

1274
XXIX. KÖTET

11.592
1943. FEBRUÁR

1. 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, 1943.

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 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.	Oldal
<i>Somogyi József</i> : A közjó	1
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : Relativizmus és nem-aristotelesi rendszerek a modern logikában	15

Szemle.

<i>Rezek S. Román</i> : Prohászka Ottokár és Bergson	34
--	----

Vita.

Társadalomfilozófia. <i>Dékány István</i> bevezető előadása, <i>Horváth Barna</i> , <i>Ottlík László</i> , <i>Mátrai László</i> , <i>Ponyi István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	54
Lélektan és embertan. <i>Harkai Schiller Pál</i> bevezető előadása, <i>Noszlopi László</i> , <i>Tarcsay Izabella</i> , <i>Ponyi István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	75

Ismertetések, bírálatok.

<i>Kornis Gyula</i> : A tudományos gondolkodás (Prohászka L.). — <i>Sik Sándor</i> : Esztétika (Baránszky-Jób L.). — <i>Muzsnai László</i> : Magyar metafizika és logika (P. F.). — <i>E. May</i> : Am Abgrund des Relativismus (Dési F.). — <i>W. Heisenberg</i> : Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes (P. F.). — <i>A. Bégu'n et P. Thévenaz</i> : Henri Bergson (Ervin G.). — <i>L. Brunschwig</i> : Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne (Ervin G.). — <i>Böszörményi Ede</i> : Az amerikai neo-realizmus erkölcs- és vallásbölcselete (P. F.). — <i>Szabó József</i> : A jogász gondolkodás bölcselete (Horváth R. K.). — <i>F. Bleiber</i> : Das Recht als objektiver Wert (Zemplén E.). — A lelki élet vizsgálatának eredményei, szerkesztette <i>Harkai Schiller Pál</i> (Zemplén Gy.). — <i>Noszlopi László</i> : Emberismeret és emberekkel való bánás (H. Schiller P.). — <i>K. Gottschaldt</i> : Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbbiologie (Steif A.) .. 87—113
--

Bibliográfia.

A magyar filozófiai irodalom 1942-ben. Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i>	114
--	-----

A KÖZJÓ.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

Az ember a szükséges anyagi és szellemi javak megszerzését, igazságos elosztását, zavartalan élvezetét legkönnyebben, legtermészetesebben valamely *szerves közösségben* tudja biztosítani és egyéni célját is így érheti el legbiztosabban. Igazi, emberies ember, főleg pedig kultúr-ember csak közösségi életben fejlődhet ki. Közösségben élünk nemcsak kortársainkkal, hanem — bizonyos értelemben — elődeinkkel is, akiknek anyagi és szellemi hagyatékát tovább élvezzük, őrizzük és gyarapítva utódainkra hagyományozzuk. Nincs is olyan érték, amelynek létrehozója kizárólag egyetlen ember volna. A javak létrehozásánál közvetlenül vagy közvetve mindig szerepel a kortársak közreműködése vagy az elődöktől örökölt javak sokasága. És az a közösség, amelybe születésünk vagy életkörülményeink folytán tartozunk, mindenkor, de különösen a mai válságos időkben, nagyrészt meghatározza sorsunkat, boldogulásunkat is.

A közösségi élet természetes voltát mutatja az emberi természetnek egyik jellegzetes vonása, a *közösségi tudat*, a *szolidaritás érzelme* is. Ez ösztönösen kialakul azok között, akik tartósabb élet- és sorsközösségben vannak egymással. Ez az érzelem könnyíti meg és teszi olykor magátólértelődővé, szinte ösztönössé azt a sokszor súlyos terhet, melyet egyesek a közösségért vállalni kénytelenek.¹

A közösségi létforma tehát természetes, sőt szükség-szerű az ember számára, amelyet legfeljebb csak egyesek, kivételesen nélkülözhetnek bizonyos ideig. A közösségi élet, az emberi természetnek ez a nagyjelentőségű, ösztönös megnyilatkozása pedig nem lehet valamilyen fontos cél, rendeltetés nélkül. Minden közösségnek célja, rendeltetése, létalapja az általa megvalósított *közjó*, amely éppen ezért a legtöbb társadalmi problémával szorosan összefügg. Az embernek közösségi életre rendelt természete tehát másként kifejezve annyit jelent, hogy az ember egyéni javak mellett közjóra is rászorul, illetve az egyéni javakat is legkönnyebben és legbiztosabban a közjó útján

¹ V. ö. Somogyi: A nemzeteszme, Budapest, Szent István-Társ. 1941. 15. kk. 1.

érheti el. Ilyen közjó pl. a legelső és legalapvetőbb közösségben, a családban a családtagok kölcsönös támogatása, a családi szeretet, áldozatkészség, amely nélkül az ember fel nem nőhet, sőt a világra sem jöhet. A jelenleg legmagasabb szerves közösség, az állam, a nemzetközösség által nyújtott közjó pedig a rend, a biztonság, a védelem a külső és belső ellenséggel szemben, az igazságszolgáltatás, közegészségügyi intézkedések, az előnyös külpolitikai és külkereskedelmi szerződések, esetleg hatalmas, magánosok által meg nem valósítható vagy fenn nem tartható gazdasági és kulturális intézmények stb. *A közösségek tehát a közjó megvalósításának eszközei.* Ezért minél inkább szolgálja valamely közösség a közjót, illetve minél fontosabb az általa megvalósított közjó, annál nagyobb a közösség létjogosultsága. Másrészt minden közösségnek olyan formája, olyan berendezettsége kívánatos, amelyik leginkább szolgálja a céljaként szereplő közjót. Ebből következik, hogy a viszonyok megváltozásával egyes közösségek elveszthetik létjogosultságukat vagy átszervezésre szorulhatnak.

A közjó az etikában és a társadalombölcseletben régi, már a görög gondolkodóknál megtalálható és azóta is sokszor emlegetett fogalom. Különösen pedig korunk szociális problémáival kapcsolatban számtalanszor szerepel. Mindamellett a közjó fogalma, szerepe — különös módon — mindmáig meglehetősen homályos, kevésbé tanulmányozott; az etikai és társadalombölcseleti munkák vagy egyáltalán nem, vagy csak igen futólag, felszínesen tárgyalják. Pedig — különösen napjainkban — érdemes benne jobban elmélyednünk.

Mindenekelőtt a *közjó mibenléte* kíván bizonyos magyarázatot. A közjó, a *bonum commune* nem csupán számszerűen, hanem lényegszerűen különbözik az *egyéni javaktól*. Nem lehet a magánjavakból hiánytalanul összetenni, sem az egyének között maradék nélkül szétosztani. A *közösséghez* mint ilyenhez tartozik, csak a közösség által valósítható meg és csak a közösségben birtokolható. A családi közjót pl. csak a családi együttélés valósíthatja meg, csak a családi közösségben, csak a családtagok számára biztosítható. Nem a családtagok egyéni javainak összege, hanem a családnak, mint ilyennek közös java. Ezért a családból kivált tagok sem élvezhetik tovább. Lehetnek egy család tagjai egyéni javakban szegények, de nagy mértékben fejlett lehet a család által nyújtott közjó, a

kölesönös szeretet, összetartás, támogatás. Viszont e családi közjó nagy mértékben hiányzik ott, ahol a családtagok egyéni javakban dúskálnak ugyan, de állandó közöttük a viszály, széthúzás, ellenségeskedés. Ugyanígy az állam, a nemzet által nyújtott közjó sem tevődhet össze pusztán az atomizált állampolgárok magánjaivaiból. Valamely állam, bár polgárai egyénenkint nem vagyonosak, a közjó szempontjából mégis gazdagnak mondható, ha kiválóan biztosítja a közjót, a külső és belső biztonságot, a jogrendet, az egyének boldogulásának feltételeit, a javak igazságos elosztását stb. Viszont ezek hiányában az állam közjavak szempontjából szegénynek mondható, bármily bőségével is rendelkeznek egyes állampolgárok az egyéni javaknak. Ahhoz pedig aligha fér kétség, hogy jobb a békés, összetartó, egymásért áldozatkész családban szegénynek lenni, mint gazdagon örökös családi háborúskodásban élni. Jobb szegénynek lenni közjavakban gazdag államban, mint gazdagnak lenni ott, ahol a jogrend, a közjó, biztonság elemei is hiányoznak.

A *bonum commune* tehát nem azonos a *summa bonorum*-mal, a javak összeségével, amiként a szélsőséges *individualizmus* felfogja. E szerint ugyanis a közösség sem más, mint egyszerűen az egyének összesége és ezek magánjawai alkotják együttesen a közjót. Ámde már a rend, a közbiztonság sincs meg hiánytalanul az egyéni javakban, illetve azok összeségében. A közjó e fontos tényezői nélkül pedig anarchia áll be és a magánjavak sem tarthatók fenn soká a közösségben. De a *bonum commune* nem is a *communio bonorum*, a javak közössége, mint ezt a szélsőséges kollektívizmus vallja. Ez az irányzat ugyanis az egyént maradéktalanul fel akarja oldani a közösségben és így nem akar tudni a magánjavak létjogosultságáról sem. Csakhogy ezt az álláspontot a gyakorlat tényei maguk cáfolják, mert nem lehet következetesen megvalósítani az összes javak közösségét, legfeljebb a termelő javakét és kérdés, hogy ez is helyes-e, kívánatos-e. Bizonyos magánjavak nélkül ugyanis az egyén nem létezhetik, az egyének nélkül pedig a közösség léte is megszűnik.

A közjó nem azonos az *általános jóléttel*, a magánjavak átlagos színvonalával sem. A közjó csupán eszköze az általános jólétnek.

Bár ezek szerint a közjó és a magánjavak között lényeges különbség van, a kettő egymással mégis szorosan összefügg, egyik a másikat feltételezi. Magánjó — leg-

alábbis a közösségben élő ember számára — nem biztosítható közjavak nélkül. Másrészt azonban a közjónak is alapja, előfeltétele a magánjó. A közjó ugyanis nem az egyének felett, azokon kívül, önmagában létező, szabadon lebegő valami, hanem azt is az egyének tartják fenn, egyéni javakra támaszkodva. Az egyének élete, épsége, egészsége, munkabírása és egyéb elsőrendű javak nélkül a közjó is összeomlik, megsemmisül. *Amint tehát magánjó nincs közjó nélkül, éppúgy közjó sincs magánjavak nélkül.* A kettő egymással oly szorosan összefonódik, hogy éles határ nem is vonható közöttük. Ugyanazok a javak egyidejűleg szolgálatják a közjót és a magánjót is, ugyanaz a jó korok és körülmények szerint lehet egyszer inkább a közjó, máskor inkább a magánjó tartozéka. Így pl. egy nagy államférfi egyéni jóléte a közjó szempontjából sem közömbös, általános ínség idején pedig a közjót is közelről érinti, hogy ki mennyit fogyaszt vagy raktároz el magának, ami a bőség éveiben a közjó szempontjából meg lehetőszen közömbös.

A közjó nem öncélú adottság, hanem célja éppen az, hogy a közösség minden tagját segítse, támogassa boldogulásában, egyéni céljának elérésében. Mindenki részesedik benne, de senki sem birtokolhatja, sajátíthatja ki teljesen. Tehát nem a közösség egyik vagy másik tagjáért, hanem valamennyiért van.

Bár a közjó a közösség minden tagjáért van, de nem mindegyikért egyformán. A közösség tagjai ugyanis egyenként igen különbözőek lehetnek. Különböző lehet az érdemük vagy támogatásra szorultságuk, ezért nem is igényelhetnek a közjóból egyforma részesedést. Nyilvánvaló ugyanis, hogy akinek több érdeme van a közjó fenntartásában és gyarapításában, az bizonyos közjavakból, amilyenek a kitüntetések, egyes magasabb tisztségek, állások, javadalmak stb., nagyobb részesedést érdemel. Viszont a karitatív, jellegű közjavakban való részesedésnél nyilván a rászorultság mértéke az irányadó. A közjavakban való részesedésnél tehát, mint ezt már Aristoteles (Nikomachosi Etika 1131 b. k.) is kifejezte, arányos vagy relatív egyenlőségnek kell érvényesülnie; az érdemek arányának egyeznie kell a közjavakban részesedés arányával, és a legnagyobb igazságtalanság volna e tekintetben a nem egyenlőkkel egyformán bántani. Ezt fejezi ki az *osztó igazságosság* (iustitia distributiva), mely a közösségi élet legfőbb szabályozó elve és egyúttal a közjóért való fáradozás legfőbb biztosítéka.

Az igazságosan berendezett közösségben tehát a közjó érdekében kifejtett működésével arányosan mindenki egyúttal — közvetlenül vagy közvetve — saját egyéni javát is szolgálja, valamint közjóellenes cselekedettel saját egyéni érdekeinek is árt. Minthogy a közjó a közösségi élet természetes létalapja, a közjó ellen tartósan és széles körben büntetlenül vétkezni nem lehet. Ezért mindig megfizet, megbűnhődik valaki, sokszor az egész közösség. A társadalmi zavarokban, forradalmakban rendszerint a közjó ellen elkövetett vétkekért bűnhődik a közösség. A háborúk is úgy foghatók fel, mint az emberiség szörnyű bűnhődései az egyetemes emberi közjó, a nemzetközi igazságosság ellen elkövetett vétkekért.

A közösség, illetve a közjó feladata azonban *csupán a segítség, támogatás* abban, amire az egyén önmaga képtelen vagy csak főkéletlenül képes. De nem feladata a közösségnek, hogy tagjainak minden javáról közvetlenül gondoskodják, hogy helyettük mindent elvégezzen, hogy teljes gyámság alá helyezze őket. Nem szabad tehát a közösségnek oly tevékenységet is kisajátítania, amelyet tagjai maguk is éppoly jól, esetleg még jobban elvégeznének. Az ilyen feladatok kisajátításával a közösség csak kevésbé lesz képes megfelelni ama igazi feladatainak, melyeket viszont az egyének nem képesek vállalni. A közösségben is megmarad tehát a tagoknak az a joga, sőt kötelessége, hogy önmagukról és övéikről gondoskodjanak oly mértékben, amennyire maguktól képesek. Ugyanez az elv érvényes nemcsak a közösség és az egyén, hanem a nagyobb és az alája tartozó kisebb közösségek viszonyában. Mindegyik teljesítse a maga hivatását, amennyire képes, a maga erejére támaszkodva az ehhez szükséges önállósággal és csak ott lépjen közbe a nagyobb közösség, ahol a kisebbnek erői elégtelenek. Csak így bontakozhat ki teljes mértékben mindegyiknek sajátos képessége. És az emberi nem büszkeségei, a nagy egyéniségek, a művészi-cizellált lelkek is csak önálló utakon, önmagukba mélyedve tudtak a tömeggyártású tucatemberek közül égbenyúló magaslatokra emelkedni.

Viszont a közösségnek nem szabad túrnie, hogy bármely rászoruló tag vagy alája tartozó kisebb közösség kellő támogatás nélkül maradjon. Tehát mindegyik számára biztosítania kell akkora támogatást, amennyire rászorul. Ha pedig erre valamely közösség kellő mértékben nem képes, más, illetve magasabb közösség támogatását

kell igénybe vennie. Így a közjót szolgáló közösségek az általuk megvalósítandó közjavak szerint egymást kiegészítik, egymás mellé, fölé és alá rendelt, *hierarchikus közösségrendszer*t alkotnak. Minden egyén nem csupán egyetlen közösségnek, hanem egy közösségrendszernek tagja, a közjavak egész rendszerének támogatásában részesül. És mindenütt, ahol közös érdekek kielégítésére valamilyen közjó szükségessége mutatkozik, amelyet az eddigi közösségek nem, vagy csak tökéletlenül tudnak biztosítani, megfelelő újabb közösséggel kell az addigi közösségrendszerrel kiegészíteni. Így azután a kultúra, a civilizáció fejlődésével, az igények fokozódásával a közösségek rendszere is folyton bővül, gyarapodik.

A közösségi élet, a közjó érdeke azonban az egyéntől bizonyos lemondást, áldozatot is igényel. Így megköveteli mindenekelőtt az *egyéni szabadság* bizonyos korlátozását. A szabadság ugyan nem a közösség adománya, nem valamilyen kivételes állapot, hanem természetjogon, az önálló, saját rendeltetésű emberi természetén alapul, az egyén veleszületett, eredeti joga, mely éppen ezért semmi további indokolást, megalapozást nem igényel. Sőt éppen a szabadság korlátozása az indokolásra szoruló kivétel. Mihelyt azonban az egyén közösségben él, a közösségi élet, az általa biztosítandó közjó már szükségképpen megköveteli a szabadság bizonyos korlátozását, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél fejlettebb a közösségrendszer, viszont csak oly mértékben, amennyire ezt a közjó szükségessé teszi. *Az egyént tehát csak annyi szabadság illeti meg, amennyi a közjó sérelme nélkül megengedhető, ennyi viszont jogosan megilleti.* Így a szabadság és megkötöttség legfőbb szabályozó elve szintén a közjó érdeke.

A közösség, a közjó érdeke azonban az egyesektől egyéb áldozatokat és pozitív közreműködést is megkövetel, amik nélkül a közjó és ezen keresztül az áldozatot hozók magánjawa sem biztosítható. A közösségnek tehát joga van az egyesektől áldozatokat követelni, mert e nélkül nem felelhetne meg rendeltetésének. Az áldozatok megkövetelésénél azonban szintén nem érvényesülhet az abszolút, hanem csak a relatív egyenlőség. A közösség, az állam törvényileg kötelezhet mindenkit, hogy olyan arányban vállaljon részt a közterhek és egyéb áldozatok viseléséből, amily mérvű a közjavakban való részesedése, illetve amekkora a teherbíróképessége. Ezt fejezi ki a *iustitia legalis*. Ennek az elvnek kell érvényesülnie pl. a

két legfontosabb, legáltalánosabb állampolgári kötelezettségnél, az adózásnál és a honvédelmi szolgálatnál.

Ezekből következik, hogy a közjó és a magánjó olykor szemben állhatnak egymással. Ez azonban csak kivételes eset, mert e kétféle jó rendszerint egymással megegyezik, egymást kiegészítik, együtt vagy párhuzamosan haladnak. Általánosságban tehát nem merül fel az a kérdés, hogy vajjon a közjó vagy a magánjó legyen-e az irányadó cselekvéseinkben. Olykor mégis megtörténhetik, hogy a közjó a magánjó feláldozását kívánja. Itt kerülünk azután ama súlyos probléma elé, hogy a közjó és a magánjó közül melyik az előbbrevaló.

Minthogy a közjó a közösség összes tagjának javára rendeltetett, magától értetődő, hogy a magánjával való összeütközés esetén általában a közjó javára kell döntelnünk még a magánjó feláldozásával is. Csak így felelhet meg a közösség rendeltetésének, így biztosíthatja a közjót. Innen a régi, számtalanszor hangoztatott, kétségbe alig vont és ma már szinte közhellyé vált elv, hogy *a közjó megelőzi a magánjót.*

Bármily nyilvánvaló azonban ez elvnek általában vett érvényessége, korántsem oly könnyű megfelelnünk arra a kérdésre, vajjon meddig terjed a közjónak ez az elsőbbsége a magánjavakkal szemben? Vajjon abszolút-e, fennáll-e minden határon túl, minden korlátozás nélkül minden egyes esetre, avagy vannak e téren korlátok, kivételek? E nehéz és gyakorlatilag is nagy jelentőségű kérdéstről az eddigi etikai irodalom csaknem teljesen hallgat és rendszerint a közjó elsőbbségének hangsúlyozásával minden problémát elintézettnek tekint.

Az itt felmerült kérdés megoldása jórészt attól függ, hogy általában minek tartjuk a közösséget, illetve ennek az egyénhez való viszonyát.² *Aristoteles* szerint a közösség úgy viszonylik az egyénhez, mint az *egész*, az élő organizmus annak *részeihez*, tagjaihoz. Az egész pedig nem pusztán a részek halmaza, hanem természet szerint megelőzi a részt. Ha megsemmisítjük az egész szervezetet, elpusztulnak részei is. Ezért a közösség, *Aristoteles*nél konkrétan az állam, is természet szerint előbbrevaló, mint a család vagy az egyes ember. (Politika 1253 a.)³ Ebből

² V. ö. Somogyi: Az egyén viszonya a közösséghez. Magyar Kultúra 1939. 11. sz.

³ καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλοε πρότερον ἀναγκαιὸν εἶναι τοῦ μέρους.

következik tehát, hogy a közjó is oly viszonyban van a magánjával, mint az egész a részével. Mert, bár örvendetes az is, ha az egyénnek sikerül célját elérnie, a jót megvalósítania, mégis sokkal szebb és istenibb, ha az egész nép vagy állam érheti el.“ (Ethika Nik. 1094 a.)

A Stageiritának ez az állásfoglalása nagy hatással volt a későbbi bölcseleti gondolkodásra és kiindulópontja egyes újabb elméleteknek is, melyek a közösséget *abszolútnak* tekintik, vele szemben az egyénnek csupán annyi jelentőséget tulajdonítanak, mint egy szerves egész önálló részének.

Az emberi közösségnek az élő szervezethez hasonlítása egyébként régi, eléggé elterjedt analógia. Mint közzismert, már *Menenius Agrippa* is ilyen hasonlattal bírta a városba való visszatérésre a Mons Sacerre kivonult plebeiusokat. E hasonlat sok tekintetben találó, de nem mindenben. Az élő szervezetben ugyanis az egyes szerveknek, sejteknek nincs külön céljuk, nincs önértékük, hanem valamennyien az egész, egységes szervezet érdekében vannak, ettől eltekintve semmire sem jók. Egy meghatározott egészhez rendeltettek és ettől elszakítva életképtelenek. Az emberi közösségben azonban az egyéneknek öncéljuk, önértékük is van, sőt éppen ezek az öncélú, önálló létezők, míg a közösség, mint ilyen, nem önálló szubsztancia. Bár az ember is természet szerint közösségi életre rendeltetett, de nincs kötve *egy meghatározott közösséghez*. A közösségből kiszakadva vagy más közösséghez csatlakozva is létezhetik és rendelkezik céllal, értékkel. Az első ember, valamint az utolsó ember közösségnélküli létezők, vagyis *az egyén létezésében megelőzi és túléli a közösséget*. A közjó sem öncél, nem az egyén végső célja, hanem csak eszköz, melynek célja éppen az, hogy a közösség minden tagját segítse egyéni céljának elérésében. A közjó megkívánja ugyan az egyének szerves közösségét, de nem olyan szoros egységbe olvadást, mint amelyet az élő organizmus megkövetel részeitől. Nagyobbfokú egységbeolvadás pedig nem követelhető meg a közösség tagjaitól, mint amelyet a közjó megkíván. Ezenfelül az egyént megilleti a szabadság, az önállóság, amivel az ember élni is tud, de nem tudnának az élő szervezetek egyes részei.

Aristoteles nem is lát különbséget az egyén és a közösség célja, rendeltetése között. Mindkettő végső célja az evilági jó megvalósítása. A Stageirita etikájában nincs

szerepe az *isteneszmének* és az ember *túlvilági rendeltetésének*. Annál nagyobb szerep jutott ez utóbbiaknak a *keresztény erkölcsstanban*. A keresztény világnézet szerint ugyanis az embernek nem csupán az a rendeltetése, hogy egy állam polgára legyen, az egyénnek nemcsak evilági célja van, hanem túlvilági is. Sőt az igazi, végső cél éppen a túlvilági, örök boldogság, egyesülés Istennel és minden evilági cél csak eszköz, előkészület az örök célhoz. Ebben az örök életben azonban csak az *egyéni lélek* vesz részt, a közösségnek, az államnak, mint ilyennek nincs örök, halhatatlan lelke, ezért nincs is örök, túlvilági rendeltetése, csupán evilági. Ennyiben, a túlvilági élet szempontjából az Isten szemléletére rendelt örök léleknek nagyobb értéke van, mint a pusztán evilági rendeltetésű közösségeknek. A túlvilági cél nem engedi, hogy bármilyen evilági célt abszolútnak vegyünk. Ezért a keresztény világszemlélet nem tudja az egyént teljesen beolvasztani a közösségbe. Így a középkori skolasztikus bölcselet fejlődése, *Aquinói Szt. Tamás* is kénytelen volt Aristoteles álláspontját bizonyos korlátozásnak alávetni.

A Doctor Angelicus, mint egyéb téren, e kérdésben is iparkodik ugyan Aristoteles bölcseletét követni. Az egyén és a közösség, valamint az egyéni jó és a közjó viszonyát szintén a rész és az egész viszonyához hasonlítja és ismételten hangsúlyozza, hogy a közjó előbbrevaló az egyéni jónál, miként az egész is értékesebb részeinél. Ezért az egyén az evilági ügyekben (*in temporalibus*) teljesen alá van vetve az államnak. Az örök lélek természetfeletti érdekei azonban a Doctor Angelicus szerint már nincsenek alárendelve az evilági közérdekeknek, minthogy e kettő lényegesen másnemű. A közjó tehát csak akkor előbbrevaló a magánjával szemben, ha egyneműek, ha ugyanabba a speciesbe tartoznak (t. i. a természetes és a természetfeletti létrend szempontjából). „*Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus.*“ (S. th. II. 2. qu. 152, art. 4 ad 3.) Így pl. az Istennek szentelt szüzesség magasabbrendű és értékesebb a házasságnál, bár az evilági közjó szempontjából ez utóbbi értékesebb.

De természetszerűen korlátozást jelentenek a közjó érvényesülésénél az *erkölcsi törvények* is. Mert hiszen minden természetes közösség egyúttal *erkölcsi közösség* is; csak addig van jogosultsága, míg az erkölcsi törvények

korlátai között működik. Bár a közösségre, illetve az államra, mint ilyenre bizonyos tekintetben más jogok és kötelességek érvényesek, mint az egyénre, de még az állam is alá van vetve az erkölcsi törvényeknek, vagyis erkölcstelenséget, jogtalanságot az állam sem követhet el. Sőt éppen az államnak kell az erkölcsi téren példaként előjárnia. Mert hogyan kívánhatja meg alattvalóitól az erkölcsi törvények követését, hogyan üldözheti az erkölcstelenséget, ha maga viszont túlteszi magát az erkölcsi törvényeken? Ezért *az állam is csak az erkölcs, a jog, az igazságosság törvényei szerint rendelkezhetik alattvalóival, illetve azok javaival és nincs e törvényektől független abszolút rendelkezési joga felettük még a közjó érdekében sem.* Így az állam részéről jogos lehet a közjó érdekében, büntetésként a bűnösöknek szabadságuktól megfosztása, megcsónkítása vagy kivégzése is. Nincs meg azonban az államnak ugyanez a joga az ártatlanokkal szemben még a közjó érdekében sem. Így pl. az elaggott, gyógyíthatatlanul beteg vagy nyomorék, de ártatlan egyének elpusztítása az államnak sem lehet megengedett, még akkor sem, ha ez nagy mértékben szolgálná is a közjót. Ez ugyanis súlyosan sértené az ártatlan egyének természetes jogait. Éppígy súlyos igazságtalanság volna pl. államérből, a nagyobb belső egység érdekében egy egyébként lojális népcsoport megsemmisítése. Minden népcsoportnak ugyanis természetes joga van népi életéhez, míg ezzel az államérdekek rovására vissza nem él. Ezen alapul a kisebbségvédelem ma már nemzetközileg elismert elve.

Erkölcstelenség, bűn árán tehát nem szabad a közjót sem szolgálni. A cél, a közjó nem szentesíti a rossz eszközt. Vagyis *az erkölcsi törvények megelőzik a közjót is.*

Igaz, hogy az erkölcsi törvények követése általában a közjó szempontjából is hasznos, sőt elengedhetetlen követelmény, úgyhogy nélküle a közjó sem tartható fenn. Az is kétségtelen, hogy a közjó szolgálata egyúttal erkölcsös cselekedet is, sőt a legkiválóbb erények közé tartozik. Az erkölcsnek mégsem e hasznosság, az általa biztosított közjó az alapja, vagyis *az erkölcs nem azonos a hasznossággal, még a közösség hasznával sem.* Hiszen különben, akik a közjónak nem képesek használni, mint pl. az elaggottak, betegek, nyomorékok, képtelenek volnának erkölcsös cselekedetre is.

A közjó szolgálata, bár a legnemesebb cselekedetek közé tartozik, nem tölti ki teljesen az erkölcsi élet kereteit.

Nem csupán a közösséggel szemben vannak kötelességeink és nem minden erény van közvetlen kapcsolatban a közjával (pl. szenvedések hősiessége). Tehát, bár az erkölcsiség és a közhasznúság rendszerint együttjárnak, mégis különböznek egymástól és nem is mindig arányosak egymással. Vagyis nem minden erkölcsös egyúttal ugyanolyan mértékben közhasznú, illetve nem minden erkölcstelen egyúttal közjellenes is, amiként nem minden közhasznú erkölcsös és nem minden erkölcstelen, ami a közjó ellen van. Más szóval *a közjó, a közösség boldogsága (eudaimonia) éppúgy nem lehet az erkölcs legfőbb normája, mint az egyéni boldogság sem*. Ezért alapvető tévedés az a felfogás, hogy az állam számára jó, erkölcsös, megengedett az, ami hasznára van, érdekeit szolgálja.

A közjó érdekében megkövetelt egyéni áldozatnak továbbá arányosnak kell lennie a közjó ezáltal várható gyarapodásával. Ezért csupán rendkívül fontos közérdekből szabad az egyéneknek vagy egyéni javaknak sokaságát feláldozni. Így nem szabad pl. bármily jelentéktelen államérből háborút indítani, nem szabad kellő szükség nélkül az állampolgárokat súlyos adókkal megterhelni. A közösség valamennyi tagját, illetve összes magánjait pedig bármily közjóért sem szabad feláldozni. Teljes oktalanság volna pl. bármily fontos államérbéért az állampolgárok összeségét pusztulásba vinni vagy kiirtani. *A közjó tehát az egyének, a magánjavak felett áll ugyan, de nem azok összesége felett*. Hiszen a közösség összes tagjainak pusztulásával maga a közösség is megszűnne, a közjónak pedig semmi célja, semmi értelme sem volna többé. Ez is mutatja, hogy *a közösség, a közjó tehát nem a tagjain kívül álló vagy azok felett lebegő abszolútum*.

A közjó érdekében hozott áldozatért az egyént az osztó igazságosság szerint megfelelő *jutalom*, arányos *kárpótlás* illeti meg, amennyiben ez lehetséges. A közjó azonban egyesektől olykor az élet kockáztatását vagy feláldozását is megköveteli és épp e legnagyobb, leghősiesebb áldozat semmiféle evilági, természetes jóval nem jutalmazható, nem kárpótolható többé. Hacsak nem akarunk beleügyodni ily szörnyű igazságtalanságba, el kell ismerünk, hogy *túlvilági, természetfeletti javakkal* nyerhet megfelelő jutalmat, kárpótlást a közösségért hozott legnagyobb áldozat is és így kiegyenlítődik az az aránytalanság, igazságtalanság, mely az erény és a javak között pusztán evilági életre korlátozódva sokszor mindvégig

fennállana. Ilyen meggondolás alapján követeli meg *Kant* is a túlvilági életet és az abszolút igazságos Isten létezését. A közösség tehát, amennyiben evilági javakkal már nem képes, természetfeletti javakkal viszonzhatja, sőt kell is viszonznia az érdekében hozott áldozatot, amint ezt a vallásos világnézet mindenkor vallotta.

Végül vizsgáljuk, meddig fokozható a közösségek, illetve a közjó hierarchiája, melyik a legmagasabbfokú, legkiterjedtebb közösség, illetve közjó. A társadalombölelelet általában az *államot* tartja ama legmagasabbfokú, tökéletes közösségnek, mely a közjó minden tényezőjét önmaga is teljes mértékben biztosítani képes. Ezért tekintik az államot tökéletes és *szuverén* közösségnek, mely nemcsak befelé, minden egyéb fölé rendelt közösség, de kifelé sem szorul rá más közösségre és így nincs alávetve egy felette álló, még nagyobb közösségnek.

Amde az állami szuverénitás igen homályos és mindjobban ingadozó fogalom.⁴ Régente, amikor még az egyes államok között sokkal lazább volt a kapcsolat, inkább lehetett szó a teljes állami szuverénitásról. A XIX. század óta azonban ez az elszigeteltség az egyes államok között rohamosan csökkent és az egymásrautaltság mind szorosabb lett. A modern technika úgyszólván legyőzte a távolságot és sok tekintetben közelebb hozta egymáshoz a távoli világrészeket, mint régebben a szomszédos országok, sőt városok voltak. A mai kultúremler mindennapi szükségletei is túllépik az államhatárokat. Ma már egy állam sem képes egymaga kielégíteni polgárainak összes igényeit, gondoskodni összes javairól, egy állam sem élhet meg kivétel és behozatal, tehát más államokkal való kapcsolatot nélkül, és még a nagyobb államok is válságos helyzetbe jutnának, ha határaikat lezárnák. Ma már egy államra nézve sem közömbös, hogy szomszédai mit termelnek, mit fogyasztanak, mit importálnak és exportálnak, milyen utakat, közlekedési viszonyokat, közbiztonsági és közegészségügyi állapotokat vagy milyen külpolitikai kapcsolatokat tartanak fenn. Sőt a „szellemi fertőzés“ lehetősége miatt még a szomszédos államban lezajló belpolitikai mozgalmak sem közömbösek. Mind szorosabb szálak fűzik egymáshoz a kultúrállamokat a szellemi kultúra, a tudományok és művészetek terén is. A magasabb

⁴ V. ö. Horváth Barna: Háborús potenciális és szervezett béke. Szeged. 1935.

kultúra nem ismer országhatárokat. Eredményei, értékei az egész kultúremlékiség közkinccsei. Még a testkultúra, a sport, az atletika is mindjobban nemzetközivé válik (l. az olimpiai játékokat). Az államok közötti konfliktusok pedig mind nehezebben izolálhatók; két állam között kitört háborúban a többi államok mind kevésbé érdektelenek és így hovatovább minden háború szükségképen világ-háborúra vezet.

Mindezekkel, mint tagadhatatlan tényekkel a magukat szuveréneknek valló államok is kénytelenek számolni. Ezért jöttek létre a múlt század második felétől kezdve a nemzetközi posta-, táviró-, vasút-, autó-, tengeri, légi, mértékegység-, közegészségügyi, munkaügyi, leánykereskedelem elleni, szellemi, kulturális, kisebbségügyi stb. egyezmények, a Vöröskereszt, a hágai egyezmények stb., amelyek az egyes államok kezét mindjobban megkötik, szuverénitásukat korlátozzák az *összes államok, az egész emberiség közjava* érdekében. Így a teljes szuverénítás ma már mindinkább csak fikció, anakronizmus. A tények mindjobban egymásba fűzik a különböző államok érdekeit, s mind nyilvánvalóbb, hogy van az *államok felett álló közjó* is, az egész emberi közösség közjava, melyet az egyes nemzetek önmagukban nem, hanem csak együttesen, szerves közösségben tudnak kellően biztosítani. E közös javak, közös érdekek biztosítása pedig, minthogy ezek túllépik az egyes államok hatáskörét, egy magasabb *közös szervezet* igényel, mely alá tartoznak az egyes államok.

Ilyen, a nemzetek feletti közjót biztosító szervezet, illetve szerves közösség szükségességét igazolja a mind nagyobb és mind borzalmasabb *háborúk* réme is. És amíg a nemzetközi javak, érdekek biztosítására, az igazságtalanságok kiküszöbölésére megfelelő nemzetek feletti szervezet nem létezik, a háború mint végső eszköz nem küszöbölhető ki. A háború azonban nemesak borzalmas, de egyúttal nagyon tökéletlen eszköz is a nemzetközi igazságtalanságok megszüntetésére. Hiszen a fegyveres győzelem természetesen elsősorban a fegyverek erejétől függ. Ez pedig nincs természetes összefüggésben az igazsággal és így *a háború eredménye nem bizonyítja azt, hogy melyik oldalon van az igazság*. Ezért rendszerint nem is jelent a háború befejezése, a fegyverrel kieroszakolt béke lelki megnyugvást, igazi, természetes, végleges békét. És minél kiterjedtebbé, minél „totálisabbá” fajulnak a háborúk, a nemzetek feletti közjó annál sürgetőbben követeli a nem-

zeteknek a végleges béke biztosítására is alkalmas szerves közösségét.⁵

E következményeket kezdik levonni a nemzetközi politikában is, bár egyelőre még csak tökéletlen kísérletek formájában. Ilyesfélének tekinthetők a *Népszövetség*, *Briand „Európai Egyesült Államok“-terve*, *Coudenhove-Kalergi gróf „Páneurópa“-eszméje* stb., valamint a most harcban álló felek mindkét részről emlegetnek terveket az egyes államoknak nagyobb szerves egységbe egyesítésére vonatkozólag. Sikeres megoldást azonban csak akkor várhatunk, ha a nemzetközi közvéleményben is érvényesül a *nemzeti önzés* helyett az az elv, hogy *az egész emberiség érdekeit szolgáló közjó megelőzi az egyes nemzetek érdekeit*. A nemzeteknek tehát olykor áldozatot is kell hozniok a nemzetek feletti közjó érdekében. Amíg ez meg nem valósul, addig a nemzetek, az egész emberiség ismételtlen a maga kárán fogja tanulni, hogy a közjó elleni, az egész emberiség közjava elleni minden ilyen vétésért is súlyosan meg kell fizetni, hiszen napjainkban is ezért bűnhődik borzalmasan az emberiség.

⁵ V. ö. Somogyi: A természetes béke. Magyar Szemle 1943. május.

RELATIVIZMUS ÉS NEM-ARISTOTELESI RENDSZEREK A MODERN LOGIKÁBAN.

Irta: POZSONYI FRIGYES.

Az újabb logikai irodalomban gyakran találkozhatunk a nem-aristotelesi logikák és — részben ezekkel összefüggésben, részben tőlük függetlenül — a relativisztikus logikai elméletek különböző fajtáival. Ezek az elméletek általában azt tanítják, hogy a logika hagyományos aristotelesi alakja mellett lehetségesek még ezzel érvényesség tekintetében egyenrangú másfajta logikák is, amelyek az aristotelesitől egészen vagy részben — rendszerint valamelyik aristotelesi alapelv érvényessége szempontjából — különböznek. A logikák többféleségének lehetősége természetesen messzemenő következményekkel járna az ismeretszerzés lehetősége és a logikai következtetés objektív érvényessége tekintetében is, az ezirányú következmények levonása terén azonban a logikai relativisták véleménye már erősen eltér egymástól a szerint, hogy egyáltalán mit tekintenek a logikum lényegének és így tulajdonképpen mi az, ami felfogásuk szerint különbözik az egyes logikákban.

Leisegang¹ és követői szerint különböző gondolkodási formák szerint lehet logikusan gondolkodni, a logika lingviztikus felfogásának hívei szerint a tudományos elméletek különböző logikai szerkezetű nyelveken adhatók elő és ez az illető elméletek tartalmát is lényegesen befolyásolja, mások viszont az objektív világ egyértelmű, tehát objektíve helyes megismerésének lehetőségét, vagy pedig a logikai és matematikai tételek objektív-idealisztikus értelmezésének fenntarthatóságát vonják kétségbe a többféle logika lehetősége alapján. A szellemtudomány a különböző világnézetek vizsgálatánál, az etnológia pedig primitív népek gondolkodásának és exotikus szövegek gondolatmeneteinek megértéséhez igyekezett a nem-aristotelesi logikák segítségét igénybe venni.

Allást foglalni általában igen nehéz az ilyenfajta elméletekkel kapcsolatban, mert legnagyobb részük csak laza általánosságokban mozgó megállapításokat tesz és

¹ Denkformen, 1928.

példákra utal, a nélkül, hogy az állítólag létező másfajta logikák rendszerét szabatosan, megvitatható formában kidolgozná. Áll ez még az igen nagy történeti anyagot feldolgozó Leisegangra is. Ő azt tanítja, hogy a gúla-szerkezetű fogalomrendszerekkel dolgozó aristotelesi logika mellett lehet még gyűrűnek, továbbá körök köreinek megfelelő szerkezetű logikák szerint is gondolkodni és ezt különböző nagy gondolkodók és misztikusok (Herakleitos, Szent Pál, Eckhart mester, Hegel) szövegeiből vett példakkal igazolja. Ám ezek a szövegek olyan tárgykörű művekből (vallás, misztika, metafizika) származnak, amelyek a dolog természete szerint az aristotelesi gondolkodásforma képviselőinél sincsenek mindig a legkövetkezetesebb vas-logikával felépítve, hanem jórészt intuitív belátásokra és analógiás következtetésekre építenek. Azt pedig, hogy egyik vagy másik gondolkodó ez utóbbi módszerekkel nyert tételei közül melyikhez milyen fokú szubjektív evidencia-élményt kapcsol, lehet ugyan pszichológiailag valamilyen gondolkodási forma alapján megérteni, ezek a gondolkodási formák lehetnek logikusak vagy nem-logikusak is, de objektív érvény igényével felépítő logikát alapozni rájuk: ez igen kockázatos vállalkozásnak látszik. E mellett kritériumaink sincsenek arra, hogy valamely művet vagy gondolatmenetet, amely az aristotelesi logika alapján illogikusnak látszik, mikor tekintsünk egy másfajta logika szerint felépítettnek és mikor valóban illogikusnak. Azok a relativisztikus elméletek tehát, amelyek a gondolkodás — és pedig elsősorban a spekulatív gondolkodás — formáinak különbözőségére alapítják tanításaikat, rendszeres megvitatásra igen kevéssé alkalmasak. Ezért az ilyen elméleteket támadó filozófusok is csak általánosságokban mozgó érvelésekkel szoktak velük leszámolni, kimutatva, hogy több különböző logika lehetőségét nem lehet logikusan állítani.

Van azonban a többféle logika lehetőségét állító elméleteknek egy egészen másfajta csoportja is, amely nem a gondolkodás és a szubjektív evidencia-élmények logikai vizsgálat számára alig hozzáférhető területén keresi a logikum relativitásának gyökerét, hanem a formális, demonstratív logikában állítja a logika többféleségének és nem-aristotelesi rendszereknek a lehetőségét. Ezek az elméletek nem régi filozófusok és misztikusok szövegeiben és primitív négerek logikusnak alig nevezhető gondolatmeneteiben vélnék nem-aristotelesi logikákat felfedezni,

hanem szigorú formai szabályok szerint felépülő logikai rendszerekkel dolgoznak és így állításaikat és célkitűzéseiket valóban megfogható és megvitatható formában adják elő. A többféle logika lehetőségét nem a gondolkodásra, hanem a tudományos elméletek felépítésénél alkalmazott gyakorlati logikára vonatkozólag állítják és ezeket a különféle logikákat a modern formális logika exakt és áttekinthető eszközeivel fel is építik. Az alábbiakban ezeket, a modern logika talaján álló elméleteket vesszük vizsgálat alá abból a szempontból, hogy tulajdonképpen milyen értelemben állítják a többféle logika lehetőségét és hogy van-e valamiféle jogosultságuk az ilyen állításoknak.

Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy azok a filozófiai érvelések, amelyek a logikai relativizmus minden formáját a priori azzal utasítják el, hogy a logika feladata az objektív logikum szerkezetének felderítése, az objektív logikum pedig csak egy és egységes lehet, nem alkalmasak e kérdés megnyugtató megoldására. Azáltal ugyanis, hogy az — akár idealisztikusan, akár realiztikusan felfogott — objektív logikum egységes és abszolút voltát bebizonyítjuk, még egyáltalán nem bizonyítottuk be azt is, hogy a tudományos elméletek felépítésénél ténylegesen alkalmazott logika támaszkodhatik is erre az objektív logikumra, mert az emberi megismerőképességről a priori egyáltalán nem bizonyos, hogy ezt az objektív logikumot a maga egészében meg is tudja ragadni és rendelkezik a megfelelő eszközökkel ennek a leképezésére. Sőt az újabb logikában e téren szerzett tapasztalatok éppen ennek az ellenkezőjét látszanak mutatni. Ezt az alábbiak során még közelebbről is látni fogjuk.

A gyakorlati logika abszolút vagy relatív voltának kérdését tehát „felülről”, az objektív logikum síkjára támaszkodó filozófiai érvelésekkel nem dönthetjük el, hanem „alulról”, a tudományos elméletek logikájának vizsgálatából kell kiindulnunk a kérdés vizsgálatánál. A modern formális logika éppen azért tudott néhány évtized alatt olyan nagy eredményeket elérni a klasszikus logika már közmondásossá vált kétezeréves egyhelybenjárása után, mert szakítva a klasszikus logika kizárólag elvi síkon mozgó filozófiai analíziseivel, olyan eszközt teremtett magának, amellyel konkrét, az elméleti tudományok szempontjából lényeges problémák megoldására is képessé vált. A modern logika legfőbb célja az elméleti tudomá-

nyok logikai struktúráinak felderítése és e célkitűzésével úgy viszonylik az objektív logikum struktúráját vizsgáló filozófiai logikához, mint a tapasztalati világ mérhető és számítható elemeinek összefüggéseit kutató elméleti fizika a fizikai világ lényegét felderíteni igyekvő természetfilozófiához. És amint például a tér- és időmérés fizikai relativitása ellen nem érvelhetünk a metafizikai idő önmagában való abszolút voltának kimutatása útján, éppen úgy a tudomány gyakorlati logikájának esetleges relatív voltát nem szüntethetjük meg azáltal, ha az objektív logikum ontológiai egységét és abszolút voltát be is bizonyítjuk.

A modern logika Frege—Russell-féle rendszere a klasszikus logika elveinek megfelelően épült fel, alapját a minden tétel vagy igaz vagy hamis voltát állító felfogás képezi és az aristotelesi logika alapelvei, az ellentmondás és a harmadik kizárásának elve erre a logikai rendszerre is maradéktalanul érvényesek. Ezt a logikai rendszert alkalmazták azután egyrészről Russell, másrészről némileg módosított formában Hilbert a matematika egységés, deduktív rendszerének felépítésénél is.

Azóta azonban több oldalról történtek kísérletek e rendszer egyeduralmának megdöntésére a másféle vagy többféle logika lehetőségét állító elméletek részéről. Ilyen elsősorban az ú. n. többértékű logikák elmélete, amelynek Lukasiewicz és Tarski lengyel logikusok vetették meg az alapjait. Ezekben a logikákban a tételeknek nemcsak két igazságértékük (igaz-hamis) lehet, hanem három (igaz-lehetséges-hamis), több vagy végtelen sok (a valószínűség különböző fokozatai vagy folytonos skálája 1-től [igaz] 0-ig [hamis]). Így ezekben a rendszerekben a harmadik kizárásának aristotelesi elve nem érvényes, mert a lehetséges vagy az 1-nél kisebb valószínűségű tételek e logikák szerint sem igazak, sem hamisak. De történt kísérlet a harmadik kizárása elvének a kísértékű logikán belül való tagadására vagy legalább korlátozására is: a Brouwer-féle intuicionista matematika logikájában. Ezek az elméletek tehát nem-aristotelesi logikák lehetőségét, sőt szűkességüket hirdetik, de — mint látni fogjuk — nem relativisztikusak. A relativizmust a modern logikában leghatározottabban a logisztikus neopozitivizmus képviseli. Tanítása szerint a kétértékű logikán belül is többféle különböző formális logika lehetséges, ezek bármelyike alkalmazható tudományos elméletek felépítésénél (tolerancia-elv), csupán eleve meg kell mondanunk, hogy mi-

ilyen logikával akarunk dolgozni és ehhez következetesnek is kell maradnunk. Vizsgáljuk meg egyenkint ezeket a nem-aristotelesi, illetőleg relativisztikus logikai elméleteket.

Lukasiewicz² a többértékű logikai rendszereket abból a célból dolgozta ki, hogy a logikai kalkulust a tételek különböző modalitásainak (lehetőség, lehetetlenség, szükségyszerűség) kifejezésére is alkalmassá tegye. E végből a tételkalkulus alapfogalmai, az implikáció (ha p , akkor q , Lukasiewicz jelölésével: Cpq) és a negáció (nem p , jelölve: Np) mellé harmadiknak a lehetőség kifejezését vette (lehetséges, hogy p , jelölve: Mp). A többi modalitás definiálható így Np és Mp segítségével: nem lehetséges, hogy p : NMp , lehetséges, hogy nem p : MNp , nem lehetséges, hogy nem p (vagyis p szükségszerű): $NMNp$. A kérdés most már az volt, hogy lehetséges-e olyan ellentmondásmentes logikai kalkulust szerkeszteni, amelyben Mp is szerepel p igazságfüggvényeként. (Igazságfüggvénynek valamely olyan Fp vagy Fpq tételt nevezünk, amelynek igazságértéke csakis p , illetőleg p és q igazságértékeitől függ. Np és Cpq ilyenek.) Kitént, hogy ez csak úgy lehetséges, ha az „igaz“ (I) és „hamis“ (H) igazságértékek mellett még egy harmadikat, a „lehetséges“ (L) igazságértékeket tételezzük fel. Az így adódó tételkalkulust a következő matrixok határozzák meg:

		q						
		I	L	H	p	Np	p	Mp
p	I	I	L	H	I	H	I	I
	L	I	I	L	L	L	L	I
	H	I	I	I	H	I	H	H

A háromértékű tételkalkuluson kívül felállított Lukasiewicz több- és végtelen-értékű kalkulussokat is. Ezekben a tételek igazságértékei 1 és 0 között tört értékeket is felvehetnek, amikor is 1 az „igaz“, 0 a „hamis“ igazságértéknek, a tört értékek pedig a valószínűség fokozatainak felelnek meg. Ha p tétel igazságértékét p -vel jelöljük (ahol $1 > p > 0$), akkor az implikációt és a negációt igazságértékeik alapján a következőképpen definiálhatjuk a többértékű logikákban:

² Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen System des Aussagenkalküls. Compt. rend. Soc. Sci. Lett. de Varsovie, Cl. III., 1930. 51—77. old.

$$\begin{aligned}
 Cpq &= 1 && \text{ha } p \leq q \\
 Cpq &= 1 - p + q && \text{ha } p > q \\
 Np &= 1 - p
 \end{aligned}$$

E definíciók a közönséges kétértékű és a fentebb ismertetett háromértékű kalkulusra is érvényesek, amelyekben az igazságérték csak a 0 és 1, illetőleg $0, \frac{1}{2}$ („lehetséges“) és 1 értékeket veheti fel. Általában az $n + 1$ értékű tételkalkulusban az igazságértékek $0, \frac{1}{n} \dots \frac{n}{n}$ lehetnek, míg a végtelenértékű kalkulusban bármely tört értéket felvehetnek 0-tól 1-ig. Fontossága Lukasziewicz szerint e lehetséges kalkulusok közül csak a modalitások háromértékű és a valószínűség végtelenértékű kalkulusának van.

Mármost mi a jelentősége ezeknek a „nem-aristotelesi“ kalkulusoknak a logika számára? Ellentmondásban a kétértékű tétellogikával nem állanak, mert valamennyi tétel-összefüggés, amely általánosan érvényes valamely n -értékű kalkulusban, általánosan érvényes minden n -nél kevesebb értékűben, tehát a kétértékű tétellogikában is. Ellenben fordítva, a kétértékű logika bizonyos tételei (t. i. amelyek a harmadik kizárásának elvén alapulnak) a többértékű kalkulusokban nem általános érvényűek. Így ezek a többértékű kalkulusok tisztán formális szempontból nézve tulajdonképpen részei a kétértékűnek és általában az n -értékű kalkulus része az m -értékűnek, ha $n > m$. Ez azt mutatja, hogy formális szempontból sok újat a Lukasziewicz-féle többértékű kalkulusok a logika számára nem nyújtanak. Új és igen jelentős volna az, ha ezekben a rendszerekben lehetséges volna a modalitások és a valószínűség kifogástalan formális definiálása. Rögtön látni fogjuk azonban, hogy a többértékű logikák erre sem tökéletesen alkalmasak.

Ha Lukasziewicz a háromértékű kalkulust modalitás-logika gyanánt interpretálja, akkor ennek az interpretációnak nemcsak az alapfogalmaknál kell helytállnia, hanem a következményeknél is. Ezeket azonban mindig a kalkulus belső szerkezeti törvényszerűségei maguktól határozzák meg. Így a jelen esetben a kalkulus olyan következményekre vezet, amelyek az eredeti interpretációval nehezen hozhatók összhangba. Például Mp a háromértékű kalkulusban ekvivalens a $CNpp$ formulával, ami azt jelenti, hogy a „lehetséges, hogy p “ tétel egyértelmű volna

a „ha nem p , akkor p “ tétellel. Több ilyen, legalább is szokatlan tételt lehetne felmutatni, amelyek a modalitás-fogalmak tartalmi jelentését nem teljesen fedik. Már Lewis és Langford³ rámutattak a többértékű kalkulusok Lukasiewicz-féle interpretációjának nehézségeire. Helyette egy másik interpretációt ajánlottak, amely inkább megfelel a kalkulus belső törvényszerűségeinek. Ennél $p=1$ igazságérték azt jelenti, hogy a p tétel „bizonyosan igaz“, $p=\frac{1}{2}$ igazságérték: a p tétel „igazsága lehetséges“ vagy „igazsága valószínű“ és végül $p=0$: a p tétel „bizonyosan hamis“. Az igazságértékek ilyen értelmezése mellett Mp jelentése: „nem bizonyos, hogy nem p “ és definiálható egy Dp tételfüggvény is, amelynek jelentése: „kétséges, hogy p “. Az így interpretált többértékű kalkulusokban az igazságértékek már nem „általánosításai“ a kétértékű igazságfogalomnak, ezekben a $p=1$, illetőleg $p=0$ igazságérték nem ugyanazt jelenti, mint a kétértékű logikában (Lukasiewicznél ugyanazt akarta jelenteni), hanem a tételek igaz vagy hamis voltához (tertium non datur) járuló szubjektív vonatkozású mozzanatot fejez ki, a bizonyosságot vagy hihetőséget. Ilyen interpretáció mellett azonban Lukasiewicz tételkalkulusait már nem lehet „nem-aristotelesi logikáknak“ nevezni. Nem-aristotelesieknek azért nem, mert a tételekre a harmadik kizárásának elve itt is érvényes, de logikáknak sem nagyon lehet nevezni ezeket a kalkulusokat, mert ezek már nem az általános érvényű tételösszefüggések elméletei. Ugyanis ilyen interpretáció mellett az elemi tételkapcsolatok sem logikai összefüggéseket fejeznek ki, a Cpq tételfüggvény a többértékű kalkulusban már nem értelmezhető a „ha p , akkor q “ implikáció gyanánt, hanem helyes értelmezése: „ q legalább annyira hihető, mint p “.

Látjuk tehát, hogy a Lukasiewicz-féle többértékű kalkulusok sem a modalitás- és valószínűség-fogalmak logikai problémáját nem oldják meg, sem a nem-aristotelesi formális logikák lehetőségét nem igazolják. Reichenbach⁴ még tovább hatolt e kérdés tisztázása terén és kimutatta, hogy olyan logikai kalkulusok, amelyekben az egyes tételeknek kettőnél több igazságértékük lehet, amelyekben tehát a harmadik kizárásának elve az egyes tételekre nem

³ Symbolic Logic, 1932.

⁴ Wahrscheinlichkeitslehre, 1935.

érvényes, egyáltalán nem lehetnek alkalmasak a modalitások és valószínűség logikájának megalapozására. Valószínűségelméletének, amelyet itt részletesebben nem ismerethetünk, alap gondolata az, hogy nem egyes tételekre, hanem tételsorozatokra vonatkozólag értelmezi a valószínűség (illetőleg a lehetőség) fokát, amely az „igaz” vagy „hamis” értékeknek a tételsorozat tagjain való eloszlásából adódik. Így olyan valószínűséglogikai kalkulushoz jut, amelyben az egyes tételekre a harmadik kizárásának elve általánosan érvényes, a valószínűség mégis végtelen sok értékű, folytonos értékskálával fejezhető ki.

Reichenbach azonban rámutat egy esetre, amikor egyes tételek igazságának fokozatairól is beszélhetünk. Ha valamely tulajdonság kisebb-nagyobb fokban illelhet meg valamely tárgyat, akkor mondhatjuk azt, hogy e tulajdonságnak az illető tárgyról való állítása csak bizonyos fokban igaz. Így például a „ma szép idő van” tétel akkor sem teljesen hamis, ha az idő kissé borús, de nem is teljesen igaz. Ugyanígy „ez a kutya nagy” tétel igaz egy bernátheagyire, de igaz — ha kisebb mértékben is — például egy komondorra is. Az ilyen relatív prédikátumok esetében tehát a relativitás átvihető magának a tételnek az igazságára is. Az ilyen tételek logikai összefüggéseit kifejezhetjük azután többértékű logikai kalkulussal, amelyben a harmadik kizárásának elve nem érvényes. Azonban az ilyen tételeket minden esetben könnyen átalakíthatjuk (a prédikátum érvényességi fokozatának a tételen belül való feltüntetésével) kétértékűvé, úgy, hogy ilyen esetekben csak célszerűségi kérdés, hogy két- vagy többértékű kalkulussal operálunk-e, de elvi szempontból a többértékű logikának itt sincs lényeges szerepe.

A több igazságértékű logikai rendszereknek a logisztikába való bevezetésére irányuló kísérletekről tehát összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy logikai szempontból ilyenekre szükség nincsen és az ilyenirányú kísérletek nem is jártak ezideig komoly sikerrel: az ilyen formális rendszerek nem-*aristotelesi* jellege (a formális tulajdonságokat valóban fedő tartalmi interpretáció esetén) csak látszólagos. A harmadik kizárásának elvét az egyes tételekre nézve a modalitás- és valószínűség-fogalmak logikájában is fenn kell tartani.

Egészen másfajta megfontolásokon alapultak és sokkal nagyobb jelentőségűek voltak azok az *aristotelesi* logika módosítására vagy korlátozására irányuló törek-

vések, amelyek a matematika logikai megalapozása körüli kutatások során léptek fel. A matematikában a klasszikus logika szabályaival szembeni aggályokra először a halmazelméleti paradoxonok adtak komoly okot. Felfedezték, hogy az exakt fogalmakkal operáló tudományokban, tehát elsősorban a matematikában, előfordulhat olyan eset, amikor a klasszikus logika által nem tiltott logikai műveletek önellentmondásokra vezető definíciók képezését teszik lehetővé. Ilyen önellentmondó logikai alakzatokat már az antik logika is ismert, ilyen volt például a hírhedt $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ -paradoxon. Amíg az ilyen paradoxonok megmaradtak az iskolai logika ártatlan csodabogarainak, addig sok vizet nem zavarhattak, de amint a matematikába is bevonultak, veszedelmes voltuk egyszerre napvilágra került. A filozófus az objektív idealizmus álláspontjáról könnyen elintézhette őket: „ezek olyan definíciók, amelyek nem ragadnak meg objektíve érvényes logikai alakzatot!”⁵ Ám a matematikust ez az elintézés vajmi kevésbé nyugtatja meg. Ő nem ismeri előre az objektíve érvényes logikai alakzatokat, honnan tudja tehát, hogy melyik definíciója ragad meg ilyet és melyik nem? Nincs más útmutatója, mint az esetleg felbukkanó ellentmondás, ez azonban korántsem jelenik meg minden esetben rögtön a hiba elkövetésekor. Joggal szeretné tehát előre tudni, hogy melyek azok a logikai operációk, amelyeket nyugodtan alkalmazhat fogalmainak konstruálására és tételeinek igazolására a nélkül, hogy paradoxonok fellépésétől kellene tartania és melyek azok a módszerek, amelyeket ellentmondásra vezető voltak miatt eleve ki kell zárni az exakt tudományokban alkalmazható logikából. A matematikus — és általában a tudományos elméletek felállításán dolgozó kutató — olyan logikát követel, amelynek szabályaira nyugodtan építhet. De miképpen zárhatjuk ki a lehetséges logikai operációk köréből az e szempontból megbízhatatlanokat?

A matematika „alap-kutatása” során többféle kísérlet történt erre. Russell az ú. n. logikai típusok elméletét állította fel az ellentmondásokra vezető fogalmak konstruálásának meggátolására. Az általa felfedezett paradoxonban (amelynek konstruálható a halmaz-fogalomtól független, tisztán logikai megfelelője is) az ellentmondás az önmagukat elemként tartalmazó, illetőleg nem tartalmazó halmá-

⁵ V. ö. Schütz A.: Logikák és logika. 64. old.

zok fogalmából vezethető le. Ezért Russell típus-elmélete kizárja az olyan halmazok képezését, amelyek önmagukat elemként tartalmazzák, illetőleg — általánosabb, logikai fogalmazásban — kizárja bármely prédikátumnak az önmagára való vonatkoztatását. A logika Frege—Russell-féle formalizálása lehetővé tette az ilyenfajta szabályok exakt megfogalmazását. A típus-szabály kiküszöböli a Russell-féle és hasonló logikai paradoxonokat. Ismeretesek ezeken kívül még olyan ú. n. „epistemologiai“ vagy „szemantikai“ paradoxonok is, amelyekben valamely fogalom vagy tétel és az ennek kifejezésére szolgáló jelek szemantikai kapcsolata játszik lényeges szerepet az ellentmondás létrejöttében. Ilyen szerkezetű a „hazug“ paradoxon is. Ezeknek a kiküszöbölésére Russell a típuselmélet egy további kifinomításában, az ú. n. elágazó típusok elméletében állított fel megfelelő szabályokat, de kiküszöbölhetők az utóbbi típusú paradoxonok egyszerűbb úton, a formalizált rendszer fogalmainak és a reájuk vonatkozó szemantikai fogalmaknak az egymástól való szigorú elválasztása útján is.

Azok a logikai szabályok, amelyeket Russell a formalizált logika és az e logikát alkalmazó exakt tudományok ellentmondásmentességének biztosítása végett bevezetett, túlmennek ugyan az aristotelesi logika szabályain, de azoknak ellent nem mondanak, csupán kiegészítik őket. Sokkal radikálisabb módszereket alkalmaz és ezáltal az aristotelesi logika alapjairól is letér a matematika logikai megalapozásánál L. E. J. Brouwer intuicionista iskolája. Brouwernak a klasszikus matematika logikai módszerei feletti kritikája nem csupán a halmazelmélet paradoxonokra vezető logikai operációit érintette, hanem sokkal szélesebb alapokról indult el, a matematikai megismerés természetére vonatkozó filozófiai megfontolások alapján. Felfogása szerint a matematika nem más, mint gondolkodásunk exakt tevékenysége („Die Mathematik ist identisch mit dem exakten Teil unseres Denkens“), nem lehet tehát másnak helye a matematikában, mint amit exakt gondolkodási operációkkal ténylegesen fel tudunk építeni. A klasszikus matematika sűrűn operál a végtelen fogalmával, nemcsak a halmazelmélet, hanem az analízis is. Végtelen sokaságot viszont az egységből kiinduló gondolati operációkkal ténylegesen felépíteni nem lehet, éppen ezért nem szabad Brouwer szerint a végtelent kész, befejezett sokaságnak (aktuális végtelen) tekinteni. Hol teszi ezt

a klasszikus matematika? Már az indirekt bizonyításnál is, amidőn a harmadik kizárásának elvét alkalmazza. Legyen például bizonyítandó a következő p tétel: „van olyan x szám, amely valamely E tulajdonsággal bír“. Nem bizonyos, hogy ilyen x számot ténylegesen meg tudunk adni, a klasszikus matematikának azonban elegendő volt a kérdés eldöntésére, ha ki lehetett mutatni, hogy a p tétel tagadása (non- p : „nincs olyan x szám, amely E tulajdonsággal bír“) nem lehet igaz, mert ebből a harmadik kizárásának elve alapján következett, hogy non- p ellenkezője, vagyis a p tétel igaz, tehát legalább egy olyan szám van, amely E tulajdonsággal bír. Brouwer erre azt feleli: a non- p tétel tagadása tulajdonképpen azt jelenti, hogy „vagy az 1 szám bír E tulajdonsággal, vagy a 2 szám, vagy a 3 és így tovább a végtelenig“. Itt azonban egy aktuálisan végtelen sokaság minden egyes tagjáról állítunk valamit, ilyen állításnak azonban a fent mondottak értelmében nem lehet értelme. A harmadik kizárásának elve tehát ilyen esetekben értelmetlenségre vezet, ezért ennek az elvnek az általános alkalmazása nem engedhető meg. A fenti probléma esetében pozitív választ csak egy olyan x szám felmutatásával adhatnánk, amely valóban bír az E tulajdonsággal. Amíg nem tudunk ilyen számot megadni, addig a p tételről — ha non- p hamis volta bizonyítva is van — nem mondhatjuk, hogy igaz. Persze azt sem, hogy hamis, hanem eldöntetlennek kell tekintenünk mindaddig, amíg direkt bizonyítani nem tudjuk.

Brouwer nem beszél arról, hogy önmagában, a „logikum objektív érvény-szférájában“ a p tétel mindenesetre vagy igaz, vagy téves. Brouwert ez pozitívisztikus fel fogása következtében nem is érdekli, de azt is mondhatná: honnan tudjuk, hogy a p tételben (ha végtelen sokaságra terjesztjük ki az érvényét) nincsen-e szintén valami olyan fogalom, amelynek definíciója „nem ragad meg objektíve érvényes logikai alakzatot“? Az objektív igazságra való hivatkozással nem ronthatjuk le Brouwer érveit, mert hiszen a logika korlátozása itt éppen azoknak a fogalmaknak és tételeknek a kizárását célozza, amelyek logikailag helytelenül épülnek fel, amelyek tehát sem pozitív, sem negatív formában nem felelnek meg objektív igazságoknak.

Brouwer nyomán Heyting⁶ és mások rendszerbe is

⁶ Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik. Sitzungsber. Preuss. Akad. Wiss. Phys.-Math. Kl. II. 1930.

foglalták azokat a logikai szabályokat, amelyek a harmadik kizárása elvének elejtése után is általánosan érvényben maradnak. Az így adódó formális logikai rendszerben nem érvényes a „non- p negációja implikálja p -t“ összefüggés és az összes ebből levezethető további tételösszefüggések. Így tehát Heyting is egy nem-aristotelesi logikai kalkulust állított fel, ez azonban sokkal messzebbmenően különbözött az aristotelesi elveken felépülő Russell-féle kalkulustól, mint Lukasziewicz többértékű kalkulussai. Lukasziewicz ugyanis a harmadik kizárásának elvét csak annyiban tagadja, hogy nála lehetséges még egy vagy több harmadik-fajta igazságérték („lehetséges“, illetőleg „valószínű“) is, de viszont — mint a fentebb bemutatott Lukasziewicz-féle matrixokból látható — non- p tagadása nála egyértelmű p állításával és így az a Brouwer által elvetett aristotelesi elv, hogy „non- p negációja implikálja p -t“ ($CNNpp$), itt általánosan érvényes. Éppen ez a körülmény teszi lehetővé, sőt szükségessé a Lukasziewicz-féle kalkulussal Lewis—Langford-féle interpretációját, amely szerint a tételek objektív kétértékűsége fennmarad, a többértékűség csupán a szubjektív bizonyosság fokozataiként értelmezendő. A Heyting-féle brouweri logikában ellenben egészen szigorúan kell venni a harmadik kizárása elvének elvetését: itt a non- p tagadása nem jelenti p állítását, hanem két lehetőség van, p vagy igaz, vagy eldöntetlen. (Nincs értelme Brouwer szerint azt kérdezni, hogy „eldöntetlen“ szubjektíve eldöntetlent vagy objektíve eldönthetlent jelent-e, mert hiszen Brouwer objektív logikumot, illetőleg matematikumot egyáltalán nem ismer: „die Mathematik ist eine Denktätigkeit“.)

Ezzel érdekes módon nyilvánul meg a Russell realiztikus felfogása és Brouwer pszichologisztikus pozitivizmusa közötti különbségnek az általuk felépített logikai rendszerekre való hatása. Russell logikáját lehet a reális világ logikai szerkezetének leképezését célzó elméletként felfogni, sőt Russell maga is így nyilatkozik: „die Logik befasst sich ebensogut mit der realen Welt wie die Zoologie, wenn auch mit ihren abstrakteren und allgemeineren Eigenschaften“.⁷ Lukasziewicz logikája is megenged olyan interpretációt, mely szerint a kétértékű kalkulussal a reális világ logikai szerkezetének, a többértékű kalkulussal pedig a róla való többé-kevésbé bizonytalan ismereteink-

⁷ Einführung in die Mathematische Philosophie, übertr. v. E. J. Gumbel und W. Gordon, 170. old.

nek a logikai szerkezetét képezik le, Brouwer logikájának Heyting-féle formalizálása azonban a logika szubjektívvisztikus felfogásának formális következményeit fejezi ki.

A logika Brouwer által kívánt korlátozását egyébként a harmadik kizárása elvének elvetése helyett — mint Carnap⁸ megmutatta — egyszerűbb és természetesebb úton is el lehet érni. Elegendő ugyanis, ha csupán az általánosító operáció indefinit alkalmazását zárjuk ki, tehát olyan formalizált logikai rendszert alkalmazunk a matematikai fogalmak definiálására, amelyben az $(x)\varphi x$ kifejezésnek (= minden x -re érvényes a φ prédikátum) csak abban az esetben van értelme, ha x értékei ténylegesen felsorolhatók, vagyis ha az x változó értelmezési tartománya nem aktuálisan végtelen. Ebben az esetben logikánk szabályai nem térnek el az aristotelesi logikáétól, csupán az aktuálisan végtelen sokaságokra építő definíciók válnak lehetetlenné. Ez az eljárás azért is természetesebb, mert a végtelen sokaságokkal való operálást, ami ellen Brouwer kritikája irányul, közvetlenül küszöböli ki, nem pedig a Brouwer által követett kerülő úton.

Brouwer felfogása nemcsak az aristotelesi logikával ellenkező elvei miatt, hanem elsősorban azért volt népszerűtlen, mert következetes keresztülvitele esetén a matematika klasszikus épületének jórészét, így különösen az analízis lényeges részeit el kellene ejteni. Erre azonban Brouwer ismeretelméleti jellegű aggályain kívül egyéb komoly ok még nem merült fel. Ezért Hilbert Dávid és tanítványai megvédeni igyekeztek a klasszikus matematikát a Brouwer-féle kritika ellen. Ez minden kétséget kizáró módon csak úgy volna lehetséges, ha ki lehetne mutatni, hogy a klasszikus matematika Brouwer által kifogásolt módszerei — illetőleg az aktuális végtelenség az egzisztenciális felfogása, amelynek alapján alkalmazza a klasszikus matematika a Brouwer által kifogásolt indefinit, nem-konstruktív módszereket — nem vezethetnek ellentmondásra. Ennél a bizonyításnál persze csak a Brouwer által is megengedett finit-konstruktív, a közvetlen szemléletes evidenciára építő eszközöket szabadna alkalmazni.⁹

⁸ Logische Syntax der Sprache, 1934., 40. sk. old.

⁹ Részletesebb ismertetésére vonatkozólag v. ö. Kalmár László: A Hilbert-féle bizonyításelmélet célkitűzései, módszerei és eredményei, Matematikai és Fizikai Lapok XLVIII. k. (1941), 65—119. old.

Hilbert e cél érdekében úgy járt el, hogy a klasszikus matematika egész rendszerét a matematikában használt logikai operációkkal együtt egy axiómarendszerbe állította össze és azután ezt az axiómarendszert pusztán formális kalkulusnak tekintve, igyekezett a szemléletes evidencia határain belül maradó eljárásokkal kimutatni, hogy a kalkulus axiómáiból önellentmondó formula nem vezethető le. Hilbert tehát ebben az ellentmondásmentesség kimutatását célzó — metamatematikának vagy bizonyításelméletnek nevezett — elméletében tulajdonképpen két logikai-matematikai rendszerrel dolgozott: az axiomatizált klasszikus matematika és logika rendszerével, amely a vizsgálat tárgya volt és a szemléletes-konstruktív, logikai eszközökben szegényebb (t. i. az indefinit módszereket nem alkalmazó) metamatematikai rendszerrel, amely a vizsgálatok eszközéül szolgált.

Az ellentmondásmentesség bizonyításának sikere filozófiai szempontból is igen nagy jelentőségű lett volna. Ez ugyanis nemcsak a matematikai végtelen eleve fennálló individuumtartományként való felfogásának jogsultságát igazolta volna az intuicionisták konstruktivisztikus felfogásával szemben, hanem ezáltal bebizonyosodott volna az is, hogy a logikai és matematikai fogalmak és tételek egyetlen nagy ellentmondásmentes és teljes rendszert alkotnak, ez pedig egyúttal igen hathatós érvet nyújtana a logikai abszolutizmus számára. Az ideális tárgyak és egymásközötti összefüggéseik „an sich“ existenciája ugyanis ebben az esetben nem volna a logika és a matematika gyakorlatára nézve közömbös filozófiai feltevés, hanem valóban beszélhetnénk arról, hogy a tényleges „emberi“ logika és matematika ezt az „an sich“ fennálló ideális összefüggés-rendszert képezi le axiómarendszereivel. A teljes matematika ellentmondásmentességének kimutatása azt is jelentené, hogy az emberi gondolkodás maradéktalanul meg tudja ragadni ezt az önmagában fennálló idearendszert és így nem volna indokolt olyan fajta — az emberi gondolkodás tökéletlenségére hivatkozó — feltevésekhez fordulni, melyek szerint lehetséges ugyan, hogy objektíve a logika és a matematika egy és abszolút, de az emberi gondolkodás ennek a végtelen abszolút rendszernek mindig csak egy-egy véges részét tudja átfogni, minthogy pedig ennek a véges vagy legalább is nem teljes résznek a kiragadása különféle módokon lehetséges, ezért az emberi logika szükségképpen többféle és

relatív. Hilbert programjának sikere tehát egyben az ilyenfajta relativisztikus érvelések legerősebb támaszát is megdöntötte volna.

Sikerült is Hilbertnek és tanítványainak a matematika jelentős részeiről kimutatni az ellentmondásmentességet, azonban a leglényegesebb lépés, a bizonyítás kiterjesztése a reális számok elméletére és az analízisre még hátra lett volna, amikor más oldalról olyan eredmények kerültek napvilágra, amelyek nemcsak az eredeti Hilbert-féle program megvalósításának lehetőségét tették erősen kétségessé, hanem a logika és a matematika egész rendszeréről való elképzelések revízióját is szükségessé tették. Ezek az eredmények Gödel 1931-ben közzétett tételei voltak.¹⁰ Minthogy a logisztika relativisztikus iránya elsősorban a Gödel-féle tételekre alapítja tanításait, röviden vázolnunk kell e tételeket.¹¹

Gödel idézett értekezésében kimutatta, hogy egy formalizált rendszer ellentmondásmentességének bebizonyításához — ha a rendszer a számelméletet is tartalmazza és valóban ellentmondásmentes — mindig olyan logikai módszerek is szükségesek, amelyek az illető elméleten belül nem formalizálhatók (ami persze nem zárja ki azt, hogy e módszerek egy másik, logikai eszközökben gazdagabb elméleten belül formalizálhatók legyenek). Ez más szóval azt jelenti, hogy egy formalizált elmélet ellentmondásmentessége mindig csak egy logikai eszközökben gazdagabb elmélet eszközeivel mutatható ki.

Addig, míg csak egyes matematikai elméletek ellentmondásmentességének bebizonyításáról van szó, Gödel eredményei nem jelentenek áthidalhatatlan akadályt: még mindig fennáll a lehetősége olyan logikai módszerek találásának, amelyek nem formalizálhatók az illető elméletben. Egészen más helyzetben vagyunk azonban akkor, ha az egész matematikát és logikát magábafoglaló formalizált rendszer ellentmondásmentességét akarjuk kimutatni, amint ezt Hilbert célul tűzte ki. Gödel tétele értelmében nyilvánvaló, hogy abban az esetben, ha egyáltalán létezik olyan teljes axiomatikus rendszer, amely az

¹⁰ Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I., Monatshefte für Math. u. Phys. 38. (1931) 173—198. old.

¹¹ Részletesen ismerteti Péter Rózsa: Az axiomatikus módszer korlátai, Matematikai és Fizikai Lapok XLVIII. k. (1941), 120—143 oldal.

egész logikát és matematikát magába foglalja — amelyben tehát minden logikai és matematikai módszer formalizálható —, úgy ennek a rendszernek az ellentmondásmentessége semilyen módon nem lenne bizonyítható, mert hiszen ehhez olyan logikai, illetőleg matematikai módszerre volna szükség, amilyen az egész logikában és matematikában nincsen. Ámde Gödel eredményeiből az is következik, hogy ilyen teljes axiomatikus rendszere a logikának és matematikának egyáltalán nem lehetséges: semilyen axiomatizált logikai-matematikai rendszer, amely a számelméletet is magába foglalja, nem lehet teljes, hanem minden ilyen rendszerben megadhatók olyan tételek, amelyek az illető rendszeren belül nem dönthetők el.

E tételek filozófiai értelmezésére két lehetőség kínálkozik. Az — Gödel tételei alapján — nyilvánvaló, hogy a logika és matematika — pontosabban: a rendelkezésünkre álló eszközökkel kifejezhető logika és matematika — rendszerének egységes, zárt, axiomatizálható összefüggéshálózatként való felfogása nem tartható fenn. Bármilyen átfogó axióma-rendszerben építsük is fel, mindig találhatóak lesznek e rendszerben nem formalizálható logikai-matematikai módszerek és e rendszer eszközeivel kifejezett, de a rendszeren belül el nem dönthető logikai-matematikai tételek. Az egyik lehetőség mármost az, hogy ezt a helyzetet az axiomatikus módszer tökéletlenségeinek rovására írjuk és kitarunk a mellett a feltevés mellett, hogy alkalmasabb, tökéletesebb eszközökkel egyszer sikerülni fog e tökéletlenségeket kiküszöbölni és a logika és matematika olyan rendszerét felépíteni, amelyik jobban megközelíti az e tudományok által kutatott objektív igazságok önmagában érvényes rendszerét. (Ilyen önmagában fennálló logikai és matematikai igazságrendszernek a lehetőségét persze Gödel tételei nem érintik, csak mai eszközeinkkel való elérését mutatják lehetetlennek.) E felfogás lehetősége mellett szól az is, hogy Hilbert sem adta fel Gödel eredményeinek hatására célkitűzéseit, csupán eljárásának módszertani alapjait igyekezett megfelelőképpen kiszélesíteni a szemléletes metamatematikai bizonyítási módszerek iránt eredetileg támasztott követelmények (finit-konstruktivitás) enyhítése által.¹²

A Gödel-féle eredmények másik lehetséges értelmezését követi a logisztikus neopozitivizmus. Felfogása szerint csak a formalizálható logikai és matematikai módszerek

¹² V. ö. Hilbert-Bernays: *Grundlagen der Mathematik* II. 1939. 5. §.

tekinthetők exaktnak, ezért a formalizálhatóság határai egyben a logika és matematika határai is. Minthogy pedig egy formalizált rendszer logikája Gödel tételei értelmében teljesen csak egy másik, logikai eszközökben gazdagabb formalizált rendszerben állítható fel, olyan formalizált rendszer pedig, amely az egész matematikát és logikát teljesen tartalmazná, nincsen és nem is lehetséges, ezért e felfogás szerint egyik formalizált ellentmondásmentes logikai-matematikai rendszer sem tekinthető önmagában helyesebbnek a többinél, csupán célszerűségi szempontok dönthetik el, hogy adott esetben melyiket alkalmazzuk valamely deduktív tudományos elmélet felépítésénél.

E felfogás szerint tehát a lehetséges formális logikák száma még az aristotelesi logika keretein belül is határtalan és szabad megegyezéstől függ, hogy melyiket alkalmazzuk. A logisztikus relativizmusnak ezt az alaptételét Carnap az ú. n. tolerancia-elvben fogalmazza meg: „wir wollen nicht Verbote aufstellen, sondern Festsetzungen treffen... In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will. Nur muss er, wenn er mit uns diskutieren will, deutlich angeben, wie er es machen will.“¹³

Carnap itt „logikát, azaz nyelvformát“ mond. A formalizált logikai kalkulusoknak ugyanis az újabb logisztika olyan interpretációt ad, mely szerint a kalkulus alaki és transzformációs szabályai egy mesterséges formanyelv logikai szerkezetét határozzák meg. A formális logikai operációk pedig — így elsősorban a dedukció és a definíciók — nem egyebek, mint az illető nyelv kifejezéseinek a nyelv szintaxisa által megengedett transzformációi. A tudomány logikájának feladata ezért Carnap szerint a tudományos elméletek nyelvüül alkalmazott formális rendszerek szintaxisának felállítására. A logikai szintaxis így Hilbert metamatematikájához hasonló jellegű tudomány, de elsősorban azzal a különbséggel, hogy Hilbert a matematika logikai szerkezetét vizsgálta a metamatematikában, míg itt számtalan formalizált nyelv lehetséges. A szintaktikai fogalmak (levezethetőség, ellentmondásmentesség stb.) definiálása pedig egy (az illető nyelvhez viszonyítva) meta-nyelvben történik, amelyben a teljes szintaxis a Gödel-tételek értelmében csak úgy állítható fel (különösen az ellentmondásmentessége a vizsgált nyelvnek csak úgy

¹³ Logische Syntax der Sprache, 44—45. old.

definiálható), ha a meta-nyelv logikai eszközökben gazdagabb a vizsgált nyelvnél. Carnap szerint a tudomány logikájában fellépő filozófiai jellegű véleménykülönbségek forrásaként is legtöbb esetben a különböző logikai szerkezetű nyelvformát lehet felmutatni, ha a szembenálló állításokat azok tudományos exaktsággal megfogalmazható tartalmára redukáljuk. Így Carnap a matematika Brouwer- és Hilbert-féle rendszerei közötti ellentétet is két különböző nyelvformára vezeti vissza, amelyek egyike csupán definit, a másika indefinit operátorokat is tartalmaz, amint erre fentebb már utaltunk is.

A logikai szintaxis azonban még csak a nyelv formai szerkezetét határozza meg, ahhoz, hogy egy kalkulus valóban kifejezésre alkalmas nyelv legyen, a benne szereplő jelek jelentésének meghatározására is szükség van. Ez szemantikai (a jelek és a jelzett dolgok viszonyát meghatározó) szabályok segítségével történik, persze ehhez is szükség van a metanyelvre. Tarski¹⁴ kimutatta, hogy a formális nyelvek szemantikájában a helyzet hasonló ahhoz, amit a szintaxisnál láttunk, t. i. bizonyos szemantikai fogalmak — így elsősorban az igazságfogalom is — csak mindig relative, egy bizonyos formalizált nyelvre vonatkozólag definiálhatók és e definíciók csak egy logikai eszközökben gazdagabb meta-nyelvben fejezhetők ki.

Nem formalizált nyelvek (pl. a természetes nyelvek), valamint azok a formalizált nyelvek, amelyek a saját szintaxisukat és szemantikájukat teljesen tartalmazzák, mindig lehetőséget adnak a „hazug“ típusúhoz hasonló paradoxonok képezésére, tehát nem ellentmondásmentesek, a formalizált nyelvek viszont a fentiek értelmében nem lehetnek teljesekek. Ez szigorúan véve valóban az emberi logika helyrehozhatatlannak látszó tökéletlenségét jelenti és ez a Carnap-féle relativizmust eléggé indokolja. Azonban gyakorlati szempontból túlnagy jelentőséget tulajdonítani ennek a helyzetnek, vagy messzemenő ismeretelméleti következményeket levonni belőle nem volna indokolt. Az episztemológiai paradoxonok csak speciális logikai vizsgálatoknál okozhatnak komoly zavarokat, egyébként a tudományos gyakorlatban nyugodtan alkalmazhatók az e szempontból nem ellentmondásmentes nyelvek is. Carnap is így jár el, midőn logikai vizsgálatainak betetőzéseként az általános, minden nyelvre érvényes logikai szintaxist

¹⁴ Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, *Studia Philosophica* I. (1935), 261—406. old.

dolgozza ki. Ez nem formalizált, a köznapi nyelven megfogalmazott tudomány, amely célkitűzéseiben a tradicionális logikának felel meg, persze azzal a különbséggel, hogy a logikai fogalmakat (pl. levezethetőség, logikai következmény) formalizált nyelvekre vonatkozólag definiálja és definíciói relatívok az éppen szóbanforgó nyelvhez, tehát pl. nem a levezethetőség általában, hanem csak a „levezethetőség *S* nyelvben“ definiálható az általános szintaxisban. (Hasonló módon építi fel Tarski az általános szemantikát is.) Viszont az a körülmény, hogy maga az általános szintaxis köznapi nyelve nem ellentmondásmentes, megfelelő óvatosság mellett nyilván nem okoz semmi zavart.

Az újabb logisztika relativizmusa tehát a formális-axiomatikus módszer logikai sajátságain, e módszer elvi korlátain alapul. Mint már említettük, egyáltalán nem lehetetlen, hogy újabb módszerek felfedezésével sikerülni fog e korlátokat tágítani, ezért véglegesnek ezt a helyzetet nem tekinthetjük. Mindenesetre a kifejezési formák relativitása nem áll ellentétben a logikum objektív és abszolút voltának feltételezésével, csupán azt bizonyítja, hogy jelenlegi formális eszközeinkkel azt megragadni és kifejezni nem tudjuk. Más helyen¹⁵ rámutattunk arra, hogy a kifejezési formák logikai szerkezete nem szükségképpen egyezik a tárgyi logikum formáival. A kifejezési formák relativitása és a formális módszer korlátai ebben a vonatkozásban érdekes analógiát mutatnak az újabb természettudományok a mérések relativitását és a mérési módszerek elvi korlátait tanító elméleteivel.

¹⁵ A logika tárgyköre és feladata, Budapest 1942.

SZEMLE

Prohászka Ottokár és Bergson.

A szempontok tisztázása.

Az egyes szaktudományok a valóság kisebb-nagyobb körét igyekeznek átfogni a maguk részletszempontja szerint. A filozófia az egész valóságot vizsgálja, a legvégső elvek, alapok és okok után kutatva: racionális magyarázatot keres a valóság legátfogóbb kérdéseire.

Az egész filozófiatörténet azt bizonyítja, hogy az egyes filozófiai mindig sajátos alapigazodással indulnak a valóság végső kérdéseinek megoldására. „Beállítottság“, „tudatos értékelés“ és „nem tudatosított értékelés“ („Einstellung“, „Wertung“ és „Wertbild“) együttesen adnak egy sajátos állásfoglalást a valósággal szemben. Ezt a rendszeralkotó alapigazodást — *Bergson* szavával: rendszeralkotó intuíciót — a filozófustól el nem vitathatjuk, legfeljebb csak megértve magunkévá tehetjük vagy ellenkező esetben: más alapigazodás lehetőségét feltárva, a valóság átfogóbb és mélyebb magyarázatára mutathatunk rá.

Csak hogy már annak kijelentése is, hogy valamely filozófia „a valóság átfogóbb és mélyebb magyarázatát adja“, a „beállítottság“, a tudatos és a nem tudatosított értékelés oly megegyezését követeli, amely nekünk, embereknek mindvégig csak mindjobban megközelíthető messiási cél marad. Pedig a „mi részünkről“ csak így adódhatnak annak lehetősége, hogy a philosophia perennis „tétéleit“ mindnyájunk számára rögzíthessük.

Elkövetkező vizsgálódásaink néhány alapvető tételnek ilyen rögzítését kívánják. Ezért — a hosszas dedukciókat most mellőzve — egyszerűen rámutatunk egy olyan alapigazodásra, melynek tételei a filozófiatörténetből leszűrhetők (a nélkül, hogy a philosophia perennis eszméjét teljesen azonosítanunk kellene a thomizmussal), és amely alapigazodás a tárgyalásunk során előkerülő kérdésekben világosnak és termékenynek bizonyul. Szerényen megvalljuk: alapigazodásunk itt következő „axiomatikája“ megegyezik a nagy keresztény gondolkodók tanításával is.

Csak azt az embert nevezzük *filozófusnak*, aki a valóság *racionális* magyarázatát keresi. Ne nevezzük filozófusnak azt, aki csak megérez egy „végtelenül egyszerű titkot“, beszél is róla egész életében, a nélkül, hogy élményeinek tartalmát a józan ész számára megformulázta volna. A tiszta racionális szemlélődésben kerüljük ki és mellőzzük a pszichikai konkrét adatokat; a gondolkodó legyen a való világ tiszta, mozdulatlan tükre. Eppen a szemlélődés ilyen „mozdulatlan-ságában“ lehet a lélek valamiképen minden.

A pusztán az igazságért vállalt filozófiát, a „philosophie pour philosophie“-t, mely első fokon tekintet nélkül hagy minden „gyakorlati“ szempontot, autonóm jellegűnek fogadjuk el: a tiszta ész független minden „prius vivere“ hangsúlyozásától.

Hogy az autonóm filozófiai megismerés a lehetséges megismerési fokok között hol helyezkedik el, azt mutatja meg ez a rövid vázlat (ahol minden következő az előzőt természetesen magába foglalja):

1. Az érzékek révén szerzett hétköznapi ismeretek foka (iudicium practicum).

2. Tudományos-racionális ismeretek foka.

3. Filozófiai módszerrel kapott ismeretek foka. Itt van a skolasztikus filozófia is, melyen *Prohászka* nevelkedett. De a skolasztika ágostonos-misztikus-prohászka ága — amint majd Prohászkanál látni fogjuk — visszahajlik a iudicium practicum intuíciós fokához, és a természetfölötti-kegyelmi-dogmatikus megismerés felé tolódik el, vagyis filozófiai szempontból heteronóm alapigazodással egy filozófián *túli* megismerési fokra jut, azaz

4. a *bölcsesség* fokához.

Tisztázzuk a fogalmakat: mit jelent a *bölcs* (bölcsesség) és mit jelent a *filozófus* (filozófia) fogalma? A φιλόσοφος szót kétféleképpen lehet értelmezni: jelentheti az ész emberét, aki csak azt keresi: mit mond a racionális gondolkodás a valóság egész területéről. De jelentheti a nagy elvek szerint boldogulni akaró ember szellemi tevékenységét is, aki a maga lábán induló ész eredményeit *kiegészíti* és az egész ember (ész, szív, akarati törekvések) boldogságát szolgáló életelvekké bővíti ki.

A filozófiát a racionalista kor óta scientiának *kell* tekintenünk; viszont a sapientiát (az egész ember boldogságát célzó elvszerű életvitelt) csak tágabb értelemben nevezhetnők filozófiának. Karakterológiai megfontolás is két fajta gondolkodó embert állapíthat meg — mondhatjuk Schütz Antallal —: az egyikbe tartoznak azok, akik lemondanak arról, hogy eleven érintkezésben maradjanak az eleven valósággal, akik az élet hullámozó nagy óceánjáról visszahúzódnak magányos műhelyeikbe és ott rendületlenül róják a fogalmi és rendszeri megismerésnek, módszeres kutatásnak archimédesi köreit. Van aztán a gondolkodóknak egy másik csoportja, akik a természet és kegyelem, az eszme és a valóság, a gondolat és a tett mesteri összetevői, akik az igazságkutató embertől is életet követelnek, művészi érzékkel nyúlnak a gondolatok világának nagy kérdéseihez is, kátyúba jutott racionalizálás helyett boldogságra vágyódnak maguk is, és másokat is magukkal akar-nak vinni oda, ahol a rész helyett az egész a birtokuk és ahol a természetfölötti világ nyújt beteljesülést az örök emberi vágyaknak. Nem kell külön magyaráznunk, hogy a gondolkodóknak Schütz Antal által leírt két nagy csoportja közül az első nagyjából fedi a megismerés-szerzésnek azt a fokát, melyet „filozófiai módszerrel kapott ismeretek

fokának“ neveztünk; a második csoportnak jellemzése pedig teljesen ráillik a fentebb említett „bölcseég fokának“ gondolkodóira.

De a nagy gondolkodók nem mindig sorolhatók könnyen az egyik vagy a másik csoportba (eltekintve attól, hogy minden beskatulyázás szkématiszálja a mégis csak egészen egyéni gondolkodót). *Bergson* például kétségtelenül intuitív beállítottságú gondolkodó, mégsem sorolható a Schütz által leírt bölcse ember csoportjába, mert gondolkodása, módszere, ismeretelmélete nem heteronóm jellegű, mint a bölcseké, hanem autonóm vagyis filozófikus — amint ezt részletesen látni fogjuk.

Sok félreértést kerülhetünk el, ha élesen elkülönítjük az *autonóm filozófiát a bölcseégtől*. A filozófia a tiszta emberi észnek pusztán az igazságot kereső tudománya, autonóm βίος θεωρητικός. A bölcseég viszont a szellem és az élet egységes egészének legközvetlenebb meg- ragadása és a szellem és az élet egységes egészének legközvetlenebb alakítása is, melyet nem a tiszta ész autonómiája, hanem a boldogulni akaró ember heteronómiája jellemez: nagy eszmék elérése, birtoklása és megvalósítása. Amikor azt fogjuk kimutatni, hogy *Prohászka Ottokár* nem volt filozófus, ez azt jelenti, hogy nem volt tiszta rációval egyetlen szempont szerint (filozófiai autonómiával) tétéleket levezető gondolkodó, hanem sokkal inkább volt bölcse és művészi beállítottságú nagy átélő és eszmeharcos.

Nincs külön igazság a filozófus és külön igazság a bölcse ember számára. Az autonóm filozófikus gondolkodás megérdemel annyi tiszteletet, hogy hagyjuk mindentől függetlennek. A legnagyobb gondolkodók éppen erre az alapra tudták megépíteni bölcseégüket is, amikor a filozófia szempontjából már heteronóm (kegyelmi-misztikus) beállítottsággal, mondjuk úgy: hierarchikus látással természetet és természet-fölöttit, gondolatot és szerető akaratot egyetlen szintézisbe bírtak összefogni. *Prohászka* viszont a tiszta ész által megtalált tartalmakat értékelte ugyan, de a folyó élet szempontjába állva és onnan visszaneézve lebecsülte őket, így aztán nemcsak bölcseége hangsúlyozza a „prius vivere“ elvet, hanem filozófiájába is ez csúszik be és ott ismeretelméleti egyoldalúságot eredményez. Ez az ismeretelméleti egyoldalúság lesz *hasonló* a bergsoni filozófia szélsőségeihez. De bölcseége révén közel van ő a skolasztika ágostonos-misztikus formájához is — amint majd látni fogjuk. Maga keresi ezt a „juste milieu“ a skolasztika és a bergsonizmus között, s a keresésben nem annyira a bergsonizmushoz jut közel, mint inkább egy ágostonos-misztikus bölcseéghez. *Prohászka* soha nem akar csak-filozófus (vagyis autonóm gondolkodó) lenni; de néha „filozófusként“ is kell szólnia; ilyenkor a filozófálásába gyakran kerülnek a filozófikus szempontok: bölcse, meg gyakorlati szempontot néz mindig, vagyis soha nem csak-filozófus. A „több élet“ nevében szól, ezért hát az értékelés alsó fokára kerül az öncélú filozofálás. Rendszer-fogalma is inkább csak összefoglalást hangsúlyoz, de nem filo-

zói autonómiát. Ő is egymáshoz illeszti a különcálló és „mégis csak kapcsolatot sürgető” fogalmakat, de a secundum quid kérdése nála elhalványul vagy legtöbbször szándékosan nem-filozófikus.¹

Mindezek a megállapításaink hosszas elmélkedés eredményei. Igazolnunk akarjuk helyességüket, a filozófiai módszer, a valóságmegismerés és a valóságalakítás egy-egy központi kérdése köré sűrítve Bergson és Prohászka tanítását, melléjük állítva a korrigálás lehetőségét: alapvető álláspontuk, a philosophia perennis szerint.

Prohászka és Bergson egymásmellé állítását filozófia-történeti belátás javasolja. *Adatok Prohászka „bergsonizmusához”*² című dolgozatunkban utaltunk is sok történeti szálra, melyek Prohászkat Bergsonhoz fűzik. De már ott hangsúlyoztuk, hogy ezek a hatások csak módosították Prohászka lángelméjének tekintetét: többet láttattak vele, de vakították is.

I. Mi a filozófia módszere?

1. Bergson szerint a filozófia módszere az intuíció. Ő ezt vallja is, alkalmazza is.

a) Elveti az analízist mint filozófiai módszert.³ Szerinte az analízis mint filozófiai módszer és „mint az észnek rendes használata” abban áll, hogy a valóságra kívülről jelek rendszerét vetjük rá; ezek a jelek és összevetések (szimbólumok) a valóság helyettesítésére alkalmasak, de magát a valóságot egyáltalán nem adják. Az analízis a valóságra kívülről dobott hálót tovább szövö és így oly képeket alkot magának, melyek a valóságot nem fogják meg lényegében, legföljebb csak megmerevített felszínét; az analízis úgy ereszti ki a valóságot a fogalmi hálón, mint ahogy a háló kiengedi a vizet a hálószemekön át; az analízis során a nyelv és a tudomány számára logikusan kifejtett tézisekhez jutunk, de nem a valóság legmélyét adó filozófikus látáshoz. Bergson a régi filozófia nagy tévedésének éppen azt tartja, hogy valóságnak hiszi az analízis eredményeit. Viszont az új filozófiai módszer eredményének mondja, hogy felismerte az analízisnek, mint az ész „procédé naturel”-jének (természetes használatának) korlátozottságát: az analízis beválik a matematikában, a mechanikában és általában ott, ahol élettelen anyaggal van dolgunk, de az élő valóság terü-

¹ Prohászka elfogulatlan megértése nem könnyű feladat. Legyen szabad itt hivatkoznom a könyvtárra menő irodalom egyik utolsó füzetére: *Prohászka intuíciója és átélése* c. dolgozatomra. (Bp. 1942., 50 l. Szent István-Társulat.)

² Meg fog jelenni a Bölcséleti Közlemények következő kötetében.

³ A bibliográfiai utalások nagy tömegét szándékosan hagytuk el tanulmányunk végső kidolgozásából. Célunk szintézis, nem mellékösvények kijelölése.

letén végzettszerűen visz téves tételekhez; az életet nem lehet az analízis során nyert tételekbe fogni, igen-nel és nem-mel nem lehet felelni az élet problémáira. Pedig hát az analízis ezt akarná megtenni. Bergson végső szava az analízisre, mint az ész természetes működési módszerére: az (analizáló) értelmet az élet teljes meg-nem-értése jellemzi.

b) A szintézisnek, mint az analízist követő módszernek használatáról ezek után Bergson nem sokat mondhat: ez a módszer is csak az élettelen anyagon végzendő összefoglalásokra jó, de az élő valóság magasabb szintézist követel. Találóaan mondja Maurice Blondel: Bergson sohasem dolgozott analitikus vagy szintetikus módszerrel. Állásfoglalás nélkül akar vizsgálni, azaz előre megfogalmazott szempontok nélkül... A konkrét valósággal kapcsolatos kérdéseket ő először önmagukban akarja végigláttni, aztán össze akarja kötni őket az intuíciónak láncolatával, melyek híven adják az „élan vital“ fázisait, amint az előre, hátra és oldalt tér ki a teremtő fejlődésben.

c) Tehát Bergson — ha nem is akar egy klasszikus értelemben vett szintézist (zárt rendszert) építeni — tud egy magasabb értelemben vett szintézisről: miután elvetette a „nyelvi kifejezés játékait“, a gondolatközlés emberek-alkotta sémáit és elítélte az „action pratique“ torzításait (ez a három lépés együtt alkotja az ő „méthode de purification“-ját), módszerét „pozitíve“ is kifejti. Szerinte ugyanis egy dolgot két, mélységesen különböző módon ismerhetünk meg:

1. körüljárjuk a dolgot,
2. beléje helyezkedünk.

Az első függ a mi álláspontunktól, a kifejezésbeli és társadalmi rávetítésektől, szimbolumoktól, melyekkel közöljük a gondolati tartalmakat; a második semmiféle álláspontból nem indul ki és semmiféle szimbolumra nem támaszkodik. Az első csak relatív megismerési mód, a második elérheti az abszolútot. Az első például a mozgást önmagából kiindulva fogja fel; a második belülről, a mozgást átélve és magát megfeszített képzelettel beléhelyezve, azaz önmagában a mozgást. Az abszolútum csak ilyen intuícióban lehet adva, míg minden más csak az elemzéstől függ, amelyben már ismeretes adatokra („tout fait“) visszük vissza a mindig új élő valóságot („qui se fait“; „se faisant“). Az értelmi szimpátiával, az intuícióval viszont a tárgy belsejébe lépünk („entrons dans...“) és megtaláljuk azt, ami benne kifejezhetetlen. Az elemzés valamely dolgot olyannal fejez ki, ami nem maga az a dolog; a tárgy körül forog, folyton szaporítja a nézőpontokat, de a dolgot csak tökéletlen fordításokban fordítja le; a pozitív tudományok törzsökös módszere ez az elemezgetés, ez a racionális felszínmunka, mely — igaz — szükséges a homo fabernek, az anyag fölötti uralmára, a világban elhelyezkedésre, a tette. De ha a valóságot nem a felszínen és nem a kész ideák által, hanem közvetlenül önmagában akarjuk megismerni, akkor az új módszerre, az intuícióra van szükség.

günk. A metafizika szimbólumok nélkül akar boldogulni, a filozófiának — hogy önmaga legyen — túl kell haladnia a fogalmakon vagy legalább is a kész fogalmakon; az igazi empirizmus „intellektuális kopogtatására“ — az intuícióval — a dolgok szívverését érezzük meg. Meg aztán az intuíció érdektelen megismerés is: célja az, hogy magába a tárgyba helyezük magunkat; ez az „expérience intégrale“ (teljes tapasztalat) a dolgokkal egyesít minket az érzéklés valamiféle kiterjesztése („dilatation“) által, amikor érzéki természetünk erőfeszítésével közvetlenül éljük át a tárgyat („revivre immédiatement“), mint ahogy egy színész beleéli magát a szerepébe és benne sajátmagából kivetkőzik. Ilyenkor a legmélyén fogjuk meg a tárgyat, a valóságot, például: éppen önmagunk legmélyét, amit a régi filozófia lényegnek (jelen példánkban: a lélek-szubsztanciának) nevezett; tudatunk mélyére szállva — fájdalmas erőfeszítéssel — önmagunkat ragadjuk meg a tudatalatti határán. Amit itt ragadunk meg, az — mivel „connaissance vécue“ (az átélésben adódó ismeret) — közölhetetlen, szavakba nem fogható, mások számára csak érzéki metaforákkal szuggerálható. (Ezt teszi *Bergson* is.) De ezzel legfeljebb csak hasonló metafizikai erőfeszítésre segíthetünk rá másokat.

Bergson instauratio magnája tehát ebben foglalható össze: a metafizika módszere az intuíció.

Hogy ő ezt az intuitív módszert alkalmazza is, azt bizonyítanunk teljesen fölösleges. Hogy elvi szándékát jól megvalósítja, azt minden ismerője tudja. Szuggerálni akarja az intuícióit, persze csak szavakkal teheti ezt is, vagyis az „értelem rendes munkájával“, de oly művészen teszi, hogy külön stílust teremtett.

Egészen röviden a következők szerint értékelhetjük *Bergson* „új“ módszerét: *Bergson* olyan filozófiai módszert hirdet és alkalmaz, mely filozófiatörténetileg reakciós jellegű. Ő a pozitivista analízisnek oly eltévelyedését látta a századvégen, melyet a legjózanabb filozófiai álláspont is túlzónak ítél. *Bergson* filozófiatörténeti értéke éppen a reakció erre a pozitivista túlzásra, viszont illik rá ez a szellemes francia megállapítás is: Dites moi contre qui vous réagissez, et je vous dirai qui vous êtes (Mondd meg nekem, hogy kik ellen dolgozol, és én megmondom, hogy ki vagy tenmagad). *Bergson* — reakcióként — megfordítja a gondolkodás munkájának megszokott irányát: a konkrét dolgok mozgalmas folytonosságát akarja magáévá tenni, „qualitativ differenciálások és integrálások végrehajtásával“. Igaz, hogy az ilyen kijelentések: „a bergsonizmus az ösztön filozófiája“, „*Bergson* a gondolat ellensége“ stb. csak nagyon keveset értenek meg *Bergson* szándékából; mégsem fogadhatjuk el azt a meggyőződést, hogy az ész természetes munkája szükségképpen visz tévedésekbe. Ha antiintellektualistának mondjuk azt a filozófust, aki az értelem rendes munkájától a valóság megismerését megtagadja, akkor *Bergson* antiintellektualista.

Ha az ész — mint *Bergson* hangsúlyozza — nem képes megfogni a valóságot, akkor mégkevésbé a valóság törvényeit, például az evidentia-elvet sem, hiszen — mint *Bergson* hangsúlyozza —: nem lehet igen-nel vagy nem-mel felelni a valóság kérdéseire. A bergsonizmus részéről itt éri súlyos támadás a logikai alapelvek és a kategóriák szilárdnak bizonyult pilléreit.

A *Bergson*-féle intuitív módszer jelentése oly sokoldalú, hogy az intuício fogalmának és módszerének egész multja megtalálható benne — mondhatjuk *Halasy-Nagy* Józseffel. Nem sok kutatás kell ahhoz, hogy megtaláljuk benne az ösztön „vitalité obscure et aveugle“-jét, mint forrást (vak és homályos vitalitást), melyet az értelem valamiféle visszahajlással öntudatosít; meg van benne a konkrét érzéki ismerést adó „vis cogitativa“, aztán a „sensus communis“, a „synpathia con-naturalis“, a művészi „Einführung“ és a misztikus színezetű „scientia experimentalis“, a „perceptio intellectualis“ és a plotinosi „extázis“ is. Komoly filozófiai értékű csak akkor lehet, ha lényegében egybeesik a „perceptio intellectualis intuitiva“-val, mely a thomizmus szerint a lélek mélyén felrakódó habitusokból ered; máskülönben csak „poésie philosophique“ vagy „philosophie poétique“ marad, melyben a dialektikus észmunka helyébe esztétikai lép (ilyet kíván is *Bergson*), s ezzel elhagyjuk az ész természetes működésének, a filozófikus gondolkodásnak szilárd talaját. *Bergson* intuícója — a módszer, antiintellektuális jellegéből következő — olyan valami, amit mindenki könnyen érthet vagy még inkább érezhet másképen, hiszen nagy „consentement intérieur“ (benső megérzés) kell már ahhoz is, hogy valaki megérthesse *Bergson*-t. Mit akar az olyan filozófia, mely inkább megérezni akarja a valóságot, mint megérteni? A gondolat rendes munkájának megfordítása nem tesz mást, mint elpszichologizálja a filozófiát. Filozófia ez is, lehetséges a valóság ilyen elpszichologizált szemlélete is, de ez *nem szilárd* filozófiai talaj.

De mert *Bergson* intuícós módszere — amint az előbb jeleztük is — magába foglalja a helyes intuício-fogalmat is, azért — a többi tehetől megtisztítva — értelmezhető helyesen is: nem marad az, amivel vádolják („gnosztikus és drasztikus szellemi szárnyalás“), hanem betöltheti az intellektuális munka igazi szerepét is. Csakhogy ekkor már nem marad más, mint a már nagyon régen definiált „perceptio intellectualis intuitiva“. Többen észrevették már azt, amire *Bergson* 1935-ben külön rámutatott: sokáig habozott, míg az „intuition“ terminust fogadta el; csak a racionalista-ellenes reakció miatt állapotodott meg az intuition elnevezés mellett; így maradt meg az „intelligence“ terminusnak az a jelentés, hogy „az ész rendes munkája“, vagyis „racionalista“ színezet. Így értelmezve, a bergsonizmus a mindenkori racionalizmus ellenlábasként föllépő intuícós filozófiák egyik modern és túlzó formája, a „surmonter l'intellectualisme“ követeléssel, mely

Herakleitoszal kezdődött és Platonon, Plotinoson át folytatódott egészen a mai „Lebensphilosophie“ túlzásáig.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Bergson legelső írásaitól a *Deux Sources*-ig nagy tisztulási út visz, annyira, hogy erre a „philosophie ouverte“-re (nyílt filozófiára) maga Bergson mondotta ezt az alázatos kijelentést: „Toute ma philosophie est à reprendre“ (Egész filozófiámat újra kelleve átdolgozni.) Így lesz — hogy csak egyet említsünk — az „évolution créatrice“ (teremtő fejlődés) legelső értelmezéséből („qui se fait, qui se crée elle-même“: amely magamagát teremti) „une évolution, où il y a une création“ (fejlődés, melyben teremtés van), s ahol aztán lesz már helye Istennek is, sőt a mindent átölelő Szeretetnek is (*Deux Sources*). Így érthető az a tény, hogy Bergson igazat adott *J. Maritain*nek, aki megkülönböztetett „un bergsonisme de fait“ (egy tényleges bergsonizmust, melyet megtalálni Bergson kifejezett gondolataiban) és „un bergsonisme d'intention“-t (egy szándékolt bergsonizmust), melyben benne lenne mindaz, amit Bergson a haláláig mondani akart, s melyben már le vannak nyerve a túlzásai s így benne rejlenek a philosophia perennis legfőbb tételei is. S hogy ez nem csak szép elképzelés, arról meggyőzhetnek Bergsonnak legutolsó nyilatkozatai, melyekben nagyon szívesen jelezte, hogy örül, ha az ő filozófiáját *Szent Tamás* filozófiájának folytatásaként tekintik.

Amikor *Prohászka* Ottokár az *Evolution Créatrice*-t a *Summa Theologica*-val együtt olvasta (*Dienes* Valériával, 1924-ben), csak ezt a „bergsonisme d'intention“-t köszönthette örömteli felkiáltással: „Hiszen ez van benne a *Summa*-ban is!“

2. Ha már most meg akarjuk határozni *Prohászka* filozófiai módszerét, őszintén meg kell vallanunk, nehéz helyzetben vagyunk. *Prohászka*nak nincs könyve, ahol ex professo a módszerről értekeznek. Elszórt megjegyzéseiből, de még inkább munkatechnikájából kell következtetnünk, vajjon mit tart ő a filozófia módszeréről. Biztos ítéletünket még jobban megnehezíti az a körülmény, hogy *Prohászka*nak nincs kiértett és következetesen pontos terminológiája. Összes írásainak többszöri átelmélkedése és egész életének mai értékelése a következőkre engednek következtetni:

a) Kétségtelen, hogy nem akar absztrakt okoskodásokba bonyolódni. Álláspontját „objektív idealizmus“-nak nevezi, melyben „az ideális felsőbb valóságot úgy fogadjuk el, hogy a nélkül minden ideológia csak látszat és kín“. Dehát van-e ennek az „objektív idealizmus“-nak sajátos filozófiai módszere?

Prohászka skolasztikus filozófián nevelkedett, a „videtur quod non... probo maiorem... ad primum ergo dicendum“ módszer mégis soha sincs meg tisztán az írásaiban. Korábbi dolgozataiban szabatos,

lépésről-lépésre haladó elemző módszert követ, de a vázlatos terv szerint fölépített gondolatmeneten mindig áttör a meglátások sokszínű világa, a „szív érve”, melyeket az ész nem ismer“. Teljesen nem áll *Bergson* mellé sem, mert meglátja, hogy *Bergsonban* egy különben igaz gondolat egyoldalú rendszeralkotó elvvé válik. „A tévedés igazság, melylyel visszaélünk“ — mondhatná ő is *Bergson* szellemes francia bírálói-val. *Prohászka* módszere valami „juste milieu“ a skolasztika és a bergsonizmus között: objektív idealizmus elemző módszere, melyet intuitív elemek tágitanak és húznak szét sokszor költőivé. Sehol hideg megállapítások, de mindenütt tette sarkalló gyakorlati dedukciók, mindenütt intuitív jelleg és a bölcs ember boldogságkeresése, olykor művészi intuíció, mely „a harmóniák kulcsa, a lét szf.mkszeinek megvilágítása, a világ érthetetlenségének kiegészítése“.

A görög filozófia módszerére éppúgy haragszik, mint *Bergson*: intellektualizmusnak mondja mindazt a filozófiai irányzatot, mely „az ismeret és az ideák világában a valóság felsőbb és értékesebb szféráját akarja látni, mely ebben a szférában találja föl összes tartalmát és értékét, a dolgokat magukat pedig csak némiképp részesíti az ideák tartalmában“.

b) Hogyne ismerné el *Prohászka* a logikus és a racionális gondolkodás jogosultságát — a maguk helyén: a matematikában és más exakt tudományokban. De a konkrét valóságba az értelmi elemek be nem vezetnek — vallja —, hanem csak arra valók, hogy hálójukba befogjuk, hogy különítsük, hogy csoportosítsuk a dolgokat úgy, hogy az élet, az emberélet erős alakítására szolgáljanak, mégpedig annak egész vonalán. Hogyne volna helyes az analízis a maga helyén — hirdeti. De az egész valóság megfogásához a regisztráló és sémákkal dolgozó értelem, tehát — szerinte — a filozófia és a teológia sem ér fel. „A kartézusi s a more geometrico a világgal leszámolni s maradék nélkül mindennel elkészülni akaró tudomány mindig értelem-párti s mindent sémákba akarna elraktározni, de intuícióra, megérzésre mincs kategóriája s átlag nem viselkedik méltányosan a titokzatos szellemi tünetekkel.“

Mi ez a módszer? — kérdezzük —, mely „az emberélet erős kialakítására“ törekszik, „megérzést és titokzatos szellemi tüneteket“ akar előnyben részesíteni. A tiszta észre építő filozófus? Bizonyára: nem. A bölcs ember „módszere“ ez, „methodus mentis et cordis“. Mintha egy szent ember a bergsoni intuitív módszernek a művészi és a misztikus intuícióhoz hasonló erőfeszítését akarná: „Nos, hogy lássunk, disponálni kell magunkat! Aki hegyre iparkodik, óriási munkát végez... intendre, contendre, extendre... Intelligit, qui diligit.“ Nem sokat tévedünk, ha azt mondjuk: nem éppen *Bergson* módszere ez, hanem minden misztikus bölcsés, akinek „módszere“ nem az okoskodás, hanem az intuitív átélés, nem nagy túlzással szólva: filozófiai szempontból

nézve módszertelenség. *Bergson* módszerét filozofikusnak ismertük fel, mert autonómnak láttuk, olyannak, amellyel ő filozófiát akar építeni. *Prohászka*nak nincs filozófiai módszere vagy egészen pontosan: túlteszi magát a módszeres filozófiai szabatságon, egyszerűen: nem vérbeli filozófus, hanem életalakításra törekvő és serkentő bölcs.

c) Mert *Bergson*tól élesen eltér *Prohászka* abban, hogy — nem annyira filozofikus meggyőződésből (mint *Bergson*), hanem inkább a boldog életalakítás érdekében nem dobja ki az ablakon a fogalmi ismeretet, sőt vádat emel azok ellen, akik ezt illúzióvá vékonyították: „Az első energia a látás: az ismeret“ — hangsúlyozza. Megtartva az ismeretet, *hozzáveszi* az intuíciót: „Ez a látás a valóság minden finomságába csak művészi intuícióval ér el!“ *Prohászka* — nagy túlzások nélkül — többet akar, mint *Bergson*. Mert *Bergson* elveti az ész természetes munkáját, *Prohászka* megtartja; *Bergson* teljesen az intuíciót állítja helyébe, *Prohászka* megtartja és megtoldja az intuíció erejével azt a rációt, mely sok helyen gyöngének bizonyul. Egy kevésbé értékelt gondolatmenetében ugyanis így ír: „Világításom nem látás, hanem következtetés, s ami csodálatos s szinte hihetetlen, hogy nem érek önmagamhoz közvetlenül, hanem csak következtetések révén. Csak absztrakciókon át tudom meg, hogy ki vagyok, hogy lelkem van-e s halhatatlan vagyok-e... Önarunkat jelenleg elhelyezkedésünk szerint nem láthatjuk meg soha.“ S akkor — folytathatók — még kevésbé más arcok, más dolgok igazi lényegét. Hol van itt a mindig közvetlen bergsoni intuíció, a bergsoni „expérience intégrale“? — „Látni keveset látok, de a homályt tapogatom; van lelki érzékem, ezzel ismerek s eligazodom. Az intuíciónak világa helyett az ismeretnek mécsese vezet s a vágynak lendülete.“ Itt van az az óriási lépés, a bölcs ember alázatós „lendülete“ mellyel *Prohászka* túlmegy *Bergsonon* — vissza az ágostonos-misztikus színezetű skolasztikához.⁴ Az ilyen misztikus bölcsnek nem a filozófiai terminológiája és absztraháló érzéke erős, hanem az átélése, melyet aztán „erős kifejezésekkel“ színez ki: bölcsként visszanezve a filozófia útjára, a maga nem-filozófiai törekvéseit többre értékeli az autonóm filozófiai álláspontnál — éppen a maga heteronóm beállítottsága miatt.

Nemcsak hogy néha igen erős jelzőkkel (trotthi, koresszülött. stb.) illeti a csak-rationális filozófiai módszert, de pl. túlzottan panaszkodik a „filozófiák esélyei“ miatt is. Kétségtelenül igaza van, hogy a „filozófiáknak van divatjuk“. Igaza lehet, hogy *nincs* fogalmi rendszer, mely a valóságot önmagában teljesen kifejezné; igaza lehet, hogy *nincs* ilyen filozófiai rendszer. De *nincs* igaza abban, hogy nem is *lehet* ilyen filozófiai rendszer — ezt csak a nem-vérbeli filozófus, vagyis csak a bölcs

⁴ V. ö. a tanulmányunk elején vázolt megismerési fokokat.

ember mondhatja, aki „szisztéma helyett inkább jó módszert keres, s aki a filozófiai rendszeren *túl* az életet, a cselekvést, a fejlődést“ sürgeti. Kérdem: melyik vérbeli filozófus nem hisz a filozófiában, vagy legalább a maga filozófiájában, vagy talán a philosophia perennis egységes eszményi rendszerében, ahol csakugyan mindennek megvan a maga helye? Bizonyára: mindegyik hisz. Mert ha nem hinnék a megközelítő elérésében, akkor máris felhagynánk a feléje törő munkával — aminthogy a *Prohászka*-féle bölcsek sokszor fel is hagynak a filozofálással.

Bergson ezt mondja: „A filozófiai nyilatkozatok és megoldások összessége szolgáltatja a filozófia definícióját; ez a definíció változni fog az egyes korokban, miként változik minden tudomány definíciója is.“ Vagyis *Bergson* szerint a filozófia *definíciója* is változó. A *Prohászka* szerint *elképzeltető* ideális filozófiai rendszernek viszont a *felépülése* van örök folyamatban: „a philosophia perennis — perennis változást jelent“; — ez még értelmezhető helyesen is. De ha itt — őszintén is — „az alapok ugyanazok lehetnek“, akkor a perennis szó már nem jelenthet örök „elváltozást“. A philosophia perennis „mozgása“ kétségtelenül csak néhány, már örökké „álló“ tétel megtalálását és a többi, még elérhető igazság felé törő „mozgást“ jelentheti.

A filozófiai módszer kérdésében is van egy olyan perennisnek mondható álláspont, melyet nem kezdhet ki semmi intuíciós filozófia, sem *Prohászka*nak más szempontokat néző (heteronóm) bölcs beállítottsága. S ez a tétel így hangzik:

3. A filozófia módszere a redukció.

A metafizika lehetséges — ez ma általánosan elfogadott tétel. A „*hogyan* lehetséges“ kérdésre öt tipikus válasz adható.⁵

a) Az axiomatikus metafizika módszere emocionális-értékelő: „Glaubensmetaphysik“: annyiban állítja a létezőt, amennyiben értéket jelent számára. *Eucken*nek axiomatikus tette épülő metafizikáját *Prohászka* nagy elismeréssel említi. Ezzel a *Stern* és *Kynast* szerint „Werterlebnis“-re épülő metafizikával nagyon rokon *Prohászka*nak az örök értékek elérését sürgető tanítása. Mindannyian nem szigorúan tudományos módszeren alapulnak, s azért hasonló gyökerű bölcseségnek mevezhetők.

b) Az intuíciós metafizika sajátos megismerő erő birtokában érzi magát, s ezzel az intuícióval oda akar jutni, ahova — szerinte — a ráció el nem ér. Ezt akarja *Bergson* „sympathie intellectuelle“-je, a „Philosophie des Lebens“ különböző formái („Az igazi létező az élő s ezt csakis megint az élet, az átélés foghatja meg“ — ezt vallja különböző változatokban *Simmel*, *Keyserling*, *Spengler*, *Klages*, *Müller-Freienfels*, stb.); ide tartozik az egzisztenciális filozófia sok fajtája. pl. *M. Scheler* és *Heidegger* „Phänomenologische Methode“-ja. — *Prohászka*nak — amint

⁵ J. Hessen nyomán.

láttuk — nincs tiszta módszere, ezért ezek közül egyikhez sem rögzíthetjük. Szorgalmas elemzés bizonyára feltalálhat belőlük valamit, de az illető metafizikák sokszor zsákutcába jutó eredményei nélkül.

c) Az előzőkkel teljesen szemben áll az aporétikus metafizika, mely a metafizikát oly magasan az emberi elme fölöttinek tartja, hogy elérését az embertől megtagadja: „Die Probleme der Metaphysik sind unausweichliche, aber niemals lösbare Aufgaben der Vernunft“ — mondja *Windelband*; az abszolútot csak az abszolút létező ismerheti meg; az abszolút megismerését célzó metafizika tehát *contradictio in adjecto* (*Liébert*). *N. Hartmann* is ezt mondja a metafizikai problémára: „Man löst sie nicht, man handelt sie nur“. Ilyen és hasonló tanok — a nélkül, hogy foglalkozott volna velük elméletileg — arra ösztönözték *Prohászka*t, hogy sokat írjon a misztikus átélésben megtapasztalható Abszolútumról.

d) A racionális-diszkurzív módszerű deduktív metafizikában (*Franz Brentano*, újskolasztika) természetesen az indukció is helyet kap. *Prohászka*nál ez a módszer az axiomatikus és az intuitív módszerrel keverten fordul elő.

e) Az induktív metafizikában a kritikai realizmus induktív módszere van meg: tapasztalatiilag gyűjtött ismeretek kritikai feldolgozása: tipikusan természettudományos módszer. Ez is csak keverten van meg *Prohászka*nál.

Az öt metafizikai módszer közül az axiomatikus metafizika nem tudományos értékű; az aporétikus a megoldást eleve tagadja, számunkra egyszerűen lehetetlennek mondja. Marad tehát a három módszer: deduktív, induktív és intuitív. Melyik lesz a par excellence filozófiai módszer?

A szorosán értelmezett filozófia szellemi látásmód a dolgok egészéről, teoretikus, tisztán értelmi, racionális *Wirklichkeitslehre*, mely az elvonás harmadik fokán elmélkedik. Mivel valóságtudomány, nem lehet tisztán deduktív módszerű, vagyis nem szövegezhethet csak az alap-következtetés-eredmény láncolatán tisztán az azonosság elve szerint a logikus-ideális szférában. De nem elégedhetik meg az indukcióval sem, mert az így felfedezett általános még nem egyenlő az alappal; az indukcióban még nagyon előtérben van az *eidós*, a fenomén, viszont a metafizikának az *ousia* körül kell forognia. Vagy ha az indukció magasabb értelmét fogjuk meg, máris ott vagyunk a metafizika királyi útján, melyet *Pauler Akos* oly szépen megmagyarázott. Lényege: a következménytől, a feltételezettől haladni az alap, a feltétel felé; visszavezetés a reális alapfeltételhez; nemcsak dedukció, több mint az indukció: redukció, visszatérés a legvégső alapokra. Természetesen a redukció tartalmazza az indukciót is: az érzéki dolog részletes leírásától halad fölfelé a feltételhez. Intuitív faktor is van a redukcióban: a lét mozzanatának szemlélése („Daseinsintuition“), hiszen ez van minden megismerés alján: valóságélmény („Realitätserlebnis“). Látás lesz a redukció is, de tiszta jelentések látása. Az új

n. rendszeralkotó intuíció soha el nem vitatható tény; de amíg az élmény talaján marad, addig nem tartozik a filozófiába; ide csak akkor jön értékesen, ha már szellemi-rationális fokon van: fellebbenti a titkok fátyolát, de egészen nem fejtí le, ez már a nyomán járó diszkurzív gondolkodás munkája. A philosophia perennis állásfoglalása nem lehet kétséges az „intuícó mint filozófiai módszer“ kérdésében: az intuíció bármely formája (akár az essentia-ra irányuló „Soseins-intuition“, akár az egzisztenciára irányuló „Daseins-intuition“, akár pedig a realitás „fühlende Wesen“-jére irányuló „Wert-intuition“ kicsúszik a tudományos jelleget biztosító ész munkája alól. Az intuíció szerepe nagy a filozófiában, de mint módszer nem alapozhatja meg a tudományok tudományának méltóságára számot tartó filozófiát. — A redukció tehát, mint a legmagasabb valóságtudomány — a filozófia — sajátos módszere: deduktív, induktív és intuitív jelleget egyesít, s éppen ezzel tartja ontikus síkon a filozófiai gondolkodást.

II. S czen az optikai síkon minden filozófiának felelnie kell erre a kérdésre: *mit ismerek meg?* A válasz perdöntő az ismeretelmélet és az ontológia számára is.

1. *Mit tanít Bergson a megismerés tárgyra vonatkozólag?* A dolgok lényegét ismerem meg? Nem. „L'essence des choses nous échappe et nous échapperá toujours.“ (A dolgok lényegét soha nem fogjuk meg.) A fogalom nem bírja átfogni a valóság eredeti, ezernyi gazdagságban vibráló konkrét mélységét. A gondolat — tisztán logikai formában — képtelen közölni a teremtő fejlődést. Mert a valóságban csak folytonos folyam, szüntelenül növő és mindig megújuló áramlás van, tiszta tartam (durée pure); ebben a durée concrète et vivante-ban folyik tova az élet. Önmagunkat is, tetteinket is úgy ragadjuk meg, mint a spontaneitásunk legmélyéről fakadó, minden pillanatban új és kiszámíthatatlan megnyilvánulást (ce changement ininterrompu que chacun de nous appelle moi, ce jaillissement continu de sentiments et d'images“). Az én igazában nincs, — csak folytonosan lesz („Le moi n'est pas, il devient. Ce n'est pas un être, c'est un changement continu“).

A fogalom rendeltetése: „penser la matière“ (gondolni az étellelent). Az intuíció viszont az igazi megismerést adja, melynek tárgya a fogalmakban kifejezhetetlen „durée pure“. Megfog valami szubsztanciát? Nem. „Il n'y a pas de choses, il n'y a que d'actions, que de se faisant“. (Nincsenek dolgok, csak akció van, csak az alakuló.) Valóságot fog meg? Igen, hiszen „l'action ne pourrait se mouvoir dans l'irréel“. De ez a valóság nem más, mint a „durée pure“: csak változás van, melyben együtt van a múlt, folyton újat teremtve a jelenben („créant sans cesse avec le présent quelque chose d'absolument nouveau“). Olyan ez a változás,

mint a folyton növekedve tovagördülő hólabda. A „élan vital“ hatalmába kerítette az emberi agyvelőt s nemzedékről nemzedékre haladva benne le fogja győzni talán még a halált is. Mert létezni annyi, mint változni. változni annyi, mint élni, élni pedig: végtelenül teremteni önmagát. A dolgok lényege a változás. Amit mi szubsztrátumnak szoktunk megtenni, az nem realitás. A valóság csak a változás tiszta tartama. Ez van létünk legmélyén is, érezzük is ezt, ugyanúgy, mint a velünk összekötetésben álló dolgok „lényegét“, a folytonos változást. Megismerésükkor ebbe az ő folytonos változásuk áramába, az életükbe kell helyezkednünk. Az időt sem gondolattal fogjuk meg, át kell élnünk, mert hiszen „la vie déborde l'intelligence de toute part“ (az élet mindenütt átömlik az értelmén). Gondolatunk kategóriái, mint egység, sokaság, mechanikus okság, értelmes célszerűség, stb. sohasem alkalmazhatók az élet dolgaira. Ezek csak azok a már említett hálózemek, melyeken a való élet átfolyik. De nemcsak valami ösztönös átélés kell, hanem a „sympathie intellectuelle“ fájdalmas megfeszítése, melyben az ismeret és az élet ölelkezik és együtt segít a valóság megismerésére, s akkor a valóságot születésében és teremtődésében éljük át.

Igy lesz a bergsonizmus az illúzió filozófiája, vagy szebben kifejezve: elpszichologizált megismerés nyitott tana, melyet a szubsztancia elvetése miatt a folyó élet, a fenomenon abszolút tanának mondhatunk. Bergson maga „philosophie du devenir“-nek (a folyton teremtődés filozófiájának) nevezi. Vele a dolgok igazi valóságát akarjuk megfogni, de olyan módon: intuícióval és beleéléssel, mely a tovatűnő változást fogja meg (hiszen csak ez van!): „se fondre dans le tout, vivre et revivre la genèse des choses“ — és sajátos ellentmondással — ebben valami abszolútot vél megfogni. Nagy átlólok, művészeltek tudják, hogy miről beszél itt Bergson. De a filozófus egyszerűen csak ezt kénytelen megállapítani: itt a pszichikai kapott ontológiai értéket. Mert hát a filozófus tudja, hogy van mozgás, még azt is tudja, hogy folytonos változás van; de hogy ezért tagadja azt, ami változik, ezt már nem engedhetjük meg neki. Szerencse, hogy a „bergsonisme d'intention“ nem egészen úgy gondolja a tételét, mint ahogy mondja. Így a dolgok mégiscsak megkapják a maguk helyét a valóság folytonos mozgásában.

Hiszen amikor a szellem tekintete átfogja a „durée pure“-t, akkor már a „transtemporel“ jön közbe: az élő és gondolkodó szellem örökkévalóságából valami, éppen a szellemi tartalom, az idea, mint tartalmilag változatlan fönnállás, melynek köszönhető, hogy a megismerésben nemcsak a folyó tartalom tudattalana van meg (inscient aveugle du flux temporel) — ezzel vádolják Bergsont). Az intuitív idő is csak az a Platontól sokat emlegetett „örökkévalóság mozgó képe“. Nagy úr van az élőknek önmagukat teremtő dinamizmusa és a szellemnek időt átölő tekintete között; az első csak az élet kaosza, melyet csakugyan nem

Lehet másokkal közölni, bármily „világosan“ látja is az, aki átéli; az utóbbi pedig a szellem fényes szférája, a való világ tiszta mozdulatlan tükre.

Igazi filozófus számára is megvan a „surmonter le rationalisme“ következményének teljesítése, de nem irrationalizmussal, hanem ha szabad ezt mondani —: „transzracionálizmussal“, vagyis a hic et nunc emberi gondolaton túl is álló (érvényes) lényegek és elvek állításával.

Szakemberek döntsék el, igaza van-e *Maurice Mullernek*: a modern fizika sokban nem békül ki *Bergson* tanával. Nekünk elég *Maurice Raymond* végső szava: az utóbbi években *Bergson* modus vivendi-t kötött az intellektussal. De a fejlődő, a philosophia perennis nagy igazsagai felé tisztuló bergsonizmus nagy figyelmeztetés is, a maga túlzásai ellenére is: figyelmeztetés arra, hogy a megismerésben igyekszünk hasonlítani a megismerthez, „connaturalitas“-t akarunk teremteni köztünk és a tárgy között, és hogy az örökké fénylő csillagok, az ideák fénye alatt is olyan folyóba ér a lábunk, melynek minden pillanatban más cseppje éri testünket.

Túlzásaiból ismeritek még őket — ezt mondhatjuk minden szélső filozófiára, a bergsonizmusra is, mely végeredményben a valóságmegismerés talaján is csak — visszaélés az igazsággal.

2. Lássuk most már, mit mond *Prohászka* erre a kérdésre: mit ismernek meg?

Hangsúlyoznunk kell, hogy *Prohászka* ismételten tiltakozott az ellen a vád ellen, hogy ő az absztrakt fogalmi ismerés objektív értékét tagadja s hogy ő pragmatista vagy bergsonista. *Bergson*nal szemben ő az absztrakt fogalmi tudást — amint ő mondja: az „intellektualista“ megismerést is a valóság megragadásának mondja és nem tartja az ismerő alany szubjektív jellegű és csak sémákba szorított alkotásának vagy merő félmjelzésnek a gyakorlati állásfoglalás számára. Azt vallja, hogy nincs kétféle ismeret, hanem van ugyanannak az értelemnek két *aktusa*: az egyik az általános fogalmakat adó megismerő aktus, a másik pedig az intuitív megismerő aktus. *Prohászka* a nagy igenlők közé tartozik, *Bergson* — az ismeretelméletben a tagadók közé. *Prohászka* elfogadja az értelmi ismeret objektivitását, bár vitázik a skolasztikus ismeretelmélettel. Amit viszont *Bergson* akar, az már több, mint az „adaequatio rei et intellectus“ kicsinyítése, mert *Bergson* szerint az értelmet az élet teljes nem-ismerése jellemzi, vagyis egyáltalán nincs „adaequatio rei et intellectus“! *Prohászka* a tudományos megismerés értékét második helyre teszi az átéléssel szemben: a valóságot a fogalom nem fogja meg fenéig, fogalmi erőlködés helyett tehát a művészi intuícióban való megéléshez, a tetteben való átéléshez siet és siettet másokat

is.⁶ A valóságos világ az ő számára is „csupa individuális alak“, „csupa konkrét erő“, de ő elismer „általános törvényeket“ is, „melyek szerint a konkrét erők hatnak“. Bergson mást akar a fogalmi megismerés helyébe, *Prohászka* csak *többet*. De igaz: veszélyes lenne egy-egy idevágó kijelentéséből „tézist faragni“; ez ellen ő — fájó példát idézve (*Pascal*) — tiltakozott egy bizalmas közlésében. A leghelyesebb tehát — ha túlzásaival együtt — egyszerűen közöljük néhány idevágó sorát, nem feledve az előbb leszögezett tényeket sem.

A fogalom tartalmának meghatározására az öntudathoz folyamodik: öntudatunk tanúsága szerint az értelmi ismeret nemcsak a ténylegest, hanem az elvont, a közös lényegszerűt adja; azt a valamit, ami elvonatkozik az egyestől, azt, aminél fogva a dolgokat mélyebben, mondjuk: bensejükben fogjuk meg. Ez a fogalmi tartalom a metafizikának immamens, visszavezethetetlen adata. Az értelem az erő, mely a konkrétból kiemeli az általános fogalmakat, mint új értékeket. Mi ezekkel az általános fogalmakkal rendelkezünk és velük rendszerezük a világot; ezért van filozófiánk s lesz mindörökké. Aki az értelmi adat, a fogalom elől menekszik, az a metafizika elől menekszik. Az értelmi fogalomba zárt lényegszerűség egy új tartalom, melyet kimagyarázni és akár az emlékezetre, akár a tapasztalásra visszavezetni nem lehet. „Vallom tehát az értelmi ismeret különálló tartalmát: egysesgyedül az ideával lehet elgondolni a világot.“

De az ő problémája voltaképen itt kezdődik, miután ezt a szilárd talajt már biztosította magának. „Mi újat ad a fogalom? Hiszen a *statio* és a *substantia* nem nagyobb igazság, mint a *panta rei*. Aki tehát a lényegét meg akarja ismerni, annak a fogalmat, a maradandót az elváltozóval kellene kombinálni és a folyamatban lévőnek jellegét *is* be kellene vinnie a fogalomba, amint beveszi a maradandónak, a merevnek jellegét.“ Itt van a prohászka „nagy plusz“ — Bergsonnal szemben: a közös lényegszerűnek filozófiai biztosítása *után* olyan törekvés ez — csak éppen modern formában —, mint amilyen volt *Aristotelesé*: a lét biológiai koncepciója. De a századforduló nagy filozófiai átalakulásában ez a követelés egészen „más fekvésben“ kapott hangot: a nagy doktrinér túlzások után annyira a konkrét tapasztalatra, az előre tolódtott a filozófiai érdeklődés, hogy még a „lényegszerűnek biztosítása“ mellett is helyet kaptak a „nagy nehézségek a lényegismerettel szemben“. És ekkor jöttek — a legtisztább sorok után, sőt közben is — az ilyenfélék: „A lényegismeret nem mondja meg, hogy mi is hát a dolog a maga konkrét valóságában. A dolgok lényege előttünk hét pecséttel lezárt titok. Mily szegényes és silány a mi értelmi ismeretünk. A valóság önmagában oly tartalom, melyet az értelem föl nem szívhat. A dolgok lényegét ön-

⁶ E kérdés részleteit lásd „Prohászka intuíciója és átélés“ című említett tanulmányomban.

magukban nem ismerjük... Valaki azt mondhatná, hogy ezzel magát az értelmi ismeretet tagadjuk. Nem tagadjuk, de meghatározzuk: a tárgy irrationale quid, az értelmi momentumok az egész valóságnak csak szellemi csontvázát adják. Értelmi ismeretünk a valósággal nem áll adaequatio viszonyában; a dolgok lényegét nem ismerjük. Ellenben — folytatja — a cselekvésben, érzésben s akaratban konkrét tartalommal töltjük meg az absztrakt ismeretet. Mert az ismeret objektivitása éppen azt jelenti, hogy a tárgy nekünk valóan adja magát. A nem nekünk való nem a mi objektumunk. Mit jelent ez a „nekünk valóan“? Azt, hogy ezt a relatív, emberi életet a maga fokán eligazítsa: az emberélet szolgálatára. Preklászka tehát — amint *Schütz Antal* is hangsúlyozza — az absztrakt fogalmi világnak vértelenségét és tehetetlenségét csak azért rajzolta elénk — szinte expresszionista bizarrsággal —, hogy nem a tudományból, hanem a tudomány mindenhatóságába vetett hitből ábrándítson ki és hogy lelkünk — elhagyva a filozófia kerítéseit — megnyíljen a megélt valóságnak, az életető tetteink és szeretetnek.

III. Ezek után magától értetődik a harmadik kérdésre adott válasz: *mi a megismerés célja?*

1. *Bergson* világosan megadja a választ: „Nous ne pensons que pour agir“: az értelem csak megvilágosítja, előkészíti viselkedésünket a dolgokkal szemben; előrejelzi, hogy az adott helyzetben miként kell bánnunk a minket körülvevő eseményekkel. A tudomány csak azt fogja meg a dolgokból, ami ismétlődő jellegű, csak a relációkat adja, azt, ami hasznos nekünk. Az intuíció viszont nem sématisz gondolatot, hanem az átélést, de ezzel éppen az abszolútot ragadja meg, míg az értelem rendes munkája a dolgok között való helyes elhelyezkedésre szolgál. A fogalom a természetes praxisra-törekvés szolgálatában áll.

De csak nagy túlzással nevezhetnők *Bergson*t pragmatistának. Sose vallja ő, hogy az az igaz, ami hasznos, „Annak, ami a praxisban hasznos — mondja —, semmi köze sincs az igazság területéhez.“ Bátran vallja az intuíciós filozófiáról: „Egy ilyen tan — mint az intuíciós — nemcsak megkönnyíti az igazi szellemi munkát, hanem több erőt is ad a cselekvésre és az életre“. Élete utolsó éveiben, amikor már örült, ha *Szent Tamáshoz* közelállónak nevezték őt, legalább részben maga is meg bírta tenni azt, amit ő *Sagasse*-nek nevezett: „agir en homme de penser et penser en homme d'action“ (cselekedni a gondolat embereként és gondolkodni a tett embereként). Ez a Szeretettel is számolni tudó, sőt azt átölelni is vágyó örök emberi mozdulat hozta közel *Bergson*t a katolicizmushoz. De hogy a túlzásaitól megszabadult filozófus — a keresztény misztikusok hatására bölcsé is kiérve — mit írt a Szeretetről, az már nem a filozófia körébe tartozik. Az már a bölcs ember látása és boldog megnyugvása ott, ahol az ige és a tett, a gondolat és a birtokló szeretet egybeesik.

2. Előre láthatjuk már azt is, mit fog felelni *Prohászka* erre a kérdésre: mi a megismerés célja?

Ismeretelméleti túlzását így rögzíthettük egy mondatba: a fogalmi megismerés életértékét lobecsülte.⁷ Gyakorlatában pedig következetesen a molinista voluntarizmus híve volt, s csak élete utolsó éveiben mondhatta teljes határozottsággal: „Mindjobban thomista leszek.“ Mindezekből logikusan következik az, amit ő a megismerés céljáról mond. Szándékának megfelelően ne formáljunk tézist ebből a tanításából sem, hanem röviden foglaljuk össze — a túlzásaival együtt.

Az ismerettel „nekünk-valóan“ fölismerjük a létet, Istent, a lelket, céljainkat, kötelességeinket. Az életnek ugyan aktusa a tudás, de az élet bizonyára nem a tudásért van. A praktikus életben a gyakorlatra irányított értelmi ismeret teljesen bevalik; ezt kívánom én — mondja *Prohászka* — az értelmi ismerettől az ideális, nagy élet-célokkal szemben is: az értelmi ismeretet úgy kell beállítanunk az életbe, hogy megvalósítandó céljaink elérésében segítsen. Főbaj, hogy amíg gondolkodunk, keresünk és várunk, addig a belső tettet, a gondolatnak érzéssé és akarattá dolgozását elhanyagoljuk. A végtelenbe kapcsolódáshoz is kell tudás, de maga az egyéni tett a legnagyobb: az értéket a cselekvésben kiváltó élet. Ne járjunk tehát a fogalmak múmiáinak fényes múzeumaiban; csak hozzátvőleges formulázásoknak tartsuk a fogalmakat, s az értelmet a relatív lét egyik szervének, orgánumának nevezzük, melynek végső célja az emberi élet szerencsés kialakítása. Nem öncél az ismeret; az lát igazán, aki tesz; minden ismeret csak ugródeszka — folytatja —, melyre az ember feláll, de nem azért, hogy ott álljon, hanem hogy a való élet árába ugorjék. Nekünk olyan ismeret kell, mely élni, küzdeni és győzni megtanít, vagyis boldogít. Az igazi ismeret az életté vált gondolat; az Evangélium is ilyen nagy elvek szerinti életalakítás: nem filozófia. *Prohászka* Lamettrie-vel mondja: „Mindnyájan teremtve vagyunk, hogy boldogok legyünk, de nem eredeti feladatunk, hogy tudósok legyünk. Irtózom a száraz filozófiától — hangzik utolsó vallomása; nekem mindegy, hogy ki mit mond; én a *sapientia clamitans*-ot, a ragyogó világnézetet igénylem, a mézetek bozótjából a *bölcsesség* hegyeire törekszem és — hű mentort találok benne. A filozófia és a teológia is csak gondolatok rendszere; ellenben a bölcsesség és a hit: szellem és élet. Mikor az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdök, akkor is *nemcsak* ismeretelméleti érdek vezet, hanem nagy erkölcsi szempont, a bölcs ember tendenciája: a szép és nemes, a diadalmas egyéniség kialakítása. Legnagyobb bölcsesség az actio bölcsesége.“

Világosan láthatjuk, hogy itt milyen messze vagyunk az autonóm filozófia területétől. Azt mondhatná valaki: „tanulságos“ lehet sokaknak az a tény, hogy *Bergson* is, meg *Prohászka* is ugyanazon a

⁷ V. ö. a „*Prohászka* intuíciója és átélése“ c. értekezést.

pontos nyugszik meg: ott, ahol a lélek „voit grand et réalise puissamment“ — nagy mezőben lát s hatalmasan valósít. Úgy látszik, itt kell végződnie minden olyan törekvésnek, mely be akarja tölteni a gondolat nekifeszülő vágyát és az emberi lélek minden igényeit.

Az eredmények összefoglalása. Következtetések.

Szintézisünk eredményét tételekben így foglalhatnók össze:

1. *Bergson* szerint a filozófia módszere az intuíció. *Prohászka*nak nincs kialakult és következetesen használt filozófiai módszere.

2. A legfőbb ismeretelméleti kérdésben azt találjuk, hogy: *Bergson* szerint az értelem rendes munkája a dolgok felszínét sématiszálja; az intuíció viszont elérhet az abszolútumhoz is. *Prohászka* szerint nincs kétféle ismeret, hanem van ugyanannak az értelemnek két aktusa: az egyik az általános fogalmat adó, a másik az intuitív megismerő aktus.

3. A megismerés célját tekintve: *Bergson* szerint a fogalom a természetes praxisra-törekvés szolgálatában áll; a homo faber megelőzi a homo sapienst. *Prohászka* szerint az ismeret az életet szolgálja, a végső célra rendelt ember boldogságát. De az ő „élete“ nem az az élet, melyért a modern biologizmus lelkesedik, hanem az actio bölcseségének élete, a diadalmas világnézet: „vitan habeam et abundantius habeam“ sürgetése.

4. Sem *Bergson*, sem *Prohászka* nem pragmatista. Mindketten különválasztják az ismerettartalom igazságát a hasznosságtól; *Bergson* csak megállapítja a természetes praxisra-törekvést; *Prohászka* az objektíve helyes ismeretre, mint kikezdésre akar Istennél megnyugvó életet teremteni. *Bergson* a nagy kereső értelmi erőfeszítésével jut el szintetikus katolikus bölcseséghez, *Prohászka* beleszületett, és annak minden áldását a maga életében valóra is váltotta. *Bergson* csak nagyon átvitt értelemben mondható „apologiste du dehors“-nak (a hitrendszeren kívül álló hitvédő); szellemi igényeket támasztott a századfordulóban — ez magy érdeme. De Istent — egész nagyságában — csak későn találta meg. Csak a *J. Maritain*-féle „bergsonisme d'intention“ mondható „nem dogmatika-ellenes“-nek. *Prohászka* viszont — ezt mondja a körültekintő vizsgálódás — csak a túlságosan heteronóm beállítottság, a nem-filozófiai terminológia, a sokszor nem szabatos és túlzó megjegyzések miatt kerülhetett elmarasztaló ítéletre. Határozott meggyőződés: csak ezeket kell nekünk is korrigálnunk, illetve a philosophia perennis magaslatára fölemelnünk.

Legvégső meggyőződésünk pedig ez: *Ne nevezzük Prohászka*t *filozófusnak, hanem sokkal inkább bölcsnek*. Ismerjük el, amit ő maga akart hozni nekünk: „Philosophiát, abban a régi értelemben, mely az életet uaggyá, erőssé, széppé fejlessze és alakítsa“ —, azaz bölcseséget és világnézetet. Szellemi magaslatot, ahol *Prohászka* Lajos szavával élve

— *túl vagyunk a racionális értelemben vett filozófus fogalmán. Itt „praktikus transzcendencia és esztétikai immanencia“ fognak kezét, időfeletti piedesztálra jut az egyéniség; itt a pillanat valóban érintetlen örökkévalóság, melyben elérjük azt a kibékülést, mely bizonynyal mindenkor az emberiség legszebb jutalma a földön.*

Rezek S. Román.

Társadalomfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1942. október 13-án.)

Első és bevezető jellegű vitaülésünkön feladatunk a társadalomfilozófia problémaállásának történeti perspektívában történő megvilágítása; és legalább meg kell mutatnunk, minő jellegű problémák minő értelemben tartozhatnak a társadalomfilozófiába.

Mindenekelőtt szabad legyen néhány szót előrebocsátani a „társadalom“ fogalmi lényegének meghatározásáról, annál is inkább, mert a társadalom fogalmát a leggyakrabban *szűk* meghatározásban halljuk. E téren igen nagy nehézségek merülnek fel, állandóan, annak folytán, hogy a társadalmi élet szemléletében, mely mindenkiben spontán megered, jelentékeny pozicionális korlátozottságok vannak a szerint, hogy valaki minő társadalmi rétegből néz felfelé és lefelé; hogy minő *szűk* vagy tág körben találja fel egyéni szociálszféráját, azaz átlagos mozgási körét; hogy minő a történeti távlat; számitanak az iskolái, az olvasmányai stb. Ha társadalmi „környezetéről“ beszél valaki, akkor — magát központnak nézve — többé kevésbé tágan fogja össze a maga körül nyüzsgő emberi életet — jobbra — *homogén* közegként. Ez az individualisták szokásos kiindulása. Aki azonban nem individualista egocentricitással nézi az emberi világot, hanem mélyebben és sokoldalúbb szemléleti alapon indulva ki, elemzi a körülötte zajló életet, az többféle „kör“ fedez fel, amelyeknek ő esetlegesen (!) metsző pontján van. Ű. n. „környezete“ már nem homogén, hanem soknemű: számszerűleg sok és *sokféle* „társadalmi egység“ tárul fel előtte: család, rokonság, falu, város, állam, nép, nemzet stb. — és ez mind a társadalom „általános“ fogalmába tartozik. Ez az újabb Ű. n. morfológiai irányzatnak a kiindulása. E szerint számos *különnemű* egység, „alakulat“ van, melyeknek azonban közös jegyei vannak: 1. emberek alkotják, 2. emberi életösszefüggés a lényegük, szemben az elszigeteltséggel, 3. valaminő „csoport“-jellege van minden társadalmi egységnek. A csoport szó csak annyiban okoz nehézséget, hogy nem minden társas alakulat, egység mutat „csoportosulást“ (pl. egy írónak „közönység“-e). Súlyos zavarokat okoz legfőképp az, ha sokat, illetve keveset viszünk bele a meghatározásba. Gondolhatunk pl. arra, hogy beszélünk „a társadalom reformjáról“; ekkor legtöbbször egy „ország“ keretében élő társadalom reformjára gondolunk, — előtérbe helyezkedik itt egy *méret nagyság*, egy nagyobb, „országos“ egység. Az is hibákra vezet, ha az életösszefüggésnek csak a *minőségére*, így az intenzitására helyezük a hangsúlyt. Végül a társadalom általános fogalmában a társas *funkciók* minősége sem jelenhetik meg, sem az összefüggés

foka. Kiindulásunk céljára alkalmas lesz ez a meghatározás: „társadalmon értünk *bármint*, együttélő emberi csoportot, tekintet nélkül az együttélés minőségére, fokára, sokoldalúságára, szervezettségére és a csoport nagyságára.“ Ezzel megindulhatunk a *társadalomelmélet* jellemzése felé.

A *társadalomfilozófiát* könnyű összekeverni — sajnos, szokás is — a *társadalomtan*nal, azaz a szociológiával, holott ez helytelen. A *társadalomtan* éppúgy egyes, speciális valóságtudomány, mint aminő az élettan, a lélektan, a természettan stb. Mindamellett a valóság tüzetes elemzésében kimerülő, ilyenmő, speciális *tan* egyrészt a filozófiában gyökerzik, másrészt a legvégső — világnézeti — gyümölcseit is csak a filozófia magasságában érlelheti ki (értékrendszer). A filozófia mindenkéltt mélyebb kutatásra, lényegszemléletre tanít, majd értéket igazol. A társas *valóság* kérdése — mondottuk — a *társadalomtan* keretében válk tüzetes vizsgálat tárgyává. De ugyanitt — nem különböző részként ugyan — az egész vonalon uralkodóvá lehet egy fenomenológiai vizsgálódás: ez filozófiai jellegő (társadalomtani fenomenológia). Egy egészséges társadalmi szerkezetben pedig sajátos értékek rejlenek. Ez értékek nyomozása ismét filozófiai diszciplinát követel (társadalmi axiológia). Láthatjuk tehát, hogy a *társadalomfilozófiai* problémák kétféle síkon helyezkednek el: a valóság és az értékek síkján. Egyszerően kifejezve, kérdésünk ez: *milyen* a társadalom, „lényegét“ illetőleg, — és *milyennek kell lennie*. Ez alkalommal, miután ez a problematika most érkezett el az öntudatosság fokára és mert ez igen instruktív, bővebben foglalkozunk az előző kérdéssel.

I. Úgy látszik, az axiológiai kérdés sokkal korábban került egyes filozófusok gondolatkörébe. A görög felvilágosodás nagy kritikusa, Platon az első, aki *Politeiájában* a társadalmi axiológia alapköveit lerakta. De már Aristoteles, az előbbinek tanítványa, idegenül állott mesterének axiológiai problémafelvetése előtt, habár a dikaiológiát, az igazságosságról szóló tant továbbfejlesztette is, (egyben kelletnél szűkebb térre szorította). Őt az ontológiai sík jobban érdekelte, kereste — ha nem is módszeres öntudatossággal — azt, hogy melyik a „tulajdonképeni“ társulási forma, amely *alapvetőnek* tekintendő általában a társas életösszefüggésre nézve. Ez szerinte a *közösség* (*koinónia*), sőt pontosabban az állam, az előbbinek egyik formája. Ez az alapvető társas diapazon.¹ Aristotelesnél sajnos végre is nem egy, szélesebb közösségelmélet alakult ki, hanem csupán egy *államelmélet* (politika). Ez az államtan hat a későbbi korokra több, mint másfél ezer éven át. még a középkor csúspontján is Aquinoi Sz. Tamásra és követőire is. A középkor sem tagadta meg az állam jelentőségét, de másodlagossá tette a

¹ Lamprecht ezt a szót egy *korszak* szimfóniájának alaphangjára vonatkoztatja, mi *egy* alakulatfajra. A szociális diapazon persze a *korszak* diapazonjának része.

lélek üdvét szolgáló egyházzal szemben. Ha Sz. Ágoston szerint az állam „magna latrocinia“, ez voltaképp korának hanyatló államára vonatkozik. Az állam még másodlagos helyzetében is igen kiemelkedőnek mutatkozik. A középkor tipikus problémája: az egyház és állam közötti vita, melynek a nagy költőfejedelem: Dante is áldozott, lassan elcsendesedik s az újkor eleje már egy „szekularizált“ államszemléletnek hódol. Rövid visszatekintésünkben az utolsó három századra kívánjuk szegezni figyelmünket.

A 17.—18. századig ugyanazon törvényszerűségek tárnak elénk. Az ú. n. természetjog — részben kor- és intézménykritika, részben normativum, értékkövetelés — lendületben tartotta az axiológiai szempontokat: minő társadalmi intézmény „mennyit ér“ az állami életben, azaz itt is előtérbe jut az állam. Egy különös jelenség előtt állunk. A természetfilozófus gondolata *kívül* marad magán a természetben, ellenben a szociológus és a társadalomfilozófus gondolatai nem néma, hanem elhangzó gondolatok, *behatolnak* a társadalmi valóságba, azt — nem akarva is — alakítják. Részei tehát a lefolyó küzdelemnek, állásfoglalás van bennük, az állásfoglalás pedig tett. Ime, oly tudomány áll előttünk, amely *még akkor is* tett, amidőn „csak elmélet“, és nem ennek valamiféle „alkalmazása“. A gondolat, az ismeret nem csupán tükrözi a valóságot, hanem a társadalmi valóságot valamiben irányítja, fűti, eo ipso hatékony gondolatként, „ideológiaként“ szerepel. Ez alól a fátum alól egy társadalombölcselet se vonhatta ki magát végeredményben, bárha „tiszta“ tudomány akart is lenni. A tudomány, mely sub specie aeternitatis nézi a dolgokat, s örökérvényű tételek teszik ki a lényegét, itt a társadalomfilozófiában — a mellett, hogy ki kívánkozik emelkedni a tárgya fölé — benne marad a korban, a társas valóságban, *immanens* lesz.

II. Az újkor számunkra legfontosabb három századában a racionalizmus az első. Ott találjuk mindjárt Hobbes társadalomfilozófiáját. Voltaképp az állam létének pusztán az igazolásáról van benne szó, de többé és szélesebbé válik a mondanivalója: minők a társadalom épületének a téglái? — ezek észre hallgató, racionális *egyének*, akik tömény egoisták. Miképp keletkezett az őállam? — „szerződtek“ az egyének épp az egoizmus alapján, eszükre hallgatva félre teszik az ősharcot, a hírhedt *bellum omnium contra omnes*-t. E mögött a kontraktualizmus — szerződéses elmélet — mögött pedig meg kell látnunk egy racionalista alapfeltevést, azt, hogy *a társadalom lényegében véve nem-természetes alakulás*, azt valamiképp létre kellett hozni, az egoizmus ellenére, az ész, belátás alapján, — tehát a társadalom lényegét maga az ész alkotja meg. Ily racionális alapon születik meg egy mesterségséget kihangsúlyozó „artificializmus“. Társadalomfelfogásukat mind a mai napig inficiálja ez az artificializmus, csakhogy ma általában „szervezést“ emlegetünk — a szervezés hideg észre támaszkodó, mehanizáló aktus —, s ezt is

— mint a szerződéses elméletek — társadalmat fundáló aktusnak tekintjük (holott nem az: csak kiegészítő-javító aktusról van szó).

Az újkori racionalizmusból kinövő individualizmusnak nevezetes zöngéje van: ha a társadalom nem-természetesen áll fenn, hanem lényegét illetőleg műalkotás, akkor az alkotókat — az egyeseket — felelősségre lehet vonni az iránt, hogy miért ilyen vagy olyan a társadalom. Ez az álláspont egy *alkotó racionalizmus* tipikus álláspontja lesz, amely egyre merészebben nyúl bele a társadalom életébe. Az artificializmus mint kiindulási alap megtermi a gyümölcsét: különböző mértékben lázas társadalmi *aktivizmus éghajlatát*.

Ez az aktivizmus — mely tehát beavatkozás a dolgok menetébe — tovább él a 19. században: az egyik irány a liberalizmusban él. Smith Adám jelzi az önérdetudatos, vállalkozói egyéniség lelki atmoszféráját: alkotni a *self-interest* alapján. Az állam így végre s csak az éjjeli őr szerepébe kerülhet. A lázas véna legfőképp oly vállalkozó-típusban, oly önérdet-tudatos „egyénségekben“ lüktet, akik magukénak tartják a világot. A másik irány a szocializmusban forrong: át kell alakítani az egész társadalmat, alapul kell venni az „osztályharcot“, amely „egy-osztályú“ béketársadalom megteremtése érdekében feifogatja az egész világot, lerontja a keresztényi moralitás ősalapjait: az emberszeretetet, a könyörületeséget stb.

III. Ezzel áll szemben az ú. n. „romantikus“ társadalomfilozófia (maga a szó nem szerencsés). Ez azt hirdeti: a társadalom — lényege szerint — nem hasonlít egy mesterséges Louis XIV. parkhoz, hanem természetes vegetáció, ahol az egyes elemek eleve egymásra támaszkodnak, mert együtt nőttek ki természeti feltételeikből — t. i. „közösségekből“ —, eleve együtt fejlődnek természetes hivatásérzéseik és közösségi, „totális dispoziójük“: szolidaritásuk alapján. Csak mostanában tűnik fel igazában, minő nagy fordulatot jelent ez a társadalomfilozófia. Gondoljunk arra, hogy a XVII—XVIII. században a társadalmat az államon *keresztül* nézték, az állam mögött pedig ott találták — a racionális *egyének* világát. Így lett a tulajdonképeni alkotó — a felelős egyén. Az állam csak másodsorban alkotó.

Ezzel szemben a romantikus társadalomfilozófia az állam mögött nem az egyént látja meg, hanem a népet, illetve a „népszellemet“: ez lesz az alkotás ősforrása. A nép, íme, nem az állam által, s az államért van, hanem a maga kulturális eredményeiért. Így ez a romantikus gondolat szoktatott le sok évszázad étatista szemüvegének használatáról, és vezetett arra, hogy megfigyeljük — *magát* a társadalmat. Ez a „nép“ most már nem egyének halmaza: pusztá „népesség“ az államon belül, hanem megvan a maga spontán értékteremtő vénája. Most a nép lesz a szociális diapazon, aminek évszázadok hosszú során át az államot tekintették.

Ezen gondolatok felmerülésének idején került felszínre a „szociológia“ szó is Comte-nál, amiből sokan tévesen azt a következtetést vonják le, hogy ez a tudomány — mint a szó is — ekkor született meg, holott eredete Aristoteles koinónia-elmélete. Annyi bizonyos, hogy a XIX. század eleje volt az, amikor öntudatosult a társadalomtan, a francia és a német romantika korában. Kedveztek a történeti körülmények is: a középkori rendek és egyéb korporációk, melyek mind az államba voltak beleágyazva és így magyarázatukhoz az államot kellett elővenni, most a század elején szétbomlottak. A társadalom tele lett korporáció-törmelékkel, ezzel *kapcsolattalansággal* is, s ez az egyes, egykori „részek“, most töredékek „szabad“ mozgásának illúzióját keltette. Ez a szabad — „polgári“ — társadalom adta fel a sui generis szociológiai problémák egész sorát. A romantikusok történeti érzéke azonban éber volt.

A romantikus társadalomfilozófia fedezte fel a sui generis „közösségek“ sokcélú világát, azaz azt, hogy azok elvileg egy-egy *életegészt* alkotnak. Ez hangsúlyozódik ki abból, hogy romantikus felfogás szerint a társadalom „szerves“ valami, benne megvan az „orgánicitás“. Így valaminő szerves életegész tűnik ki a társadalom „lényegeként“. Ebből ered a közösségek kultúrahordozó, illetve kultúrateremtő jellege, ebből az, hogy a közösségek — népek, nemzetek — maguk is segítenek létrehozni kerek „személyiségeket“, akik szintén kultúrahordozókká lehetnek. A társadalom mögött itt is megjelenik valaminő őselem: t. i. az egyén, de míg előbb, a racionalizmus korában, az csak egy racionális érdekmber volt, aki talajtalanul, gyökértelenül alkot racionális szkémák szerint, addig a romantikus „személyiség“ érzelemben és ösztönökben („tudatalattiban“) gazdagon tapad a történeti realitásba, nem pusztá racionalitás alapján alkot, hanem legyökerézve és mintegy szuperracionálisan, mindig *consensusban* másokkal.

A racionalizmusból — láttuk — az ész forradalmának kellett egyszer csak kinőnie, míg a romantikus társadalomtan (Burke, Müller Adám) „konzervatív evolucionista“, azaz a történeti *fejlődésben* is a szervezést hirdeti.

Ebből a romantikus talajból két áramlat táplálkozik: 1. a XIX. században a nacionalizmus; 2. a XX-ikban a korporativizmus, illetve újrendiség. Az elsőben naturalista alapra utal a „faj“ emlegetése (maga a *natio* szó is), de könnyen benne is reked a fajelmélet egy naturalizmusban. A fajelméletnek, illetve a fajmítosznak ez épp a hibája. A másik a társadalom egyes hivatásbéli rétegeinek természetes valóságát veszi lényegül és ennek a teológiai rendjére épít fel más rend-principiumokat: építi ki a nemzet és állam újszerű, s mégis a rendiségre emlékeztető elvi alapjait.

Az egyes korok nagy áramlatait áttekintve, lássunk most még egyes gondolkozókat is.

Ami az irodalmat illeti, megdöbbentő tény — amely a filozófia terén nem épp szokatlan — az, hogy az egyes, nagy gondolkodók egymástól függetlenek, egymás törekvéseiről nem is igen akarnak tudni. Kiki a maga lényegszemléletével és értékrendszer-elgondolásával áll elő, bárha korában gyökerezése felismerhető is.

Ha először a nagy német idealisztikus gondolkodókra gondolunk, Kantot és Fichtét is még a racionalisztikus individualizmus képviselőjének látjuk, bár Fichte kisebb írásaiban igen sok, máig kiaknázatlan szociológiai gondolat van. Ha Beszédeiben eljut is a „nép“ életegységének jó fogalmazásához, még mindig a racionalista étatizmus (államközpontúság) képviselője marad a „Geschlossener Handelsstaat“-ban, mely egy radikális utópiáig emelkedik, a totális állam szövevényéig. Hegel ú. n. jogfilozófiája igen gazdag vegetáció: megvan benne a rendiség, meg a laza „polgári“ társadalom, meg a nép stb.; reá már hatott a romantika is. Ez a hegelianus társadalomfilozófia egyes elemeiben ma is életképes, ha a régies formulákból kifejtjük a tartalmát. Íme, eddig jutott el — a XIX. században is — a társadalmi lényegszemlélet: az állami életösszefüggés a társadalmi összefüggés *alapja*.

Márx *ezzel* került szembe. Szerinte a társadalomban a lényeg más: a társadalmi „osztály“, sőt az osztályokból is csak egy: a proletár. Íme, egy új szociális diapazon jelenik meg előttünk! Igaz, ő folyton beszél és ír osztályokról, de sehol használható meghatározása nincs, sem azt nem tudja senki kiolvasni műveiből, melyek végre is az osztályok. Mi a hiányosság oka? Az, hogy nem társadalmi ismeretek vannak előttünk, hanem — *mitoszok*. Különösen kiválik egy, negatív-mitosz: a polgárságé (bourgeoisie), és egy pozitív-mitosz, amely különösen dús képzeletre vall: a *proletariatus-mithológia*; egyike a XIX. század legjellemzőbb és legsötétebb vonásainak az, hogy ezt a mithológiát elfogadta nagyszámú, magas iskolázottságú ember is.

Különös tény ez: a XIX. század is át meg át van szöve mitoszokkal, sajátos a társadalmi lényegszemlélet terén is. Ezek nem kis veszéllyel járnak, mert tudományos ismeret köntösében járnak (a marxizmus „tudományos szocializmusnak“ kürtöli ki önmagát), de velejükben csak csekély reális ismeretnagra ráakódott mitoszok. Ezek pedig, ha képviselnek is csekély lendítőerőt a komoly kutatás számára, annál inkább hajlanak arra, hogy gyakorlati *mottrumokká* válódjanak át. Így jutottunk el végül is ahhoz, hogy egy proletár-mithológia — ott, hol a legcsekélyebb az ú. n. ipari proletariatus — kiforgatja sarkából Európa legnagyobb államát.

Az osztályharcos társadalmi lényegszemlélettel sokáig nem állt szembe más, mint egy individualista alapú, és égalitárius *demokrácia* (mint politikai rendszer), és egy szabadversenyes liberalizmus, mint gazdasági rendszer. Mindkettő erősen hajlik arra, hogy kimerüljön egy társadalmi *naturalizmusban*, abban a mítoszban, hogy az erő, „a tömeg“

győz. A társadalmi befolyás alapja a széttördelődött emberatómok, tömegemberek gyűjtése. Ez vezet el a szociális darvinizmus lejtőpályájára is: a nagyobb erő állítólag jogosan semmisíti meg a kisebbet. Ez jutott kifejezésre egy kis, nyolcéves szovjetgyerek eme mondasában: „Én nem hiszek Istenben, én *a tömegben* hiszek“... ez már a XIX. század második felében, a „művelt“ Európában sarjadt ki.

Nietzschénél a maga végtelen individualizmusában egy szociális arisztokratizmus felé való hajlamot látunk, de a nagy és új kérdés: az elit problémája — a tömeggel szemben a minőség — csak az első világháború után lesz tudatos.

A liberális naturalizmus hirtelen ér véget a világháborúban. Utána ismét új vagy megújodott társadalmi lényegszemlélet kezdődik. Különösen felemlítjük Spann Otmár neoromantikáját és újrendiségét (Der wahre Staat, 1919.); még mindig kiemelkedik egy totális jellegű állam, de már egy *szerves népiség* talajára ráépítve, és egyre világosabban kitűnnek az új alapkövek: *a hivatási rendek*. Az ily korporativizmus felfedezi azon középkori eredetű elgondolásnak a jelentőségét, mely az „egész“ társadalmat (népet, országot?) *egyetlen* teleológikus egységbe fog össze. Minden hivatási kör a célok és célszerű funkciók láncszeme, az egész társadalom egyetlen célegységgé válik és egységesen rendezett teremtő „szellem“ hatja át (Gesellschaftsphilosophie). Alap kategória lesz a „Ganzheit“ kategóriája. De lehet-e egy társadalmi egység valóban „erek“ egész? Nem, itt minden vibrál, változik az időben; a Spann-féle elgondolás tragédiája megmutatkozik abban, hogy egyre-másra „részegészről“ kénytelen beszélni. Mégis fontos az, hogy egy új lényegszemlélet lépett fel: hivatási kör, *korporáció*, amely sokat hallat máris magáról. Ez korunkban kísérő új elgondolás, új szociális diapazon.

A világháború után újból feléled, mint már utaltunk rá, egy társadalomfilozófiai neoromanticizmus, mely nálunk is, mint neonacionalizmus, ismeretessé vált. Azonban ez csakhamar különleges hangsúlyt nyer a „népiség“ elvében — ismét a „nép“ lesz most a társadalom lényege, alapja. Ma már látjuk azt is, hogy a népszellem nem külön elzárt népegységesség szelleme, hanem európai szellem is, mely szociális felelősség-érzéssel van áthatva az alsóbb néprétegek iránt. Azt is látjuk, hogy a népszellem nemcsak a nagyműveltségűek obeliszkszerű kulturális magasépítményét hozza létre, de kell, hogy szélesen gyökerezzen a honi talajban. Minél magasabb a fa, annál kiterjedtebbnek kell lennie a gyökerezésnek is. Ezzel azonban már eljutottunk napjaink vitáihoz is.

Látjuk, a lényegszemlélet korról-korra változik. Ezzel változik természetesen a társadalom-szerkezeti *értékek rangsora* is. Vonzó feladat lenne ezt a kérdést is kissé bővebben megvizsgálni; kiszabott időnk azonban lejárt. Csak példákra utalunk. A racionalista társadalom-szemlélet a „szervezettség“, az észszerű, kikalkulált rend különleges értékében bíz. Az étatizmus az alárendeltségi rend, a „*hierarchia*“ külö-

nős értékében. Az újromantika a „nép“ életégésében rejlő „szervesség“ és a „kiteljesedés“ értékében stb. Ezeknek a kérdéseknek bővebb megvilágítása külön előadást kíván meg...

Egy történeti tanulssággal zárjuk fejtegetésünket. A történeti fejlődés arra tanít, hogy habár minden kor kísérletezik abban az irányban, miszerint mindig kell lenni *egy* alapvető társadalmi életformának és alakulatnak, szociális diapazonnak, mégis tanácsos lemondani erről a kísérletről: ez társadalmi *monizmus* felé ragad, amely túlegyszerűnek tételezi fel a társadalmi valóságot, s szimplista álláspontra vezet. Minden korszak hajlik *egy* társadalmi alakulatnak *egyetemessé* deklarálására. Így ez az alakulat „totális“ szerephez jutna. *Minden józan társadalomfilozófia tiltakozik minden totalizmus ellen*, mert az élet rendkívül gazdag, sohasem képes *egyfajta* társadalmi alakulat az összes életproblémáknak felkarolására, összefogására sem, nemhogy megoldására. A totalizmus bizonyos integrációt jelent; de hogy ez lehetővé váljék, előzőleg differenciációnak kell bekövetkezni, s mindig bizonyos irányú differenciáció után csak *egy bizonyos irányú* integráció következik be. Sohasem totalizmus. Erre tanít a történeti fejlődés. A történeti fejlődés azt mutatja, hogy a lényeg a társadalomban nincs állandóan egy pontra, egy alakulatfajra centralizálva, hanem továbbhalad, elvileg szét van szórva, úgyhogy mindenik különleges alakulatnak megvan — a *maga* korában, illetve a *megfelelő* helyzetben — a maga különleges súlya: ez *társadalmi pluralizmus* elve. Így jutunk el elfogulatlansághoz a társadalom rendkívül gazdag és folyton továbbfejlődő problematikája terén.

Dékány Istrán.

Hozzászólások:

Amidőn a Magyar Filozófiai Társaság a *Modern Filozófia* című előadás- és vitasorozatának részeként a *társadalomfilozófiának* szenteli a mai ülését, amelyet a budapesti *Szabadegyetem* keretében rendez meg, akkor ezt talán akként is szabad felfogni, hogy a magyar társadalomelmélet egyfelől *számot ad* a maga kutatásainak színvonaláról, másfelől pedig *megértetni igyekszik* magát, haladását és nehézségeit az érdeklődő művelt közönséggel.

A magam részéről a társadalomelméleti kutatás *nehézségeinek* bemutatására helyezném a súlyt, mivel megértetni azzal tudjuk leginkább magunkat, ha őszintén feltárjuk nehézségeinket.

Röviden szólva, két pontban különbözik felfogásom az előadó úr által képviselt felfogástól. *Egyik* az, hogy a szociológia és a társadalomfilozófia éles megkülönböztetését nem tartom olyan jelentősnek, mint ő. A *másik* pedig az, hogy a kauzális szociológiától nem várok sokat.

Az *első*t azzal indokolnám, hogy a lét elmélete nem kevésbé filozófia, mint az érték elmélete. A társadalom valóságának és értékének kutatása egyaránt *filozófiai*, ha az *egészre* és egyaránt *szaktudományi*,

ha a *részletekre* vonatkozik. Az „*entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*” tétel alapján ennél fogva azt hiszem, hogy csak *társadalmi szaktudományok* és *társadalomelmélet* van, amely utóbbit éppúgy nevezhetni szociológiának, mint társadalomfilozófiának.

A *másik* megjegyzésemet, hogy egy merő valóság tudományként fel-fogott kauzális szociológiától nem várok sokat, az eddigi eredmények jelentéktelensége és bizonyos módszertani megfontolások indokolják.

A szociológia eddigi eredményei valóban fordított arányban állnak problémái érdekességével és izgalmasságával, és talán ez a mélyebben fekvő oka annak, hogy annyit kellett küzdenie azért, hogy hivatalos tanszéki tudomány lehessen. Ennek az eredménytelenségnek a magyarázatát keresni, elengedhetetlen feltétele a szociológia jó lelkiismeretének. Az eredménytelenség abban mutatkozik, hogy a társadalmi változás és helyesség törvényeit tudományosan bizonyítani eddig nem sikerült és kevés remény van rá, hogy az eddigi módszerekkel sikerülhessen.

Ez felveti azt a gondolatot, hogy a társadalmat az eddigi módszerekkel esetleg egyáltalában meg sem lehet ragadni. Ez könnyen érthető, ha megbarátkozunk azzal a gondolattal, hogy a társadalom tulajdonképpen csak a lelkünkben élő kép bizonyos természeti elemeknek bizonyos érték szempontok általi összefogottságáról. Az egész szociális megismerés kiindulópontja az eredeti társas élmény. Az idegen alanyiség — a társ — létezése és igazságosság (egyenlő erkölcsi elbírálás) iránti igénye ennek az élménynek a tartalma. Megjegyzendő, hogy mindkét elemét csak tökéletlenül tudjuk átélni, mert a társat oly közvetlenül, mint önmagunkat, sohasem élhetjük át. Ezért társadalomképünk már gyökerében utopisztikus: vagy nem eléggé realizisztikus, vagy pedig nem eléggé társadalmi.

Annyi kétségtelen azonban, hogy társadalomképünk már élményszerű eredetében is *érték szempontok pozitíválódását jelenti természeti tényelemekben*. A társadalom minden ízében *pozitíválódás*: értékek konkretizálódása és tények értékjelentősége. Ezzel adva van — nézetem szerint —, hogy a kauzális módszer a társadalmat meg sem ragadhatja. Adva van az is, hogy a társadalom változásának és helyességének kérdését nem is lehet élesen elválasztani: hiszen a társadalom mindig pozitíválódás, érték konkretizálódás, tehát változás is, meg helyesség (illetőleg helytelenség) is.

Az okozatos kutatás eredménytelensége a szociológiában tehát nem véletlen. De időszerűtlen is a kauzális módszer erőltetése a szociológiában épp ma, amikor a természettudományban mélyreható átértékelésen megy át ismeretszerző jelentősége egy eddigi társadalomtudományi módszer, a statisztikai valószínűség számítás javára. Hume óta erősödik a gyanú, hogy a kauzalitás tulajdonképpen problematikus valami. Felteszi az egyes okok elszigetelhetőségét, az okozatos folya-

matok ismételhetőségét, az ok időbeli elsőségét, ami mind problematikus. Főleg azonban az okozatos tényezők áttekinthetősége, megismerhetősége problematikus. Vajjon hol problematikusabb, mint a szociológiában? Ha tehát már a természettudomány sem vár mindent a kauzális módszertől, amelynek pedig legnagyobb diadalait köszönheti, akkor várhatunk-e tőle sokat a szociológiában, ahol eddig sem jól működött és nem is működhetett?

Eddig a szociális megismerés nehéz módszertani problémájáról számoltam be. Legyen szabad most még röviden érintenem további nehézségeket, amelyek tudományos szempontból talán kevésbé izgatóak, reális jelenségük azonban felmérhetetlen. Csak aki ezeket a nehézségeket kellőképpen méltányolja, csak az tudja a legkisebb haladást is igazán megbecsülni.

Nincs tudomány, amelyben a *szkeptikus* álláspont indokoltabb lenne, mint a társadalomelméletben. Ennek irodalma igen vegyes, igen selejtes. Már az is nagy feladat, ebből a tömkelegből kiválogatni azt, amivel érdemes foglalkozni. Parányi ér ez a hömpölygő sötét áradatban.

Ebben az irodalomban folyik az a Somló említette *bellum omnium contra omnes*, amelyben valamennyi küzdő fél lemészárolja ellenfeleit és mégis valamennyien nyugodtan tovább élnek. Erre az ütközetre áll Hume megjegyzése, hogy a harcot nem a seregek fegyveres ereje dönti el, hanem az, hogy melyiknek van jobb zenekara.

Az irodalomnak ez a vegyes és selejtes volta már a legkülönbözőbb, a tudományra ártalmas, értékelések befolyásának tulajdonítható. A tiszta tudományos szándék és képesség aránylag igen ritka. Ha őszinték akarunk lenni, meg kell vallanunk, hogy irodalmi munkáságunk nagyon szenved a gyakorlati szempontokra való túlzott tekintet miatt. Egyéni célkitűzések, remények, félelmek és aggályok, valamint közös irányzatok, szenvedélyek, „izmusok“ rendkívüli mértékben befolyásolják a kutatást. Elállják az útját, vagy ellenkezőleg előrelélik meddő, céltalan utakon. A kutatás ilyen áramlatok hatása alatt valószínűsége útvesztőbe téved.

A merőben tiszta tudományos kutatás kockázatos és veszélyes dolog. Csaknem bizonyos, hogy sokaknak, és pedig sok befolyásos embernek, nem fog tetszeni. Csaknem bizonyos, hogy a kutató kénytelen lesz szembeszállani tekintélyekkel. Csaknem bizonyos, hogy barátokat fog veszíteni és ellenségeket fog magának szerezni. S amikor magára marad s végre kinyújtja kezét az igazság után, amelyért mindent feláldozott, az csalóka lidérc módjára kisiklik a kezei közül. Végül a teljes kiábrándulás kietlen szikláján ülve gondolkodhatik azon, vajjon a tiszta tudományos kutatás önmagában hordja-e a jutalmát? Csak az, aki mindezekkel számot vetett — és azzal is, hogy közben a tudományos törtétek képeskednek fel (esetleg éppen az ő vállain) a magasba, a tekintély és a hírnév polcaira —, csak az vállalkozzék a tiszta tuda-

mányos kutatásra! Ez aszkétalelkű hősökben hiányt szenved, elősdiékből ellenben elege van.

A tiszta tudományos kutatás tehát maga is csak ritkán megközelített, szinte elérhetetlen eszménykép. Bizonyos, a társadalomra vonatkozó gondolatokat és irányzatokat már maguk a jogszabályok is tilalmazznak. De az uralkodó felfogástól való legcsekélyebb eltérés is már könnyen tűnik fel nem csupán *tévesnek*, hanem egyúttal *veszélyesnek* is. A téves és a veszélyes ezen a téren igen gyakran és szívesen összecserélt fogalmak. Ezért a kutató a szociológia terén sokkal inkább van kitéve *üldözésnek*, mint kevésbé az értékelés keresztműzében álló tudományokban. Az üldözésnek enyhébb fajai az *elszigetelés*, a *mellőzés*, az *agyonhallgatás*, amelyeknek következményei még mindig eléggé súlyosak ahhoz, hogy a legtöbb ember visszarettenjen tőlük.

Bár a felsorolt akadályok jelentősége sokkal nagyobb, semmint az ily rövid emlékeztetésből kitűnnék, tegyük fel mégis, hogy olyan szerencsés esetről van szó, amikor ezeket a durva akadályokat sikerült elhárítani. A tiszta kutatás ilyenkor is szinte leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik.

Ezekről az előadó úr is megemlékezett. Kiemelném, hogy amikor társadalomkutatásról van szó, akkor *a kutató benne van a kutatandóban*. A társadalmi környezetben elfoglalt helyzete meghatározza társadalomszemléletét. A jobbágy-, a proletár- vagy a hivatalnok-apa megáláztatásainak emléke mély nyomokat hagy azon a társadalomképen, amely a fiú lelkében kialakul. Viszont a felsőbb osztályok számára a fennálló életmódnak — amint azt Talleyrand a francia forradalom előtti életről megjegyezte — olyan édes ízei vannak, amelyeket a forradalmár egyáltalában nem is ismerhet.

Talán még nagyobb akadály a társadalom *plaszticitása*, vagyis a róla alkotott *nézetek által alakíthatósága*. Bizonyos mértékig a társadalom olyan, amilyennek látjuk, mert hiszen csupán a lelkünkben élő képet jelenti bizonyos természeti elemek és értékszemponatok összefogásáról. Ha lelki berendezésünk megengedi, akkor szét is kapcsolhatjuk ezeket az elemeket s akkor számunkra nincs is társadalom. Vagy pedig, ellenkezőleg, a gyarló földi társadalom lárvája mögött felfedezhetjük, abba beleláthatjuk, az eszményi társadalmat. Embergyűlölők és emberbarátok nem csupán más társadalomképeket, hanem más társadalmakat is alkotnak maguknak, mert társadalomképükkel és -képükre formálják a társadalmat.

Igyekeztem a szociális megismerésnek néhány nehézségét kíméllellenül és kendőzetlenül feltárni. Talán azt fogják mondani, hogy túlsötét képet festettem. Ezért befejezésül a remény sugarát szeretném erre a képre bocsátani. A módszertani nehézség magva a valóság és az érték képeinek a szétesése. Az utoljára említett két nehézség magva

pedig az a nyomás, amelyet a szociális realitás a megismerésre, a szociális megismerés pedig a realitásra gyakorol.

Már most valószínűnek látszik, hogy a valóság és érték képeinek a szétesése a lélek kiegyensúlyozatlanságának, a szociális megismerésnek és a szociális realitásnak szétesése pedig a társadalom tökéletlenségének és kiegyensúlyozatlanságának a tükörképe csupán. Lehetséges, hogy a társadalmi történések lényeges értelme ezeknek a szöveges képeknek a *kiegyensúlyozása*. Lehet, hogy a társadalom a szükségyszerűség és szabadság képeit csiszolja össze és egyensúlyozza ki, amikor az emberileg irányítható környezetet dolgoztatja és mindinkább alanyiságunk, vágyaink képére hasonítja. Talán nem is olyan indokolatlan az a remény — habár teljesebbé s ennek időpontja nincs is biztosítva —, hogy a történelem a szociális valóság, helyesség és megismerés konszenzusán dolgozik.

Horváth Barna.

*

Tudós előadónk szembeállította egymással a társadalomtudományt és a társadalomfilozófiát. Ámde a tudománynak és a filozófiának szembeállítása tovább is követhető — a filozófia területére is. Az az első szembeállítás is innen lesz élesebben megvilágítható. A tudomány ismeretek, tételek rendszere, amely egy bizonyos tárgyilag összetartozó ismeretanyagra vonatkozik, azt rendezzi, rendszerezzi. Amikor tehát megismerő tevékenységünk bizonyos ismeretanyagra irányul s azt logikai szempontok szerint rendezzi, valamilyen tudományt művel. Ha pedig azokkal a fogalmakkal — az úgynevezett kategóriákkal — vagyunk elfoglalva, amelyeket az illető tudomány alkalmaz, amelyek a tudományos megismerésnek „apriorikus“, azaz már feltételezett eszközei, mérőlécei, akkor filozofálunk: ámde ez a fajta filozofálás maga is tudományos megismerő tevékenység. (Tudjuk, hogy a filozófiának a szaktudományokkal való ez a szembeállítása Platontól ered. V. ö. *Politeia*, 510/c, 511/b.) Ebben az értelemben a társadalomfilozófia ugyancsak tudomány és pedig nem egyéb, mint a társadalomtudomány filozófiája, azaz logikai elmélete.

Ámde a filozofálás éppen csak a legritkább esetben jelent tudományos vizsgálódást. Az ember „filozofál“, valahányszor a dolgokon, amelyekkel szembekerül „elcsodálkozik“ — miként a görögök mondták — és azoknak nem merő „mibenlétét“, hanem teleológikusan igazolható, „legitimálható“ értelmét, más szóval, önmagukon túlmutató célját keresi. Ez a cél, értelem-keresés már nem tudományos tevékenység, mert nincsen cél, amelyet tudományosan igazolni lehetne. Célokról szóló tudomány csak egyféle értelemben lehet: ez az, amit axiológiának, értéktannak nevezünk. Ez a tudomány sem „igazol“ célokat: csupán felkutatja és rendszerezi azokat a célokat, amelyeket az emberek tudá-

tosan vagy önkéntelenül is kitűznek és követnek és amelyeket értékítéleteik vagy spontán értékelő, értékeket tételező magatartásuk tanúsága szerint kénytelenek értékes, igazolt, „legitim“ céloknak tekinteni.

Ha tehát „társadalmi axiológiáról“ kívánunk beszélni, ezzel nem a társadalomfilozófia egy nemére, hanem a társadalomtudomány egyik legsajátabb feladatkörére utalunk: felkutatni az emberi élet tapasztalati anyagában azokat a célokat, amelyeket az emberek, különböző időkben és különböző társadalmakban értékeseknek, igazoltaknak, legitimeknek tartottak s amelyeknek megvalósításáért hajlandók voltak küzdeni, javaikat sőt életüköt is kockára tenni. Ebben a feladatkörben a társadalomtudománynak értékes támaszpontokat nyújt az az irodalom, amelynek keretében az emberiség a maga értékelő, célokat kitűző gyakorlati tevékenységről számot adni, a célok, értékek világával szemben állásfoglalni igyekezett. Ez az irodalom, előadott megkülönböztetésünk értelmében, filozófiai ugyan, de nem tudományos irodalom — ha mindjárt tünődéseinek roppant rengetegében olykor tudományos megismerések is akadnak. Minthogy pedig az ember társadalomban él, célkitűzéseivel, értékelő aktsaival sem szigeteli el magát embertársaitól; az eszközöket pedig, amelyeknek igénybevételével céljait megvalósítani igyekszik, éppenséggel az embertársaival való összeműködés, a társadalmi kooperáció teremti meg. Következésképpen nem csoda, ha az emberiség — gyakorlati — filozófiai tünődéseiben előkelő szerepet játszik a kérdés: milyen a társadalom eszményi rendje, amely az eredményes értéktermelő kooperációnak legkedvezőbb feltételeit teremti meg?

Az e kérdés körül hullámozó irodalom teszi ki a társadalomfilozófiának azt a másik típusát, amely nem tudomány ugyan, de annak az igényével lép fel. Minthogy célja nem tárgyilagos megismerés, hanem a társadalmi rendnek a helyesnek tartott eszmény értelmében való átalakítása és minthogy evégből az embereket a maga meglátásainak helyességéről meggyőzni iparkodik, a „tudományosság“, vagyis az elméleti helyesség, a logikai „érvény“ igénye éppenséggel egyike a legnevezetesebb fegyvereknek, amelyekkel harcba indul.

A tudomány maga rendkívül sok municiót pocskolt az idők folyamán arra, hogy „cáfolja“ a társadalomfilozófiák állításait, holott e filozófiák „világnézeti“, azaz metafizikai pozíciókban gyökereznek s ezért merő logikai érvekkel meg nem cáfolhatók. Gyökereik az akaratok s nem a megismerések szférájába nyúlnak le. Velük csak egy más világnézet alapján lehet polémikusan szembeszállni. A velük folytatott eszmecsere nem tudományos, hanem politikai vita, amely célokat célokkal, értékítéleteket értékítéletekkel, akaratokat akaratokkal állít szembe.

A tudomány feladata más s ezt a feladatot a modern „ideológiatan“ már felismerte. Minden társadalomfilozófiai pozíciónak megfelelő

egy bizonyos társadalmi-történelmi helyzet s az ebben gyökerező politikai érdek. Következésképpen minden társadalomfilozófia alkalmas egy vagy más politikai akcióprogram igazolására. A tudomány feladata ekkép kimutatni egyfelől azt, hogy milyen társadalmi-történelmi élethelyzetben, azaz „miért“ született meg a kérdéses filozófia, másfelől azt, hogy miként, micsoda politikai erőtenyezőkre és mi okból gyakorolt hatással válhatott „aktuálissá“, a társadalmi-történelmi valóság alkotórészévé. Ezzel a megállapítással pedig voltaképp belekapcsolódtunk abba a problémakörbe, amely egy régebbi vitaülésünk tárgya volt: az eszmék társadalomtanának kérdéskörébe.

Ami most már előadónk magisztrális fejtegetéseit illeti, legyen szabad azokból két tételt kiemelnem, amellyel semmiképp sem tudnám azonosítani magamat. Hogy Szent Ágoston a maga korának „államait“, azaz pontosabban „uralmait“ („regna“ — nem „civitates“) magna atrocitási tartotta, ez lélektani szempontból igaz lehet, de semmi esetre sem felel meg a hippói püspök államelméleti álláspontjának. Ama híres helyen, amelyet az előadó idéz, szónoki fordulattal teszi fel Szent Ágoston a kérdést, vajjon mi egyéb lenne minden „regnum“, igazságosság nélkül, mint nagy rablóbanda. Ezzel pedig csupán beilleszkedik abba a nagy filozófiai hagyományba, amely Platonból indul ki s amely az igazságosságot tartja az állami rend lényegének, ama differentia specificá-nak, amely az államot a rablóbandától megkülönbözteti.

Másik megjegyzésem a — marxi — szocializmust illeti. Ennek óelitizése nem az „egyesztályú“, hanem az „osztálynélküli“ társadalom megteremtése. S az „osztálynélküli“ társadalom formulája Marxnál és követőinél korántsem logikailag hibás kifejezés, miként illusztris előadónk egy régebbi értekezésében feltételezte. Az „egyesztályú társadalom“ éppenséggel nem Marxé, hanem a „népi“ romantika eszménye. A két álláspont pedig elvileg élesen szembenáll egymással. Az „osztálynélküli“ társadalom a szélsőséges individualizmus eszményképe, amely éppenséggel csak maguknak élő s a maguk izlése és vágyai szerint boldoguló egyénekből áll: ez tehát nem egyesztályú, hanem számtalan osztályú társadalom. Ezzel szemben az „egyesztályú“ társadalom a kollektivizmus teljes diadalát, az egyeseknek tökéletes standardizálását és egyetlen tagolatlan egészben való maradéktalan felolvadását jelentené. Persze a valóság iróniája úgy alakította a dolgokat, hogy a marxizmus legaktuálisabb, leghitelesebb iskolája, a bolsevizmus, valóban az egyesztályú proletár-társadalmat teremtette meg. Ámde az elméleti „legitimáció“ szerint ez a proletariátus diktatúráján alapuló berendezkedés csak „átmenet“, az osztálytársadalom utolsó formája, amely szükségkép megelőzi a „végcél“, azaz az „osztálynélküli“ eszményi társadalom megvalósítását. Ez az osztálynélküli társadalom

persze csak mítosz, de jórészt éppen ez a mítosz tette a marxizmust annakidején, az individualizmus virágkorában, a proletariátus osztálykörén túlszárnyaló hatóerővé.

Ottlik László.

*

Az elhangzott előadáshoz hozzászólni igen könnyű, hisz dióhéjban feltárta a társadalomfilozófia teljes problematikáját s így mindenki találhat benne az egyéniségének és érdeklődésének leginkább megfelelő részletet, amit tovább-elemezzen; de annál nehezebb vitába szállni vele: nagyszabású madártávlati képben hajszálnyi önellentmondások, után kutatni nem éppen rokonszenves vállalkozás. Legyen szabad mégis egy ilyen látszólagos önellentmondásra rámutatnom. Az előadó professzor úr már kezdetben utalt arra, hogy a társadalomfilozófiának *van* egy igen lényeges része, a társadalmi axiológia, mely vérbeli filozófiai feladat. Előadásának végső kihangzása viszont egy történeti tanulság: hogy bár minden történeti kor javíthatatlanul hisz abban, hogy *van egy bizonyos optimális társadalmi forma*, mégis bölcsőbb dolog e lelkes *monizmus* helyett egy higgadtabb társadalmi *pluralizmus* mellett megállapodnunk.

Az előadás történeti része — rövidsége ellenére is — kézzelfogható bizonyítékát tárta fel annak, hogy az emberiség valóban állandóan, korról-korra bukdácsol a „jobbál-jobb“ társadalmi megoldások között s e lehangoló folyamat valóban nem jogosít fel arra, hogy e megoldások bármelyikét is optimálisnak tartsuk. Viszont éppen ebben a helyzetben lenne szükség a filozófia értékelő útmutatására, a társadalmi axiológiára. Kérdés azonban, hogy ezt az axiológiát a társadalomfilozófus megnyugtató módon kialakíthatja-e, ha — amint ezt az előadó úr is nyomatékosan hangsúlyozta — jómaga is belé van vetve a mindenkori társadalmi életfolyamatba? Vajjon a racionalizmus, az étatizmus vagy az újromantika társadalomfelfogása között *pusztán* társadalomfilozófiai alapon igazságot tehetünk-e?

Nyilvánvaló, hogy nem. Nem tehetünk igazságot azért, mert a társadalomfilozófia nem *autonóm* és nem *alapvető* filozófiai stúdium, hanem ú. n. filozófiai szaktudomány, vagy „alkalmazott filozófia“, mely szükségképen kerül két tűz közé a filozófiai alapdiszciplínák és a valóság-tudományok között: a társadalom az értékek eltorzulásának klasszikus lelőhelye. A társadalomfilozófia időről-időre felmutatja az ideális értékek eszményképét a társadalom előtt s a társadalom következetesen bebizonyítja, hogy nem tud velük mit kezdeni. Nyilvánvaló tehát, hogy az emberi eszmények és az emberi képességek között kell valami eredendő különbségnek lennie s ez a különbség azért tűnik ki a legkiáltóbban éppen a társadalomfilozófiában és testvértudományaiban, mert éppen ezeknek jutott a hálátlan feladat, hogy az értékek megvalósulásának és a valóság értékesedésének útjait egyengessék. Nyilvánvaló, hogy a társadalomfilozófus törekvéseit két pontról érheti kudarc: ha vagy az

értékek, vagy az emberi természet helyes mibenlétét nem ismeri. (A harmadik lehetőséget, a kettő eleve összeegyeztethetlenségét is felteheti valaki, de annak nincs logikai joga felszólalni társadalomfilozófiai vitában.) Nem kétséges, hogy az erkölcsi értékek oldaláról nem származhat kudarc, hisz a jó és rossz fogalmának világos ismerete majdnem egyidős a homo sapiens történetével. Csakis az emberi természet ismerete körül lehetnek bajok s ezt másként úgy is mondhatjuk: hiába rendelkezik a társadalomfilozófia tökéletes értékfilozófiai felépítménnyel, mindaddig társadalomtani kísérletek kudarcait kell szükségképpen regisztrálnia, míg a lélektan oldaláról nem kap oly megbízható alapöt, mely az „emberi természetet“ a maga valós mivoltában tárja fel. S ha végig gondolunk a lélektan tudományának rövidke történetén: érthetőnek találjuk a legkiválóbb társadalomfilozófusok tévedéseit is, hisz nagy részük oly korban született, mikor nemcsak kezdetleges, de semmilyen lélektan sem létezett!

Ebben az összefüggésben talán nem érdektelen; ha felhívjuk a figyelmet Pauler Akos filozófiai rendszerére, ahol a társadalomfilozófia az alkalmazott filozófiai diszciplínák körében a történet- és kultúrfilozófia szomszédságában, azok „rangfokozatán“ kapott helyet: nem véletlen, hogy e másik két tudomány sorsa is a társadalomfilozófiához hasonlatos, hisz ezek is az időtlen érték és az emberi természet divergenciájával küszködnek és hasonlóképpen sínylik, hogy ma még oly kevésbé tudjuk, hogy milyen is az emberi természet. Nyilvánvaló, hogy a racionalizmus szervezési elve, az etatizmus hierarchikus elve vagy az újromantika népi elve között csak akkor tehetünk axiológiai igazságot, ha tudni fogjuk, hogy az emberi természet számára melyik nyit szélesebb utat az értékek világa felé.

Mátrai László.

Két dologhoz szeretnék hozzászólni: először a társadalomtan és a társadalomfilozófia viszonyához, azután a társadalombölcseleti racionalizmus és romantizmus kérdéséhez.

A társadalomtan és a társadalombölcselet szétválasztása kézenfekvő, de nagy figyelmet kíván, ha egy történetileg lassan kialakuló problematikában is keresztül akarjuk vinni. Ami magát a megkülönböztetést illeti, nem tudom, jól értettem-e, hogy az előadó professzor úr már a szociológián belülre odautal egy filozófiai jellegű társadalmi fenomenológiát és társadalmi axiológiát. Nem épp a fenomenológiát és axiológiát kifogásolnám, mert hisz nyilván egyrészt nem minden lényegelmélet filozófia, másrészt pl. bizonyos értékek különböző társadalmakban való megvalósulásának kutatása és összehasonlításuk szoros értelemben értékek utáni nyomozás — nem filozófiai jelleggel, sőt gyakran filozófiaellenes előfeltevések alapján. De például már filozófiai jellegű axiológiát nem tartalmazhat a szociológia. Egyébként a társa-

dalomfilozófia mivoltának és feladatkörének tisztázására nemcsak a szociológiával való szembeállítás lehet hasznos, hanem a történet- és a kultúr bölcselethez való viszonyának kérdése is.

A második, amit felvetek a racionalizmus és a romanticizmus kérdése. Úgy tűnt nekem, hogy ez az ismertetett racionalizmus és romanticizmus inkább szociológiai mint társadalomfilozófiai jellegű. Másrészt több megértés nyilatkozott meg a romantika, mint a racionalizmus iránt. A magam részéről kisebb tévedésnek tartanám azt, hogy a társadalom, illetve az állam mesterséges, mint azt, hogy organizmus, organicitás van benne. Az előbbiből egy kis kinnal (ez a kín jelentékenyen csökken, ha a társadalmi szerződés¹ fogalmánál megállunk és nem erőltetjük mindenáron a mesterségességig a dolgot) eljuthatunk (bár a racionalizmus történeti formáinál ez nem könnyű) még az emberi személy, sőt az objektív szellem helyes felfogásához is, míg az utóbbiból aligha. Nagyon vitatható feltevés, hogy több személy kapcsolata olyan fogalommal jellemezhető volna, mint az organicitás. A dolgok nem mennek maguktól a közösségekben sem, és a mániák és ragályok ellen az ösztöneinkbe hiába fogódzkodunk. Lehet, hogy még az ú. n. „józan eszünkbe“ is hiába. A romantika túlságosan hajlamos arra, hogy a történetet valami megigazult áramlásnak fogja fel. Bölcsőbb az az ember, aki abból indul ki, hogy nincsen ma is ható tegnapi megigazulás. Nagy túlzás azt hinni, hogy *gyökerezünk* a történeti realitásban; hogy azért, mert egy út tegnap jó irányban vitt, ma is bízhatunk benne. Persze, hogy *van* történetünk, van multunk, de ez inkább történetbölcséleti megállapítás, mint irányadás a cselekvésnél: a mult u. i. szándékaink ellenére is érvényesül; s a székékat sem utálja jobban, mint a legmelegebb ösztöniséget. Valamely tévedéssel szemben a dolgok egyformán viselkednek, bárhonnan származik. De legjobb mégis, amit tehetünk, ha jólnevelt és tovább is nevelendő értelműnkre hallgatunk, mert ez az egyetlen, amely bár maga sem tökéletes, mégis képes magát előbbre vinni. Ilyesmit ma is nagyon kell hangsúlyozni, amikor sokhelyt a szellemi dolgok iránt visszataszító érzéketlenség uralkodik.

Végül a társadalom-pluralizmus elvéhez szeretnék annyit mondani, hogy közeli ennél a veszély egy társadalomelméleti pozitívizmusra, illetőleg elhomályosíthatja ez az utat a társadalmi feladatok kérdésénél. Azt hiszem, fenn kell tartanunk azt a föltevést, hogy eltévedt egyéni cselekvési egységek mellett a tévedéseknek társadalmi alakulatokban megnyilatkozó formái is vannak. Hogy tehát egyes társadalmi alakulatoknak történetileg van ugyan céljuk, meg is érthetők, de alapjában véve iga-

¹ Mindegy, de facto volt-e, nem volt-e; fontos az, hogy akkor látjuk helyesen a társadalom feladatait, ha ebből a feltevésből indulunk ki.

zollatatlának és elvetendőnek. Persze, ez nem szól az előadó professzor úr azon megállapítása ellen, hogy a társadalmi lényeg kibontakozó jellegű, továbbhaladó, nem egy föllelhető pontra centralizált. Ez igaz, de a tévedésnek nemcsak szakadécai, hanem útjai is vannak.

Ponyi István.

*

A társadalomfilozófia, amint hallottuk, korántsem fiatal tudomány: már a görög bölcelet egyik jelentős ága; hiszen a „politika“ néven ismert vizsgálódások is lényegileg a társadalomfilozófia — és részben a szaktársadalomtan — körébe tartoznak. A komoly társadalombölcelet már sok értékes és véglegesnek tartható megállapításra is jutott, még ha egyes, világnézeti előítéletekkel túlterhelt irányai nem ismerik is el azokat: végeredményben azonban nem minden tekinthető joggal tudománynak, ami annak igényével — és sokszor éppen igen nagyhangú igényével — lép fel. A bölceletben különös mértékben így van ez, mert tudományosságának kritériumai sokkal kevésbé közismertek és elismertek, mint a legtöbb szaktudományban: éppen azért, mert tárgyilag egyetemes, azaz nem szak-jellegével összefüggőleg, művelői sem annyira „céhszerű“, jól szervezett csoportok, mint sok szaktudományé.

A társadalombölceletben tehát máris sok értékes és véglegesnek tekinthető megállapítással találkozunk: mindamellet valóban nagyon sok bizonytalanság, ingadozás és ellentmondás van a komolyan tudományos társadalombölcelet tanításai között is. Ennek egyik oka minden bölceletével azonos: hogy erős világnézeti tudomány lévén, a különféle világnézeti álláspontok még a tárgyilagos megismerésre becsületesen törekvő társadalombölceselők között is gyakran torzítólag befolyásolják tanításaikat. Ezek a befolyások állandóan és kiszámíthatatlanul változóak. Vannak azonban a társadalombölceleti elméleteket befolyásoló más és immár szabályosabban változó tényezők is: ezek a társadalomfilozófia erős gyakorlati életösszefüggéseiből adódnak, amelyekre az előadó úr is, a hozzászólók is rámutattak. A társadalombölceleti vizsgálódás, amint hallottuk, bizonyos értelemben maga is tett és erősen befolyik a társadalomgyakorlatba; de persze a társadalomgyakorlat, valamint a sajátzerű társadalomgyakorlatra irányuló, azt másokkal szemben előnyben részesítő társadalomszemlélet és társadalmi életfelfogás is erősen megnyilatkozik a társadalomfilozófiai elméletekben. Így azt látjuk, hogy az antik görög közösségi élet erős lazulása és az individualista életfelfogás előtérbenyomulása idejében a szofisták határozott, sőt igen egyoldalúan túlzó individualista társadalomelméleteket hirdetnek a társadalmi élet konvencionális, sőt esetleg csaló módon konvencionális alapjairól és az egyén, leginkább pedig az erősebb egyén korlátlan társadalmi életjogairól. Ennek a szélsőséges felfogásnak rom-

boló hatásai hovatovább nem maradhattak el és azokat a nagy görög gondolkodók is felismerték. Meg is próbálták, legalább az elmélet terén, ellensúlyozni: és e közben az ellenkező szélsőséggel való kísérletezéssel is találkozunk; Platon Államában a társadalmi és államtotalizmus teljesen tipikus, tökéletesen kidolgozott elméleti képe áll előttünk. Ezt az egyoldalú reakcióeredményt — amely a korábbi keletkezésű első könyv szélsőséges szofista-individualista társadalomelméletének pozitív, építő kritikájaként is szerepel — később maga Platon is túlzottnak érezte és a Törvényekben már a társadalmi individualizmus és az idealista társadalmi totalizmus bölcs és realista szintézisére törekedett, amint-hogy ezt adja Aristotelesnek minden realizmusával is erősen platonai hatás alatt álló társadalom- és állambölcsölete is. Az újkori, főleg a felvilágosodáskori liberális individualista társadalomelméletekre a romantikus és német-idealista társadalomfilozófiák hozzák a közösségi totalizmus elméleti reakcióit; igazi szintézis azonban akkor nem jött létre: míg Kant társadalomfelfogása még tipikusan individualista, Hegelé már erősen totalista, azután pedig a társadalomelmélet is elhanyaglott. A modern filozófiában megint erőteljesen felmerült a társadalombölcséleti individualizmus, napjainkban pedig a közösségi totalizmus elméletei állnak előtérben: most azonban talán joggal remélhető a nagy szintézis bekövetkezése a társadalombölcséletben is. Korunkban különben is rendkívül nagy a társadalomelméletek szempontgazdagsága: a társadalom-lélektani, társadalmi-alaktani és -fejlődéstani vizsgálódások nagy változatossága teszi sokoldalúvá korunk társadalombölcséletének és szak-társadalomtanának képét. Ha a mindezekben a vizsgálódásokban nagyrafejtett modern társadalombölcsélet mind általános filozófiai-világnézeti, mind társadalomgyakorlati tekintetben a szintézisnek kedvező befolyásokat nyer, akkor várható, hogy a közeli jövő társadalombölcsölete az egyén és a közösség, a szabadság és a rend, az anyag és a szellem szempontjait egyaránt harmonikus egyensúlyban hangsúlyozó, a társadalom-pszichológiai, morfológiai, genetikai vonatkozásokat felölelő, de a társadalmi élet lényegtanát mély metafizikai-etikai-bölcséleti embertani alapokra is építő, eredeti és mégis gazdag és mindenoldalú alakban bontakozik ki, amely mind a modern, mind a klasszikus társadalom-filozófiai elméletek valóban magasabb, fejlettebb és tudományosan kiváló és egyben gyakorlatilag nagyhatású szintézise lesz. Ennek kialakításában a józan és mégis mély társadalom-szemléletű magyar társadalom bölcséletének is nagy hivatása van és jelentős szerepe lehet.

Báró Brandenstein Béla.

Lélektan és embertan.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaulése 1942. nov. 3-án.)

A tudományok tagozódásáról eléggé meddő a vita, hiszen naiv vállalkozás előírni nekik, hogy mivel foglalkozzanak. Egyes elmék teremtik a tudományokat és olyan összefüggésben kutatnak, ahogy ők látnak újat. Elégedjünk meg hát azzal, hogy nyomon követhetjük problémaalakulásuk útját.

Első látszatra az embertan nézőpontja kevésbé vitaható mint a lélektané, hiszen életünk legfőbb, szinte egyetlen realitását tárgyalja. De, hogy a lélek micsoda, keletkezik-e és véget ér-e egyáltalán, az olyan kérdéssor, amelynek megoldása egész nemzedékekre és művelődésekre rányomja a maga bélyegét. Igaz, hogy ezzel mindjárt az emberre vonatkozó felfogás is sajátos szintet kap, sőt éppen a léleknek tulajdonított szerep választja el egymástól legjobban az eltérő embertani szemléleteket, melyek a bölcsélet különféle irányait ihlették, a szerint, hogy mit tekintettek az ember lényegi sajátságának.

A nyugati bölcsélet emberközpontú szemléletében élesen megkülönböztethetjük a vitális és a mentális típusú emberfelfogást. Mindkettőnek főkérdése a lét és a tudás viszonya, de ezt az összefüggést eltérően értelmezik. Az eleai természetbölcselőknél lét és tudás egyet jelentett, a lélek a mozgató elv és az ismeret birtokosa. Az ember részt vesz a mindenségben, mely benne mutatkozik meg a legtökéletesebben. A lélek az élet végső elve, az élet legteljesebb foka pedig az elmélkedés, tanította tudományaink atyja. A tudás szintén a lét teljessége, de nem a földi lété, hirdette a keleti befolyásoktól ittasult korai kereszténység, mely a platonizmus túlvilági sóvárgásában talált emelkedett mintát. Az ember két elvnek összetettje, a közönséges földi salaké és a tiszta szellemi lété. Az embert lényege különbözteti meg a többi élőlénytől, az ismeretszerző ész, mely létének is forrása.

Ennek az ellentétnek a lélektani szemléletben mutatkozó intellektualizmus és volunтарizmus nagyon sajátosan szinte fordított értelemben felel meg. A középkortól egészen a múlt századig a vitális szemlélet volt az, amely a cselekvés értelemirányítottságát tanította; ez a felfogás a tomista szkolasztika és a humanizmus intellektuális épületében csúcsosodik; a platon hatások ellenben a tudatnak szinte irracionális vágyó és serkentő szerepét mutatták be a gnoszticizmus

és a misztika körében. A gondolkozás mind élesebb dualizmusba tolódik el és segítségül veszi az ismeretforrások kettősségéről szóló ágoston—lockei tanítást. Megkülönböztetik a külső tapasztalás látszatot nyújtó teljesítményét a belsőtől, amely közvetlenül mutatja a lelki valóságot. Vivere helyett cogitare látszik az emberi lét fő feladatának. A cartesianus széthasadás ellen hiába csendül fel a nagy leibnizi egység, amely az emberről a legmagasztosabb képet mutatja be: tevékenység és a világtükrözés a lélek feladata, amely ugyanazokat a törvényeket mutatja mint a mindenség. A metafizika azonban jóidőre kijátszotta az utolsó tétet és az ismeretelmélet egyeduralgódóvá vált. Az ember lényege a megismerés, a lét is ennek függvénye, sőt talán csak terméke.

A dualizmus a bölcséleti tudományok szétválasztását eredményezte, az embertani szemlélet, illetve az uralkodó lélektani tanítás alapján. Nincs ezen mit csodálkozni, hiszen már Platon a lélekerők szerint osztotta fel az államot, Szent Tamás a mindenséget, Kant pedig a kritikák rendszerét. Csak a mi napjainkban közeledik egymáshoz újra valóság-tan és ismeretbírálathat, visszatér az ontológiai alap és megszólal a merész terv: a megismerés metafizikája. A mentális érzély mellett meglátjuk az emberben a vitális ösztönlényt, de most az előbbihez intellektualista értelmezés járul, és az utóbbihoz voluntarista vonások, amit természetesebb összefüggésnek érzünk.

Ez a modern szemlélet, mint korunk annyi más szellemi tényezője is, a romantikában gyökerezik. A historizmus és az evolucionizmus két irányban módosították döntően az emberképet, szellemtudományi és természet tudományi háttérének kirajolásával. A naturalizmus magával hozta azt a felismerést, hogy az ember a szerves élet egy tagja, és felvetette a megdöbbentő kérdést, hogy mire való a létküzdelemben az értelem. Az ész működése éppolyan törvényeknek alávetett, mint a többi életfolyamaté, viszont az ösztönökben is feltárnak működésük racionális vonásai. Az ismeretnek tehát megvannak a maga életfeltételei: az élőlény alkatától, a törekvéseitől, mozgásaitól függ a megismerése. A vitális feltétezettség mellett még egy vonás áll élesen elének a 19. századi emberképben, a történeti dimenzió. Az ember nemcsak mint természeti lény, hanem mint társas lény is kérdésessé vált önmaga előtt. Társas mivoltát azonban nem tekinti természete egy jegyének, mint még a régebbi gondolatvilágban megtapadó korai kulturális antropológia látta, hanem teljesen viszonylagosítja mindenkor történeti helyzetéhez. Az ember a magaalkotta szellemi élettől való függésében mindig új és új arccal mutatkozik. A szellemtudományos szemléletnek ez a nagy újdonsága: a művelődést és a társadalmat nem az emberiség, hanem egyes korok tulajdonságaként szemléli, mint változó, keletkező és múltó élet-tüneményeket.

Mentális és vitális emberkép közeledik egymáshoz, bontakoznak

a nagy görög egységbenlátás feltételei. Nem tudjuk, ez vajjon új ember-szemlélet alapján alakítja majd a bölceletet, vagy a bölcelet önalkulása formálja majd az emberképet és vele, előtte vagy utána a lélektant? Kétségtelen azonban, hogy korunk tudományos gondolkodását új vonások jellemzik: nagyobb egységekben, időtől és erőttörténéstől függésben lát és homogén általános fogalmak helyett konkrét hierarchikus szemléletet mutat. A 20. század tudományosságának ez a tulajdonságtíriása az egybenező tudományokban mutatkozik meg a legjobban, a tapasztalati lélektanban és a bölceleti embertanban.

A dinamikus egységért, a nagy hierarchiáért nehéz küzdelmet kell megvívni. Az új bölceleti embertanon a lét és ismeret, az akarat és értelem, az ösztön és szellem antitézise vonul végig. Az erkölcsi világ biológiai alapjait Nietzsche sokat emlegetett maró és megdőbentő emberismerete állította elénk. Kegyetlenül boncolta a megváltás eszméjének tartalmatlanná vált formáit és föléjük helyezte a józan önuralom diadalakarátát. Leleplezte a motívumok hamisító és öngazolásra szánt koholmányait, a tudat ürtügy-szerepét. Bizakodóbb hangokat ütött meg Scheler, aki a szellem mögött hajtóerőként látta a serkentést, amely az ösztönlemondás erőit létfölötti értékekké szellemiíti át. Az ember a maga világnitottságában az életérdekektől elvonatkoztatott tiszta ismeretekhez jut el, míg az állat alanyi külvilágának foglya marad. Sötétebben lát Klages, aki a szellemben az élet elnyomóját véli felismerni, mások ismét a szellemet látják kiszolgáltatva anyagi tényezőknak, gazdasági vagy életérdekű körülményeknek. A tudomány társadalomtana mint az ökonomizmus kísérője jelent meg, az uralkodó osztályok befolyását kutatván az ismeretek alakulására, majd általánosabb jellegűt öltött, és az aktuális társadalmi helyzetűt látott tartalmi függést (a két Weber tanításában), ami hozzájárult ahhoz a kiábránduláshoz mely az ész hatalmába vetett hitet megingatta. Pareto az ösztönnek és egyéni szándéknak véleményformáló és intézménylétesítő szerepéről ijeszto kazuisztikát gyűjtött össze, kimutatván a nem észszerű motívumok uralkodó szerepét az egész történelemben. Ebbe az irányba alakul a nép fogalmának differenciálása is hagyományhordozó nemzetre és öröklésmegszabta fajtára. Szellemtörténeti és természettudományos szemlélet egyaránt az ismeret viszonylagosító tényezőit mutatják be, ami a modern szkepszisnek forrása.

Nemcsoda, ha meginog az ember hite a mindenségben való elhivatottsága felől, és immár nem tudja, vajjon megismernie kell, vagy megjavítania, vagy pusztán csak eltűrnie a létet. A fenomenológiának, egzisztenciális filozófiának és a nyers, ösztönös pragmatizmusnak sajátos keverékét látjuk a mai Németországban rendkívül felkapott Gehlen-féle antropológiában. Ennek alaptétele, hogy az ember szervi csekélyértékűséggel jön a világra, ő az egyetlen lény, amely nem megállapodott és így cselekvésre hivatott, mert másképp nem tud megélni és nem telje-

sítheti egyetlen feladatát, ami létének érvényesítése, „Daseinsbehauptung“. Ennek érdekében fejt ki hatalmas szellemi berendezését, amely tehermentesítést szolgál. Az ember ösztöntülbőségével túllépi szervezete korlátait és így a létehez szükséges tárgyi elfogulatlansághoz jut el. Nagyon vitatható az a tanítás, hogy a művelődést nem a felszabaduló erők, hanem maguk a nyers szükségek eredményezik, és hogy az ilyen vitális cselekvéseket sajátosan emberi mozzanatoknak tekintjük, amiknek nem volna példája az állatvilágban. Az ember világhelyzetének naturalisztikus nivellálása ellen felhozott sajátosságokkal mindig baj volt: egyesek az értelem egyedüli birtoklását tagadták meg az embertől, mások a fegyelmét, a szeretetét, ismét mások cinikusan a ruházkodásban és a meleg ételek fogyasztásában látták az egyedül az emberre jellemző vonásokat. Közelebb kell kerülnünk az ember lényegi saját-ságaival foglalkozó legrégebbi szaktudományunk, a lélektanok tanul-ságaihoz, hogy ebből a tanácstalanságból kijussunk.

A 18. századi ismeretelmélet jegyében alakult ki a tudatelemző kísérleti lélektan, míg a 19. század vitális szemléletéből kifolyóan az alkalmazott lélektan ösztöntevékenységeket kutatott. A homo sapiens és a homo faber vizsgálatából két-két ág terebélyesedett, melyek a bölseleti embertan polifoniájában vezérszólamra hivatottak: mélylélektan és jellemtan, alakelmélet és viselkedéstan.

A mélylélektan a biológiai és művelődési életfeltételek ütközésében a helyüket nehezen megálló egyének vizsgálatából vette kiindulópontját és öntudatlan törekvéseket ismert meg, melyek vagy az egyén életében elszenvedett lemondásokból, mellőzésekkel származnak, vagy a személytelen öslény titokzatos természetéből. Ezek egyikükben szabadabban, másikukban fedettebben jelentkeznek, de közös forrásból táplálkoznak, végzetszerű kényszerrel hajtva bennünket. Az ösztönök dinamizmusa át-áttör a magasabb rétegeken, ahonnan fejlődésünk korábbi állapotaiba húznak vissza bennünket.

A jellemtan a testalkat és a művelődési hatások találkozásának mindennapi eseteit vizsgálja, az egyéni életmód örökléses és szerzett tényezőinek elemzésével. Felvázolja a személyi irányulásokat, a magatartás következetesen fellépő sajátosságait. A mindenkor változó helyzetekben a cselekvések állandóit a jellemnek tulajdonítjuk. Minden megnyilvánulás jellemző, de ellentétesen értelmezhető; a helyes értelmezés az egység összhangjából adódik. A jellemtan feltárni iparkodik a személyiség minden rétegét és tüneteinek értelmezését adja, azok mindenoldalú egészében.

Az alakelmélet az egyes élmények és műveletek együttesét, a mindenkori helyzetben való szerepét, szolgálatát teszi vizsgálat tárgyává. Kiemeli az elemeknek az összefüggésben változó jelentését. E mozzanatok önelrendeződési törvényeit kutatja, egymáshoz való viszonyaik egésze szerint. Bonyolult erőhatások teljes mezejében lefolyó dinamikát

vizsgál, az értelemben ösztöntényezőket, a belátásban pedig funkciócserét ismer fel. A történészmózesakat egymással való dinamikus függéseik alapján szigeteli el egymástól. A lelki erőttörténések konkrét helyzetrajza a mindenkori jelentéstől, az életegészbe való beágyazottságától függ.

A viselkedéstan élesen felállított feladatokkal szemben tanúsított teljesítményeket jegyez fel, nevezetesen az ösztönös viselkedésmódok tapasztalatokon alapuló módosulásait. Az ösztönös mozgásnak a tapasztalat és annak jelentése alapján való megváltoztatása a főkérdés, amely foglalkoztatja. Az egymástól függetleníthető feltételek egyenleteit ki kell dolgozni. A tanulás a hiánytól, remélt céltől, eddigi tapasztalatától, továbbá kortól, nemtől stb. függ. E tényezők egyenkénti változtatásával általános törvényekhez juthatunk. Ez a puritán célkitűzés rendkívül kicsiszolta a módszereinket, aminek értékét a magasabb és mélyebb rétegekre való kiterjesztésük igazolja majd.

Ezekből az ösztönzésekben alakul ki lassan a természeti és művelődési tudományok között hidat verő embertani főtudomány, a lélektan emberképe. A testalkat a maga mozgás- és átélismódjával a környezettel kapcsolatot teremt és erre szolgál minden cselekvéscsoke, érzéki, mozgásos, értelmi és értékelő magatartása. Az emberi magatartás fejlődésrajza élettani szükségletek és történeti felhívások találkozásából eredő törekvéseket mutat meg. Az élethiányok elszűnésétől az alkotások megteremtéséig halad a lelki fejlődés. Eközben a globális érzelmek hierarchikus akarattá kristályosodnak. Ezzel párhuzamosan végrehajtó műveleteink egyre jobban tagozódva kiérnek: közérzések tárgyi észrevésekké, impulzív mozgások tárgykezelésé és tagolt kifejezésé válnak, elképzelések kritikai problémamegoldásokká s átfogó elméletekké alakulnak. Eközben a nyers életvédelemből az autista szubjektívizmus fokozódó levetésével és az értékelő választás előtérbe jutásával a művelődés akarása lesz. Az a tétel, hogy a gondolkodás a cselekvés eszköze, nem jelenti még, hogy a haszon dönti el az igazságot. A gondolkodás éppen arra való, hogy a cselekvéstől független igazságot megismerje és így annak tárgyi normáit meghatározza, amelyek megvalósítására kell törekedni. A szellemi jelentést és értéket éppúgy meg kell ragadni, mint a nyers valóságot, ha realisan akarunk cselekedni.

A mai lélektan nem az új, n. szubjektív valóságot kutatja, szemben az objektívval, hanem azokat az életjelenségeket, melyeket a léleknek tulajdonítunk, akár tudatosak azok (tehát egy valaki számára szubjektívan adottak), akár nem. De nem szorítkozik pusztán mozgások vizsgálatára sem, hanem a viselkedés irányítását teszi kérdése középontjába. Az egyes működések, melyeket a szervezet belsőben lefolyó élettani történések jellemeznek, kivülesnek területén, csak annyiban foglalkozik velük, amennyiben az élőlény, mint osz-

tatlan egész, a környezetében elérendő céljaira alkalmazza a mozgásbeli végrehajtó eszközöket, akárcsak a tervezésre szolgáló élménybeliket. A tudat, az élményvilág is egyik irányítója a viselkedésnek, melyet helyettesíteni is képes. Az élmény jeltörténés, amely kapcsolatot teremt a világ és a felfogó között és a cselekvés kormányzására hivatott. A tudatjelenségek mellett azok hatását és kifejeződését is vizsgáljuk, továbbá előzményeit, melyek tudattalanok lehetnek. A tudatos és tudattalan jelenségek együttes szerepe az indításokban késztetett a cselekvés fogalmának bevezetésére. A pusztá történéssel szemben a cél és értelem szerint való lefolyás teszi a tevékenységet cselekvéssé. Értelemszerűen valamely szükségből folyik a helyzetmódosítás, amely mindig valamilyen célt szolgál. Ezért ezük az a meghatározás, hogy a lélektan a viselkedés tudománya, sőt még az is szűk, amit korábban magam is vallottam, hogy tárgya a viselkedés és az élményszerű tevékenységek, vagy együttesen a magatartás vizsgálata. Azt hiszem, akkor látunk határozottabb együttest szerzteágazó kutatási területeinken, ha a cselekvést tekintjük a lélektan tárgyának. Nem a pusztá történést, hanem ennek serkentését, sőt eredményét, a művet is vizsgáljuk. Összegezve úgy fogalmazhatjuk, hogy a cselekvés elszenvedett vagy létesített helyzeteknek viselkedés vagy más magatartás útján való módosításában áll. Ennek a cselekvésnek a motivációja, résztvevő mozzanatai szerepének tisztázása a mai értelemben vett lélektan feladata.

Ilyenmódon visszatérünk a régi vitális lélekfogalomhoz, mely a lét és a tudás egylényegűségét hirdette, de nem abban az értelemben, hogy a létet alapítjuk a tudásra, hanem a tudásnak keressük létrendeltetését. Így illeszkedik bele a lélektani kutatás a nagy valóságstani munkatervbe, amely a művelődési törekvések nyersanyagát látja a lelki tevékenységekben, ezek hajtóerőit keresi az életfolyamatokban, amelyek ismét összhangos szerkezetekben épülnek fel új alakokként az anyagi folyamatok elemeire.

Az itt vázolt lélektani vonalak felölelik a természettudományos és szellemtudományos ösztönzéseket, kitekintenek az új ontológia minden rétegére és gerincét tehetik a bölcséleti embertannak, amely köréje építi majd az alkattani és élettani, a társadalmi és művelődési problémásíkokat.

Hová tűnt ebben a lélektanban a mult század szegényes metafizikai maradványa, a kölcsönhatás és párhuzamosság természetlen vitája? Ki teszi még nyersen egymásmellé a testet és a lelket, illetve a szervi és a tudati történést, hiszen csak erről volt szó? Nem látjuk-e sokkal pontosabban a bonyolult szövödmény részleteit, a kedély öröklés és hormonális meghatározottságát, és másfelől az alkat értelemhordozását, kifejezéstánát? Az emberi életégység ma nem üres szólam, hanem minden vonatkozásában kidolgozottan élénk lépő való-

ság. Ismét tükrözi az ember az egész mindenség szerkezetét, az anyagi, az életes, a lelki és a szellemi sikot, mint egykor a szembenálló két emberkép kialakulásának kezdetein.

Harkai Schiller Pál.

Hozzászólások:

Az idővel való takarékoskodás miatt csak egy ponton szölok az előadáshoz, és pedig a filozófiai anthropológiáról. Nem felesleges néhány szóval tisztáznunk a bölceleti embertan mivoltát.

A modern anthropológiai irányok és törckvések atyja *Dilthey*, mert ő valamennyi művében hirdeti, hogy a filozófia, sőt minden emberi megismerés és kultúra célja és tárgya maga az ember. Dilthey az élet megélésének teljességéből akar filozofálni, a megélt élet filozófiáját keresi. Az életet látja a dolgok ama legmélyén, ahonnan a kultúrák, vallások és értékrendszerek emelkednek ki. Dilthey gondolatainak továbbvivője egyfelől *Heidegger*: ő az anthropológiai nézőpontot a fenomenológia módszerével társítja, és *Kierkegaard* gondolatvilágából merít. Másfelől *Groethuysen* keresi, Dilthey nyomán haladva, a filozófiákban az embert és annak önmegismerését. E szerint az anthropológia a benső-személyes élet filozófiája, és a különböző bölceletek mélyén az ember arculatát keresi. Hogy csak egy példát említsek erre: pl. *Platon* egész bölcelete úgy fogható fel, mint felelet erre a kérdésre: mi az ember? Platon az embert egyfelől a bölcsességre hivatottnak tartja, másfelől a fajta egy példányának, amely csak tömegben jelentős. A bölcs megvalósította az emberi lélek igazi hivatását: az érzékeletti idcákhöz való felemelkedést. A bölcsesség így a lélek rendje, az emberi természet egészséges állapota. Mindazonáltal az ilyen ember: kivétel csupán. Az átlagember lelke nem egészséges és nem kiteljesedett, hanem kóros és félbenmaradt. Amíg a bölcsre vonatkozólag a filozófia: lélekgondozás, addig a tömegre, átlagemberre vonatkozólag törvényalkotás, a társadalmi igazságosság keresése. Amint Platon bölceletéből, úgy minden bölcelet mélyéről ki lehet hámozni egy emberképet és emberfelfogást.

Az anthropológusok szerint a filozófiától nem választható el az ember, aki filozofál. Minden filozófiai kérdés az embertanba torkollik, nem egy természettudományos, hanem egy filozófiai embertanba. A bölceleti embertan pedig életfilozófia. Az élet fogalmát itt megint nem természettudományos, hanem szellemtudományos értelemben kell vennünk. Nem a biológiai, hanem a biográfiai értelemben vett élet, a megélt élet az anthropológia tárgya.

Az anthropológia az életet a benső, egyéni-személyes régióban, mint élmények közvetlenségét ragadja meg. A konkrét lelki élet a specifikus emberi, amely a szellem birodalmán át a transzcendens élet felé emeli ugyan ormaid, de azt nem éri el.

Az anthropológiai irány a bölcséletben nem újdonság, hanem oly régi, mint maga a bölcsélet. Példaképpen két filozófust említünk: az újkorból *Kant*-ot és az ókori filozófus jellegzetes alakját, *Sokrates*-t.

Kant maga mondja, hogy egész gondolkodó munkáját három kérdés foglalkoztatja: mit tudhatunk? mit kell tennünk? mit remélhetünk? Mind a három kérdés az ember korlátai, lehetőségei, céljai és sorsa iránt érdeklődik. „Ha van oly tudomány“ — írja *Kant* —, „amely az embernek valóban szükséges, úgy az a tudomány ez, amelyet én tanítok, annak a helynek a megfelelő betöltéséről, amelyet a teremtett világ az embernek juttat; ebből a tudományból az ember megtudja, milyennek kell lennie, hogy ember legyen“ (*Rosenkr.* XI. 241 l.).

Sokrateset nem a kozmosz és természet érdekelte, hanem az ember. Gondolatait az emberek között, azokkal együtt érlelte meg. Az embereket belevonta kérdezősködéseibe. A filozófia *Sokrates* számára közös emberi megnyilatkozás. Az embertől ered, és az emberhez szól. Az embertől elszakítva értelme hiányos. Épp ezért *Sokrates* nem írt egy sort sem. Kifejezőformája a beszélgetés, mert ebben az ember nyilatkozik meg társainak, és azoknak megnyilatkozásait felfogja. „Ismerd meg önmagadat“ — így szól a filozófia értelme az emberhez.

Kétségtelen, hogy az anthropológiánál van valami voszély az ismeretkritikai szubjektívizmusba való belecsúszásra. Ha látásunk eltorzul, akkor esetleg nem csupán anthropológiát, hanem egyenesen anthropomorfizmust látunk minden filozófiai világmagyarázatban és megismerésben. Érthető tehát, hogy pl. *Husserl* már 1931-ben a *Kant-Gesellschaft* berlini ülésén az év júniusában „Phänomenologie und Anthropologie“ c. tartott előadásában úgy vélekedett, hogy a filozófia valódi területe a világmagyarázat; és az időfeletti, objektív érvényességeknek, az igazság és az értékek birodalmának vizsgálata épp ott kezdődik, ahol az anthropológia végződik. Szerinte az igazi filozófiának egy „transzcendentális redukció“-val el kell vonatkoznia minden esetlegestől, lényegtelenről, tehát többek között minden szubjektív-emberi elemről is.

Kétségtelen, hogy az objektívizmussal szemben valamennyi anthropológiai tanításnak hol lappangó, hol tudatos előfeltevése, hogy nincs teljesen objektív megismerés. Az ember e szerint nem képes oly igazságokat és értékeket elgondolni, amelyek ne tartalmazzának valamit ugyanezen ember mivoltából. Nincs oly filozófia és általában nincs oly világ- és életszemlélet, amelyben meg ne látszana az az ember és az a kor, amelyből ered. Görög mondás szerint, ha a bagolyoknak isteneik volnának, azok bagolyképet, az oroszlanok istenei pedig oroszlanképet viselnének.

De feltéve azt az — anthropológiai álláspontról gondolkodva: lehetetlen — esetet, hogy az ember tökéletesen objektív ismereteket szerezhetne, ez a körülmény az anthropológia számára megint csak egyfajta emberi önmegismerést jelenthetne.

Szerintünk a szubjektivizmus nem tartozik az anthropológiai álláspont lényegéhez. Elgondolható oly filozófia, amely az emberrel foglalkozik, de egyúttal az objektív megismerés lehetőségét is vallja. Sőt tiszta, szélsőséges szubjektív állásponton az anthropológia éppúgy ellenmondana önmagának, mint bármely más irány. Ha ugyanis az embert akarom megismerni, akkor végeredményben az emberről is objektív érvényű ismereteket óhajtok szerezni. A megismerés célja itt szubjektív ugyan: önmagammat akarom megismerni. Maga a megismerés mégis tárgyilagos akar lenni: önmagamról objektív ismeretekre törekszem.

Ahány ága, tudománya van a bölcsesletnek, ugyanannyi a bölcsesleti embertannak is. Beszélhetünk ethikai, esztétikai, történetbölcsesleti stb. embertanról. Ugyanígy igen gazdag és tanulságos emberképet tartalmaz a modern lélektan ismeretállománya is. Itt megint csak egy ponton óhajtunk a tárgyhoz szólni, éspedig az előadó úr által gazdag pszichológia-történeti felkészültséggel bemutatott, valamint igen érdekesen felfogott küzdelemhez intellektualizmus és voluntarizmus között. Tudjuk, hogy ez a küzdelem évezredek, és talán soha sem fog megszűnni, amíg gondolkodó ember él a földön. Lélektani területen a küzdelem annyit jelent, hogy az intellektualizmus szerint az embert emberré az ész teszi, és ez a legmagasabbrendű képességünk, a voluntarizmus szerint ellenben a törekvés a legfontosabb, az ész csak a törekvésnek — amint a modern cselekvéstan mondja: a cselekvésnek — eszköze. Nem nehéz észrevenni, hogy szellemtörténetileg a cselekvéstan csak lélektani kiágazása és kihatása a modern pragmatizmusnak és aktivizmusnak. Korunkban meggyengült az igazság önjelét vetett hit. E szerint, ha a gondolat a tömegeket a kívánt lendületbe tudja hozni, akkor mellékes, hogy igaz-e az az eszme, amely ennyire megmozgatta és magávalragadta őket. Nem igazságra van e szerint szükség, hanem reklámra és propagandára. Az igazságnak annyi a fontossága, amennyi a haszna. A lélektani pragmatizmus, a cselekvéstan ugyanezt a gondolatot fejezi ki, amikor azt tanítja, hogy az igazság, a gondolat a cselekvés eszköze csupán.

Azokban igen kérdéses, hogy intellektualizmus és voluntarizmus között a vita valamikor is eldönthető-e, és különösen kérdéses, hogy ez a döntés a voluntarizmus javára üthető-e ki. Abban a *Nietzsche* által feltett kérdésben ugyanis, hogy az igazság van-e az életért vagy az élet az igazságért, van valami hibás megfogalmazás, nevezetesen az a rejtett előfeltevés, hogy okvetlenül egyoldalú a viszony a kettő között, egyik eszköze kell, hogy legyen a másiknak. Pedig más lehe-

tőség is akad, és pedig épp a bölcsélet klasszikusainak álláspontja. E szerint az igazság éppúgy öncél, önmagáért van, mint ahogyan az életet is lehet öncél gyanánt felfogni. Sőt a kettő közül nem az igazság, hanem az élet az, amely öncél gyanánt felfogva, a gondolkodást kevésbé elégíti ki. Az élet teljességéről, a boldogságról már Szent Ágoston megmondta, hogy az igazság birtoklása nélkül nem képzelhető el. Az igazság tehát az emberi törekvésnek nem csupán eszköze, hanem részben mindig is önmagáért igenlett célja marad. Ennyiben igazság és élet egymást kölcsönösen feltételező, egyenlő rangú és erejű értékek.

Noszlopi László.

*

A cselekvéstan, vagy inkább a cselekvéstanok, a mai lélektan útmutatói. Az előadó úr rámutatott arra, hogy ez az elmélet mennyire magában foglalja és összeolvasztja az intellektuális és vitális szempontokat és hogy éppen ezért kiinduló pontja lehet egy bölcséleti embertannak. Én a magam részéről néhány gyakorlati vonással szeretnék hozzájárulni a képhez, rámutatva, mit jelent a cselekvéstan a pszichodiagnosztika számára.

Albus marburgi orvosnál jelentkezik egy beteg, hogy vizsgálja meg, mert ekcémák mutatkoznak a bőrén. Az orvos nem találja az ekcémák okát. Az ekcémák néhány nap múlva maguktól elmúlnak. Az orvos most már ismeri a jelenséget, asztmával és egyéb panaszokkal kapcsolatban. Orvosi nyelven az esetet allergiának hívják. Albus dr. pszichológushoz fordul, hogy állapítsa meg, mely egyének hajlamosak az efféle allergiára. A pszichológus egy képet ad a vizgált személyek elé és kéri, mondják el, mit látnak rajta. Kiderül, hogy az allergiára hajlamosak egész más feleleteket adnak, mint a többi emberek. Mit jelent ez cselekvéslélektani szempontból? Ez az egész eset cselekvéslélektani szempontból annyit jelent, hogy a lélektant most már nem egyedül az ember tudatállapota érdekli, hanem az egész helyzet, amiben van, és az, ahogyan a törekvéseivel és az értelmével az egész helyzetre reagál. A pszichodiagnosztika tesztek, vagyis egyszerű feladatokat készít, amelyeket a vizgált személy elé ad. Ezzel egy helyzet elé állítja, amelyben valamilyen módon viselkedni fog. Az, hogy a tudatában közben mi megy végbe, csupán láncszeme lesz annak a viselkedésnek, ami a pszichológust érdekli. És a pszichológus abból, ahogy arra a kis feladatra reagál, tehát a cselekvéséből, állapítja meg a diagnózist. Vagyis a cselekvést felbontja a motívumaira, helyzetre, szükségletre stb. Az elmebetegeknek, vagy a bűnözőknek, vagy az öngyilkosnak nem a tudatállapotát és az érzelmvilágát vizsgáljuk, hogy evvel megismerjük őt, hanem a viselkedését egy bizonyos helyzetben, és ebből a viselkedésből jobban tudunk a belső világára következtetni, mint fordítva. Az a cselekvés, amit a pszichodiagnosztika felhasznál, nem mindig valami nagy tett, néha egész apró, jelen-

téktelen viselkedés. Elmondja például, hogy egy összefüggéstelen rajz mire emlékezteti, kiegészít egy megkezdett ábrát, vagy kiválogat néhány fényképet. Minden esetben azonban helyzet elé állítjuk, amelyben azt vizsgáljuk, mit tesz, de az egész úgy van fölépítve, hogy a tettet — bármilyen jelentéktelennek tetszik — fel lehet bontani lélektani motívumaira. Eppen így válik a lélektan az emberismeret tudományává. Mert az ember szempontjából, még filozófiai tekintetben is, elég, ha csak következtetünk, mi megy benne végbe. De tudnunk kell azt, hogy egy bizonyos helyzetben hogyan cselekszik, hogyan fog viselkedni. Gyakorlati lélektan tehát szintén csupán a *cselekvéstan* alapján képzelhető el.

Tarcsay Izabella.

*

Mindenekelőtt az anthropológiai problémátörténetre szeretnék néhány általános megjegyzést tenni. Először is azt, hogy a bemutatás nem volt teljes. A középkori emberkép sokkal bonyolultabb volt. Kimaradt a renaissance, az egész francia XVIII. század, Hegel, az egzisztencializmus stb. A módszer ellen is kifogást tehetnénk: egészen Nietzscheig sajátosan inkább ismeretelméleti, mint anthropológiai problémátörténetnek látszik az egész, pedig nemcsak, hogy ez, hanem az is, ha pusztán a filozófusokra korlátozódunk, csak nagyon kevésé volna elegendő. Nietzsche körül a tárgyalásmód széteső: előtte van egy kis társadalomfilozófia, önála etika, Schelernél újra ismeretelmélet, Paretonál szociológia. Az a benyomásom, hogy hiányzik a speciális anthropológiai szempont, amely kijelölné az anyagot, és összetartaná az egyes részeket. Végül sokhelyt olyan a bemutatás módja, hogy az előadó úr részéről pozitívizmust, relativizmust, sőt extrém szkepticizmust kellene feltételeznünk.

De egyes részleteiben sem tartanám helyesnek a bemutatott problémátörténetet. Néhány pontban — a szkolasztikánál — nem elég pontosan megfogalmazott, bár ezek talán nem túl lényegesek.

Az újkorban ellentéteket tételez ott, ahol ilyenek nincsenek, és elintézettnak vesz olyan dolgokat, amelyek vitathatók, *vitatottak*, sőt egyáltalán a filozófia létérdekeként *vitatandók*.

Látásból szimpatizál az előadó úr a romantika azon nézetével, hogy az ész működéseiben is olyan törvények érvényesek, mint az életfolyamatokban. Pedig az ész működése lényegesen más: determinációja nem pusztán immanens, hanem legalább *részben* transzcendens is. Az, hogy társas mivoltunk természetünk egy jegye is legyen, és viszonylagos is legyen, nem zárják ki egymást. A természetünk u. i. működő lényegünket jelenti, a tevékenységeinkben pedig sokfelől kötve vagyunk, relativálva. Ez azonban nem szól az ellen, hogy az ember társas mivolta ne lenne definiálható, abszolúte megfogalmazható. Az, hogy a művelődés nem az emberiség, hanem az egyes korok tulajdon-sága, vitatható állítás. Tudtommal a kultúrfilozófiában erősen vitat-

ják is. Nem hiszem, hogy Nietzsche *leleplezte* a tudat *ürügyszerepét*. Mert ha igen, akkor a tudat szükségképpen téved. De ha ez *igaz*, akkor Nietzsche sem jöhetett rá tévedő tudatával erre az *igazságra*. Ha rájött, akkor a tudat nem téved szükségképpen. Nem hiszem, hogy Pareto *kimutatta* a nem észszerű motívumok uralkodását a történetben. Egy történész fülének különben is furcsán hangzik az, hogy valaki *kimutat* valamit az *egész* történetben. És sok esetben nem tagadható, hogy motívumaink, céljaink örök értékek megvalósítása volt, ezek nem lehettek észszerűtlenek. Mert ennél a kérdésnél mellékes az, hogy a gyakorlatban mennyire boldogultunk.

Végül a pszichológiai emberképnek a bölceleti emberképhez való viszonyáról szeretnék szólni. Mindent összevéve, vázolt szerepét *túlzottnak* tartom. Azt nem is említem, hogy kivezetne a tanácstalanságból. Az emberrel kapcsolatban semmi sem vezet ki a tanácstalanságból.

Nem állítom azt, hogy a tapasztalati anyag egy bizonyos látásmód esetén kizár olyan megállapításokat, mint: „az érzelem akarattá kristályosodik, a közérzésből észrevezés lesz“, csak azt mondom, hogy az ilyen látásmód nem jut el olyan jellemző dolgokig, amilyen az embertani probléma etikai, történetbölceleti, logikai része, sőt nem jut el jelentős lélekbölceleti kérdésekig sem. Bizonyos jelenségek, mint jogrendszer, államélet *értelmére* vagyunk kíváncsiak, az ilyesmire pedig nem döntő az, hogy hogyan jött létre. Az ember jelentése semmi esetre sem azonos azzal, ami közvetlenül cselekvéseiben *kísérletezhető*, sőt *emnyiből* az ki sem következtethető. Hogy értsünk egy olyan lényt, mely megfigyelhető lelki jelenségekben így áll elénk? — ez az embertani kérdés *egy* része. Az emberi értelem például nem egyszerűen adat, mely szorgalmas indukcióval lényegében levázolható, hanem megnyilvánulásaiban is már mindenekfölött kulturális, történeti jelenség. És valahogy mindig több önmagánál. Örök dolgokban való hitünk sem nőhet ki csak úgy egyszerűen a folyamatokból. Vagy miért épp bennünk nőnek ki ezekből? Vagy például a tudatosságunk sajátos formai volta pszichológiailag hozzáférhetetlen. Látszólag nincs is szerepe a pszichológiai emberképben. De nélkülözhető-e egy bölceleti emberképben? A kölcsönhatás kérdése sem pusztán szegényes metafizikai maradvány. Végül is nem olyan magától értetődő, hogy egy kiterjedt, színes valamiből egyszer csak öntudat sül ki. Lehet, hogy természetlen, de nem látszatprobléma.

A pszichológiának természetesen sokat köszönhetünk egy kritikai, tudományos emberkép kialakításában. Azonban, ha fő embertani tudománynak fogadjuk el, és szempontjait irányítóaknak vesszük, előbb-utóbb hajlamosak leszünk arra, hogy az ember *szellemi* életét is valamilyen műtéti vagy Lombroso-problémának fogjuk fel. Nem

mondom, hogy így egyáltalán nem igaz a helyzet, de mégis azt állítom, hogy maradt még ez és az, amire nem voltunk tekintettel.

Ponyi István.

*

Az embertan és a lélektan is két ősi, de éppen a közelmúltban és napjainkban hatalmasan fejlődő tudomány. Mindkettő szaktudomány: de mindkettőnek szoros bölcséleti vonatkozása, sőt már közvetlenül a bölcséletbe tartozó alaptana van; ezek érdekelnek itt minket elsősorban. A szaktudományos embertan különféléket jelent: Németországban főleg emberi testtant és fajelméletet, Franciaországban főleg szociológiai és etnológiai emberszemléletet, Angliában főleg etnológiát. Mindezek valóban az ember és élete lényeges oldalai: a bölcséleti embertan valamilyen nyelvi egységes alapjait keresi. Sokoldalú bölcséleti diszciplína ez: valódi mikrometafizika, aminthogy tárgyát, az embert, régóta mikrokozmosznak ismerték fel. Ennek a bölcséleti embertannak fennállása óta, réges-régi sajátos dialektikája van, amely teljesen megfelel az ember önmagára vonatkozó ellentétes öséményeinek. Mert az ember önmagát egyrészt harmonikus testi-lelki életegységnek éli át: ez az öséménye az alapja minden monista felfogású embertannak; ilyenre törekedett lényegében az előadó úr emberábrázolása is. Amde az ember nem kevésbé mély testi-lelki életkettőséget is átél önmagában: és ez az előbbinél semmivel sem kevésbé mély és általános élmény az alapja mindenféle dualista embertani felfogásnak. Amazt látjuk a legtöbb vitalista emberfelfogásban: Nietzsche is, Bergson is arra törekszik, de teljesen nem éri el egyik sem. Már ez mutatja a dualista emberkép jogosultságát is: határozottan ilyenmel találkozunk azután például Scheler vagy Klages modern bölcséleti embertanában. A sokféle szaktudományos embervizsgálatot összefogó és magában is sokoldalú és sokszínű modern bölcséleti embertan legfőbb problémája éppen az, hogy az ember mindkét ellentétes öséményét, a testi-lelki életegységet és életkettőséget is meg tudja érteni és az embert, mint épp e két ellentétesnek tűnő sajátosság csak látszólag paradox kapcsolatát tudja megragadni: vagyis a monista és a dualista emberfelfogás magasabb szintézise a modern embertan legfőbb feladata, amelynek megoldása felé, úgylátszik, halad is fokozódó szempontgazdagsága.

Ennek az embertannak egyik legfontosabb, egyenesen központi és összekötő résztudománya, bizonyos értelemben alaptudománya is, amint hallottuk, a lélektan. Ez is ősi kezdetekből a múlt században bontakozott ki hatalmasan és az embertannál is jobban önállósult, nagy szaktudománnyá lett. Az erős kibontakozása óta eltelt közel száz év során mutatkozó alakulása tudománytörténetileg is igen érdekes és az egész kor általános tudományos alakulására is elég jól jellemző. A természettudósok munkájából elinduló lélektan eleinte, érthetőleg, lénye-

gébea természettudományos irányú és vonatkozású, főleg a fizika és a fiziológia a mintaképei, és elsősorban az emberi élet pszichofiziológiai vonatkozásait vizsgálja az akkori természettudomány jellegzetesen elemző, lehetőleg mindent egyszerű elemekre felbontani törekvő szemléleti módján. Majd mindinkább sajátyszerűen pszichológiává lesz szemléleti és vizsgálati módja: egyrészt mindinkább a tudatvilágra irányul, másrészt az elemek helyett később már főleg életes egészeket keres; kialakul a tudatlélektan és az azzal különben korántsem mindig harmonizáló, valamivel később is jelentkező alaklélektan, valamint az egyszerű szemlélet több más iránya. Így a tudatlélektanhoz megint jóval közelebb álló, ezellemtudományos irányú, megértő alkatlélektan is.

Közben a lélektan rájön, hogy a tudatvilág a lelki, általában az emberi életegésznek csak egy része: hiszen ez az emberi életegész kifelé szoros testi-lelki életegységben, magatartásban, viselkedésben jelenik meg, fejeződik ki, másrészt a tudatvilág a tudatalatti lelki mélységrétegből ered, fakad, emelkedik fel. Így azután kialakul egyrészt a viselkedéslélektan, másrészt a mélylélektan; a modern karakterológia, mint igazi emberi egyéniségtan mindezeket már felteszi és egyesíti.

Ilyen módon a modern lélektanban is erős differenciálódás és szempontkifinomulás után a nagy és harmonikus integrálódás folyamata indul meg, amely alighanem a lelki élet gazdag egészét immár valóban jól megragadó, átfogó és bölcséletileg jól megalapozott pszichológiai szintézist eredményez. Ebben a lélektanban elkerülhetetlenül lesznek, a tárgy sajátságának megfelelően, különféle részek és módszerek, amelyek azonban egymást jól kiegészítve illeszkednek össze. Ezek között mégis csak a lelkiséget magát közvetlenül adó tudatréteget megragadó tudat- vagy élménypsziológia áll a központban, nélkülözhetetlen önmegfigyelő-önmegragadó módszerével. Amde ezt egyrészt a tudatrétegből — és a tudattalanból — fakadó és azt kifejező magatartást, viselkedést és teljesítményt vizsgáló viselkedés-, illetőleg kifejezéslélektannak kell kiegészítenie igen sokszerű — megfigyelő, kísérletező és elemző — viselkedés-, kifejezés- és teljesítmény-megragadásával; másrészt pedig a mind a tudatvilág, mind a viselkedés végső, tudatalatti lelki forrásait visszakövetkeztető-elemző módszerrel vizsgáló mélylélektannak. Ezeknek jól megkülönböztetett, de harmonikusan egybeszótt vizsgálatából azután kiemelkedik a „cselekvő“ ember lelki életének az a sokoldalúságában is egységes egyéniségképe, amelyet a lélektan előbb említett ágaira építő és a lélektani vizsgálódást beteljesítő, a szó teljes, gazdag értelmében vett egyéniségtan vagy jellemtan rajzol meg és amely az embertannak valóban magvát és központját szolgáltathatja.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

KORNIS GYULA: *A tudományos gondolkodás*. A tudós lelki alkata. Budapest, 1943. Franklin. I. kötet. 312 l. II. kötet. 269 l.

A tudomány életrajzát megírni igen vonzó feladat, amely azonban ma megnehezült, sőt több tekintetben kockázatosná vált. Hiszen az a válság, amelyről ma kultúránk minden ágában — a vallásban és az érkölesben, az állami és a társadalmi életben, a művészetben és a gazdaságban — annyi szó esik, talán legfeltűnőbbben éppen a tudományban nyilvánul meg. Sőt vannak tudvalevőleg számosan, akik a válság egyetemességét éppen a tudomány újabb fejlődésének tulajdonítják s nem hiányoznak közöttük, akik épp ezért az *écrasez l'infâme* szólamát kiáltozzák. A tudományos magatartás ezek szemében éppoly eltévelyedés és bűn az emberi természet ellen, mint aminő volt a felvilágosultakra nézve a babona: életellenes és fejlődésellenes.

Mindenképen örvendetes és megnyugtató, bátorító tény mindazokra nézve, akik tudománnyal foglalkoznak és még hisznek a tudományban, hogy Kornis könyve nem időleges és múltó válságaiban tekinti a tudományt és ennek megfelelően nem mai bizonytalanságaiban és végletek közti hányódásában vizsgálja művelőjének lelki alkatát sem, hanem mintegy időfeletti, örök vonásaiban szemléli a tudományt és kiforrott, úgyszólván klasszikus típusaiban a tudóst. A nélkül, hogy időszerűtlen vagy éppen dogmatikus volna, Kornis a tudomány mai megzavarodottságát és tanáctalanságait — vagy ahogy egyesek nevezik ezeket: apóriáit — éppoly kevéssé veszti tekintetbe, mint ahogy nem érdeklí őt a közöttük hánykódó, kételyeiben olykor már a nihilizmus formáit érintő tudós lelkület sem. A tudományos tevékenység csak addig köti le figyelmét és feltételeit is csak addig kész nyomozni, ameddig termékeny; a keresés és megoldás kétségeit és gyötrelmeit — vagy ahogy igen szemléletesen maga mondani szokta, a gondolatfájást — csak heurisztikus szempontból tudja becsülni; ellenben hidegen hagyja a tudománynak és művelőjének „exisztenciális“ kérdése, az amelyet a mai válság egyik elemzője radikálisan úgy fejezett ki, hogy mikép lehet ma, amikor minden megoldás csak részlegesnek bizonyul, még egyáltalán gondolkodni és élni.

Annak a tudomány szemléletnek, amellyel Kornis nagy munkájában találkozunk, külön is hangsúlyozandó előnyei vannak. Arról ne is szólnunk, hogy objektívebb az ú. n. egzisztenciális szemléletmódnál, amely végelemzésben pszichologizmust, vagy legalább is antropologizmust takar. Ez az objektivitás szembeszökő vonásként végigvonul mind a két kötetben annak ellenére, hogy bennük a tudományt éppen személyes vonatkozásaiban, mint teremtő tevékenységet ábrázolja. Tárnyilag fogja

fel és világítja meg már az egész mű csomópontját, a problématudatot, amelyben a tudományos kutatómunka pszichológiájának minden további kérdését összefuttatja: a problématudat mindig valamilyen tárgyra való ráirányulás szülötte, valamilyen tárgy ismeretében mutatkozó hézagoknak, hiánynak, tökéletlenségnek felfedezéséből származik s ez szubjektíve mint feszültség, nyugtalanság, ösztökélés jelentkezik ugyan, de: mindenképen az embernek a tárgyi világban való eligazodását célozza, nem pedig valamilyen egzisztenciális élményét fejezi ki. Mindamelllett e racionális felfogás ellenére sem hanyagolja el Kornis azokat az alogikus-emocionális mozzanatokot és körülményeket, amelyek a probléma megfogadásában és a megoldásáért való küszködésben közrejátszanak; sőt művének legélvezetesebb lapjai közé éppen azok tartoznak, ahol finom tollal az „*es denkt in mir*“ folyamatát írja le. Ezek a lapok elárulják, hogy bár a tudósok visszaemlékezéseiből és életrajzaiból merített példáknak nagy tömegét vonultatja fel e nehezen hozzáférhető folyamat megvilágítására, végeredményben a saját teremtő tevékenysége alapján eszméletti rá erre az olvasóját. Ezért is kapcsolja össze és mélyíti el a problématudatra vonatkozó megállapításait a lelki élet különböző tájainak szemléletével: külön-külön az érzelmenek, az akaratnak, az emlékezetnek, a fantáziának szerepét elemezve a tudományos munkában a probléma felmerülésének pillanatától kezdve. Aki ily sokoldalúlag, amellettt mindig eredeti lendülettel képes végig kísérni a tudományos kutatói tevékenység folyamatát, nemcsak a tudománynak utánérző, utánélő pszichológusa, hanem maga is alkotó tudós. Különösen élénken kiténik ez azoknak a problématudattal foglalkozó további fejezeteknek csoportjából, amelyekben a kutató munkát nem folyamatában írja le és lelki elágazásaiban keresi fel, hanem a tudományos invenció természetét vizsgálja. Sokan, akik még ma is ábrándosan hisznek a módszer mindenhatóságában, megszívlelhetnék azt a kiemelkedő megállapítását, hogy „a felfedezésnek nincsen módszere“; a módszeres kutatás előkészítheti, elősegítheti ugyan a problémára való ráébredést és a probléma megoldását is, de ez sohasem tőle függ, hanem mindig a kutató géniusz alkotó erejétől. A kritikai tehetségnek ehhez az alkotó erőhöz való viszonyát fejtegetve szellemesen mutat rá a tudósoknak oly gyakori egymás elleni agyarkodására és ennek tárgyi és személyes indító okaira: a versengés szellemére és a tudósok „műzsájára“, a féltékenykedésre és az irigységre. Közbe-közbe megcsillan az élesen megfigyelő szerzőnek a humora is: az olvasó mulat a régiokról és távoliokról szóló történeteken, amelyek a tudós lelkületnek ezt a valóban kiapadhatatlan bőségtől erét jellemzik; de lesznek-e vajjon az olvasók közt, ha tudósok, akik ráeszmélnek, hogy *de te fabula narratur*?

Mіндеzt valamilyen egzisztenciális szemlélettel, kulturális válságrajzzal aligha sikerült volna a tudomány műhelyéből feltárni. Kornis apró ecsetvonásokkal dolgozik, de minden egyes ecsetvonásban már eleve

benne rejlik az egész kép. Ebben van éppen az ő „módszerének“ sajátosága és innen ered ábrázolásának meggyőző ereje. Csak mintegy külső jelei ennek a dolgozómódjának azok a markáns kifejezései, amelyekkel sokszor hosszas fejtegetéseket pótol, hogy azután ezek helyett inkább példákkal tegye elevenné és szemléletessé amazokat; belső forrása éppen az említett tárgyilagossága és sokoldalúsága, amelyhez tegyük mindjárt hozzá harmadik vonásként a tisztaságot. Ez a tisztaság nála kiváltképpen reális látásmódot jelent, az életnek többrebecsülését a pusztá elveknél, de az életnek mikroszkópikus szemlélete nélkül, vagyis: idealisztikus verettel. Ennek az idealizmusnak Kornis realiztikus szemléletében pedig *tipizálás* a neve. Kornis típusalkotó készsége valóban bámulatos, ennek az eljárásnak ma nemcsak nálunk, hanem világviszonylatban is egyik legelső mestere. Típusai nem merev szkémák, hanem belőlük mindig az egyéniség étellel teljessége tekint reánk. Ezt az eljárását alkalmazta már a néhány évvel ezelőtt megjelent *Az államférfi* című nagy művében is, amely „a politikai lélek vizsgálata“ volt, a most szóbanforgó műve testvérpárjának tekinthető s azóta, mint ismeretes, francia kiadása révén külföldön is feltűnést keltett. Így jellemzi előtünk most a tudós lelki alkatát is, nem előre meghatározott minták, mértékek, eszmei hálók szerint, hanem realiztikusan, vagyis a tények gondos mérlegelésével; mégis idealisztikus szándékkal, „tipizálva“, vagyis: nem a tényekből, hanem a tényekben. Ebből érthető, hogy nem elégszik meg a tudós lelkület tiszta típusainak rajzával (szemléletes és elvont, empirista és apriorista, tárgyi- és élményirányú, analitikus és szintetikus stb.), hanem úgynevezett keveredéseikre, összeszővődéseikre is rámutat (pl. klasszikus és romantikus), továbbá a tudományos magatartásnak elágazásait is nyomon követi a kultúra különböző tartományaiiba. Kivált két életforma az, amelyet ebből a szempontból tüzetesebben összevet a tudóséval: a művészé és a politikusé. Az egész munkának megkoronázása a végső fejezet, amely a tudós életművét úgyyszólván a valóság rétegeinek hierarchiájában szemléli: a biológiai rétegen kezdve, ahol a tudományos termékenységet a vitalitás és az életkor viszonylatában vizsgálja, a szellemi-erkölcsi világ rendjén át, ahol főleg a tehetség és a hivatás kapcsolatait fedi fel, egészen a korszellem, a nemzedék és végül az egész emberiség szférájáig, ahol a tudománynak és a haladásnak ma különösen sokat vitatott, nehéz kérdésére keres választ.

S mi a végső válasz? A tudomány egymagában nem elég sem az egyén, sem valamely kor, sem az emberiség életének teljessé tételéhez; ehhez a kultúra többi ágával: a vallással, az erkölccsel és a művészettel való benső összhangra van szüksége. E végső hang nemcsak állásfoglalás a sokat feszegetett „válság“ kérdésében, hanem egyszersmind utalás és ígéret is a mű folytatására, amelyet egyébként már az előszó is kilátásba helyez: a tudomány pszichológiáját nyomon fogja követni

majd a tudomány szociológiája és a tudomány elmélete. A most megjelent mű azonban magában véve is fontos állomása filozófiai életünknek. A Wundt termékenységgel és szintetizáló erejével vetekedő szerző bizonytalanság nélkül még sok szép művel fogja megajándékozni irodalmunkat; úgy véljük azonban, hogy erre a munkára maga is mindig elégtlenül fog visszatérni és reméljük, hogy a hatása is meg fog felelni belső értékének. E hatás feltételei, Kornis közismert írói erényei, a világosság, a szemléletesség és a ragyogó, sokszor epigrammatikus tömörségű stílus, ezt a művét is kitüntetik. Gazdag példatárával nemcsak konkretizálni akarja az elvi megállapításokat, hanem bevallottan is nevelni akarja a tudomány művelésére hivatott ifjúságot, és a filozófia felé vonzani a nehezebb fejtegetésektől még mindig idegenkedő szélesebb olvasóközönségünket. Kívánatos volna, hogy ez a nagyfontosságú mű „Az államférfi”-hez hasonlóan megfelelő átdolgozásban mihamarabb követné ennek útját és sikerét is a külföldön.

Prohászka Lajos.

SÍK SANDOR: *Esztétika. I--III.* Budapest, 1942. Szent István-Társulat. 327+429+401 l.

Valamely tudomány eredményeinek népszerűsítő közvetítése és az illető tudomány területén való műkedvelősködés között lényegbevágó a különbség. Az esztétika területén fokozottabb a veszély, több a lehetőség arra, hogy a kettő egybeolvadjon: egyrészt az élmény, a közvetlen érintkezés a művészet világával csábíthat arra, hogy a tudományos módszerességet elhanyagolhatóan, egyenesen idegen, hamisító tényezőnek érezzük; másrészt az esztétikust a tudományos célon túl, sőt néha egyenesen annak rovására is vonzza, hogy a nagyközönségnek útbaigazítással szolgáljon. S ha valamely tudományágban való amatőrkedésnek és a tudományos népszerűsítésnek egyaránt megvannak a maguk veszélyei, ezek megsokszorozódnak, ha a kettő találkozik. Más egy-egy művész gyakorlatából fakadó, rendesen ahhoz is tapadó esszéformájú, vallomásszerű megnyilatkozás, ismét más a tudományos eredményekről beszámoló, nagyközönségnek szánt tanulmány; s megint más az amatőrszerep vállalásával vagy egyenesen hangsúlyozásával a művelt nagyközönség számára készített, teljességre törekvő rendszer. Bizonyos, hogy Sík kijelentése, hogy amatőrként szólal fel professzionisták között, pusztán szerzői szerénységnek vehető, de amikor azt halljuk, hogy: „Minél határozottabb és szakszerűen, iskolázottan filozófiaibb az esztétikai terminológia, annál naivabban laikusnak tűnik fel az alkotó művész szemében“ (I. 65. l.), s azután teljességre törekvő rendszerezés következik harminc esztétikai törvénnyel, száz körüli művészi formaelvel, az abszolútum vizsgálatával, be kell látnunk, hogy a népszerűsítő szándék valóban átcsúszott a dilettantizálás síkjára. Annál is inkább ez kell legyen a benyomásunk, mert a legújabb szakesztétika maga atomizáló

leírás helyett minden erejével a szervesség fokozására, elmélyítésére törekszik, esszészerű, szinte művészi stílusban. (Fr. Kaufmann. J. Pfeiffer, O. Becker.) Növelik a dilettantisztikus hatást az éppen nem szakszerű, meglehetősen keresett címek és alcímek (Magasság-élmény; Mélység-élmény; Szabadság-élmény; A „saját arc“ törvénye; Az esztétikai apriori és az esztétikai tárgy egymásbaválása); valamint az a mód, ahogy az újabb szakesztétikai munkákra utalás történik a nélkül, hogy azok tulajdonképeni érdemleges mondanivalóikkal szóhoz juthatnának. Filozófiai szakszerűségről lemondó munkában egy Donald Brinkmann, Gentile, Rudolf Odebrecht csak rosszul járhatnak; amint valóban még ott járnak legjobban, ahol elutasító kritikában részesülnek, mert ha mellékes szempontjaik kerülnek elfogadásra, az sem a tudományos esztétika jelenlegi állásáról nem ad a tájékozódni kívánónak hű képet, sem a kérdések érdemleges tisztázásának nem használ.

A tudományos problematika hiányában a felosztás sem lehet természetesen, szükségképeni s így az egyes részek anyaga sokban egyező; (így az I. kötet utolsó harmada Az esztétikai törvények s a III. kötet utolsó, az esztétikum értelméről és az esztétikai értékről szóló része, valamint az I. kötetnek az esztétikumról szóló első kétharmada s a II. kötet első része, a művészi tartalom és forma elemzése). — Az egyes kötetek címe és tartalma sem fedi egészen egymást. Az I. kötet címhangozó, a rendszer objektívisztikus jellegét hangsúlyozni hivatott címe: A szépség; valójában a kiindulás nem a szépségből történik, amint nem is történhetik; a kötet első két harmada az esztétikummal, az utolsó harmada az esztétikai törvényekkel foglalkozik s kis közbeévelt fejezet a szépséggel. A művész alkotó tevékenységét elemző — különben valamennyi között legjobb fejezet — nem *A mű és művész* című kötetben, hanem *A művészet* címűben kerül tárgyalásra, minden bizonynyal nyomdatechnikai okokból.

Ha az anyagelrendezés, rendszerezés sem lényegtelen a helyes problémafeltevés szempontjából, lényegesebb mégis maguknak a kérdéseknek tárgyalása. Itt azután még komolyabban megbosszulja magát a filozófiai szakszerűségtől való idegenkedés. Hiányzik az egyes megállapításokból az árnyaló történeti problémadialektika, amely megóvná őket, hogy a kifejtő következő mozzanatában ellentmondást jelentsenek. Így bizonyulnak épp merevekknek. A szépség meghatározásánál például a gondolatmenet minden mozzanata újabb ellentmondás. Itt egymásután a következő megállapításokkal találkozunk: „A szép, mint valóság, egybeesik a szép tárggyal.“ „A tárgy maga szép mindenestül.“ „Hogy a szép mégsem azonosítható egészen azzal a tárggyal, amelynek szépsége kiténik abból, hogy a szépség szellemi valóság.“ „A szép tárgyak pedig, mint ilyenek, nem mindenestül szellemiek.“ Majd azzal szemben, hogy: „A szép tárggyról elhagyhatom mindazt, ami járulékos, színeket, vonalakat, illatokat (ha virágról van szó) stb., változtatha-

tom a mennyiségi viszonyait, elhelyezését stb., de a szépségét nem hagyhatom el a nélkül, hogy a lényegét meg ne változtatnám“, a következőket azt halljuk, hogy a szépség négy „valósággréteg“-hez tartozik, amelyek közül első lenne „a külső szemléletesség“, a második „a képzeleti szemléletesség“, végül a negyedik „valósággréteg“ az „értékmozgás“, amely már semmiképpen sincs benne a szemléleti képben, bár mégis hozzátartozik. Valamint azt, hogy „teljesen félreismernék a szépet, ha csak mint létező valóságot fognánk fel... a szép az értékek, mégpedig a tiszta értékek világából való“; majd később: „az érték abszolút magasságban lebeg az élménymegvalósulás fölött“. (I. 201—208. l.) De éppen ilyen kevésbé szolgálnak az esztétika hitelének növelésére vagy helyreállítására a bizonyítandóval bizonyítás, vagy az idem per idem-ek. Az esztétikák alapvető kérdése: azonos vagy más törvényszerűséget jelent a természeti és művészi szép. Erre vonatkozóan egyszerűen azt halljuk: „A szépek az a felfogása, amely vizsgálódásaink alapja, az esztétikai jelenségek egész körének (tehát a természeti esztétikumnak is) figyelembevételével alakult ki, nem is tehetünk ezen az alapon elvi különbséget a szépségnek két birodalma között.“ A bizonyítandónak bizonyítottként vétele után mégis csak különbségtetésre kerül a sor, amint foglalkozni kénytelen a kérdéssel. A természetfelfogás különböző módjainak felsorolása után sor kerül végre mégis a természeti és a művészi viszonyának tisztázására s ez Van Gogh egy kéletes kifejezésének az idézésével, lényegében a kanti értelemben történik: a művész nem boldogul, amíg a természetet utánozni próbálja, de természetesen alogd, ha a palettájából merít. Egyébként a kérdés tárgyalása itt is — lényegében — gondolatébresztő, de inkább körvonal-elmosó, mint tisztázó közlése a különböző felfogásoknak, a nélkül, hogy megoldással adna útbaigazítást. Egyik jele ennek az előadás- és feldolgozásmódnak a lépten-nyomon felbukkanó idem per idem: „Az esztétikai tevékenység értelme: az emberi szellem esztétikai igényének kielégítése.“ „Ez az esztétikai igény, mint az esztétikai apriori vizsgálata megmutatta, nem vezethető vissza semmi másra, adva van magával az emberi természettel.“ (III. 175.)

„Esztétikai apriori“, „sui generis esztétikai“, „esztétikai abszolútum“ magukban sem tartoznak azok közé a kifejezések közé, amelyek a művelt nagyközönséget az esztétika eredményeivel megbarátkoztatnák; különösen nem, ha ilyen meg nem fejtett rejtélyekként kerülnek a szövegbe. Az esztétika rendszeren arra törekszik, hogy valamiként feltárja, megmagyarázza azt az értékminőséget, amelynél fogva a művészi magasabb létforma. Ha a mű egészéből az értékrendet feltáró és a lét és érték viszonyát tisztázó módszeres megoldás hiányzik, hiába kerül a mű végére az abszolútumról szóló rész, s valójában tisztán logikai konstrukció láncszeme marad az abszolútumra hivatkozás a legkülön-

félébb változatokban ismételten közölt törvények és elvek újrafelsorolásával.

A dilettantisztikus tárgyalásmód elkerülhetetlen velejárója, hogy a kifejezésmód lépten-nyomon kelleténél tudományosabb. Beöthy és Péterfy után — de a tragikumelmélet legfilozófiaibb magyar képviselői után is — most egy művelt nagyközönséghez forduló, filozófiai szakszerűségtől idegenkedő munkában azt kell olvasnunk: „Az esztétikai jelentés tárgyalásánál megállapíthattuk, hogy a tragikum a dinamikus sorsérzések egyike. Ha már most ennek a sorsérzésnek formáló funkcióját vizsgáljuk, mindenekelőtt azt kell kérdeznünk: mi az a tárgyi jelenség, amely a tragikus sorsérzést kiváltja, tehát a tragikus formálást megindítja, illetőleg annak mintegy hordozója.“

Ha ennyi körülményességet megtűrünk az előadásmódban, felesleges feláldoznunk valamit is a legszabatosabb tudományos szakszerűségből. Annál is inkább, mert a problematika bizonytalanságának szükségképi következménye magának az értékstruktúrának meglazítása; visszaterés a normákhoz, az értékfokokozatok extenzív jellegéhez: külső jelei ennek. Így azután a bizonyításul közölt művészniiatkozatok pusztá díszek, hangulatos olvasmányrészletek maradnak (I. Duncan, Márai, Csajkovszky, Sztaniszlavszki); s a művészi, jórészt irodalmi, példáknak sem tesz jót a problémakezelést jellemző bizonytalanság, amely megreked a változatok felsorolásában. Néha a választott példa maga is (Arany-rögtönzés), mintha inkább az értékközömbösségre nevelést, a nivellálódást szolgálná, mint az értékigényességét. Hasonlóképpen értékidegenségre és nivellálódásra mutat a remekmű értékfokozatainak egy művész életművében belül Az én falum rajzolatain szemléltetése s a fokozatoknak a témaextenzitás szerint osztályozása. A módszer nem hathat közömbösen az értékstruktúrára.

Egészében az az érzésünk, hogy a műben feldolgozott anyag naplójegyzetek formájában többet használt volna, jobban hatna, mint így végtelen felsorolások, osztályozások sáncái közé zárva. E mellett a mostani előadásmódban közölve épp a laikus közönségben a tudományosság olyan látszatát kelti, ami nem egészen veszélytelen az esztétikáról, mint tudományról kiformalódó véleményt illetően. A tudományos rendszerezésnek s a laikusokra számító közlésmódnak nem szerencsés vegyítése következtében a tudomány hazai fejlődésére sem egészen közömbös.

Baránszky-Jób László.

MUZSNAI LÁSZLÓ: *Magyar metafizika és logika* (Tentamen). Budapest, 1943. A szerző kiadása, 296 l.

A filozófiát komolyan vevő ember számára nehéz feladat erről a terjedelmes, komolykölsejű műről őszinte véleményt mondani. Az az olvasó, aki a szavak mögött tárgyi tartalmat, objektív jelentést is

keres, mehezen fedezhetne fel ilyet az üres szavaknak ebben a közel 300 oldalon keresztül való halmozásában. A szerző nem fogalmakkal, hanem szóképekkel gondolkodik, eljárása ijesztő torzképe a filozófiai spekulációk bizonyos eltévelyedéseinek. Saját szavaival: „a hangokbetűk analízise és szintézise alapján iparkodik a dolgok viszonyában rejlő törvényszerűségeket megállapítani“. Az eredmény jellemzésére álljon itt néhány idézet: „Ami él, az áll és van is. Ami hal, az jár és nincs is. Így az, ami él és áll, visszavezethető arra, ami van. De nem minden, ami van, egyszersmind áll és él is. Hasonlóképpen az, ami hal, jár és már nincs is. De nem minden, ami nincs, egyszersmind jár és hal is...“ A szerző fogalom-meghatározásai: „Az erkölcs: állat a járamban.“ „A halmaz: ami nincs az ami vanban.“ „A semmi elbeszélő tétel.“ A szkizofrénia: „...az erő ösztönének az elme képzetében való megbomlása“. „A bizás megfordítottjának: az egységnek tulajdonsága az üdvösség.“

Ezek a szemelvények talán elegendőek a mű jellemzésére és feleslegessé teszik véleményünk közelebbi körvonalozását. P. F.

MAY, EDUARD: *Am Abgrund des Relativismus*. Berlin, 1942. Lüttke. 305 l.

A relativizmus gyökerei mélyre nyúlnak, nyomai nemcsak a bölcsesleti tudományágakban bukkannak fel, hanem a szaktudományokban is. Cáfolata, a gyökeres és alapvető megoldási lehetőségek kutatása rendszerint verejtékes gondot okoz.

May az igazság fogalmának meghatározásából indul ki. Az igazság fogalma megegyezési vagy hozzárendelési viszonyt tartalmaz a tudatimmanens ítélettartalom és a tudattranszcendens tárgy között. Az igazság nem rendelkezik önálló léttel: az ismeretképződmény és a tárgy kapcsolatában él; érvénye sem magánvaló: a létezőre vonatkoztatott ítélet helyességében nyilvánul meg; végül: a matematikai vagy logikai forma még nem biztosítéka az ismeret igazságértékének.

A relativizmus számos árnyalata között csakis fogalmazásbeli különbség fedezhető fel. „...az ellentétes állítások egyenlő mértékben igazak...“ — mondja Protagoras az ókorban, „...a nézőpontok megválasztásának önkényétől függ a fogalmak értelme és jelentősége...“ — hirdeti Bohr a XX. században. A lényeg tehát az idők múlásával is változatlan maradt.

Ugyanazon tárgyra egyértelmű és ellentmondásmentes ítéletek nem vonatkoztathatók — hangzik a kétkedő és a relativista közös alap-
tétéle. Az egyező meggyőződés azonban nem szül azonos magatartást. „Nincs igazság!“ — következteti a kétkedő és tovább nem kutat, bele-
törődik tanai végső bölcseségébe. A relativista másképp cselekszik: gon-

dolait tovább szövögeti, „véleményeiből“ dogma nélküli tudományt épít és a létező megismerhetőségének kérdését nem feszegeti.

Egyes bölcséleti rendszerek relativisztikus színezetben mutatkoznak, így például Hegel tézisei és antitézisei is, a valóságban azonban csak látszatról van szó. Hegel módszerének következő lépése ugyanis tökéletesen elosztatja a relativisztikus aggályokat, mert az ellentéteknek látszó ismeretképződményekből olyan szintetikus fogalmakat alkot, amelyek csakis az együttgondolható ismeretrészeket tartalmazzák, a be nem illeszthetők elhullanak.

A tudományos ismerőmunka csak tökéletlenül közelíti meg az igazságot. Ennek a ténynek az elismerése sem jelent még relativizmust, legfeljebb annyit, hogy a tárgyi tartalmat csak részben ragadtuk meg s nem teljes egészében. Relativisztikus talajon az igazság tárgynélkülivé válik, ezért „relatív“ vagy „abszolút igazságról“ beszélni — értelmetlenség.

Az ismeret relacionista jellege ítéletre képes alanyt tételez fel és olyan ismeretszerző élet- és lélektani folyamatokat, amelyek úgyszintén nem vezetnek relativizmushoz. Idézzük Kantot: ha a tudatunktól függetlenül létező, magánvaló dolgokat nem is ismerhetjük meg, tárgyilagossági ítéleteket mégis csak alkothatunk a létezőről, arról, ami a tudatunkban róla mutatkozik. Ilyen feltételek mellett tehát nem szólhatunk relativizmusról, csakis abban az esetben, ha a létező össze nem egyeztethető formákban jelenne vagy jelenhetne meg a tudatunkban.

Relativizmusról van szó akkor is, amikor az igazság fogalmának ismérvei válnak kérdésessé. Az igazság megegyezést jelent az ismeretképződmény és a vele közös valóságrész között. E meghatározás nem kifogásolható, de vajjon miképp ismerhetjük fel az igazság jellemvonásait? Vajjon az igazság csakugyan nem tűri meg az ellentmondásokat? Vajjon a minden áron egyértelműségre való törekvés elvezet-e a létező végső gyökeréhez? Vajjon mennyiben van alapja a relativizmus felvetette aggályoknak?

A fizika története világosan szemlélteti a nehézségeket. A XVII. és XVIII. század fizikusai azt hitték, hogy Newton elvei korlátlanul alkalmazhatók s valamennyi fizikai folyamat magyarázata a mechanika törvényeire vezethető vissza. „...a mechanikára felépülő elmélet olyan ismereteket foglal egybe, amelyek igazak és a valóság megismeréséhez vezetnek...“ — vallották Newton hívei. A Newton-féle elvek mindenhatóságába vetett hit akkor reáldult meg legelőször, amikor Weber munkássága nyomán kiderült, hogy az elektromos jelenségek nem értelmezhetők a mechanika elveinek segítségével. Maxwell elektrodinamikai alapegyenleteiről is hasonló felfogás alakult ki. Sőt, amikor a Maxwell—Hertz-féle egyenletsoportok lehetővé tették az elektromagnetikának és a fénytannak közös matematikai alapvetését, egyesítését, akkor már nem látszott a természettudományok végső céljaként

a mechanikában való feloldás sem, mint ahogyan azt Helmholtz még 1869-ban is hitte. mert az elektromosság, mágnesség és a fénytán számára sajátos alaptörvények mutatkoztak. Wien az elektromágneses alapegyenleteket tartotta elsődlegeseknek, ezért megkísérelte a fordított utat: a mechanikának az elektrodinamikából való levezetését. Mindinkább az a felfogás kezdett úrrá lenni, hogy a Newton-féle elvek csak közelítésben és bizonyos területeken pedig egyáltalában nem érvényesek.

Bölcseletileg akkor vált izgalmassá a helyzet. amikor Poincaré kimutatta, hogy — a legkisebb hatás és az energia elvének megtartása mellett — az elektrodinamika visszavezethető a mechanikára.

A bonyodalom még tovább növekedett: Hertz olyan mechanikát alkotott, amelyből hiányzott az erő fogalma. A tér, idő, tömeg és az energia fogalmaira épült elméletet a kísérletek éppúgy igazolták, mint a Newton-féle. Hertzet hosszú töprengésre készítette ez a tény, végül is a célszerűség elvének jegyében döntött: a lehetséges elméletek közül az közelíti meg inkább a valóságot, amely a legkevesebb előfeltevással magyarázza meg a jelenségeket.

Az ellentétek az általános relativitási elméletben éleződtek a leg-erősebben. Euklides mértanja helyébe a Riemann-féle lépett és fölmerült a kérdés: vajjon Riemann térszemlélete csakugyan jobban idomul-e a valósághoz, mint Euklidesé? Poincaré páratlan és kíméletlen logikája ismét meglepő tétellel zavarta meg a reménykedőket: minden lehetséges mérési eredmény minden lehetséges mértannal összhangba hozható; a mérési eredmények alapján tehát nem dönthető el az a tény, hogy miféle térszemléletben tükröződnek leghívebben a természeti folyamatok.

A relativitási elméletben nincs szükség a nehézségi erő tércelmé-letére; az égitestek görbevonalú pályája közvetlenül adódik a tömeget figyelembe vevő Riemann-féle térszerkezetből; a csillagfények aberrációja a Nap nehézségi terében, továbbá az ú. n. ellipszis-rotáció Einstein egyenletei alapján igen egyszerűen értelmezhető. Mindezen jelenségek magyarázata, Newton elveinek és Euklides térszemléletek fenntartása mellett, nagyon bonyodalmas. Tehát Einstein égi mechanikája — következteti Jordan és Heisenberg — egyszerűbb, mint Newtoné s a Riemann-féle mértan jobban idomul a valósághoz, mint az euklidesi; Einstein elmélete „egyszerű és elegáns“, közös nevezőre hozza az elektromagne-তিকát és a fénytant.

Az „egyszerűség“ előnye azonban a jelen esetben kétes értékű. A való helyzet ugyanis a következő: a Newton-féle fizikában egyszerűek az alapegyenletek, viszont bonyodalmas az újabb mérési eredmé-nyeknek elméleti értelmezése; Einstein elmélete bonyolult alapegyen-letekből és mértanból indul ki, viszont a mérési eredmények matematikai levezetések közvetlen eredményeiként adódnak. Vajjon melyik felfogás az „egyszerűbb“?

A pozitivisták a matematikai formalizmus fenntartását még egy szempontból tartják szükségesnek: a kísérleti fizika előbb-utóbb úgyis elérí a kísérletezés végső határát (Heisenberg-féle határozatlansági reláció!) — vélik a pozitivisták — s ha ez megtörténik: csakis a matematikai dedukció biztosíthatja a kutatás további lehetőségét. A pozitivisták érvelése kétségkívül meggondolásra késztet, azonban a relativizmus leküzdése és a valóság helyes megismerése szempontjából elsősorban a következő problémáknak a megoldására lenne szükség: a tér euklideszi-e vagy nem? Érvényes-e a klasszikus tehetetlenségi elv vagy nem? Van-e nehézségi erő vagy nincs?

A klasszikus fizika és a relativitási elmélet — számos ellenlétes jellemvonásuk ellenére is — megegyeznek abban, hogy a tapasztalat alapján állanak és matematikai formákban fejezik ki törvényeiket.

Hamis következtetésre vezetne a tapasztalat, a mérés és a kísérletezés túlértékelése is. Gallileit és Lavoisier szokták az első mérő és kísérletező természettudósokként emlegetni, akik megvetették — a csakis spekulatívnek minősített aristotelesi fizikával szemben — a korszerű, azaz a mérésekre és tapasztalatokra építő fizika, illetőleg kémia alapjait. A kísérleti szempontok azonban nem nagyon jelentősek, mert Gallilei és Lavoisier előtt is kísérleteztek már, nem kevésbé tehetséges természettudósok. A kísérleti anyag tehát a fizika története folyamán mindenkor jelen volt, ezért Gallilei és Lavoisier valóban úttörő munkásságának jellegét más körülmény szabja meg: nyilván más beállítottsággal és előfeltevésekkel kezelték a kísérleti anyagot, mint elődeik s e merőben eredeti szellemi magatartásuk vezette őket új lehetőségek és irányok felé.

A művészet területén sem boldogulunk tapasztalati mértékegységekkel. Winckelmann — a görög szépség-eszmény tapasztalati méretei alapján — szörnyűségeseknek találta a gótikus templomokat, Goethe viszont megilletődötten gyönyörködött bennük. Winckelmann nyilvánvalóan tévedett: a szépség-eszmény nem fejezhető ki tapasztalati mértékegységekben, mert a helyes mérték tartalmaz valami tapasztalat-feletti járulékot is. A tapasztalat tehát semmiképp sem mértéke az értéknek s ez a tétel az erkölcsi élet síkján is könnyen igazolható.

A tapasztalat relativisztikus zúrzavarából — a szerző szerint — az apriori fogalma vezet ki. A tapasztalat-feletti, a tudományos ismerőmunkát vezérlő eszme ugyanis sohasem meríthető közvetlenül — indukatív általánosítás révén — az érzéki tapasztalásból. A gondolkodásunkat kényszer uralja: például a Kepler-féle törvényekből a Newton-félék levezethetők s ha ez nem így lenne, gondolkodási lehetetlenségekhez jutnánk. Ebben az esetben elsőrendű apriori ítéletekről van szó, olyan elvekről, amelyeket a gondolkodás kényszere diktál. A másodrendű apriori ítéletek már nem erednek a gondolkodás kényszeréből, tapasztalat-

felettiök, mert a tapasztalat útján nem cáfolhatók meg. Másodrendű aprioritásnak tekinthető az oksági elv is, amelynek relativisztikus értelmezése nem jelent különösebb nehézséget: hogy minden oknak okozata van — ezt mi csak gondoljuk. Azaz: minden folyamat és tapasztalat szubjektív és önkényesnek tetsző megfigyelési szempontok alatt áll. Az elsőrendű aprioritással kapcsolatban is adódnak relativisztikus aggályok: ha a gondolkodás kényszerének alaptételei nincsenek a létezésben, a valóságban lehgonyozva, akkor a logika csakis a továbbkövetkeztetés formális helyességét biztosítja. Az a tény, hogy az euklidesi mértan nem egyedülvaló, az elsőrendű apriori ítéletek biztonságát rendíti meg: a gondolkodásbeli kényszer nem biztosítja a helyes megismerés útját, a valóság tautologikus jellegű. Viszont az apriori elvek miniuma csakis az elméletek formális helyességéért kezkesedik és semmiképen sem az elmélet realitásáért.

A relativizmus tehát győzedelmeskedne, ha nem sikerülne bebizonyítanunk az apriori ítéleteknek létezésbeli megalapozottságát, mert a vérbeli relativizmus a tudás bizonytalanságát és az apriori ismeretrelációk önkényét vallja. A felvázolt problémákat az élmény fogalmának és jelenségének elemzése oldja meg. Az élmény ugyanis nemcsak aposteriori, hanem apriori ítéleteknek is forrása és az ember cselekvőképessége lehetővé teszi az első- és másodrendű elveknek a megvalósítását. Ami viszont megvalósítható, az már nem eredhet pusztán gondolati önkényből. Ilyen értelemben az oksági viszony is megvalósítható másodrendű apriori elv.

May jó munkát végzett: a relativizmus elemzése teljes, logikai és történeti szempontból egyaránt. A fölvetett problémák megoldása nem kifogásolható. Hibásnak tartjuk azonban a mű aránytalanságát: 285 oldalon keresztül a relativizmus elemzéséről van szó s mindössze 20 oldal tartalmazza a relativizmus cáfolatát. Egyébként minden vonatkozásban csak dicséret illetheti a szerzőt, főként a fizika problematikájának világos és alapos tárgyalásáért.

Dési Frigyes.

HEISENBERG, WERNER: *Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes.* Leipzig, 1942. J. A. Barth, 32 l.

A szerző ismerteti az újkori fizika ama törekvéseit, amelyek Newton óta a fizikai világkép egységének megteremtésére irányultak és amelyek eredményeképpen alakult ki a mult század második felének mechanisztikus világképe. A modern atómfizika eredményei segítségével sikerült az addig független elvekre alapozottnak látszó kémiát is bevonni a fizikai világkép egységébe. Ez azonban nem a kémiai jelenségek mechanisztikus magyarázata útján, hanem a mechanikai és kémiai fogalmak kölcsönös komplementeritásának felismerése alapján vált lehetségessé. Hasonló módon, a kvantummechanika komplementeritás-elvének meg-

felelő alkalmazásával gondolja a szerző megoldhatónak a biológia és pszichológia bevonását is a természettudományos világkép egységébe.

P. F.

BÉGUIN, ALBERT és THÉVENAZ, PIERRE: *Henri Bergson*. Neuchatel, 1941. Á la Baconnière. 380 l.

Ezt az emlékkönyvet tanítványok kegyelele állította össze, de úgy, hogy ellenfeleket is megszólaltatott benne. Megtaláljuk benne a legkiválóbb mai francia gondolkodók tanúbizonyosságát az elköltözöttről. Péguy, a korán elköltözött tanítvány nyitja meg a sort, megszólalnak a kortársak: Maurice Blondel, Léon Brunschvicg, A. D. Sertillanges s. a nevezetes tanítványok: Raissa Maritain, Vladimír Jankélévitch, J. Paliard, J. Segond. Louis Lavelle az egzisztenciális filozófia, H. U. von Balthasar a jezsuiták hódolatát teszi le a nagy halott sírjánál.

Tartalmilag tekintve talán leggazdagabb az esztétikai rész. Etienne Borne mogragadó erővel magyarázza a művészi alkotás jel-nivoltát. Jel, amely mindig két szellem között feszül. De éppen mert jel, minden művészi alkotás túlmutat önmagán. De még a jeladón is túlmutat, nem róla hoz hírt, hanem *rajta* keresztül az élet teljességéről és mélységéről. A *Le Rire* mellett az utolsó nagy bergsoni munka, a *Deux Sources* hagyta a legmélyebb nyomot a bölcséleti tudatban. Nem arra gondolunk, amit különben szintén többen tárgyalnak, mit jelentett Bergson halálos ágyán történt csatlakozása a katolicizmushoz és kérése, hogy katolikus pap jöjjön hozzá. Gondolunk a kegyelem és természet összefüggéseire, amelyeket Bergson utolsó művében szintetikusan leír ugyan, de analitikusan fel nem tár, s így többféle magyarázat lehetőségét hagyja nyitva. Maurice Blondel hangoztatja, hogy Bergson fejtegetéseit ki kell egészíteni a kegyelem keresztény fogalmával. E pont körül az emlékkönyv vitává szélesedik.

De Bergson eszmetörténeti jelentőségére nézve teljes az egyezés. Jacques Chevalier joggal mutat rá a keresztény és klasszikus gondolatvilág teljesjogú örökösének szellemi gazdagságára Bergson oeuvre-jében.

Ervin Gábor.

BRUNSCHVICG, LÉON: *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchatel, 1942. Á la Baconnière. 210 l.

Van-e kivezető út az összeomlásból? Ha az ember filozófus és francia, előveszi azt a filozófust, aki megélte egy világnak, a középkori világnak összeomlását, megélte a vallásháborúk sötét korszakát, előveszi Montaigne-t. Montaigne csupa tépelődés, csupa kétely. „Beteg korszakban született, hazug, gyáva és kegyetlen korszakban.“ A skolasztika hite, harmóniája elveszett, szürke formalizmussá satnyult, vagy vak fanatizmusná fajult. Mindentől vissza kell vonulni, önmagunkba kell zárkózni,

a társadalom bűneivel szemben passzív rezisztenciába menekülni és hit dolgában az elfogadott tekintély mellé állni, mert jobbat úgysem találunk a helyébe. Ez Montaigne. Végzetlenül kétely.

És mégis csak van Montaigne-nek két olvasója, van két olyan gondolkodó, aki szinte át van itatva montaigne-i fordulatokkal, ötletekkel, problémákkal, és mégis bátor, új, friss kezdések forrása. Montaigne kételyére Descartes a tudás, Pascal a hit választást hozza.

Descartes a kételyből indul és egészen biztos eredményre jut. Pascal a kételyre építi valószínűség-számítását, amelyet azután a hitre alkalmaz. Még nem sejtethi a valószínűségi törvények jövőjét a későbbi tudományban, még nem láthatja azt a fejlődést, amely Méré-lovag játsszámájától a modern atomfizika statisztikai törvényeihez fog vezetni. Descartes matematizálása, Pascal gyakorlati bizonyossággá emelkedett sejtései a montaigne-i kétely talaján, az összeomlott középkori világkép romjai fölött a tudománynak nem-álmódott lehetőségeit nyitották meg.

Letséges-e egy új szintézis a pascali sejtés és a cartesiusi racionalista merészség között? Brunschvicg nem felel erre a kérdésre. A tudós nem prófétálhat. De remél. A kétségbeesés sötét mélységeiből fakadt már új élet, fakadhat újra.

Ennyi a munka váza, alap gondolata. A történész ezt a vázát finom analízisek szövetségével törli ki — de ezek oly gyöngéd és bonyolult szálak, hogy az ismertető nem emelheti ki őket a munka összefüggéséből. Befejezésül Brunschvicg a szellem emberének arról a kötelességéről szól, hogy keresse, újra előkészítse a kultúra varratlan köntösének szent egységét.

Ervin Gábor.

BÖSZÖRMÉNYI EDE: *Az amerikai neo-realizmus erkölcs- és vallásfilozófiája.* (Philosophia. A m. kir. Horthy Miklós Tudományegyetem filozófiai intézetének közleményei, 6.)

A szerző az amerikai neo-realizmus hat legnevesebb képviselőjének (E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding) és az erre az iskolára nagy hatást kifejtő angol B. Russell értékelméleti, etikai és vallásbölcseleti tanításait ismerteti. A neo-realizmus jellemző vonásaként a szerző a természettudományos módszer alkalmazását és a Russell-féle logika alapulvételét emeli ki. Ezt a logikát külön fejezetben ismerteti is, azonban ez a — tárgyi tévedésektől sem mentes — fejezet a legkevésbé sikerült része a dolgozatnak.

Az említett neo-realista filozófusok etikai és vallásbölcseleti kérdésekben általában nem követnek egységes irányzatot és önmagukban sem mindig következtetnek, ezért a szerző elég nehéz feladatra vállalkozik, amikor ilyen szűk keretek között áttekinthető képet igyekszik róluk nyújtani. Annyit mindenesetre megismerhetünk dolgozatából, hogy milyen problémák foglalkoztatják e tárgykörben az amerikai filozófiá-

nak ezt az irányát és milyen nézőpontból tárgyalják a neo-realisták ezeket a problémákat. Befejezésül a szerző rövid kritikai méltatást is nyújt a bemutatott elméletekről.

A dolgozat áttekinthetőségének hátrányára szolgál a helyenkint nem világos fogalmazás — ezt a szűk keretekből kényszerűen adódó tömörség menti — és a feleslegesen sok idegen szakkifejezés: ez utóbbiak magyarosításával a szerző a magyar filozófiai nyelv művelését is szolgálta volna.

P. F.

SZABÓ JÓZSEF: *A jogászai gondolkodás bölcselete*. Szeged, 1941. Acta Universitatis Szegediensis. Tomus XVI. Fasc. 2. — 71 l.

Csak akkor válik az ember szakmájának mesterévé, ha annak szelleme olyannyira benne él, hogy egész gondolkodására reányomja a maga bélyegét. Az igazi jogász is csak mesterember, akinek mester-sége: a joggal való foglalkozás. A jog azonban a társadalmi életnek bonyolultabb jelensége s éppen ezért mibenléte még a mai napig sem teljesen tisztázott. Így érthető, hogy a jogászai gondolkodás természetéről is megoszlanak a vélemények. Szerzőnk művében a jogászai gondolkodás bölcselétét akarja adni s ezért méltán feltételezhetjük, hogy ennek a gondolkodásnak finom, részletekbe menő, a fogalmakat egymástól élesen elválasztó elemzését fogjuk kapni. Századunk gondolkodói azonban általában mereven szakítanak a XIX. század tudományának racionalista felfogásával s vizsgálódásuk középpontjába az irracionális tényezők kerülnek, mert — szerintük — ezek jelentik egyedül az igazi valóságot. Valóban „tudományos újromantika“ támadt, amelynek szelleme szerzőnknek egyébként önálló utakat kereső és benső meggyőződéssel alapuló felfogását is erősen befolyásolja.

Kiindulási pontja: „Lehetséges-e jogászias gondolkodás, ami nem racionalo-logisztikus természetű? vagy éppen csak ilyen lehetséges?“ Ez a probléma-feltevés sem mentes azonban minden előítéllettől, mert az esetben, ha a jogászai gondolkodást csupán logikai fogalkalmazó gépként foghatjuk fel, „megoldhatatlan talányként mered eléink felvetett problémánk, mert nemzeti gondolkodásunk, amilyen mértékben jogászias, ugyanolyan mértékben hiányzik belőle minden hajlandóság a formálogizmus iránt“. Így a kiindulási pontot teljesen elhibáztattnak tekinthetjük. Sokkal helyesebb lett volna kategórikus imperatívusként kimondani: csakis nem racionalo-logisztikus természetű jogászai gondolkodás lehetséges! S ennek a kategórikus imperatívusznak az igazolására azonnal felhozhatta volna a szerző nemzeti gondolkodásunk jogászias, de egyben a formálogizmus iránt hajlandóságot egyáltalában nem tanúsító természetét. Ezen érvelés ellen azonban — hogy jogászai kifejezéssel éljünk —. sortartási kifogást jelentünk be, mert elsősorban a jogászai gondolkodás mibenlétét kell megállapítanunk s csak azután

kerülhet sor annak megvizsgálására, hogy nemzeti gondolkodásunk egyáltalában jogásziának tekinthető-e. Ha egyszer már kibotorkálunk az üres jelszavak és bombasztok világából, amelyekkel lassanként a tudomány lapjai is benépesednek, — nem értjük meg, hogy a jogászi és a nemzeti gondolkodás természetének esetleges eltérése esetén, miért meredne megoldhatatlan talányként elénk a szerző által felvetett probléma. Vannak ebben a nemzetben a jogászinál magasabb értékek is!

A jogélet mely területén jut szerephez a jogászi gondolkodás? Ezt a kérdést szerzőnk fel sem veti, éppen csak futólag érinti. Nyilvánvaló azonban, hogy a jogalkalmazás területén látja azt érvényesülni, amikor felveszi: „Valóban logikai szubmszumció lenne-e a jogalkalmazás lényege?” E tekintetben a szillogizmus emlélete és a szabadjogi teória állanak egymással szemben. Az előbbi a jogalkalmazásban nem lát egyebet, mint pusztán az egyes konkrét esetnek a megfelelő jogszabály, jogtétel alá való foglalását. A szabadjogi teória szerint pedig minden jogalkalmazás szabad értékelő tevékenységet is jelent. Szerzőnk a helyett, hogy rögtön e két elmélet boncolgatásába bocsátkozna, „in medias rés” nyúl és a jog különböző területeiről vett néhány jogesetet és felsőbbíróági ítéletet taglal. Ezen módszere ellen kifogást nem emelhetünk, de azt mégis bizonyos szkepszissel kísérhetjük, mert nem tudjuk belátni, hogy a szerző által önkényesen összeválogatott 13 jogesetből a jogászi gondolkodás természetére minő általános érvényű következtetés volna vonható. A gyakorlatban demonstrálhatnánk számos oly határozatot, amely a jogászi gondolkodás ismérveit nélkülözi; s ilyen határozatok nemcsak az alsóbíróságok, de gyakran a felsőbbíróságok körében is akadnak. A jogászi gondolkodás *követelmény*, amelynek speciális lényege — miként azt a bevezetőben is jeleztük — a jog mibenlétével van szoros, elválaszthatatlan kapcsolatban. Ezt az utóbbi állításunkat egyébként a szerző maga is elismeri. Ha ettől az aggályunktól azonban életkintünk is, és végigkísérjük a szerzőt az általa választott úton, annak végén nem látjuk oly meggyőzőnek azt az eredményt, amelyet a vizsgált jogesetből kiolvasni vél. Mert ha helyeselhetjük is — a szerző által gyakran idézett — Arnoldnak azt a megállapítását, hogy „az a jogász, aki kis esetekről nagy elveket tud leolvasni“, a bölcsészre a szentpáli intelem vonatkozik: „Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem“.

A jogalkotás és jogalkalmazás határvonalai a gyakorlati életben gyakran elmosódnak. Éppen ezért fokozottan szükséges ezeknek a határvonalaknak elméleti különválasztása, nehogy a határmesgyén való mozgás elhamarkodott és téves következtetésekre vezessen. A szerző is beleesik ebbe a hibába, amikor az általa taglalt jogesetek végső következtetéseként levonja azt az eredményt, hogy „minden jogalkalmazás jogalkotás is“. Így módosulna az a megállapításunk is, hogy a jogalkalmazás területén látja a jogászi gondolkodást a maga szerepéhez

jutni. Láthatjuk tehát, hogy mennyire fontos lett volna a fogalmaknak már a kiindulási pontnál való éles elemzése.

A jogalkalmazónak a jogszabály értelmét szükségképpen meg kell állapítania, mert különben azt nem tudja alkalmazni. Ezt az értelmezést semmiféle jogszabály sem képes kizárni, mert még az ilyen tiltó jogszabály is értelmezésre szorul. Itt, ezen a ponton bizonyos hézag áll elő, amelyen keresztül irracionális elemek szűrődhetnek a jogba. A jog azonban — nézetünk szerint — csak akkor jog, amikor már határozott értelemmel bír. S voltaképpen itt kezdődik a jogászai gondolkodás igazi terepuma.

„A jog“ — írja a szerző — „semmi más, mint érzelmileg jelentős szociális szimbólumok nagy rezervoárja. Inkább elvet, mint valóságot: az igazságosság szép álmát jelképezi... A jog tehát nem tapasztalati valóság, hanem jelkép, szimbólum.“ Igaza van a szerzőnek, amikor — Lippmannra hivatkozva — azt állítja, hogy az emberek „tulajdonképpen mindig csak saját elképzelésüket, és sohasem a valóságot látják“. Fel sem tételezzük, hogy a szerző ezt az eljárást helyeselné és a magáévé tenné; — eddigi munkássága legalább is nem erre mutat. De ha ezt az eljárást nem helyesli, mi sem helyeseljük azt az utat, amelyre realápett, és amely út a jognak szimbólumként való felfogásához vezet. A jog valóban nem az érzékelhető, tapasztalati valóság darabja, ebből azonban még egyáltalában nem következik, hogy a jog tehát szimbólum.

Bármint is legyen azonban a jog mibenlétéről vallott nézetünk, az kétségtelen, hogy a jogról alkotott képünk a tudatban bír jelentőséggel. Ebben a szerzőnek igaza van, s csak ott téved, amikor ennek a felismerésnek, a jognak szimbólumként való felfogásával kapcsolatosan, oly túlzott jelentőséget tulajdonít. Igaz, hogy ez módot nyújt neki arra, hogy a tudatra és a tudatalattira vonatkozó nézeteit elmondhassa. Ezen a téren azonban mindig csak a nagy általánosságoknál marad. Mindazonáltal úgy látjuk, hogy a jog és a pszichológia egymás közötti kapcsolatáról még nagyon értékes meglátásai és mondanivalói vannak, melyek még forrnak benne. Jelenlegi fejtegetéseinek is értéket kölcsönöz annak megvilágítása, hogy a jogászai gondolkodást sokszor mily nagy mértékben befolyásolhatják tudatalatti, irracionális tényezők. Ezeknek a tényezőknek a jogászai gondolkodásba való belevégülése — mégpedig ott, ahol annak nincs helye —, annak tisztaságát — nézetünk szerint — csak megromtja.

Szerzőnk végső konklúziója az, hogy a jogászai gondolkodás lényege „nem a logikai következtetésnek fontos, de önmagában üres képessége, ami pusztán technikája, bár igen fontos technikája a jogalkalmazásnak, hanem az a csodálatos alogikus, irracionális képesség, amit általában judiciumnak szoktak nevezni“. A jog fogalmának tüzesebb megvilágítása ezzel szemben rávezethetne bennünket arra, hogy a jogászai gondolkodás lényegére nézve inkább racionalo-logisztikus, bír

abba szükségképen irracionális tényezőkön nyugvó, szabad értékkelő tevékenység is belekeveredik, de hogy milyen mértékben, az mindenkor a konkrét tételes jog természetétől függ.

A mű egységes szemlélete alapján végeredményként megállapíthatjuk, hogy írójában oly jogászilag és bölcséletileg komolyan kiművelt gondolkodóra akadunk, aki a magyar jogbölcséleti irodalomnak igaz nyeresége. Ebben a meggyőződésünkben egyéb értékes munkái is megerősítettek.

Horváth R. Károly.

BLEIBER, FRITZ: *Das Recht als objektiver Wert.* — Wien, 1941. Julius Springer. 80 l.

Bármennyire is törekszünk az értéket az értékhordozótól elvonatkoztatni és azt, mint objektív fennállót szemlélni, az érték mégis szükségszerint valamely reális jelenséghez kapcsolódik, tehát mindig valamilyen realizálódik.

A kis tanulmány, a nélkül, hogy Rickert metafizikamentes, az értékek létét tagadó álláspontjához kifejezetten csatlakozna vagy azzal szembeszállna, az értékeket nem relációknak, hanem kvalitásnak fogja fel és a jog objektív értékét struktúrájának összetevőiben keresi.

A jog struktúrájának vizsgálatánál a közösségből kell kiindulnunk, hiszen a jog a maga izoláltságában értelmetlen, annak mindig csak egy másik emberre vonatkoztatva lehet értelme. Okszerűen következik ebből, hogy értéke a jognak csak a közösséggel való relációiban van. A jog alapkategorizációi: a jogi társadalom, a jogvédelem javak, a jogi szankciók és a jogi normák útján kerül az emberi közösségekkel való kapcsolatba. Ezeknek a vonatkozásoknak a szintetikus szemlélete nyújtja a lehetőséget arra, hogy a jogot a szubjektum rendszerint relatív értékeléséről független, objektív értékek ismerhessük fel.

A jog objektív értékének vizsgálata messzire nyúló problémahalmazatot hoz felszínre. A kis tanulmány az általános értéktani problémákat tárgyaló első részétől eltekintve, a jog struktúra-analízisét nyújtja. De természetesen nem a Kelsen-féle tiszta jogtan értelmében, — amelyik a jogi részjelenségeket, mint a jogegész funkcióit törekszik megragadni —, hanem a jog szociális alakulását, mint objektív értéket igyekszik kimutatni és egyúttal a jog helyét az értékrendszerben meghatározni.

Ilyen kis tanulmány keretében a felmerülő problémahalmaz nyilvánvalóan nem nyerhet teljes értékű megoldást. Az érték és vonatkozásainak, az objektív érvénynek, az értékek rangfokozatának és rendszerének kifejtésére, de magának a jog struktúrájának kellő kianalizálására és az eredmények kielégítő szintézisére sem nyílik elegendő tér. A szerző részéről a kis tanulmány inkább csak kísérlet, de nagyon figyelemre méltó kísérlet, amely sikeresen mutat rá a megoldáshoz vezető lehetőségekre.

Zemplén Elemér.

A LELKI ÉLET VIZSGALATÁNAK EREDMÉNYEI. — Szerkesztette *Harkai Schiller Pál*. Budapest, 1942. A Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézetének kiadása, 500 l.

A lelki élet jelenségeinek vizsgálata valamilyen formában mindig érdekelte az embert. A nyugati gondolkodásban a görög szofisták irányították a tudományos érdeklődést a lelki világ titokzatos területe felé, de az élet, a kulturális és vallásos élet, akkor már át meg át volt szöve a lelki világ fogalmaival és problémáival. Sokrates nyomán Platon egyesítette a mítoszt és a tudományt, amikor részben, mai nyelven szólva, világnézeti, részben gyakorlati pedagógiai szempontoktól vezéreltetve megrajzolta a nyugati gondolkodás első tudományos emberképét. Nagy tanítványa Aristoteles elhagyta ennek az emberképnek mitológiai mozzanatait és alapos szakszerűséggel, erősen biológiai alapon építette ki az első tudományos lélektant. Ez a lélektan bölcséleti jellegű volt: számolt ugyan a korszellemnek megfelelő tapasztalás eredményeivel, de lényegében a végső okok tudománya akart lenni az ember lelki világának magyarázatára. A lélektannak ez a felfogása uralkodott az egész középkoron keresztül és lényegileg megmaradt az újkor nagy klasszikus bölcseleinél, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel gondolatvilágában is. Az élet élményei, a vallásos élet, a belső világ eleven megtapasztalása szolgáltatta az anyagot ezekhez a lélektani kutatásokhoz és így, ha módszereiben sokszor erősen apriorisztikus volt is, azért mély és bensőséges kapcsolat fűzte az élet egészéhez. Az újkori természettudomány fellendülése, a kísérleti és a matematikai módszertani elvek diadalra jutása a tudományos kutatásban a lélektani vizsgálatok számára is új korszakot jelentett. A tudományos ideál egyenlő lesz a természettudomány objektív, személytelen, tapasztalati módszerének ideáljával. A lélektan bűvárai csak ezeket a szempontokat értékelik, a metafizikum, az élet egésze nem érdekli őket és így a lélektan akarva akaratlanul elszakad a teljes élettől, az eleven belső világ problémáitól. A tudományosság, a szakszerűség, a tapasztalati módszer, a lemérhető eredmények keresésének örve alatt észrevétlenül elszakítja azokat a szálakat, amelyek éppen létének alapjaihoz és ősi forrásaihoz kapcsolják. A legújabb kornak jutott az a szerep, hogy a lélektan eltévelyedéseit felismerve megkeresse azokat az utakat, amelyek a jelenségek szétesett sokfélesége mögött újra felfedezi a teljes életet és újra igazságot szolgáltat a lelki tények végső alapjainak.

Mint *Kornis Gyula* bevezető tanulmányából kitűnik az előttünk fekvő terjedelmes kötet ennek a lélektani megújulásnak a szolgálatában óhajtt állani. Mélyrelátó tekintettel mutat rá Kornis azokra a tényezőkre, amelyek alapján ez a megújulás ténylegesen megindult. A részletek vizsgálatának helyébe lép az egységes szemlélet. A tudós nem elégszik meg a részletekkel, hanem törekszik minden részletjelenséget valamely átfogó

egész szempontjából értelmezni. Az elvont, tisztán elméleti törvényszerűség vizsgálata mellett számol az élet tényleges alakulásával, ezért a merov fogalmak és osztályok helyett inkább az irracionálét is kifejező típusfogalommal dolgozik. A lélektan ilyen módon alkalmassá válik arra, hogy kilépjen a laboratóriumok szűk kereteiből és akkor, amikor elismeri az élet tényleges valóságát, képes lesz ennek az életnek értelmezésére és alakítására is.

Szinte beláthatatlan az anyag, amellyel az egyes tanulmányok szerzőinek számolniuk kellett, amikor arra vállalkoztak, hogy a lélektani kutatások eredményeit aránylag szűk keretben összefoglalják. Értelhető tehát, hogy a sokoldalú anyagot ki nem meríthették. A kutatási területek sokféleségét egységes szempont alá foglalja az a törekvés, hogy a lélektan eredményeit a Kornis által felvázolt modern lélektan szemléjében dolgozzák fel. Mégis több esetben csak a kísérleti lélektan eredményeinek továbbfejlődéséről hallunk és csak futólagos bepillantást nyerünk azokba a problémákba, amelyek a lélektani életszerűség követelményével valóságos forradalmi hatással voltak a lelki élet kutatásának területén. Gondolok itt az úgynevezett életfilozófiák és a mélységpszichológiák, Klages, Spranger, Jaspers, Dilthey, Bergson, Heidegger, Freud, Jung vizsgálatainak eredményeire. Igaz, ezek részben, de csak részben, a bölcelet területén mozognak. De egyrészt felszínre hoztak olyan lélektani kérdéseket, amelyek a szó legszorosabb értelmében az élő lelkiség problémái, másrészt a lélek életének mélyebb és az élethez közelebb álló szemlélete természetzerűen beleütközik olyan kérdésekbe, amelyek teljes megoldást csak a bölcelet területén nyerhetnek. Nem tartom hiánynak lélektani munkában a bölceleti szempontok kikapcsolását. De ha egy mű a mai lélektan eredményeit foglalja össze, akkor szeretnénk ezeknek az eredményeknek mindenirányú kapcsolatairól hallani még akkor is, ha ezek a kapcsolatok részben bölceleti kérdéseket surolnak. Úgy érzem, hogy ez a beállítottság felelne meg éppen annak a célkitűzésnek, amelyet a bevezető tanulmány a mű élére állított.

Az általános lélektani tanulmányok sorát *Harkai Schiller Pál* értekezése nyitja meg: *A lélektan történetének vázlata*. Nem tartjuk ugyan szerencsésnek, hogy a lélektan fejlődésében kétségtelenül elkülönülő tudatelemző és életet értelmező áramlatot az „emlék-lélek“ és az „élet-lélek“ vitatható fogalmaira építi fel, de magát a lélektan történeti fejlődését, különösen a modern kísérleti lélektan kibontakozását, a vele szemben jelentkező kritikákat és végül az újabb irányok főbb gondolatait alapos szaktudással, világos összefoglalásban adja meg. — *Noszlopi László* az érzelm, törekvés, akarat problémáiról értekezik. A modern irodalom alapos ismeretében élesen kidomborítja az ösztönös, irracionális alaptörekvések jelentőségét az egész emberi élet, választások, a személyiség típusainak meghatározásában. Az értékérzelmek, a törekvések rétegei fölé épül fel az akarási rétege, amelynek a szerepe első-

sorban a meglévő törekvési irányoknak irányítása és nem új pályáknak a teremtése. Néhány finom és mély vonással megrajzolja az érzelmi és az akarati élet fő típusait: az impulzív és a mélylelkű ember típusait. Az egyéniség magvát az érzelmi világ értékelő magatartásában látja, amely megelőz minden tudatos akarati állásfoglalást. Ilyen módon szépen kifejezésre jutnak az ösztönös, irracionális világnak sorsszerű mozzanatai. Azt hisszük azonban, hogy ebben a pontban elgondolása még sok és mély problémát hagy nyitva, amelyeknek megoldása felé talán éppen az akarat fogalmának, a pusztán szabályozó és elosztó akarat szerepének alaposabb tisztázása vezethetne. — A modern lélektanban mindig nagyobb jelentőségre emelkedő kérdéscsoportnak, a kifejezés problémájának alapjait tárja fel *Steif Antal*, amikor a mozgás és az érzéklés összefüggéseit vizsgálja. Kimutatja, hogy miközben a mozgások fejlődése előmozdítja az érzéklést, ugyanakkor az érzéklés tökéletesedése a mozgások alakulására van jelentős hatással. Különösen érdekes tárgyalásának utolsó része, ahol a működéseknek az egyén életében mutatkozó kifejlődését kísérli meg felvázolni. — *Lehner Ferenc* a gondolkodás lélektani problémáit ismerteti. Talán túlságosan is részletesen vezet végig az asszociációs iskolából kiemelkedő gondolkodásemelletek során, hogy azután az alakelmélet, a komplexelmélet ismertetése után különösen Maier, Claparède és Duncker elméleteit tárgyalja. Differenciális lélektani kérdések és az intelligencia-vizsgálatok főbb eredményeinek összefoglalása zárja tanulmányát. Bármily alapossággal nyúl is hozzá a szerző tárgyához, amelynek területén maga is végzett kísérleteket, éreznünk kell, hogy éppen a gondolkodás egyike azoknak a területeknek, ahol a laboratóriumi eredmények messze elmaradnak a valóság mögött. A gondolkodás igazi teljes mivolta — úgy gondoljuk — csak a szellemi Én-nek és az egész embert átszövő ösztönös áramlásoknak fokozottabb figyelembevételével ragadható meg.

Az összehasonlító és fejlődéslélektanok szentelt fejezetek az állatlélektan mai állásáról (*Máday István*), a természeti népek lélektanáról (*Nagy Mária*), a kóros jelenségek lélektanáról (*Tarcsay Izabella*), a gyermeklélektan eredményeiről (*Nagy Mária*), az ifjúkori védekezésről (*Várkonyi Hidebrand*), a lelki élet egyéni és típusos változatairól (*Boda István*) tájékoztatnak. Mindegyik olyan terület, ahol a lélektan kénytelen elhagyni az elvont gondolkodás és a pusztán laboratóriumi megfigyelés területét és az élet egy-egy rendkívül érdekességű és fontosságú szeletével lép érintkezésbe. Máday főként Uexküll és Lorenz nyomán rajzolja meg az állatok mozgásának, ösztönös megnyilatkozásainak, értelmes cselekedeteinek képét. Az „értelem“ szó használatát az állatvilágra vonatkoztatva nem tartjuk szerencsésnek. Az értelem a lelki élet magasabb, szellemi síkját jelöli, ezt az állatnál meg nem találhatjuk. A szerző is elismeri, hogy a fogalomalkotás, kulturális előrehaladás, beszéd — éppen a szorosán vett értelmi jelenségek —

az állatnál nem találhatók meg. Az úgynevezett „értelmes“ jelenségek tökéletes magyarázatot nyernek az állat ösztönös megnyilatkozásai és az asszociációs képzetkapcsolatok feltételezése által. — A természeti népek lélektana mindinkább a tudományos gondolkodás előterébe lépett azáltal, hogy egyes modern lélekbúvárok a kultúrember lelkiéletében is ősi primitív ösztönök megnyilatkozásait vélik felfedezni. Így hálásak lehetünk Nagy Máriának, hogy ebbe a többé-kevésbé ismeretlen világba bepillantást engedett. Kár, hogy a primitív lelkiség és a kultúra lélektani kapcsolatainak feltárására, valamint az eredmények lélektani kiaknázására elegendő gondot nem fordított. — Hasonlóképpen a modern lélek-kutatás igen értékes indításokat nyert a beteges lelki jelenségek vizsgálata által. Hiszen a beteges elhajlások egyoldalúan felnagyított alakban mutatják be az emberi lélek egy-egy megnyilatkozási területét. Sok igazság van Kretschmer állításában, hogy a neurózisok tana tulajdonképpen maga az emberi érzelmi világ pszichológiája. *Tarcsay* végigvezet bennünket mind az egyes lelki működésekben, mind az egész jellemletben megnyilatkozó kóros tünetek során. Tanulmánya csak nyert volna, ha megkísérli a szerteágazó jelenségek egységes alapon történő magyarázatát. A pszichiatriai eredmények lélektani jelentőségének kihangsúlyozása a modern lélektan egyik jelentős mozzanata. Erről sajnos csak nagyon keveset hallunk a tanulmányban. — *Nagy Mária* másik értekezése három korszakban, az első év, a kettőtől hat évig terjedő időszak és az iskoláskor keretében vizsgálja a gyermeki lélek jelenségeit az érzékelő-mozgási magatartás, az értelmi tevékenységek és az érzelmi-akarati élet területén. — A gyermeki lélek problémáiba vezet be *Várkonyi Hildebrand* alapos és eredeti tanulmánya az ifjúkori védekezésről. Nagy irodalmi tájékozottsággal és finoman elemző tekintettel rajzolja meg azoknak a „mechanizmusoknak“ a rendszerét, amelyekkel a gyermek és az ifjú saját ösztönös problémáit a külvilág követelményeivel szemben megoldani törekszik. Érdekes, hogy ezt a pszichoanalízis által annyira hangsúlyozott problémát főként nem analitikus szerzők művei alapján tárgyalja. — A modern lélektani kutatásnak igen aktuális kérdéseit fejtegeti *Boda István* tanulmánya. Mindenekelőtt rámutat arra a zavaros helyzetre, amely a differenciális lélektan és az általános lélektan viszonyát a szakirodalom kiváló képviselőinél is jellemzi. Helyesen állapítja meg, hogy a differenciális lélektan eredményei csak az általános lélektannal kapcsolatban értékesíthetők, viszont a differenciális lélektan a maga részéről igen sokat ad az általános lélektani problémák megoldásához. Eredményre csak az a szemléleti mód vezethet, amely egyrészt számol az emberi lélek egyfésülésével és egységes alaptörvényeivel, másrészt megkeresi, milyen alapon különülnek el az egyes egyedekben az általános emberi tényezők. A típusba sorolás szempontjai között kimagaslik: a csoportosítás alapszempontjának olyannak kell lennie, hogy lehetőleg minden ember számára fontos és központi jelentőségű

legyen. Különböző kísérletek ismertetése után, Boda az érzelmi megmozdulások lefolyásának módja szerint emóciós és szenvedélyes típust különböztet meg és ezen az alapon a leereagáló és a nem leereagáló jegyekben látja meg az egyéniség tipikus alapkülönbségeit. A módszertani szempontok teljes elismerése mellett úgy gondoljuk, hogy a probléma ezzel még koránt sincs lezárva. Az emberi egyén sokrétegeűségénél fogva nehéz egy mindent átfogó szempontot kapnunk és nincs kizárva, hogy a mindenáron „kettősségek“ felállítására való törekvést előbb-utóbb fel kell adnunk a tények kényszerítő súlya alatt. Az egyéni jellegzetességeken kívül Boda nagy alaposággal tárgyalja a tipológiának ma egyik igen aktuális kérdését, a fajta-típus problémáját is.

A lélektan általános és egyes életterületekre vonatkozó vizsgálatai mellett napjainkban mindig nagyobb szerephez jutnak a lélektani eredmények alkalmazhatóságának kérdései is. Ezek részben elméleti síkban mozognak: mi módon lehet egy-egy nem lélektani területet a lélektan segítségével megközelíteni? — másrészt a gyakorlati élet körébe tartoznak: mi módon lehet a lélektani eredményeket gyakorlatilag hasznosítani? Az első csoportba tartozik *Kerényi Károly* értekezése a valláslélektan általános emberi alapjairól, *Dékány István* tanulmánya a társadalomlélektan irodalmáról és *Bognár Cecil* cikke a neveléslélektan fejlődéséről. *Kerényi* a mitológia fogalmából indul ki és megállapítja, hogy a mitológia tulajdonképpen élő mult. jelenné vált történelem. Oly esemény felidézése, amely ma is hatékony. Éppen ezért szimbolikus formában nem a dolgok eredetének „miértjét“, hanem a „honnan“ kérdését mutatja be. Ha a mitológia szárnyain a multba szállunk, eljutunk az ősz eredet kérdéseihez és felfedezhetjük azt a pontot, ahol az emberi valamimódon kapcsolatban áll az istenivel. Ezért látja *Kerényi* a mitológiai eredet és alapítás fogalmaiban az ember vallásos lelki magatartásának végső gyökereit. Hatalmas szellemtörténeti tájékozottság, a modern lélektani eredmények, különösen Jung mélységpszichológiájának felhasználása ad kimagasló jelentőséget *Kerényi* dolgozatának. — *Dékány István*, a magyar társadalomtudomány kiváló művelője voltaképpen sokkal többet nyújt, mint amennyit tanulmányának szerény címe sejtene enged. Végigvezet bennünket a társadalomtudomány főbb problémáin, rámutat a lélektani szempontokra és így nyújt alapos tájékoztatót az idevonatkozó tudományos törekvésekről. — *Bognár Cecil* a jutalmazás és büntetés, a siker, a munkakedv, a tanulás és az ösztönnevelés problémáinak ismertetése kapcsán tájékoztat a modern neveléslélektani eredményekről. — *Schnell János* tanulmánya egészen a gyakorlati élet szolgálatában áll. Méltán mutat rá arra a szomorú körülményre, hogy szülők, nevelők, tamitók éppen a lélektani és az ezekkel szoros kapcsolatban lévő neveléstani kérdésekben mily nagy fokban tájékozatlanok. Nem lehet ugyan minden szülőt és nevelőt pszicho-

lógussá nevelni, de minden nevelőnek szüksége volna egy bizonyos lélektani tájékozottságra, hogy a nevelés terén mutatkozó és sokszor súlyosan káros jelenségeket okozó hibák minél inkább kiküszöbölhetőek legyenek. — *Fayer Márta* és *Molnár Ilona* azokat a lélektani tényeket ismereti, amelyek a gazdasági és ipari élet szempontjából jelentősek. Érdekes statisztikák, sokoldalú megvilágítás teszik értékesé e tanulmányt. — *Brandenstein Béla* a gyakorlati emberismeret fontosságáról elmélkedik a korábbi rendi szervezetet pótolni hivatott helyes pályaválasztás biztosítása szempontjából. Tanulmányához a Lélektani Intézet csatolt nagyon tanulságos áttekintést a ma használatos diagnosztikai eljárásokról.

Végül *Ranschburg Pál*, a magyar pszichológiai tudomány egyik úttörő egyénisége, rajzolja meg a magyar lélektani törekvések útját 1885-től, a lélektani érdeklődés felbredésének korától, napjainkig. Rendkívül alapos tanulmányából kitűnik, hogy a magyar tudomány lélektani területeken is derekasan törekszik kivenni részét a tudományos kutatásból. Az előttünk fekvő gyűjtemény igen szép bizonyítéka Ranschburg megállapításának: a lélektan magyar földön is virágzik és emlíjük, mindig szebb és értékesebb gyümölcsöket fog teremni. Azok a szerény megjegyzések, amelyeket jelen művel kapcsolatban bátorodtam megtenni, csak azt a célt szolgálják, hogy a lélektani kutatás eredményei minél teljesebb és tökéletesebb módon gyarapíthassák az emberi lélek titokzatos problémáira vonatkozó ismereteinket. *Zemplén György*.

NOSZLOPI LÁSZLÓ: *Emberismeret és emberekkel való bánás*. Budapest, 1942. Pantheon kiadás. 247 l.

A lélektan ismeretterületének közérdekű összefoglalásai iránt hazánkban örvendetesen nő az érdeklődés. Völgyesi Ferenc és Bognár Cecil nagyszerű könyvei után ismét új szempontból látjuk megvilágítva a mindennapi élet lélektani problémáit, ezúttal is a nagy külföldi példaképekhez, Drever és Müller—Freienfels hasonló tárgyú könyveihez minden tekintetben méltó módon. Noszlopi munkáját nemcsak világos és meggyőző okfejtése, hanem színes, élvezetes stílusa is közel hozza majd a legszélesebb rétegek szívéhez. — A könyv lendületesen indul. A lélektant sorstudományként állítja be, a lélek démonikus szerepének ecsetelésével; ennek helyes megismerése és kezelése lehetővé teszi sorsunknak a boldogulás irányába való befolyásolását. A tudatos és a tudattalan kérdéseinek elfogulatlan és sokoldalú feltárásával szinte észrevétlenül belejutunk a mai lélektan legégetőbb dilemmájába, melyet szerzőnk könnyedén és világosan áthidal. Az álmokról és a tudathasadásról írt rész különösen nagy érdeklődésre tarthat számot; mély kérdések mellett suhan el minden görcsös pátoz nélkül: a tudattalan zűrzavara kétségbe-

esetben kiált a szellem világossága, az erkölcs vezérlése után. Két tartalmas fejezet foglalkozik a nemi élet és a házasság problematikájával, amely szerzőnket mindig behatóan foglalkoztatta. A szerelem és halál kapcsolatának megvilágítása után a platóni felfogás igen szerencsés (Ortegát követő) megfogalmazása mellett köt ki: „A szerelem oly döntés, amely a legjobb életet választja a legkülönb társ oldalán, amely tovább a legkülönb utódok nemzésére, tehát egy külön jövő és egy magasabbrendű emberfaj kialakítására törekszik.“ A lélekelemzés értékét az álszenteskedés leleplezésében látja. Öszinteség és önzetlenség tehetik tartalmassá a házasságot is, melynek tisztaságát a könnyelmű társ-választás veszélyezteti. Amennyire meggyőző az idevágó lélektani fejtegetés, annyira nem hiszem, hogy a házasság krízisének szociológiai rajza sikeres lenne. Az angolszász puritanizmus és a nőemancipáció kontrasztja csak helyi jelentőségű és nem tehető felelőssé századunk nemi szabadoságáért; a polgári tömegek gazdasági felemelkedése csak extenzívában fokozta a jelenséget, de intenzívában ez erősen elmarad a 18. század mögött. — Igen meggyőző, propagatív fejtegetéseket találunk a pályaválasztási emberkiválogatás szükségességéről. Az emberismeret forrásainak taglalása során a tudományos eljárásokat négy csoportban ismerteti: kérdőíves, asszociációs, cselekedtető és kifejezésvizsgáló módszereket különböztet meg. Jungre, Klagesre és Kretschmerre támaszkodva választási kérdőívvel végrehajtott saját vizsgálatai alapján négy személyiségi típust állít fel: a józan nyárspolgár, az impulzív, a mélylelkű és a gyakorlati idealista eseteit. A társasélet és a szórakozás megválasztásának sorsdöntő hatását igen színes rajzban tárja elének a szerző. Különösen figyelemreméltó az előkelőség dicsérete. A kiegészülés szükséglete a társasélet legfőbb hajtóereje. Mély társaséletteni belátásokkal találkozunk: „egykori barátokból válnak a leggonoszabb ellenségek“ „A kiváló embereknek nagy a bűnük a társaság szemében“; „Az okosnak többet használnak az ellenségei, mint az ostobának a barátai“ stb. A neveléslelektani problémákat szerzőnk az érdeklődés fejlődésrajzára slapozza és a legnagyobb súlyt a világnézeti nevelésre fekteti. A könyv zárófejezete a lélektan és életbölcseiség viszonyát tárgyalja. Előterbe lép az alap gondolat: a gyakorlati lélektan az emberi sors javítója. A halál-félelem a gyenge ember sajátossága, csak az nem akar meghalni, aki egykor nem akart vagy nem tudott élni. Az élet értelme nem az érvényesülés, hanem a tökéletesedés. Ennek egyetlen járható útja a fejlesztve-fejlődés, a másokért való odaadás, munka és önfeláldozás által. Az élet értelmét a szeretet adja meg. — A kiváló, magas erkölcsiségű könyv értékét még nagyban emelné, ha a következő kiadásokban jól megválogatott irodalmi útmutatásokat nyújtana a szerző a lélektani ismeretekre sóvárgó nagyközönségnek. *Schiller Pál.*

GOTTSCHALDT, KURT: *Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbpsychologie*. Leipzig, 1942. J. A. Barth XII + 164 l.

A szerzőnek ez a munkája egy örökléslélektani monográfiásorozat bevezető műve és elsősorban módszertani kérdéseket tárgyal. Az örökléslélektan módszere alapján egyezik az öröklésbiológia módszerével. Feladata, hogy egyének között hasonlóságot állapítson meg és ennek alapján tisztázza az öröklésmenetet. Elsősorban tehát pontos diagnózisra van szükség. Hogyan jutunk el a lélektanban pontos megállapításokhoz? — ez Gottschaldt könyvének központi kérdése.

Bizonyos, hogy minden lelki tulajdonság a személyiség egészétől függ, s így a pszichodiagnózisban a személyiségvizsgáló módszerek lépnek előtérbe.

Lehetetlen a személyvizsgálati módszereket bírálni, érvényességi határaikat kijelölni, a nélkül, hogy a személyiségről bizonyos feltevéseket ne állítanánk. Gottschaldt feltevései nem újak; a személyiség szerkezetes (strukturált) egész és rétegszerkezete van. Ezt a rétegszerkezetet Rothacker könyvében minden vonatkozásában tárgyalja s ezt az álláspontot képviseli Gottschaldt is. Van egy filo- és ontogenetikusan régibb, „mélyebb“ réteg s erre épült rá, vele összeszővődve a fiatalabb réteg. Az elsőhöz hozzátartozik a lelki élet minden megnyilvánulása, kivéve a magasabbrendű értelmességet és a tudatos akaratot, az utóbbi kettőből áll a felépítmény. Gottschaldt nem tekinti a rétegméletet pusztá képpnek, amelyik bármilyen más képpel helyettesíthető, hanem anatómiailag, fejlődéstanilag, patológiailag és öröklésbiológiailag igazolt ténynek. A személyiség mélyrétegének alapminőségei, az aktivitás, a lelki megközelíthetőség és az alaphangulat sokkal nagyobb mértékben meghatározottak öröklésileg, mint az intellektuális felépítmény működései. Ez megfelel annak az öröklésbiológiai tételnek is, hogy minél fiatalabb a fajfejlődésben valamely funkció, öröklésileg annál kevésbé meghatározott.

Ha tehát a személyiséget ismerni akarom, a különböző rétegek dinamikus összefüggését kell látnom. Ennek a szerkezetnek a megismeréséhez mennyiben járulnak hozzá a különböző lélektani diagnosztizáló módszerek? Gottschaldt sorba veszi őket, a karakterológiai pszichografikus módszert, a tesztmódszert és a típus-tani kezdeményezéseket.

A leíró, pszichografikus módszernek határt szab először az, hogy a megfigyelés vagy az exploráció útján nyert leírásból vissza kell következtetni az alapul szolgáló lelki jegyekre; másodsor pedig az, hogy a minőségi leírás nem nyújt módot az egyes lelki tulajdonságok fokának pontos megállapítására. Már nagyobb pontossággal biztat a tesztmódszer. A tesztekkel való vizsgálat esetén azonban nem tudjuk, milyen lelki működések rejtőznek a teljesítmény mögött. A típusvizsgálatok szintén nem adnak felvilágosítást a lelki szerkezetről. A típusjegyek kondicionálgenetikusan nem tartoznak össze, legalább is ez nincs sehol

bizonyítva. Ezen a ponton egyetlen kezdeményezést ismerünk a Klaus Conrad-félét. Ő felteszi, és sok ponton igazolja is, hogy a piknikus és a leptosom testi-lelki alkatot fejlődési tendencia végeredményének tekint-
hetjük a piknikus egy korábbi fejlődési fokon állott meg, míg a leptosom a későbbi fokot képviseli. Tehát mindkettő egy közös ontogenetikus elvből ered.

Nyilvánvaló, hogy a személyiség teljes megragadására minden módszerrel fel kell használni. Az elérhető legnagyobb biztonságra kell törekednünk, ezért nem nélkülözhető a tartós megfigyelés. Ez a követelmény nem valósítható meg máskép, minthogy a vizsgálandókkal hosszabban együttélünk. Ebből a célból állította fel Gottschaldt 1936-ban és 1937-ben az ikertáborokat. Az ott nyert adatoknak a feldolgozása korrelációszámításokkal és faktorelemzéssel még mindig folyamatban van. Ezeknek az adatoknak a kiértékelését be kell várni, hogy az örökléslelektan lehetőségeiről képet alkothassunk magunknak. *Steif Antal.*

A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. 1942.

- Adám Zsigmond*: A problematikus gyermek. Bp. Phönix ny. 56 l.
- [*Szent Agoston*.] Aurelius Augustinus püspöknek a pogányok ellen Isten városáról írt 22 könyve. Ford. Földváry Antal. 1. köt. (I—V. könyv.) Bp., Pécs, Dunántúl ny. 361 l.
- Vallomások. Ford. és bevezette Balogh József. 1—2. köt. Bp., Franklin. (A Parthenon kétnyelvű klasszikusai.)
- Alexy Elza*: A siker és boldogulás titka. 10. kiad. Bp., M. Kvkiaadó. 160 l.
- Szuggesztíó és önszuggesztíó. 4. kiad. Bp., M. Könyvkiad. 61 l.
- Aristoteles*: Nikomachosi ethika. Ford. és magyarázta Szabó Miklós. Bp., Parthenon. 1. köt. XX. 273 l. — 2. köt. 266 l. (A Parthenon kétnyelvű klasszikusai.)
- Baktay Ervin*: A diadalmas jóga. Rádzsa jóga. A megismerés és önuralom tana. Bp., Pantheon. 258 l.
- Balázs János*: Az ἐγκύκλιος παιδεία és a szofisták. (Egyet. Philol. Közl. 66. köt. 129—143 l.)
- Balogh József*: Szent Ágoston fordítása közben. (Magy. Kultura. 29. évf. 2. f. é. 6—7 l.)
- Baránszky Jób László*: Esztétika. (A M. Filoz. Társ. vitaulése, 1942. márc. 3-án.) (Ath. 28. köt. 310—331 l.)
- Bencsik Béla*: A logikai alapelvek kérdése. (Ath. 28. köt. 16—24 l.)
- Bendetz Móric*: A grafológia tankönyve. 2. kiad. Bp., Bendetz. 152 l., 1 mell.
- Benedek Istrán*: Az érvényesülés sorsanalízise. (M. Psych. Szle. 15. köt. 89—110 l.)
- Berky Imre*: Filozófia és világnézeti nevelés. (Nevelésügyi Szle. 6. évf. 193—196 l.)
- Besant Annie*: A sors törvénye. — Karma c. könyve. [Fordítás.] Bp., M. Teozófiai Társ. 96 l.
- Vegatarizmus teozófiai megvilágításban. Ford. M. S. Bp., M. Teozófiai Társ. 29 l.
- Bezerédj Zoltán, Bezerédi*: A jövő útja. (Szintétizmus.) 2. kiad. Bp., Szerző. 143 l.
- Biró József*: A modern grafológia. 3. kiad. Bp., Pantheon. 262 l.

- Blazovich Jákó*: Krisztus embere. Bp., Korda. 314 l.
- Boda István*: A lelki élet egyéni és típusos változatai. (Lélektani tanulm. Külön köt. 291—319 l.)
- A magyar jelleg forrásai. (Új élet felé. 18.)
- A magyar személyiség főjegyei. Bp., Stúdium. 15 l. (Új élet felé. 12.)
- A magyar személyiség nevelése. (Új élet felé. 15—16.)
- Egyszerű személyiség vizsgálat. Bp., Studium biz. 32 l. (Új élet felé. 17.) — (M. Psych. Szle. 15. köt. 14—43 l.)
- Magyar hibák. (Új élet felé. 13.)
- Neveléstani alapkérdések. (Nevelésügyi Szle. 6. évf. 151—157 l.) (Új élet felé. 14.)
- Bodolai Zoltán*: Platonikus elemek a Pléiade költészetében. Bp., Antiqua ny. 80 l. (Bibl. de l'Inst. Français à l'Univ. de Bp. 49.)
- Bognár Cecil*: A neveléslélektan fejlődése. (Lélektani tanulm. Külön köt. 377—399 l.)
- Mi és mások. 2. kiad. Bp., Egyet. ny. 439 l.
- Bonaventura, Szent*: Itinerarium mentis in Deum. A lélek útjai Istenhez. Bonaventura-kompendium. Ford. Dám Ince. 2. kiad. Gyöngyös. 104 l. (A lelki élet ferences mesterei. 1.)
- Borbély István S. J.*: A hittitok mivolta és Isten látásának természetes vágya. (Bölcs. Közl. 8. sz. 1—18 l.)
- Botos Vince*: A dialektikus és történelmi materializmus alapjai. Bp., Márkus ny. 48 l.
- Böhm Károly*: A ember és világa. 6. rész. Az aesthetikai érték tana. XII., 344 l.
- Az értékelés analysise. (Szellem és Élet. 1942. évf. 45—58 l.)
- Böszörményi Ede*: Az amerikai neo-realizmus erkölcs- és vallásfilozófiája. Szeged. 88 l. (Philosophia, 6.)
- Brandenstein Béla* br.: A filozófia mai hivatásáról. (Ath. 28. köt. 127—141 l.)
- A gyakorlati emberismeret jövője. (Lélektani tanulm. Külön köt. 447—470 l., 1 mel.)
- Brunton, Paul*: A felsőbbrendű én. (The quest of the overself.) Ford. Gál Andor. 2. kiad. Bp., Rózsavölgyi. 296 l.
- Bucsay Mihály*: A kantianizmus válsága. (Ath. 28. köt. 25—36 l.)
- Carnegie, Dale*: Érvényesülés. Amerikai karrieriskola. (How to win friends and influence people.) Ford. Varga István. 2. kiad. Bp., Bárd. 262 l.
- Carrel Alexis*: Az ismeretlen ember. Ford. Fülöp Zsigmond. Bp., Révai 352, 2 l.) (Világsikerek.)
- Croiset, Maurice*: A görög kultúra. Ford. Révay József. 2. kiad. Bp., Athenaeum. 324 l., 8 mell. (Az európai kultúra története.)

- Csapó András*, tunyogi: Izrael-bölcsesség irodalma. Debrecen, Bethlen ny. 92 l.
- Csorba Zoltán*: A jellem megítélése a versenyvizsgán. (Társad. tud. 22. évf. 259—265 l.)
- Dékány István*: A magyarság lelki arca. Bp., Athenaeum. 276 l.
— A társadalomlélektan irodalma. (Lélektani tanulm. Külön köt. 349—376 l.)
— Mi a közösség? (Társad. tud. 22. évf. 335—362 l.)
— Politikai „mítoszok“ lélektani gyökerei. (Társad. tud. 22. évf. 548—556 l.)
— Szociológia és néplelektan. (Szeljegyzet Lin Yutang: My country and my people c. könyvhöz.) (Társad. tud. 22. évf. 254—257 l.)
- Ehrenfeld Gyula*: Lélektan-élettan. Bp., Unitas. 48 l. (Unitas könyvek.)
- Epiktétos* kézikönyvecskéje, vagyis A stoikus bölcse breviariuma. Bev. és magyarázta Sárosi Gyula. Bp. Officina. 72 l. (Kétnyelvű klassz. B. 8.)
- Erasmus Rotterdamus*: A balgaság dicsérete. Ford. Lányi M. Bp., Szociáldemokrata Párt. 128 l.
- Erdey Ferenc*: Történelem és szociológia. (Társadalomtudomány. 22. évf. 463—496 l.)
- Ervin Gábor*: A kultúra mivolta. (Kat. Szle. 56. évf. 193—195 l.)
— Cél vagy érték. [M. Wittmann és A. Müller vitájához.] (Bölc. közl. 8. sz. 96—104 l.)
— Haladás és humanitás. (Jelenkor. 4. évf. 18. sz. 1—2 l.)
- Fayer Márta—Molnár Ilona*: A gazdasági élet lélektana. (Lélektani tanulm. Külön köt. 418—446 l., 1 mell.)
- Félegyházi József*: A teológiai tudományok egyetemes és hazai története. I. A skolasztikus bölcselet. Bp., Szerző. 189 l.
- A *filozófia* nagy rendszerei. A M. Filoz. Társ. vitái az 1940—41-es évadban. Bp., Egyetemi ny. 208 l. (A M. Filoz. Társ. kv. tára. 8. sz.)
- Frenkel Andor*: A megismerés problémája a görög filozófiában a szofistákig. Bp., Arany J. ny. 68 l. (Dolg. a k. m. Pázmány Péter tud. egyet. Philos. Szemin.-ből 51.)
- Gajzágó László*: A nemzetközi jog eredete, annak római és keresztény összefüggései, különösképpen a spanyol nemzetközi jogi iskola. Bp., Stephaneum. XI, 433 l.
- Gábrriel Asztrik*: Abélard. Gödöllő. (Dunántúl.) 33 l.
- Gáspár Ilona*: A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. 1940—1941. (Ath. 28. köt. 109—126 l.) — Klny. is.
- Gerencsér István*: A felvilágosodás filozófiája és a XVIII. századi magyar piaristák. (Athenaeum. 28. köt. 345—364 l.)

- Gergely András*: Dialektikus lélektan és nevelés. Bp., Márkus ny. 86 l.
- Gombosi György*: Gyerekszoba. Képek a gyerekkorból az analízis tükrében. Bp., Hungária ny. 105 l.
- Gyakorlati emberismereti tanfolyam*. Bp. Egyet. Lélektani Int. 16 l. (Klny. a Lélektani Tanulmányokból.)
- Halasy-Nagy József*: A mai filozófia. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. okt. 7-én.) (Ath. 28. köt. 37—63 l.)
- A politikai tudomány kezdetei. Platon és Aristoteles. Bp., Parthenon. 93 l. (Parthenon-tanulmányok. 1.)
- Történeti bevezetés a filozófiába. Bp., Pantheon. 188 l.
- Halász Előd*: Nietzsche és Ady. Bp., Danubia. 423 l. (Minerva kv. 150.)
- Havadi Barnabás*: Ember és világnézet. Bp., Orsz. Szociálp. Int. 30, 2 l. (A Munkásakadémia kvta. 1.)
- Hegedűs József*: Spencer jogbölcseletének maradandó elemei. Bp., Stephaneum ny. 26 l. (Klny. Viski Illés József Emlékkönyvéből.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Ember és történelem. Ford. Sándor Pál. Bp., Codex. 63 l.
- Hock János*: A megváltás könyve. (Az élet könyvei utolsó kötete.) Bp., Urbányi. 146 l.
- Horkay László*: Kant vallásos nézetei. Sárospatak—Hajdúnánás, Katorna F. ny. 39 l. (A Sárospataki Főiskola kiadv.)
- Horváth Sándor*: A szociálpolitika alapvető problémája: a tulajdonjog szent Tamásnál. (Jelenkor. 4. évf. 8. sz. 1—5 l.)
- Emberi és isteni tekintély. (Bölcs. közl. 8. sz. 19—48 l.)
- Társadalmi alakulások és a természetjog. Bp., Jelenkor kiad. 40 l. — U. a. (Jelenkor, 4. évf. 10. sz. 1—4 l., 11. sz. 1—6 l.)
- Hunyadi Piroska*: Az aevum. (Ath. 28. köt. 1—15 l.)
- Ivánka Endre*: Neoplatonikus volt-e Dionysius Areopagita? (Theol. 9. köt. 38—46, 104—114 l.) — Klny. is.
- Kampisné Dedinszky Izabella*: Az orgonáról. Eszt. tanulm. Bp., Dunántúl ny. Pécs. 80 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud.-egyet. Philos. Szemin.-ből 49.)
- Karácsony Sándor*: A magyar lélek. 2. kiad. Bp., Exodus. (Bethánia ny.) 24 l.)
- A neveléstudomány társas-lélektani alapjai. 3. A társadalmi nevelés és a társas lélek akarati működése. 3. köt. Ocsúdó magyarság. (Szokásrendszer és pedagógia.) Bp., Exodus. 548 l.
- Kit vegyek el? Bp., Exodus. (Bethánia ny.) 16 l.
- Karl János*: Comenius. (Néptan. Lapja. 75. évf. 483—485 l.)
- Karsai Ervin*: Az eidetika a gyakorlati tanítás szolgálatában. (M. Paed. 51. évf. 14—26 l.)

- Kenesy Frigyes*: Az ész tanúsága az Isten mellett. Részben P. Bangha művei nyomán. Bp., Stachora ny. 16 l.
- Kerényi Károly*: A valláslélektan általános emberi alapjáról. (Lélektani tanulm. Külön köt. 320—348 l.)
- Kerényi Olaf*: A keresztény nevelés alapelvei. Pápa. Keresztény Nemzeti ny. 20 l. (Klly. a Pápai Szt. Benedek-Rendi Kat. Szt. Mór gimn. évkönyvéből.)
- Klimes Károly—Mészáros Antal*: A biológiai ritusnyelv szerepe az énkülvilágkapcsolatokban. (M. Psych. Szle. 15. köt. 56—63 l.)
- Kohn Béla*: A bibliai misztika lélektani és filozófiai vonatkozásai. Bp., Fráter ny. 46 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud.egyet Philos. Semin.-ből, 52.)
- Koncz Sándor*: Hit és vallás. A magyar ref. vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Debrecen, Csuka ny. V, 152 l. (Tanulm. a rendsz. teol. és segédtud. kör. 6.)
- Kornis Gyula*: A mai lélektan. (Lélektani tanulm. Külön köt. 7—12 l.)
— A matematika nevelő hatása. (Mat. és fiz. lapok. 49. köt. 230—237 l.)
— A pszichológia és logika elemei a leánygimn. szám. 10. kiad. Bp., Franklin. 186 l.
— A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata. Bp., 1943. Franklin. 1. köt. 312 l., 12 mell. — 2. köt. 269 l., 12 mell.
— Elemi pszichológiai kísérletek. Összeáll. — 2. bőv. kiad. Bp., Franklin. 78 l.
— Nietzsche és Petőfi. (Bpi Szle. 262. köt. 193—229 l.) — Klly. is.
— Századunk tudományának szelleme. (Bpi Szle. 262. köt. 321—340 l. — 263. köt. 11—27 l.) — Klly. is.
— Tudós fejek. Bp., Franklin. 204 l.
- Kósa Lajos*: Az ifjú Hegel. (Jelenkor. 4. évf. 4. sz. 5—6 l.)
- Kosutány István*: Kézvonalak — emborsorsok. Tudományos-gyakorlati kéz-tan. Bp., Székely ny. 304 l., 9 mell.
- Kováts József*: Történetírás — történettanítás. (Nevelésügyi Szle. 6. évf. 165—174 l.)
- László Akos*: A Ferences Iskola természetbölcseleti problémái. Gyöngyös. 191 l. (Gyöngyösi Ferences-könyvek. 1.)
- Lekner Ferenc*: A gondolkodás. (Lélektani tanulm. Külön köt. 129—160 l.) — Klly. is.
— Logika, ismeretelmélet. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. dec. 2-án.) (Ath. 28. köt. 170—189 l.)
- Lehoczky Tibor*: Elektroencephalographia ép és kóros viszonyok között. M. Psych. Szle. 15. köt. 44—55 l.)
- A lelki élet vizsgálatának eredményei. Kornis Gyula bevezetésével ... szerk. Harkai Schiller Pál. Bp. Egyet. Lélektani Int. 500 l., 6 mell.

- Lengyel Lajos*: A filozófia alapproblémája „Az ember tragédiájá”-ban. (Ath. 28. köt. 142—165 l.)
- Tárgyelmélet — fenomenológia. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. nov. 4-én.) (Ath. 28. köt. 64—89 l.)
- Machiavelli Niccolò* — *Nagy Frigyes*. A fejedelemről. (M. II. principe. — Nagy Fr. Antimachiavell.) Kiválog. ford. és a bev.-t írta Juhász Vilmos. Bp., Officina. 128 l. (Officina kvt. 7—8.)
- Máday István*, marosi: Az állatlélektan mai állása. (Lélektani tanulm. Külön köt. 161—193 l., 1 mell.)
- Mády Zoltán*: A Megváltó a közösségi élet tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 118—126 l.)
- A Teremtő a közösségi élet tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 34—42 l.)
- A Törvényhozás a közösségi élet tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 77—87 l.)
- Magyaryné Techert Margit*: Plotinos és szent Ágoston. (Ath. 28. köt. 253—266 l.)
- Makkai Ernő*: Adalékok a magyar filozófia történetéhez. (Szellem és Élet. 5. évf. 90—98, 166—170 l.)
- Marcus Aurelius vallomásai*. Összeválog., ford. és a bev.-t írta Vajda László. Bp. 63 l. (Officina kvt. 20.)
- Markos András*: A monografikus szociológia. (Társad.-tud. 22. évf. 497—547 l.)
- A másik ember felé*. Az Exodus Munkaközösség dolgozatai. Szerk. Karácsi Sándor. Bp.—Debrecen, Exodus. 123 l.
- Mátrai László*: A kolozsvári egyetem és az európai tudományosság. (Erdély magyar egyeteme. 187—206 l.)
- Kultúrfilozófia. (A Magy. Filozófiai Társaság vitaülése, 1942. május 5-én.) (Ath. 28. köt. 417—440 l.)
- Tudomány és irodalom. (Magy. Csillag. 2. évf. 2. f. é. 102—105 l.)
- Mérei Ferenc*: A pályaválasztás lélektana. Bp., Unitas. 48 l. (Unitas könyvek.)
- Mészáros Antal*: Gondolatok a lélekről. (O. Bumke, Gedanken über die Seele c. mű méltatása.) (M. Psych. Szle. 15. köt. 111—114 l.)
- Miszlí László*: A magyar tragikumelmélet. Kolozsvár, Nagy ny. 67 l. (Dolg. a Ferenc József Tud.-egyet. M. Irodalomtört. Int.-ből. 1.)
- Molnár Zoltán*: A renaissance útja és eredményei. (Szellem és Élet. 5. évf. 117—163 l.)
- Moór Gyula*, vitéz: A jog mivolta az újabb kultúrfilozófia megvilágításában. (Ath. 28. köt. 237—252 l.)
- Morus [Thomas]*: Utopia. Ford. és bev. Geréb László 2. kiad. Bp., Officina. 80, 2 l. (Officina kvt. 9.)

- Murányi József*: Az értékelés problémája. (Szellem és Élet. 5. évf. 65—79 l.)
- Nagy Mária*: A gyermeklélektan eredményei. (Lélektani tanulm. Külön köt. 254—274 l., 1 mell.)
- A természeti népek lélektana. (Lélektani tanulm. Külön köt. 194—221 l., 1 mell.)
- Neergaard K. v.*: A huszadik század feladata. A modern fizikai világkép jelentősége korunk szellemi helyzetében és hatása a kultúra jövődjé fejlődésére. Ford. M. Zemplén Jolán. Bp., Antiqua. 240 l.
- Nemes Elemér*: Hipnotizmus. Suggestio és hipnotikus hatások a nevelésben. 2. kiad. Bp., Rózsavölgyi. 96 l., 5 mell.
- Noszlopi László*: Emberismeret és emberekkel való bánás. Bp., Pantheon. 248 l.
- Emberkiválogatás, pályaválasztás, tehetségkutatás. (Kat. Szele. 56. évf. 165—169 l.)
- Érzelem, törekvés, akarat. (Lélektani tanulm. Külön köt. 49—90 l., 1 mell.)
- Ortvay Rudolf*: Természetfilozófia. (A Magy. Filozófiai Társaság vitatülése 1942. ápr. 7-én.) (Ath. 28. köt. 383—416 l.)
- Pauler Akos*: Bevezetés a filozófiába. 4. kiad. Bp., Danubia. 300 l.
- Payot, Jules*: Az akarat nevelése. Ford. Weszely Ödön. 4. kiad. Bp., Franklin. 333 l.
- Perlaky Lajos*: A szív filozófiája. Lírai filozófia. Bp., Pantheon. 157 l.
- Peschky László*: Test, lélek, szellem. Bp., Abrahám ny. 16 l. (Klny. a M. Kat. Orvosok Szt. Lukács Egyes. Tudósítójából.)
- Péterffy Gedeon*: A tevékeny élet Aquinói Szent Tamásnál. (Theol. 9. köt. 134—144, 237—249 l.)
- A tevékeny élet. Tomista hivatásetika. Bp., 1942. Stephaneum. 26 l. Szt. Tamás tanításának patrisztikus forrásai.)
- Igazságos béke. [Szent Tamás és Kant.] (Bölcs. közl. 8. sz. 49—68 l.)
- Szent Tamás és az Atyák. Bp., Stephaneum. 20 l. (Szt. Tamás tanításának patrisztikus forrásai.)
- Petz Ádám S. J.*: Az egység elve Szent Tamás és Duns Scotus szerint. (Hozzászólás és viszontválasz Réti Menyhért: Duns Scotus János egység elve c. könyvére.) (Bölcs. közl. 8. sz. 104—112, 120—122 l.)
- Platon Kritonja*. Szemelv. az Apológiából és a Phaidonból. Szerk. Papp János. Bp., Szt. István-Társ. 108 l. (A Szt István-Társ. gimn. tan-könyvei.)

- Prohászka Lajos*: A platonista Cicero. Bp., M. T. Akad. 71 l. (Érték. a philos. és társad.-tud. köréből. 5. köt. 11. sz.) — (Bpi Szle. 263, köt. 65—99 l., 141—158 l., 229—245 l.)
- Rakovszky Iván*: A művészet sohasem él a társadalomtól különvált szerepet. (Művészet. 7. évf. 25—27 l.)
- Ranschburg Pál*: A magyar lélektani törekvések. (Lélektani tanulm. Külön köt. 471—496 l.)
- Reök Iván*: A Megváltó a természettudományok tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 97—117 l.)
- A Teremtő a természettudomány tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 12—33 l.)
- A Törvényhozó a természettudomány tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 51—76 l.)
- Réti Menyhért*: A skotizmus hivatása az újszolasztikában. (Bölcs. közl. 8. sz. 81—93 l.)
- Az egység elve Szent Tamás és Duns Scotus szerint. (Válasz Petz Ádám cikkére.) (Bölcs. közl. 8. sz. 112—120 l.)
- Révay József*, gr.: Etika. (A M. Filoz. Társ. vitaülése, 1942. febr. 3-án.) (Ath. 28. köt. 278—309 l.)
- Rezek S. Román*: Prohászka intuíciója és átélése. Bp., Stephaneum. 50 l. Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud.-egyet. philos. szem.) — (Theol. 9. köt. 47—58, 156—164 l.)
- Prohászka esztétikája. Pannonhalma. 18 l. (Pannonhalmi Szle. kv. 38.)
- Rohracher, Hubert*: Karakterológia. Az 5. német kiad. ford. és magyar karakterológiai vonatkozásokkal kiegészítette Szöllösy Győző. 3. jav. és bőv. kiad. Bp., Novák. 160 l.
- Románé Goldzieher Klára*: A jobb- és balkezesség szerepe az ikrek írásában. (M. Psych. Szle. 15. köt. 64—88 l.)
- Rousseau I. I.*: A társadalmi szerződés. Ford. Radványi Zsigmond. Bp., Phönix. 144 l. (Klassz. írások. 4.)
- Röck Gyula*: A misztika történelme. Dombóvár, Bagó M. 180 l.
- Salamon László*: Három géniusz. Freud, Bergson, Schalom Asch. Kolozsvár, Fraternitas ny. 144 l.
- Sándor Pál*: Filozófiai lexikon. 3—5. füz. Bonatelli—Erasmus. 129—320 l. Bp., Faust.
- Három orosz filozófus. (Bakunin, Bogdanov, Bucharin.) Bp., Hajnal ny. 43 l. (Faust kis könyvei.) (Klly. a Filoz. lex.-ból.)
- Két magyar filozófus. Böhm Károly és Brandenstein Béla. Bp., Bányai és Várkonyi ny. 29 l. (Faust kis könyvei.) (Klly. a Filoz. lex.-ból.)

- Schiller Pál*, harkai: A lélektan történetének vázlata. (Lélektani tanulm. Külön köt. 13—48 l.)
- Schmidt Ferenc*: A filozopszichotechnika és a művészet. (Művészet. 7. évf. 22—24 l.)
- Schnell János*: A lelki egészség gondozása. (Lélektani tanulm. Külön köt. 400—417 l.)
- Sellye Vince*: Don Bosco a pedagógiai értékelmélet mérlegén. (Kat. Szle. 56. évf. 11—15 l.)
- Somogyi József*: Magyarország tehetségterképe. (Társad.-tud. 1942. 1. sz.) — Klny. is.
- Somogyi Tibor*: Az élményszerű katekézis elmélete és módszertana. Bp., Stephaneum ny. 68 l.
- Spakovszky Anatol*: „Filozófiai miniatűrök.“ Újvidék, Bogdanov ny. 14, 2 l.
- Staud Géza*: Aristoteles dramaturgiája. (Ath. 28. köt. 267—277 l.)
- Steif Antal*: A lélektan módszeréről. (Mérés és intuíció.) (Ath. 28. köt. 365—382 l.)
- Érzés és mozgás. (Lélektani tanulm. Külön köt. 91—128 l., 1 mell.)
- Supka Ervin*: Tudomány és nemzeti közösség. Bp., Athenaeum ny. 18 l. (Munkásakad. kvttára. 9.)
- Szabó Elek*: A ferences skolasztika tanulmányi élete. Bp., Szerző. 196 l.
- A skotista erkölcsi értékfogalom. (Bölcs. közl. 8. sz. 69—80 l.)
- Szabó József*: Egy új jogelmélet. (Szellem és Élet. 5. évf. 80—89 l.)
- Hol az igazság? (A bíró lélektani problémái.) Bp., Stephaneum ny. 56 l. (Klny. a Társadalomból.)
- Szalay Károly*: Az ember harca a félelemmel. Bp., Bethlen ny. 10 l. (M. Evangéliumi Munkásszöv. kvttára.)
- Szalay Miklós*: A háború fogalma a keresztény erkölestudományban. Bp., Stephaneum ny. 53, 3 l. (Dolg. a Pázmány Péter Tud.-egyet. Erkölestud. Szemin.-ból. 4.)
- Szemere Sámuel*: Zur Logik der philosophischen Begriffsbildung. Bp., Kertész ny. Karcag. 16 l. (Klny. a Jubilee vol. in honour of prof. Bernhard Heller c. műből.)
- Szirmayné Pulszky Henriette*: Sorokin kultúra-elmélete. (P. A. Sorokin. Social and cultural dynamics c. mű méltatása.) M. Psych. Szle. 15. köt. 115—119 l.)
- Szontagh Ernő*, iglói: Az áruló írás. Hogyan látta az írásszakértő? Négy évtized érdekes történetei. Bp., Rózsavölgyi. 151 l.
- Tállyai István*: A filozófia lényege és problémái. Cegléd, Garab I. ny. 14 l.

- Tarcsay Izabella*: A kóros jelenségek lélektanáról. (Lélektani tanulm. Külön köt. 222—253 l., 1 mell.)
- Tarnóczy Tamás*: Síkon ábrázolható színhatszög. (M. Psych. Szle. 15. köt. 114—115 l.)
- Tavaszy Sándor*: A polgári gondolkodás. (Szeilem és Élet. 5. évf. 59—64 l.)
- Tomori Viola*: A szociális gondozás közösséglélektani vizsgálata. Kassa, Szt. Erzsébet ny. 6 l. (Köny. Nép- és Családvédelem.)
- Tóth Béla*: Félelem és a gyermeki lélek. Kolozsvár. 54 l. (Közl. a Ferenc József Tud.-egyet. Pedag. Lélektani Int.-ből. 37.)
- Leventenvelés. Az ifjúság katonás szellemű nevelésének lélektani kérdései. Bp., Eggenberger biz. 28 l.
- Trikál József*: Az isteni lét dicsősége. Rákospalota, Szalézi Művek. 165 l. (Lelki kultúra kvei. 17.)
- Az isteni szellemiség útjai. Változatok egy téma körül. Bp., Szt. István-Társ. 235 l.
- Turóczy Zoltán*: A Megváltó a kinyilatkoztatás tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 127—135 l.)
- A Teremtő a kinyilatkoztatás tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 43—50 l.)
- A Törvényhozó a kinyilatkoztatás tükrében. (Evang. szakkönyvtár. 88—96 l.)
- Az örök élet, mint ismeret. (Evang. szakkönyvtár. 6. sz. 1—11 l.)
- Varga Sándor*, kibédi: Bauch Bruno. (1877—1942.) (Ath. 28. köt. 166—168 l.)
- Várkonyi Hildebrand*: Az ifjúkori védekezésről. (Lélektani tanulm. Külön köt. 275—291 l.)
- E. Claparède emlékezete. (M. Psych. Szle. 15. köt. 5—13 l.)
- Vatai László*: A szubjektív életérzés filozófiája. (Dosztojevszkij.) Bp., Bethlen biz. 201, 2 l. (A Sárospataki Főisk. kiadv. V. 1.)
- Vita a társadalomfilozófiáról*. (Társad.-tud. 22. évf. 565—567 l.)
- Vladár Gábor*: Az erkölcs, a tudomány, a humánus és a jog. (M. Jogi Szle. 23. évf. 241—247 l.)
- Völgyesi Ferenc*: „Én“, egyéniség, személyiség. Bp., Novák R. 151 l. (Lélek és természettud. 26.)
- Lámpaláz és a foglalkozási neurózisok. 2. kiad. Bp., Novák. 26, 6 l. (Lélek és term.-tud. 22.)
- Minden a lélek. 3. bőv. kiad. Bp., Dante. 456 l., 149 mell. (Lélek és term.-tud. 24—25.)

Vrannay János: Böhm dialektikája. Debrecen, Leopold ny. Gyula. 36 l.
Weck István—Schmiedt Ferenc: Korunk misztikus ábrái. Bp., Múzsakvkiadó váll. 228 l.

Zemplén György: Metafizika és értékelmélet. (A M. Filoz. Társ. vitaülése. 1942. jan. 13-án.) (Ath. 28. köt. 190—210 l.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

42.694. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F. Thiering Richárd.)

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

Josef Somogyi: Das Gemeinwohl.

Friedrich Pozsonyi: Relativismus und nicht-aristotelische Systeme in der Logik.

S. Román Rezek: O. Prohászka und Bergson.

Anthropologie und Psychologie. — Gesellschaftsphilosophie. (Problemlage der Gegenwart; Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)

Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz:* Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rác 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.) elfogyott
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.— „
13. *Földes—Papp Károly:* Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) 5.— „

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 elnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

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: *ifj. Kronfuszt Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitautulást. 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 csekkszámánk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfuszt 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

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; Közerkölcs 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
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* 2:80 P

0 1274
XXIX. KÖTET

1943. MÁJUS

2. 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, 1943.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KORÚT 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 folyóírra 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 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

Oldal

- Br. Brandenstein Béla*: A görög filozófia jelentősége korunkban .. 125
Szabó Zoltán: A genetikai megismerés útjai 131

Szemle.

- Harkai Schiller Pál*: Bencsik Béla életműve 146
Orkonyi Lajos: A szintézis szüksége és a filozófia 148

Vita.

- Jogfilozófia. *v. Moór Gyula* bevezető előadása, *Ruber József, Bibó István, Horváth R. Károly, Zemplén Elemér* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása 156
Nyelvfilozófia. *Gáldi László* bevezető előadása, *Bóka László, Harkai Schiller Pál, Soltész János* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása 177

Ismertetések, bírálatok.

- Hegel*: Ember és történelem. Fordította *Sándor Pál* (Vajda Gy. M.). — *K. Schröter*: Ein allgemeiner Kalkülbegriff (P. F.). — *Sándor Pál*: A dialektika története (Vajda Gy. M.). — *Ch. Journet*: Connaissance et inconnissance de Dieu (Ervin G.). — *Solt Hugó*: Akarat és értelem (Ervin G.). — *S. Albert Bernát*: Halhatatlan szellem a világ alapja (Ervin G.). — *S. de Souza*: La philosophie de Marcel Proust (Mátrai L.). — *J. Huizinga*: Im Bann der Geschichte (Sebestyén K.). — *Vatai László*: A szubjektív életérzés filozófiája (Szigeti J.). — *Trencsényi-Waldepfel Imre*: Erasmus és magyar barátai (Mátrai L.). — *Lukó Gábor*: A magyar lélek formái (Gerencsér I.). 200—217

Társulati ügyek.

- Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1943. május 18-án tartott közgyűléséről 218

A GÖRÖG FILOZÓFIA JELENTŐSÉGE KORUNKBAN.

Br. Brandenstein Béla elnöki megnyitója a M. Fil. Társaság 1943. évi közgyűlésén.

Napjaink társadalmi és politikai forrongásában, háborús vivaraiban a mélyebb szellemi kultúra szava mintha elhalkulna: elnyomja a bombák robbanása, ágyúk dörgése. Ki próbál filozofálni, amikor jó, ha él: márpedig a közmondás szerint is előbb élni kell, és csak azután lehet filozofálni. De ha még valaki az élet sok baja és nehézsége közepette a filozófiához fordulna is vigasztalásért, miért jutna eszébe két és félezer évet visszamenni ahhoz a görög filozófiához, amely maga sem tudta megmenteni az antik nagy görögséget és fényes kultúráját a pusztulástól?

Nem érti meg az embert az így érvelő. Éppen a legutolsó idők mutatják, hogy az ember, ha már nagyon szorongatják és sanyargatják testiekben és anyagiakban, végül is csak visszamenekül a lelkiekhez és szellemiekhez, mint igazi és jobb hazája valódi és kevésbé romlékony kincseihez. Nehéz időkben meg különösen népszerű lesz a vallás és a filozófia: mindkettő mint világnézetet és ebben a remélt megnyugvást adó szellemi hatalom. És azelőtt sem éppen nyugodt idők voltak azok, amikor a görögség kultúrájához Európában visszatértek: sem a renaissance, sem a napoleoni háborúk korába eső weimari klasszicizmus nem békés időkben virágzott. Ma is, épp az utolsó időkben. nagyon keresett lett a könyv és komoly hívő köre van hazánkban is a görög kultúrának. Vajjon hiú nosztalgia-e mindez, avagy mély, valódi életalapja van? És van-e még korunkban igazi életjelentősége a görög filozófiának?

Épp az a tény, hogy az ember nehéz időkben a lelkiek felé fordul, magába száll, bizonyítja legjobban a szellem igazi, mély életjelentőségét: hiszen a szükségből és a szükségben nem szoktunk fényűzést csinálni. Ezért mutatja meg a szükség, hogy mi az ember valódi létszükséglete: a lelkiséget és szellemi javait pedig leghatározottabban létszükségletnek mutatja. Ilyenkor a gyakorlatban látszik meg legjobban, mennyire egyoldalúan hamis a történelmi materializmus, mert az ember mint ember nem tud a lelkiek és szellemiek nélkül élni, és ezek még a testileg nem legszükségesebb anyagi javak elvesztéséért és hiányáért is messze-menőleg kárpótolhatják; hiszen éppen a kezdetleges civili-

záció fokain is gyakran tapasztaljuk, mennyire gazdag a társadalom élete szellemi téren, anyagi birtokához viszonyítva.

A filozófia, amely a lét alapjait törekszik megragadni, ezzel a törekvésével és ismeréseredményével egyúttal a szellemi élet alapjait segít rakni: világos tehát, hogy igen nagy a jelentősége a szellemi életben és ezzel együtt nagy az életjelentősége általában. Ezért van az, hogy a lelkiek-szellemiek felé fordulni készítő, megpróbáltatásos időkben a vallásos élet mellett a filozófiai érdeklődés is fellendül: így volt ez az első viágháború után is, és azt hiszem, hogy így van máris napjainkban és így lesz alighanem még inkább a közeljövőben. Ámde mind a fokozottan magára eszmélő filozófia, mind az a felé irányuló szélesebbkörű érdeklődés, jellemző módon, különös élenkséggel szokta keresni a görög filozófiát. Miért? Mert abban az európai filozófia alapjait és számunkra egyáltalában a bölcselkedés ősmintáit sejtje vagy látja meg. Ez az utolsó körülmény pedig már nemcsak történelmi jelentőségű, hanem a filozófiára való mindenkori nevelés elmúlhatatlan értékű tényezőjeként állítja szellemi életünkbe a görög bölcséletet. Milyen értelemben ősmintája ez a bölcselkedésnek és egyben alapja az európai filozófiának?

Az első szempontot, amely szerint a görög filozófia mintaszerű minden későbbi filozofálásunk számára, régen felismerték; Nietzsche is megemlíti a görög bölcsélet kezdeteiről írt finom, sajnós, befejezetlen tanulmányában. E szerint a görögök naív, de világos szelleme a filozófia alapproblémáit egyszerűbben, de tisztábban látta a későbbi korok elgondolásainál: és ezért ezeket a problémákat és megoldásaik fő típusait a görög filozófia szinte ősképszerűen tárja elénk. Hogy mi és milyen a mindenség állaga és alapja, egy vagy sok, változatlan vagy változó, anyagi vagy szellemi, hogy van-e isteni valóság vagy nincs, ha van, egy vagy több, a világban van-e vagy azon kívül, hogy a világ minőségileg különféle elemekből vagy csak mennyiségileg különböző atomokból áll-e, hogy test és lélek egy-e vagy kettő, hogy a lélek múlandó-e vagy elmúlhatatlan, mindezt a görög filozófia világosan kérdezi és kérdéseire igen különböző, de szintén világosan megfogalmazott válaszokat ad: kérdéseivel és feleleteivel lerakja minden további európai filozófia alapjait, azaz felteszi alapkérdéseit, megadja alaptételeit és megalkotja alapfogalmait; és mindezzel egyúttal a bölcselkedés alapiskoláját is olyan jól kiépíti,

hogy nyugodtan mondhatjuk, nem tanult meg világos bölceleti gondolkodást az, aki — közvetlenül vagy közvetve — nem a görögöktől tanulta.

Csalódnék azonban, aki talán azt hinné, hogy a gondolati világosságon túl a bölceleti gondolkodás mélységét, alaposágát és az egész életvitelre kiható egyenességét nem lehet a görögöktől tanulni. Hiszen éppen Sokrates volt az, aki egyrészt minden időkre szólólag kimutatja az egyetemes relativizmus tarthatatlanságát és annak mélyebb és alaposabb átgondolása esetében az abszolút igazságba való torkolását, egyáltalában az abszolút igazság és jóság tagadhatatlan fennállását és emberi felfoghatóságát: ezzel olyan mélyre hatolt a lét alapjaiba és olyan alapos érveléssel fedte fel azokat, hogy *lényegében* nem is tudunk ennél mélyebbre eljutni és alaposabban érvelni. Másrészt ugyanő igazolta legfényesebben életével és halálával, hogy a bölceleti igazság nem erőtlen agyrém, és valódi megismerése az embert legmélyebbről teljessé formálja, aminthogy viszont az igazi bölcelő sem csak fantáziál, okoskodik vagy szájal, hanem az igazság valódi szeretője és azért egyenesen, igazul élni és bátor odaadással meghalni is tud: vagyis, hogy a bölceleti igazság és az igazi bölcelő még a szó közönséges értelmében vett életnél is erősebb. Sokrates csodálatos tanítványa azután szélesen feltárta az Abszolútum birodalmát és annak örök-változatlanul teljes, önmagában nyugvó és megnyugvó, de minden egyebet maga szerint meghatározó jellegét máig sem fölülmúlt világossággal és mélységgel mutatta meg; Aristoteles pedig nagyszerű megkülönböztetésével az aktualitásról és a potencialitásról meg tudta érteni a lét egyik legmélyebb titkát, hogy miképpen emelkedik az folytonos változásban-alakulásban, mégis csupa örök-jelentésű őstípus megjelenítésével, mind magasabb tökéletesség felé.

Mindezek a példák a görög bölcelet olyan teljesítményeit mutatják be, amelyek bármely kor filozófiai gondolkodásának felbecsülhetetlen értékű mintául szolgálnak. Ha most azt keressük, miben ad a görög bölcelet éppen nekünk, mai európaiaknak útmutatást, akkor megint csak igen jelentős példákat említhetünk. A platonai ideatant mint az élet örök őstípusairól, ősmintáiról szóló tanítást az imént említettük: ennek megértése felülemel az egyoldalúan naturalista evolucionizmus „minden csak változik és elmúlik, semmi sem állandó és határozott“ sivár és

az ember léthelyzetét is megsemmisítő nihilizmusán; ugyanakkor azonban modern technicista gépkorszakunkat is mélyebben, azaz szellemibben és lényegszerűbben mutatja meg. Hiszen Platon a mesterséges alkotásoknak is tulajdonít — legalább is alkalmilag, de teljes joggal — ideát, vagyis lényegüket tökéletesen tartalmazó ősmintát. Ez a szemlélet azonban minden alkotást, így minden technikát is, rendkívül megnemesít, mert azt mutatja, hogy valami örök és tökéletes szellemi életeszköz megragadására és megvalósítására törekszik az anyagban is; és pontosan ezt érzi és Platonban azután igazolva látja a mélyebben gondolkodó technikus alkotó. Ha pedig megkérdi magától, hogy végül is mi célra, azaz mi végre valók ezek az eszközök, alkotásai, akkor Platon azt feleli, hogyha jók, vagyis saját létmódjukban hiánytalanok, akkor legfőbb fokon éppen az örök *Jóság* ideáját, a *legfőbb lételjességet* tükrözik, és egyúttal ennek részleges megvalósulásai; az ember életében pedig egyúttal az *igazságos élet* megvalósulását hivatottak előmozdítani. Ennek az életnek az eszméjében azonban már korunk szociális törekvéseihez, mozgalmaihoz és reformátoraihoz is szól Platon: hiszen ő szerkeszti meg az első nagyhírű társadalmi utópiát és abban a végletekig menő társadalomszervezés klasszikus elméleti példáját nyújtja. Ámde mégsem csupán erőszakos reformátor: a társadalomalakulás dialektikáját is először ő figyelmeztet meg és mutatja be, az államformaváltozás okainak és módjainak csodálatosan jól meglátott és szinte teljes egészében korunk társadalmi életére vonatkozólag is rendkívül tanulságos jellemzésében. És végül ő is beáll a görög törvény- és alkotmány szerzők nagynevű sorába és bölcs körültekintéssel, filozofikus mélységgel és mégis józan realizmussal megadja a társadalomépítés, és államrendezés hatalmas elméleti mintáját: olyasmit, amit a sok gyarmatot alapító görög világban gyakorlatilag is mindig használhattak és amit ő maga is megpróbált — igaz, hogy hiú és leginkább neki, magának keserves kísérletekben — tette váltani. Aristoteles már módszeresen végigvizsgálja csaknem az egész görög világ államrendezéseit és ezen a legszélesebb tapasztalati valóság alapon építi fel azután erkölcs-, társadalom- és államtant, amelyben mindmáig használható és ható elvek alapján mutatja be az emberi életet úgy, amilyen lehetne, és egyben kellene is, hogy legyen.

Ez az élet már egyetemesen görög, sőt egyetemesen

emberi: és mint ilyen, megint csak a legkomolyabb tanulságokat szolgáltatja korunknak. Hiszen napjaink törekvéseinek egyik legfontosabbja az, hogy megtaláljuk az egyes nemzetek életsajátságain túl azt az egyetemes és mégis eleven és erős európai élet- és szellemformát, amely újra lehetővé teszi az egységés európai életet és kultúrát és ezzel az európai népeket nem oltja ki, hanem éppen nemzeti sajátságaik megóvásával egyesíti őket valóban erős és fejlődésüket biztosító élet- és szellemalakba. Az antik görögök számára ez az európai élet- és kultúraegység még csak az egyetemesen görög, a pánhellén élet- és szellemegység volt, amely egyesíteni és erőssé tenni volt hivatva a sok vetélkedő görög törzset és államot. A gyakorlati életben nem találták meg soha ezt a görög egységet, és annak híján — korunk számára is igen komoly intő például — csakhamar elhanyaglott a görög politikai hatalom, sőt szabadság is: eszmeileg, a bölcséleti-politikai elméletben azonban Platon és Aristoteles már megtalálta a görög egységet a közös görög életformában, vallásban, világnézetben, a barbár világgal szemben való mélyen és mindenoldalúan, egyensúlyozottan és harmonikusan emberi magatartásban, vagyis a humanitás mintaszerű teljességében, amely nem zárta volna ki, sőt, tökéletes megvalósulásában magába foglalta volna a törzsfőlötti görög közösségi egység szervezeti alakját. Tudjuk, hogy ez a valóságban csak némi — elég bizonytalan — vallási, továbbá tanácskozó és versenyjátékközösségig jutott el és az életben nem bizonyult elégségesnek: de a negatív példa is példa. A *görög ember* aristotelesi eszméje azonban a legnagyobb mértékben pozitív, erkölcsileg is nagyjelentőségű példa: hiszen ez a lelkileg-testileg egyaránt jófajú, vérben és szellemben a szó mély értelmében arisztokrata, azaz felsőbbrendű ember eszméje. Ne felejtjük el, hogy a görög humanizmus igazi humanitáseszméje legmélyebben éppen Platon és Aristoteles embereszméjében jelenik meg: ez az embereszmé pedig olyan embert állít elének, aki akár a platonai, akár az aristotelesi erények birtokában az élet minden testi-lelki, egyéni-közösségi megnyilatkozásában derekas; bátor és megfontolt, bölcs és igazságos, vagy fegyelmezett és barátságos, társas és igazságos; legfőbb célja azonban az örökkévaló létnek, az ideának a meglátása, illetőleg az igazságnak Isten életéhez hasonló módon való szemlélete: mert csak az ilyen élet igazán emberi, vagyis állatfölötti, eszes lényhez méltó és azt boldogító.

Ha ezt a görög emberképet tekintjük és azt még a görög művészet nagyszerű emberábrázolásával is egybenézzük — hiszen a görög szobrászat emberszabású isten-ábrázolása is idevaló — akkor megérthetjük, miért fordul csaknem minden európai humanizmus az antik görögséghez mint „klasszikus“ eszményéhez vissza. Hiszen klasszikuson lényegében a bevégzettet, készet, megvalósultat értjük: a görög emberség és kultúra pedig valóban önmagában is csodálatosan kiteljesedett és a későbbi keresőfejlődő európai emberiségnek is a megvalósult, sőt nagy mértékben tökéletes emberség képét mutatta, amelyhez a klasszikumrajongásában is, sőt éppen abban sok romantikus sóvárgást feltáró európai emberi potencialitás, kiteljesedési törekvés szenvedélyesen vonzódott. Ma is új Európát és új embert keresünk és ennek kialakításában megint csak két nagy fejlesztő-tökéletesítő eszményre tekinthetünk, amely mindannyiunkba mélyen történetileg belénknőtt, belénktestesült és belénklelesült, de mégis mindig időfeletti, örök eszmény is marad számunkra, új meg új értékmerítés forrása: a keresztény és a görög élet-és embereszmény. Ezeknek formáló hatására alakult ki a nagy európai mult és ezek nélkül nem lesz nagy európai jövő. A görög élet- és embereszmény ilyen módon éppen korunkban válik újra igen időszerűvé: és ezt az eszményt legmélyebben a görög bölcelet rajzolta meg. A magyarság is, amikor méltó részt kíván venni a jövő európai élet és szellem kialakításában, tisztelettel és megértő szeretettel kell, hogy visszatekintsen arra a nagy kultúrára, amely az egész európai szellemiség egyik legfőbb alkotó tényezője, és amely a magyar szellemi életbe oly mélyen beleszövődött latin kultúra hatalmas szellemi alapja. A görög bölcelet gondozását hazánkban természetszerűleg elsősorban Társaságunknak kell hivatásának tekintenie. Ennek a hivatásának Társaságunk tudatában is van: több éves nagy vállalkozással és több kulturális intézményünk megértő anyagi támogatásával végre meg tudta valósítani Platon műveinek teljes magyar fordítását és kiadását. Amikor az éppen megjelent magyar Platonkiadást közgyűlésünkön bemutatom, azt a reményemet fejezem ki, hogy ezekben a nehéz, de Isten segítségével nemzeti életünk és kultúránk számára talán nemsokára megint derülő időkben Társaságunk tovább is folytathatja a klasszikus görög-latin bölcelet magyarnyelvű kiadását. Ebben a reményben nyitom meg közgyűlésünket.

A GENETIKAI MEGISMERÉS ÚTJAI.

Írta: SZABÓ ZOLTÁN.*

Érthető aggodalommal teszek eleget a mélyen tisztelt elnökség nagyon megtisztelő felszólításának, hogy biológiai tárgykörből tartsak előadást a Filozófiai Társaság közgyűlésén. Aggodalmam indokolt azért, mert az én természetkutató szemléletem *röghöz kötött*, éppúgy mint az élő lények élete és szervezete. Nem emelkedhetik magasabb szintekbe, csak addig az emeletig, ahonnan még látja és megfigyelheti az élő lények szervezetét és működését. Nem kelhet versenyre a filozófia végtelen pályákat bevilágító sugárkévéjével, hogy a végeket és az egyetlen igazságot keresse. Csak annyit tehet, hogy az élő természet vizsgálatának útjait, eredményeit közli és legfeljebb ezen eredmények összefüggéseit kibogozva, adatokkal szolgál a filozófia ideális feladatainak megközelítéséhez.

Úgy látszik, hogy a biológiai tudományok közül az ókori bölcselek filozófiai tanaiban a genetikai tudományok nyomultak előtérbe. E tudománykomplexum bizonyára a jelenben is számíthat a filozófia művelőinek érdeklődésére annál is inkább, mert éppen a genetikai problémák azok, amelyek sokáig megközelíthetetlenek voltak a tapasztalás részére. Éppen azokat a küzdelmeket kívánom én is megismertetni, amelyek a legnehezebben megközelíthető kérdések megfejtésére törekedtek. E kísérletem természetesen csak igen felületes és általános keretek között mozgó képet adhat, mert a nagyon is szerteágazó kutatóirányok évszázadokkal mérhető küszködésének útjait kívánom nagy vonásokkal vázolni, helyesebben mind a termékeny, mindpedig a meddő útvonalakat megismertetni.

Nem mertem volna a biológia egész területének kutató irányait felölelni, csak annyit jegyzek meg, hogy a tágabb keretű *biológia*, vagy, mint magyarul elnevezték: *élettudomány*, az élők egész világával, a növény- és állatországgal, valamint az emberrel foglalkozik, vagyis egyesíti magában a növénytant, állattant és embertant. E három tudomány egymással közös problémáit a szorosan

* Felolvasta a szerző a Magyar Filozófiai Társaság 1943. évi május hó 18-án tartott közgyűlésén

vett általános biológia vallja saját kutató területének, tanulmányozza a háromféle élő lény közös sajátosságait és működését, tapasztalatai alapján levonja az általános érvényű következtetéseket, szabályokat, törvényeket. Kétségtelen, hogy öreg Földünket benépesítő e háromféle élő lény alapján két sajátosságcsoportban egyezik meg egymással. Az egyik a *sejtes szerkezet*, a másik pedig az *életjelenségek* csoportja. Lényegileg tehát az *általános biológia a sejttan* és az *élettan* valamennyi élő lényre vonatkozó filozófiája. Ennek a biológiának azonban — mint *Hartmann Max* berlini professzor kiemeli (1933 : 4) — alapvető jellemvonása az a *históriai jelleg*, amely a leíró természettudományoktól, mint pl. a kémiától, ásványtantól, kristálytantól elválasztja. Igaz, hogy e tudományok is individuális testekkel foglalkoznak, de ezek a testek bármikor felépíthetők és elbonthatók, sőt gyakran a laboratóriumban élő is állíthatók. A biológus erre nem képes, mert az élő lények nagy változékonyságuk ellenére is az időben stabilis jellegűek, mégpedig azért, mert létük teljesen történeti feltételezettségű. *Minden élő test saját fajához tartozó elődjétől származik*. Ez a származás az egyének genetikai kapcsolatát jelenti, vagyis azt, hogy minden élő lény elődeinek beláthatatlan sorára tekinthet vissza, akiktől életét és organizációját, fejlődésének irányítását örökölte és képes azt általa nemzett utódaira is továbbszármaztatni.

Az élő lényeknek ezen alapvető sajátága szoros összefüggésben van az előbb említett organizációs és fiziológiás sajátságokkal. Az élő szervezetben lefolyó anyagcserétől és energiacserétől ugyanis egyáltalában nem függetleníthető az alakváltozás, vagyis a növekedés, fejlődés és szaporodás, aminek egyenes következménye az egyének és ivadékok közötti genetikus kapcsolat. Amíg a biogenezis, vagyis az élő lények *históriai jellege* a priori elválasztja a biológiát az anorganikus természettudományoktól, addig a sejtnek, közelebbről a protoplazmának szerkezeti sajátága a biológiát is a szabatosan elemző, mérő és számító tudományok közé helyezi. Éppen a genetikai követelmények mutatták ki a sejt élő protoplazmájának ivadékról ivadékra szálló kromatinszemecskéiről, hogy ezek szállítják ivadékról ivadékra az örökletes tulajdonságok anyagi alapjait, génjeit. E gének ismerete révén dolgozik a biológia, különösen a genetika *mennyiségi fogalmakkal* is. *Kepler* és *Kant* szerint igazi

megismerés csak ott lehet, ahol kvantumok ismereteseek (*Gorka*, 1942:4). A biológia, különösen ennek genetikai része, tehát *Kant* szerint is igazi megismeréshez vezet. A biológia újabb terminológiájában a genetika elnevezést az örökléstudományra korlátozzák, amelyben természet-szerűen bennfoglaltatik az egyén származásának, vagyis elődeivel való történelmi összefüggésének tana (*genesis*), az öröklődés (*hereditas*) autonóm folyamata és a változékonyság (*variabilitas*) elemzése. Az egyén genetikája tehát felkutatja az egyén származását, őseitől örökölt sajátosságainak konzervatív jellegű összetevőit, amelyek az ivadékok hasonlóságát idézik elő, továbbá az eltéréseket okozó, reformáló jellegű összetevőit, amelyek az élő lények változékonyságában (variabilitásában) gyökereznek.

Az egyéni és családi genetika elméletileg kiterjeszhető a faj keretén belül élő összes egyénekre, amelyek közös származása bizonyítás nélkül is szinte magától értetődő. A származás kereteinek további tágítása már átvisz a fajok genetikájára. Ezzel a *származáselméletek* foglalkoznak, keresve összehasonlító vizsgálatok segítségével a fajok közötti egyezőségeket, az ezek alapján feltételezhető származási rokonságot, történelmi összefüggéseket (descendenciát). Magyarozatot keresnek arra, hogy miképpen alakultak át az idők folyamán a szervezetek (*transzformizmus*) és miképpen keletkeztek az egyszerűbb, alsóbbrendű szervezetekből a bonyolultabb felsőbbrendűek (*evolutio*). A származáselméletek igyekeznek megkonstruálni az élő szervezetek törzsféjlődését (*phylogenesis*), amely az egyénfejlődés (*ontogenesis*) mintájára az élő szervezetek összeségét egységes testnek képzeleli, amely az idők beláthatatlan távlatában, valami *képzelt* kezdetleges stádiumból fejlődött jelenlegi, szintén beláthatatlan és felmérhetetlen, gigantikus élővilággá.

Az evolutiónak ezt a gondolatát természetesen már *Aristoteles* (sz. 384. Kr. e.) felvetette. Az előző bölcselők egész sorának különböző elképzelése volt az élő lények keletkezéséről, de *Aristoteles* volt az, aki a fokozatos fejlődés elvét elsőnek alkalmazta az élők világára is. A fokozatosság a származáselméletekben ma is visszatér és ez jelölte meg az egyik utat, amelyen az elgondolások haladnak. A XVII. században *Leibniz*-et (1646—1716) hatotta, át a fokozatosság szemlélete. Szerinte a *kontinuitás* tana megköveteli, hogy az élő lények oly láncot alkossanak, amelyben nem is határozható meg az egyes tagok kezdete,

vagy vége. A fokozatosságot az élő természetben, a jelenkor növényeiben és állataiban meglátták a XVII—XVIII. század természetbúvárai is, de ez még nem jelentette azt, hogy a *fejlődés és származás*, valamint a *fajkeletkezés* kérdései is már megértek volna. Sőt, még maga *Linné* (1707—1778) is kitartott a fajok állandóságának dogmája mellett, pedig a XVIII. században már szelvében ismeretesekek voltak a kővült növényi és állati maradványok. Ezeket a természet játékaiknak tekintették, bár *Leonardo da Vinci*. a *legélesebb eszű ember*, már a XV. században ki merte nyilvánítani azt, hogy e különleges leletek rég letűnt korok élő lényeinek maradványai. Okmányok, amelyek csak tudni kell értelmezni. Ezek az okmányok idővel annyira felszaporodtak, hogy a XVIII. és XIX. század fordulóján a nagy összehasonlító anatómus *Cuvier Georges* (1769—1832) munkáiban megalapozhatta a korszerű őslénytant. Ezzel a filogenetika előtt új távlat nyílt, mert a kővületek beigazolták azt a sejtést, hogy minden geológiai kornak megvolt a maga külön növény- és állatvilága, továbbá, hogy minél régebbi kort vizsgálunk, annál nagyobbak az eltérések a jelen és a múlt között. Ezt a megállapítást össze kellett egyeztetni a Linné-féle dogmával, a fajok állandóságával (helyesebben változatlanságával) és a Mózes-féle bibliai teremtéstörténettel. Ezt az egyeztetést *Cuvier* el is követte, megalkotta a kataklizmaelméletet, amely szerint az egyes korszakok élő lényeit nagy pusztulások, vízözönök semmisítették meg, a teremtés pedig többször megismétlődött. *Cuvier* bizonyára úgy képzelte el a föld történetét, mintha valamely nagy alkotóművész az üres fekete táblára felrajzolná kompozícióját, majd az egészet szivacsával letörölné, hogy új kompozícióhoz foghasson. Ez a fogás tetszés szerint megismételhető, sőt az ismétlések csak tökéletesítik a rajzot, tehát a fokozatos tökéletesedés is megmagyarázható, az ismétlések egyúttal magasabbrendű fokozatok kitalálásával együttjártak. A mind gyakoribbá váló őslénytani kővületek azonban a mellett szóltak, hogy egy-egy faj több egymásutáni korszakban is megtalálható. Ez arra mutat, hogy nem kell mindig az egész táblát letörölni. A felhasználható részek megmaradhatnak, egyik korszakból a másikba átmenthetők egyes szervezetek. Már ez utóbbi engedmény *Cuvier* részéről annyit jelentett, hogy elmélete önmagával ellentétbe került, sőt *Lyell Charles* (1797—1875) a geológia részéről azt mutatta ki,

hogy a föld felszínén állandóan történnek ugyan kisebb-nagyobb változások, de ezek sohasem voltak kataklizmaszerűek és a földfelületet egyszerre nem változtatták meg, hanem a föld a multban is, a jelenben is változó.

Ezzel el is dőlt a filogenetika *Cuvier*-féle értelmezésének sorsa. Nagy értéke volt a fokozatos tökéletesbülés menetének tudományos kifejtése és értékelése, de a fajok állandóságához való ragaszkodás és ennek érdekében a kataklizmaelmélet kigondolása holt vágányra terelte a filogenetika útját.

A filogenetikának e szerint új utat kellett vágnia. Ezt az utat már *Buffon* (1707–1788) megjelölte. Szerinte összefüggésbe kell hozni az őslények egymásutánját a geológiai korszakkal, vagyis kimutatva a szerveződés fokozatosságát, az organikus anyagnak lassan, de állandóan változó hatásokra történő átalakulásában meg kell keresni a *fejlődés* logikai elvét.

A fejlődés változást jelent. Fejlődni csak az az élő szervezet képes, amely változékony, amely nem dermedt meg kezdeti formájában, hanem átalakulni képes önmaga is, de utódai is eltérőek lehetnek az elődöktől. E szerint a fejlődésnek feltétlenül szükséges előkövetelménye a faj változékony-sága. Csakis ezzel lehet logikus kapcsolatot teremteni a geogenetika és a biogenetika között, vagyis megmagyarázni a kontinuitást, a folytatólagosságot a fejlődés történetében. *Kant*-ot (1724–1804) is foglalkoztatta a fajkérdés és ő lehetőnek tartotta, hogy egymáshoz hasonló fajok, mint a farkas, róka, sakál, hiéna és a kutya közös törzsből eredtek, tehát tulajdonképpen csak fajták. *Herder* (*Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791) hasonlóképpen hangsúlyozta az élő lények fokozatos fellépését a földön. Goethe kitartott a konstancia mellett, bár lehetőnek tartotta esetlegesen a fajok átalakulását is. A leghatározottabban *Darwin Erasmus* (1731–1802) szállt síkra 1795-ben az összes élő lények genetikai összefüggésének gondolatáért és a fokozatosságot egy nagy fejlődési sorozat lépcsőfokainak tekintette. *Darwin Erasmus* azonban nemcsak megállapította a fokozatosságot és kimutatta a fejlődés tényét, hanem az organikus megváltozások okait is kereste. Ezzel ismét új genetikai kutató irány indult meg, a fokozatosság és a fejlődés *okainak* a keresése. Ez az első nyom a filogenetikai elméletek során, amely komoly (kauzális) kutatást árult el és meg is jelölte az átalakulások vélt okait.

Az oknyomozó irány két legkimagaslóbb egyénisége volt *Lamarck Jean* (1744—1829) és *Darwin Charles* (1809—1882). *Lamarck* 1809-ben megjelent *Philosophie zoologique* című művében fektette le a származáselméletének alapjait, határozottan azt állította, hogy a környezet változásai idézik elő a szervezet változásait (direkt alkalmazkodás). A *lamarckizmus* az individuális alkalmazkodásból indul ki. E szerint az individuális és a filogenetikai alkalmazkodás párhuzamossága ezek közvetlen oki összefüggésére vezethető vissza. A filogenetikai alkalmazkodás az egyéni alkalmazkodáson keresztül történik, vagyis az irányító tényező magában a szervezetben van meg (Zimmermann, 1938: 13). *Lamarck* elméletének az egyéni alkalmazkodásról szóló első törvénye szerint valamely szerv gyakori és állandó használata e szervet erősíti, fejleszti és nagyítja, az állandó nem használat pedig legyengíti, képességét kevesbíti, úgyhogy az végül elsatnyul, eltűnik. A második törvény szerint mindaz a változás, amit az állatok külső körülmények hatása alatt, amelyeknek hosszú időn át ki voltak téve, és a használat vagy a nem használat által szereztek vagy elvesztettek, a szaporodás által az utódra átöröklődik. *Lamarck* szerint ezenkívül a szervezet átváltozásában a szükségletnek (besoin) jelentős szerep jut, mert ez a szükséglet kelti fel a szerv átalakulásra vezető használatát.

A lamarckizmus alap gondolata az, hogy az öröklétség megváltozása nem egészen tetszőleges, irányítás nélküli, hanem esetleg csak egy bizonyos irány részben előnyben. Ezt az irányt az alkalmazkodás vagyis a szervezet megélhetésének megjavítása jellemzi. A lamarckizmusban tehát a genetikai megismerés láncsora a következő: az egyén valami külső hatást akar kihasználni, ez a kihasználás változást idéz elő szervezetében és ez a változás öröklődik utódjaira. Ilyképen új fajok keletkeznek. *Lamarck* elméletének jelentősége annak idején tehát abban rejlett, hogy ő az életjelenségeket, tehát a fejlődést és öröklődést is kémiai-fizikai folyamatoknak tekintette és ezáltal a származást a filozófia területéről a biológia körébe helyezte át, az evolúciónak biológiai okait kereste, de egyúttal a célszerűséget is előtérbe helyezte. Tulajdonképpen *Lamarck* indította útnak elméletével azt a később nagy lavinává növekedett hólabdát, amelyet a *szerzett tulajdonságok öröklésének* szoktunk nevezni. Elméletének sok sebezhető pontja közül a leglényegesebb az a hármas

bizonytalanság, amely e három szóban rejlik: mit érthetünk a *szervezésen*, mit nevezhetünk *tulajdonságnak* és pontosan tudjuk-e, hogy miképp történik az *öröklés*. Lamarck felfogása szerint a *szervezés* funkcionális alkalmazkodás, tehát modifikáció, a *tulajdonság* egyes szervek kifejlődésének és működésének fokozódásában nyilvánul meg, az *öröklődés* pedig olyképpen történik, hogy a szervek megváltozásai átvihetők az ivarsejtekre és ezeken át az utódokra. Eltekintve attól, hogy számos alkalmazkodásbeli jelenségre ezek a magyarázatok nem illenek rá, a teljes evolúciót Lamarck elgondolásai nem magyarázták meg, sőt a későbbi örökléskutatások az egyszerű, közönséges külső hatásokra szerzett módosulások (modifikációk) öröklését teljesen bizonytalanná tették. Ezek a bizonytalanságok szorították háttérbe a lamarckizmust, és helyette a genetikai megismerés másik útját építette ki Darwin Charles, Erasmus unokája.

Darwin, Lamarck-kal ellentétben az alkalmazkodás strukturáját a változó szervezeten kívül kereste. Darwin szerint a szervezet megváltozásai kezdetben teljesen függetlenek az alkalmazkodástól, tehát irány nélküliek. Az irányító tényező a *kiválogatás*, amit a létérti küzdelem gyakorol. A darwinizmus alapvető kiinduló tétele az egyének nagy mértékű elszaporodása. Több egyén keletkezik, mint amennyi meg tud élni. Ezek nagy része a létérti küzdelemben elpusztul. A létérti küzdelem helyettesíti a természetben a nemesítőt, aki a nemesítés céljának meg nem felelő egyedeket kiirtja, a megfelelőek szaporodását pedig elősegíti. E kiválogatás nemcsak biztosítja az alkalmasok megmaradását, hanem huzamos időn keresztül fokozza is az alkalmas tulajdonság mértékét. A természetes kiválogatással fennmaradnak azok a típusok, amelyek az adott környezetben a legjobban meg tudnak élni (az alkalmasok fennmaradásának az elve).

Darwin elmélete e szerint nemcsak a kétségtelenül észlelt nagyfokú szaporodásra, mint tapasztalati tényre hivatkozik, hanem arra is, hogy a szaporodáskor keletkező egyének egymástól irány nélküli, esetleges eltérésekkel különböznek. Darwin ezt a tételt is természetes adottságnak tekinti és nem is vette tudomásul azt, hogy a fajon belüli egyéni eltérések keletkezése és örökletessége igen sokféle lehet. Ezt is csak a Darwin utáni kísérleti örökléskutatás volt képes tisztázni. Bármily nagy hullámokat vert is fel a darwinizmus a múlt század végének

romantikus biológiájában, ezek a hullámok végtére is megtörttek az öröklődés kérdésén. Addig, amíg nem volt tisztázva a *megváltozások keletkezése*, amiről Darwin nem szerzett bizonyosságot, valamint *örökletessége*, amiről Darwin korában még nem volt a biológiának tiszta képe, valamint a *kiválogatás fajképző és evolúciós jelentősége*, amiről csak elképzelések szóltak, de kísérletek nem, a darwinizmus nem jutott vitathatatlan szilárd alaphoz és csak mint tetszetős és szellemes, de végeredményben a szabatos induktív tudományt ki nem elégítő, sokféleképpen kiforgatott elmélet hódította meg túlfűtött írók (*Häckel Ernst*) művei révén, a biológiai magyarázatokra vágyó elméket és vonult végig győzelmesen a századforduló biológiai gondolkodásán. A magyar biológiai irodalmat is áthatotta a származáselméletek gondolatvilága, melynek úttörő egyéniségei id. *Entz Géza* és *Méhelj Lajos* voltak.

A „*darwinizmus*”-nak is szüksége volt külső segítségre tanai igazolásához és győzelme megszilárdításához, mert a nyugodt és tárgyilagos kritika mindinkább megkövetelte a kétségtelen bizonyítékokat, főképen a megváltozások keletkezéseinek okait és örökletességének módját illetőleg.

Ezt a segítséget a századfordulón az örökléskutatás, a szorosan vett *genetika* hozta meg. Ez a tudomány a származástantól teljesen függetlenül fejlődött, Sajátságosképpen elég későn talált egymásra a genetika e két útvonala, de találkozásuk e század első évtizedeiben nagy jelentőségű biológiai megismeréseket hozott felszínre.

Az örökléstudomány első megoldandó rejtélye tulajdonképpen az egyén keletkezése volt. Mai műveltségünk előtt szinte érthetetlen, hogy csak a XVII. század közepén formálódott ki *Harvey* (1578—1657) tétele; *Omne vivum ex ovo*, vagyis, hogy minden élőlény petéből lesz, ami annyit jelent, hogy az életet öröklött tulajdonságnak és ezzel minden öröklődési jelenség nélkülözhetetlen alapjának kell felfogni, és le kell küzdeni azt az ősi babonát, amely az *ősnemzés* (*generatio spontanea*) hitét tartotta életben. Szinte lehetetlen, hogy ez a hit az alsóbbrendű lényekre vonatkozólag még a XIX. század vége felé is tartotta magát, egészen *Pasteur* (1822—1895) felfedezéséig, a baktériumok szaporodásának tisztázásáig. Habár már a XVIII. század végén, az ivarsejtek felfedezésekor megindult az érdemleges vita a fogamzásról, az ivarsejtek genetikai értékéről, mégis csak a XIX. század közepén látták meg először mikroszkóppal a fogamzás folyamatát

és állapították meg azt, hogy a fogamzás lényege két egyenlő genetikai értékű sejt, a pete és a hímivarsejt egyesülése. A fogamzás megismerése a sejtszerkezet, a sejtegyesülés és sejtosztódás felé terelte a figyelmet és tudatosá vált az öröklődés összefüggése a nemzéssel. Erre gondolt már *Hippocrates* is, aki a spermát az egész testből származónak tekintette és ezzel okolta meg egyes tulajdonságok örökletességét az emberen. Maga *Darwin* is kieszelt egy hasonló öröklődési elméletet 1863-ban, mégpedig a pangenesis-elméletet, amellyel a szerzett tulajdonságok öröklődését akarta magyarázni. Szerinte az egyén testének minden sejtjében fejlődésük folyamán sejtsírák (gemma) keletkeznek, amelyek a vérárammal a test minden részébe eljutnak. Eljutnak a gonádokba és az ivarsejtekbe is. Ezek a gemma a testben külső hatásokra megváltoznak és e megváltozások képességeit is magukkal viszik az ivarsejtbe, a nemzés által pedig az utódokba. Ezzel *Darwin* felismerte azt az alapvető érvényességű tételt, hogy az öröklődés átviteli folyamat, ami által a szülő testéből az ivarsejtek közvetítésével a gemma átjutnak az utódba. Mivel azonban *Darwin* még nem volt kellő sejttani ismeretek birtokában, ezen átvitel módja teljesen hypothetikus volt. Sőt az is abszurdumnak bizonyult, hogy a testi sejtekből sejtalkatrészek, gemma juthassanak be az ivarsejtekbe. Maga *Galton* (1822–1911), *Darwin* unokaöccse döntötte meg azt, hogy a vérnek szerepe lenne a gemma szállításában és az öröklődésben, de az átviteli folyamat lényegét, vagyis azt, hogy az egymás utáni ivadékok valamilyen *anyagi kontinuitás* révén összeköttetésben vannak, az elkövetkező kutatások mindinkább megerősítették. Ezek a kutatások fokozatosan kiderítették a szorosán vett genetika törvényeit. Ezek megismeréséhez négy útvonal vezetett, mégpedig a statisztikai, a kísérleti és a sejttani, majd ezek egyesítése, a sejt-kísérleti út.

A statisztikai utat *Galton* vágta. Az ő statisztikai *regresszió* törvényével (1899) megállapította, hogy a szülők sajátságai a gyermekeken mintegy $\frac{2}{3}$ részre legyengítve találhatók meg. Az *ösörökség* törvénye (1897) szerint pedig az egyén öröklésanyagának összetételében nemcsak ennek közvetlen szülei részesek, hanem a felmenő ősök minden tagja anyai és apai ágon egyaránt, mégpedig az ősök távolságának mértéke szerint csökkenő mennyiségben. Ezt a *Galton*-féle törvényt *Pearson* az örökléstudo-

mány legjelentősebb alaptörvényének tekintette, amely szerinte vetekedik a fizika gravitációs törvényével. Beigazolódott azonban kísérleti kutatások révén, hogy a regresszió és az örökség törvénye csak statisztikai látszat, de nem biológiai valóság. A regresszió csak keveréképességben érvényes, a kiválogatás azonban ezt a populációt szétbontja tiszta elemi fajtákra (biotípusokra) és ezekben már regresszió nincs (*Johannsen* törvénye). Az örökségről pedig a sejtten, közelebbről a kromoszómatan mutatta ki, hogy az ősök részvételének Galton-féle aránya a sok közül csak egyik lehetőség. Az egyén és az ősök közötti kapcsolatot, vagyis az ősök szerepét az egyén örökségének összetételében a kromoszómák valószínűségi-szerinti kombinációs eshetőségei adják meg. A statisztikai útvonal e szerint csak igen óvatosan kezelendő eredményekkel járt a genetikában. *Darwin* másik követője és tanainak kiszélesítője, legnépszerűbb terjesztője *Häckel Ernst* (1834—1919) a fejlődéstant hívta segítségül a genesis magyarázataihoz. Többek között megkísérelte a törzsfajlás és egyénfejlődés párhuzamba állítását, miszerint az egyén fejlődésében (ontogeniában) a törzsfajlás (phylogenia) rövidített és leegyszerűsített alakban megismétlődik. E törvény általános érvényességét éppen a későbbi fejlődéstani vizsgálatok döntötték meg, tehát ez sem lendített sem a származástan, sem az örökléskutatás haladásán.

A *sejtkutatás* azonban már sokkal gyümölcsözőbb megismerésekkel kecsegtetett. A XIX. század végén és a jelen század elején a sejt szerkezeti és anyagi sajátosságai, osztódásának és egyesülésének pontos megismerése tette kétségtelenné az öröklődés átviteli folyamat-jellegét. A sejt élő testének, a protoplazmának lehet csak szerepe az örökletes megváltozások keletkezésében és az öröklődés átviteli folyamatában; ha nem is az egész plazmának, hanem legalább egy részének, amelyet *Nägeli* idioplazmának nevezett 1884-ben. Ezt az idioplazmát a *Weismann*-féle „csiraplazma-elmélet“ (1902) idekből látja összetéve, amelyek a determinansokat tartalmazzák. A determinansok a szervezet örökletes megváltozásainak megfelelő számban vannak az idekben, határozott elrendezésben.

E rendszeren belül a determinansok között harc keletkezik a táplálékért, *belső létérti küzdelem*, ami az örökletes variációk forrása (*germinálszelekció*). *Weismann* időjei a sejtmag kromoszómáinak, a determinansok pedig

a génnek felelnek meg. Ilyképen terelődött a figyelem a sejtmagban felfedezett (*Waldeyer* 1888) elemi testekre, a kromoszómákra. A kialakuló kromoszómatan volt az, amely az első látható, megfigyelhető, kísérletekkel bizonyítható alapokat fedezett fel és értékelt az öröklődésben. Ez a kutatási irány egész napjainkig egész sorát ismerte fel a genetikai értékű jelenségeknek. Megállapították, hogy a kromoszómák a kromatin állományban viszik át ivadékról-ivadékra a géneket, mint az öröklődés *históriai* jellegének első tényezőit. A kromoszómák a bennük foglalt génekkel igen alapvető fontosságú szerveknek tekintendők, amelyeknek lényegileg *katalitikus* szerepük van az életfolyamatok gyorsításában, ami viszont lehetővé teszi „az anorganikus életformák érzékeny organizmusokká való alakítását” (*Haas Bessel*). A kromoszómák mennyisége, alakja, nagysága, szerkezete fajonként jellemző (*Boveri* 1904), hasadással szaporodva bevezetik a sejtmag és ezzel a sejt osztódását (*Strasburger* 1875), így jutnak be az ivarsejtekbe is, majd az ivarsejtek egyesülésekor a csirasejtbe. Az ivarsejtekben egyszeres (n), és a fogamzáskor keletkező csirasejtekben (zigotában) kétszeres ($2n$) a számuk, vagyis az apától is, az anyától is ugyanolyan mennyiségű, egymással homológ kromoszómák kerülnek össze. Az egyén az anyai és az apai ősektől folytatólagosan származó kromoszómákat örökli (szintézis), de az ivarsejtek keletkezésekor ezeket ismét szétszórja (diszperzió). Az öröklődés *históriai* folyamatában tehát ivadékról-ivadékra megismétlődik a *szintézis* és a *diszperzió* folyamata, az ősök génjeinek összekerülése, kombinálása, majd ezeknek szétesztása.

A kromoszómatannal párhuzamosan fejlődött mintegy 4–5 évtizeden át a *kísérleti örökléskutatás*. A szabatos genetikai kísérleti kutatásoknak *Mendel Gergely* (1822–1884) volt a megalapítója 1866-ban, de tanai elkerülték a származáselméletek vitáiba hevült biológusok figyelmét. Csak *De Vries Hugo* (1848–1935) fedezte fel őt és tőle függetlenül tanait 1900-ban. *Mendel*, *De Vries* és mások (*Correns*, *Tschermak*) eltérő növényeket keresztezve, az utódokon megállapították a gének dinamikáját, vagyis a két szülőtlől származó két gén egymásra hatását, dominans, vagy recesszív viselkedését a hybridben. Legjelentősebb felfedezésük volt a hybrid ivarsejtjeinek tisztasága, amely szerint az egyének egyes tulajdonságait megállapító apai és anyai eredetű gének, amelyek a hybridben homológ

allél párt alkotnak, nem öröklődnek együttesen tovább, hanem az imént említett diszperzió folytán *külön-külön ivarsejtbe jutnak. Ez a megismerés az öröklődésnek alapvető, sarkalatos tételét adja*, amelyből igen sok öröklés-kutatás sorjában tisztázta a gének *statikájának és kinetikájának* itt nem részletezhető törvényeit. *De Vries Hugo* azonban e felfedezéseket mindjárt új származáseméletben értékesítette, amikor a fajkeletkezés mikéntjét a szervezetek mutációjában vélte megtalálni. Ő hangoztatta elsőnek, hogy az élő szervezetben csak akkor keletkeznek örökletes megváltozások, ha az ivarsejtben a megfelelő gének önmaguktól megváltoznak. Ezek az örökletes átalakulások a *mutációk*, szemben a közönséges külső hatásokra keletkező és legfeljebb az egyén élettartama alatt megmaradó módosulásokkal, modifikációkkal, amelyek nem örökletesek, *Darwin* véletlen megváltozásai tehát kétfélék, a nem örökletes *modifikációk*, és az örökletes *mutációk*. Az elsőket Darwin éles szeme kontinuum, az utóbbiakat diszkontinuum változásokként jelölte meg. *De Vries* hatalmas műben ismertette mutáció-elméletét, amely éppen oly feltűnést keltett, mint a darwinizmus, vagy a mendelizmus. Szerinte a mutációk hirtelen, önmaguktól keletkező, kisebb-nagyobb feltűnőségű átalakulások, amelyek új alakok, új fajok kezdeményezői. Félre kellett tenni *Comenius* híres mondását, amely szerint a természetben nincs ugrás, hanem kísérletesen be lehet igazolni azt, hogy új fajok a régi fajokból hirtelen ugrással jönnek létre. Hihetetlen erővel vetették magukat a kutatók az új tanulmányozására, amely lényegileg abban különbözött a darwinizmustól, hogy határozottan megjelölte azokat a fajképző megváltozásokat, mint *spontán mutációkat*, amelyek örökletesek, tehát a gén átalakulásán alapulnak. Beigazolta, hogy a *Darwin*-féle természetes szelekciónak, főképen pedig az eltérő földrajzi, perisztatikus tényezők hatásainak csak akkor van fajképző jelentősége, ha a mutáció már létrehozott valamit. A kontinuitás helyébe a diskontinuitás lépett, a kiválogatás irányítói közé pedig beiktatódott a térbeli izoláció is.

De Vries elmélete is hamarosan holt pontra jutott azonban a kísérletek során, mert kiderült, hogy nagyon ritkán és alig megfigyelhető intenzitásokkal keletkeznek a mutációk és alig van meg a lehetősége annak, hogy a tenyészetekben létrejött mutációkat a keresztezések kom-

binációitól megkülönböztessék. A ritka mutációk rendszerint recesszívek, alig van szelektív értékük.

Ezen a krízisen az utóbbi két évtizedben az segítette át a genetikát, hogy sikerült a mutációkat mesterségesen előidézni, és igazolta azt, hogy a mutációknak valóban a sejten belüli elsődleges megváltozások felelnek meg. Ezek a „mikroevolúciós” jelenségek lépnek előtérbe a „makroevolúció”-val szemben. Müller, Morgan és iskolájuk (1937) nagy kísérletsorozatokkal igazolta, hogy extrém hőhatásokra, rövidhullámú besugárzásokra, mérgek hatására rovarokon, növényeken *indukált mutációk* jönnek létre, melyek vagy a gének, vagy a kromoszómák kémiai vagy fizikai szerkezetének és mennyiségének megváltoztatását jelentik (a gén-, kromoszóma- és genom-mutációk). Ezek lettek a genetika legújabb útvonalának megindító kísérletei. Ezek eddigi eredményei annyit jelentenek, hogy kezünkben van már az örökletes megváltozások külső hatásokkal való előidézésének módja és ezzel a gének igen bonyolult szerkezetének, molekula- vagy micella-természetének közelebbi felderítéséhez vezető út. Ezt a kísérleti sejtteni módszert kombinálva a keresztezésekkel és kiválogatással, lehetővé vált az *egyén fejlődésében jelentkező* genetikai *mikroevolúció* tanulmányozása. Kiderült ezáltal ugyanis, hogy a keresztezés nemcsak a két fajta tulajdonságainak sokféle kombinálódására képes, hanem a keresztezésekor összekerülő gének egyesülése az organizmust, mint rendszert, fejlődésében *harmonikusan* vagy *diszharmonikusan* irányítja. A géntalálkozások egészen új tulajdonságokat is hozhatnak létre (*neomorfia*) a hibridek túlfejlődése (*heterózis*) új alakok keletkezéséhez vezet, sőt a polimeriás tulajdonságok esetében egyes tulajdonságok fokozatos öröklődésével a *gének mennyisége szerinti választék* keletkezik a további ivadékokban. A mutációk egyik legjelentősebb következménye az ellenlábás „génpárok” tagjainak megsokszorozódása (multiplex allelia), ami a *gének minőség szerinti választékát* emeli. Bizonyult az is, hogy a mutációk, különösen az alakmegváltozás nélküli, fiziológiai mutációk eléggé gyakoriak és valóban alapul szolgálhatnak a kiválogatáshoz, sőt a rejtett, alig értékelhető élettani mutációk gyakran igen fontos *fennmaradási* tényezőket jelentenek. Ezekkel a kutatásokkal a géntan már közeledik a fejlődésmechanika területéhez éppúgy, mint a fajkeletkezés kérdéséhez. „A kis mutációk fellépésének gyakorisága által a kiválo-

gatási folyamat beavatkozásának lehetősége adva van és ezáltal a fajok keletkezésének útja is ki van jelölve“ (mondja Hartmann). A szerzett tulajdonságok örökléséről pedig kialakulhatott az a szabatos megállapítás, hogy ha a „szerzett“ szó spontán mutációt, átalakulást jelent, vagyis az egyén élete folyamán a gonádok génjeinek és kromomerjeinek kémiai vagy fizikai megváltozását, ha a „tulajdonság“ szó képességet, hajlamot jelent, az „öröklés“ pedig az öröklődés átviteli folyamatának az öröklési törvények szerinti történést, úgy valóban öröklődnek a szerzett tulajdonságok és lehet szerezni örökletes tulajdonságot. Ez az út az új fajok keletkezésének útja, mert amint „*omne vivum e vivo*“, éppúgy „*omnis species e specie*“. Új faj önmagától nem jöhet létre, csakis valamely meglévő faj átalakulásából keletkezik. Habár a kultúrnövények fajainak keletkezését a legtöbb esetben tökéletesen tisztázni lehetett, mégis a fajok, különösen a magasabb rendszertani kategóriák keletkezéséhez, a makroevolúció létrejöttéhez ezek a megismerések még nem nyújtanak minden irányban teljesen kielégítő alapot. Azonban ezeken a mikroevolúciókon keresztül, amely másodpercekkel méri az időt, sejtelemekkel dolgozik és kis megváltozásokat regisztrál, bizonyára sokkal inkább megközelíthetjük a makroevolúciót, amely évmilliókkal méri az időt, az élők valóságának fejlődésével foglalkozik és a nagy rokonsági körök keletkezését akarja megismerni, mint a spekulatív természetű elgondolások eddigi útvonala.

A mai genetika elhagyta a délibábos képzeleti fellegvárakba törekvő romantikus széles utat, amely a nagy fejlődéstörténeti korszakok egymásutánjában megjelenő nagy organizmus-kategóriák keletkezését akarja képzeleti alapon értelmezni, hanem áttért arra a keskeny ösvényre, amely a *gének fizikáját, kémiáját és fiziológiáját akarja megismerni*. Ennek a területnek szabatos megmunkálása a jelen genetikájának útvonala, amely a sejt génmolekulájának megfigyelésén át akarja meglátni a fajkeletkezés és az evolúció megoldását, mikroszkóppal nézi a nap spektrumát.

IRODALOM. *Abrahám Ambrus*: A származástan és a mai biológia. Az esztergomi katolikus nyári egyetem kiadványai. I. Az 1934. évi előadások. Korda, Budapest, 1935. — *Buddenbrock*: Bilder aus der Geschichte der biologischen Grundprobleme. Berlin, 1930. — *Dobzhansky Theodosios*: Die genetischen Grundlagen der Artbildung. G. Fischer, Jena, 1939. — *Dudich Endre*: Az ember származása. Az esztergomi katolikus nyári egyetem kiadványai. I. Az 1934. évi előadások. Korda,

Budapest, 1935. 173. old. — *Gorka Sándor*: A mai biológia világtépe. Budapest, 1942. (Klly. A mai világ képe IV.) — *Haase Bessel Gertraud*: Der Evolutionsgedanke in seiner heutigen Fassung. G. Fischer, Jena, 1941. — *Hartmann, Max*: Allgemeine Biologie. G. Fischer, Jena, 1933. — *Hertwig O.*: Das Werden der Organismen. 3. Aufl. Jena, G. Fischer, 1922. — *May, Walter*: Grosse Biologen. Teubner, Berlin, 1914. — *Möbius, Martin*: Geschichte der Botanik. G. Fischer, Jena, 1937. — *Pongrácz Sándor*: Az ősködtől az emberig. Franklin-T. Budapest. — *Pongrácz Sándor*: Az állatok fejlődése. A természet világa IX. Természettud. Társulat Budapest, 1942. 313 oldal. — *Rapa'cs Raymund*: A génelmélet. 230. Pótf. a Természettud. Közönyhöz, 1943. — *Szabó Zoltán*: Az átöröklés. Természettud. Társ. Budapest, 1939. — *Zimmermann Walter*: Vererbung erworbener Eigenschaften und Auslese. G. Fischer, Jena, 1938. — *Zimmermann, Walter*: Die Phylogenie der Pflanzen. G. Fischer, Jena, 1930. — *Weismann, August*: Vorträge über Deszendenztheorie. 2. kiadás. G. Fischer, Jena, 1904.

SZEMLE

Bencsik Béla életműve.

Egyetemi éveitől megdöbbenő haláláig minden alkotó lépését közelről figyelhettem meg. Izgatták a problémák és kereste az alkalmat, hogy azokat barátaival megbeszélhesse. Nem töltött semmi időt haszontalanul, nem fecsegett, nem ármánykodott, idegen volt tőle az ifjabb tudományos nemzedék szomorú acsarkodása. Magasabb légkörben élt, nyugtalan szimattal kereste az irányt, ahol ragyogó szemeit megpihenetheti. A legtisztább szándékok vezették és éppen ezért egyik csalódás érte a másik után. Kevés ember vágyódott úgy a szeretetre és pazarolt el annyit másokra, mint ő. Nem ismerte jól az embereket. Kapcsolatai nem kímélték meg a fájdalomtól. De ő mégis, minden kiábrándulásai ellenére hű maradt azokhoz, akiktől csak kevés jót is tapasztalt. Soha nem szólt senkiről egy rossz szót, hacsak nem tréfából, tiszta lelke a szépet látta, a csúfat elnézte.

Már külsejében is emelkedettséget mutatott. Szép szál termete, hosszú, csontos arca, erőteljes, lendületes orra, nagyboltozatú homloka és mélyen ülő, tiszta, világos szeme a nemes és önzetlen hívőé. Mindig szelíden mosolygott mintha bocsánatot kért volna tekintetének vizsgálódó kérlelhetetlenségéért.

A tudomány hőskorának hanyatlása fájtn neki és lovagi harcot vívott egy változó világban, melytől a tudás új megbecsülését remélte. Formális gondolkodónak indult, megkapó készséget árult el a matematika és logika határkérdéseinek kutatásában. Rajongásig szeretett mestere, Pauler Ákos ápolta benne ezt a hajlamot, amely néhány nevezetes dolgozatában új gyümölcsöket érlelt. Mindannyiunk tanítómeszterének lesújtó halála senkit sem tört le annyira és olyan tartósan, mint éppen őt. Mintha megbénult volna, egészen addig, míg csak Hartmann Nicolaihoz nem került. Ismereteink alapvető lehetőségei iránt táplált kíváncsisága ott új ihletet kapott. Ennek nemes terméke Bencsik főműve, „A megismerés“, az egyetlen rendszeres és teljes magyar ismeretelmélet.* De nem azért volt Hartmannál, hogy elhanyagolja a valóság-tani kérdéseket. Csak hogy legnagyobb meglepetésünkre nem a felkészültségének legjobban megfelelő természettudományok terén fordult ontológiai kérdések felé, hanem a neki teljesen új, mintegy felfedezészámba menő művelődéstörténetben. A maga tiszta szemléletében és a végsőig hatoló kutatásában kulturogoniát csinált, az előfeltételek redukációs nyomozásával. Mint valami Nouveau Rousseau hinni kezdte, hogy a kultúrát

* Ezt a művét másutt behatóan méltattam.

világnézetek, a világnézetet emberek létesítik. Immanens történetbölcseleto két emberi szemléletmód felcserélődő súlyával értelmezte a többektől leírt művelődési hullámjelenségeket. Új műve „Rend vagy káosz“, amely németül „Aufstieg und Verfall der Kulturen“ címmel közvetlenül halála előtt jelent meg, bölcséleti embertan csiráit rejtí magában. A kőkorszak folyamán az egyénies életet élő ősember átalakul társas lényvé. Felfedezi a közvetett jelek használatát, ami az elvont gondolkodást és ezzel tervszerűen közösségi cselekvések végrehajtását teszi lehetővé, alkotásokat, melyek egységes szellemet sugároznak. Minél átfogóbb műveletekre képes az ember, annál kötelezőbb az egyén alkalmazkodása a társadalomhoz. A növekvő kötésnek ebből az állapotából a művelődés később ismét oldásba kerül, a konkrétumok szemléletébe, a különleges tiszteletébe és az egyéni szabadság megbecsülésébe. A művelődések hullámzó vonalban individualizáló és kollektivizáló irányú alakulásokat mutatnak. Mindegyiknek megvan a maga értéke. Kétféle lelki beállítottság váltakozása adja ezt a képet: az azonosságlatás és a különbözőséglatás, melyek közelebbi értelmezésére Kretschmer alkati típusainak kedélyvilága volt a mintaképe. Bencsik szerint a szemlélet az első, tett és alkotás ebből folyik. Nem olvasta Pareto-t, és tágran áradó elméje talán nem is hitte volna el, hogy általában a szándék az első, és az elmélet — legalább is az olyan, amely hatással van az életre — többnyire a cselekvés szolgálatában áll.

Izzó lélekkel hirdette hitét. Műveinek visszhangja változó volt; mindenki elismerte jelentékeny szerepét, de közelebbi hatást mások gondolatvilágára nem tett. Magánosan bölcseledett. Nem kapott komoly segítő kezet, a közöny, amely körülvette, arra készítette, hogy másodrangú kezeket fogadjon el, melyek nem törődtek tudományos fejlődésével, hanem gondolkodását napi célok érdekébe állították. Pedig szép és előkelő fejtegetésmódja, megnyerő és részben meggyőző tanításai szakkörökben is nagyobb figyelmet érdemelnének. Az értékretegekre vonatkozó megalapozásának még bővebb kidolgozását vártuk. Műve torzó maradt, de igazi alkotás. Mint a gyermek, úgy lépett be tágran yított szájával a felnőttek világába, matematikus elméjével a történelembe. Ebben az elvárásolt világban bizalommal nyújtotta kezét az első idegenvezetőnek és elfogulatlanul követte. Benyomásai elragadták és önkényes művet készült alkotni, mert nem mérte fel a dolgok megfogalmazhatatlan értékáryalatait: ami kezeügyébe esett, az kellett neki, a többit észre sem vette, mint a játszó gyermek, akit annyira szeretett és akihez olyan szívesen hasonlítottta magát.

Ha jelentékeny alkotók életművét vizsgáljuk, magasabbrendű tervszerűséget veszünk észre a sorsban: az egyiknek 35 évet ad, a másíknak kétszerannyit, hogy kifussa tehetségét. Tekintet nélkül az évek számára beáll a túlérés, és egy késői korszak után vagy a halál, vagy a lélek elborulása tesz pontot. Bencsik művelődéskönyve (melyet érdekes

módon név-metamorfózissal Bácskaitól jelzett) sajátosan késői mű. Nem hagy nyitva semmit, a lét legégetőbb kérdéseit szilárd önbizalommal tárgyalja, mintha tudná, hogy ezután el kell majd hallgatnia. Mintha sejténé, hogy akit az istenek szeretnek, korán magukhoz szólítják.

Az utolsó estén, hogy együtt voltunk, Karintiába készült, a hegyek békéjébe. Új rokonsága ősi fészkébe, ahol nyugalom és boldogság vár rá. Úgy is lett. Mindig az ezek közelségét kereste.

Harkai Schiller Pál.

A szintézis szüksége és a filozófia.

A tudományeszmé a történet folyamán egyszer objektív, mászor szubjektív, deduktív vagy induktív, szintetikus vagy analitikus alakban lép fel. A közelmúlt irányzata az analitikus megnyilvánulásoknak kedvezett, a szintetikus formák rovására. Az érdeklődés egyes problémák iránt feltűnően megnövekedett, de nélkülözötte a szerves kapcsolatot a tudomány többi ágával. Specializálódás lett a jelszó és e programm keresztülvitelében ma nincs is hiány. A mai ismeretek ekként, mint magas cölöpök állnak ki a tengerből, amelyeket nem köt össze szárazföld és nincsenek kapcsolatban egymással. Csónakba kell szállni és úgy evezni egyiktől a másikig. Az összekötőhidak kiépítése még nem történt meg. A tudományok és problémák mint óriási torzók különülnek el egymástól. A XX. század embere még a gyakorlati életben is egyoldalú nézésre és egy dézsába tett teknősbéka perspektívájára van kárhoztatva azáltal, hogy munkahelyén: hivatalban, gyárban stb. nem látja munkájának eredményét és munkaköre csak a valóság egy apró mozaikrészecskéjének megismerésére képesíti.

Ebben kétségkívül része van a XIX. század metafizikaellenes áramlatának, a pozitívizmusnak is, mely az emberi gondolkodást belsőleg elszegényítette; mint pusztá ismeretapparátus meglegedett a tények és törvényszerűségek száraz lajstromozásával és egységes világnézetre nem is törekedett. A modern embernél az elmúlt századokhoz viszonyítva kétségtelenül több a tudás, de kevesebb az átfogó bölcsesség. Ezért van talán az, amit a modern történetbölcselet, Maritain-nel az élén, úgy fejez ki, hogy az ember-lelkialkatta ambivalens, antinómiás színezetű: a felmerülő ellentéteket összeegyeztetni nem képes. Úgy lát-szik azonban, hogy bizonyos egységesítő törekvések már útban vannak. Az újabb közösségi alkotmányok egyes rendelkezései, felsőoktatási és középiskolai reformtervezetek stb. legalább is erre engednek következtetni. A készülő szintézisben pedig a filozófiára bizonyára fontos feladat vár.

A tudományok egységét háromféleképen lehet értelmezni: a *bölcsélet*, a *megalapozó összefüggések* és az *analógia* síkján. Az első szempont azt jelenti, hogy az egyes szaktudományok fölé a filozófiát állítva,

elérjük azt, hogy a tudományok, ha nem is közvetlenül, de a filozófia révén egymással kapcsolatba kerülnek. A filozófiának a homloktérbe állítása biztosítja a tudományos munka egységének tudatát és azt még a részletbúvárlat közepette is ébren tartja. Az, aki nem törekszik ilyen elvszerű, azaz filozófiai látásra, a tudomány terén esetleg hasznos munkát végezhet, de csak tudós mesterember, filiszter marad. A filozófia felülről tekint a tudományokra, felismeri azoknak egymáshoz való helyzetét és különbségeit is. Az egyes tudományoknak nem célja ugyan, hogy egymással minden további nélkül összekeveredjenek, mégis fontos, hogy azok egymáshoz való viszonyának mértéke, lazább vagy szorosabb volta, tudatosíttassék.

Ami a kölcsönösen *megalapozó*, alátámasztó összefüggéseket illeti, ezekről sem kell bővebben beszélnünk. Itt az alap és a következmény, vagy a cél és az eszköz viszonya áll fenn. Bizonyos határig egyik tétel segíti a másikat, azt igazolja vagy legalább világosabbá teszi. Az ilyen összefüggések iránya rendszeren nem vonalszerű (lineáris), hanem sokkal bonyolultabb: sugaras természetű (radiális); mert hisz végső elemzésben minden mindennel összefügg. Már az a körülmény is, hogy a tudomány igazolt ítéletekből áll, túlvezet az egyes ítéleten. Mert ahhoz, hogy egyik tételünk igazoltassék, már egyéb, vele viszonyban levő más tételekre van szükség. Új tudományos ismeretekre úgy teszünk szert, hogy ítéletünket már igazolt ítéleteink összefüggésébe, azaz rendszerébe próbáljuk elhelyezni.¹ A tudomány közötti relációk és összefüggések száma valóban nagy. A fizika pl. rá van utalva a matematikára, a kémia pedig mindkettőre. A tételes jog rászorul az erkölcsstan, a logika, a szociológia, a történelem segítségére stb. Az egyes tudományok egymásra ráépülnek és így közöttük természetes, belső vonatkozások vannak. E kapcsolatok kimélyítésében ismét szerepet kap a filozófia.

A tudományok egységének kutatásánál a harmadik figyelembevehető szempontot fentebb az *analógia* szóval illettük. Analógiás, hasonlósági alapon a tudományok egymáshoz való viszonyának kutatásával eddig még alig foglalkoztak. Tény azonban, hogy a tudományok tagozásánál többnyire nem lehet szó merev osztályozásról, hanem sokszor csak tipizálásról. Viszont az is kétségtelen, hogy a tudományok közötti ilyen relációk nem egyformán erősek és pontosak. A természettudományok és a szellemtudományok közti párhuzamok felállításánál különösen nagy óvatossággal kell eljárni. Ha azt kérdezzük, hogy természettudományi törvényszerűségek mennyiben lehetnek hasznukra bizonyos szellemtudományi jelenségek megértésénél, akkor itt a *demonstrációs* szempontra kell gondolnunk. Magában véve pl. a történelemben is csak puszta tapasztalati szabályszerűséget kifejező: empirikus törvényekkel

¹ Mindezekhez általában v. ö. Kornis: Bevezetés a tudományos gondolkodásba.

lehet dolgunk. Ilyen törvényekben két ténynek olyan viszonya jut kifejezésre, mely a tapasztalatban szabályszerűen jelentkezik, azonban az oksági kapcsolat közöttük a megfelelő módszerekkel ki nem mutatható. Az empirikus törvények közé tartoznak pl. a statisztika eredményei, jó-részt a közgazdaságtan törvényei. A történeti törvények nem exakt természetű törvények. Amennyiben a történetben állandó törvényeket látunk, azok az egyes történeti tényezők természetéből folynak. Amennyiben tehát a történeti folyamat törvényszerűséget mutat, ez a törvényszerűség csak levezetett természetű.² Mégis, *pedagógiai* szempontból ezek a törvények általában, a szükséges hozzáadásokkal, tanulságosak. Először Vico próbálkozott velük és nála ebben a tekintetben nem egy meglepően találó fogalmazást és finom megfigyelést találhatunk. Pl.: először vannak az erdők, azután a kunyhók, azután a városok és végül az akadémiák. Az erkölcsök először nyersnek, azután kemények, majd szelídek és végül elfinomodottak. Először vannak durvák, mint Polyphemos, aztán a nagyotakaró bátrak, mint Achilles, majd az igazságosak és vitézek, mint Aristides és Scipio Africanus; utánuk jönnek azok, akikben a fényes tulajdonságok nagy hibákkal párosulnak, mint Nagy Sándor és Julius Caesar, majd a szomorú tépelődők, mint Tiberius, aztán az elvetemült örvongók, mint Claudius és Nero. Természetesen azt nem lehet állítani, hogy a fázisok mindig az elmélet által adott sorrendben következnek:³ a valóságos történeti folyamat nem egyszer ugrásoknak vagy megfordításoknak tanúja.

A szellemtudományokon belüli kapcsolatok már nemcsak demonstrációa jellegűek, hanem ennél mélyebbek. Lássunk ezekre is néhány példát. A modern ember érdeklődésének homlokterében kétségtelenül a politika áll. A belpolitika, valamint a nemzetközi politika és az erkölcsstan között számos szál húzódik. A politikai tudományok főkérdései: az államcél, államkeletkezés, ideális állam, a szuverenitás, nem magyarázhatók meg pusztán gyakorlati mérlegelés alapján. Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx elveinek elbírálására nem elég az államférfiúi bölcsesség, hanem szükséges a filozófiai áttekintés is.

Az emberi magatartásokat észrevétlenül behálózó jogot az átlagos műveltségű ember egyrésztől csak a bíróban, ügyvédben, főszolgabíróban látja megtestesítve, másrésztől van valami elmosódott tudomása békeszerződésekről, népszövetségről, egyszóval nemzetközi jogról is. Arra azonban, hogy az államjog és a nemzetközi jog belső analógiák alapján is viszonyban vannak egymással, ritkán gondol. Holott való és kézzelfogható analógiáknak itt se szeri, se száma. A hágai nemzetközi bíróság jogforrásai között a bíróság statutumában szerepelnek bizonyos általános jogelvek. Ezek a magánjogban kialakult, kisebb-

² Kornis: i. m. 173. l.

³ Schütz: Isten a történelemben, 256. és k. l.

nagyobb általánossággal bíró — bár egy részüket tekintve természetjogi jelleggel rendelkező — szabályok, melyeket a bíróság segítségül hív. A nemzetközi bíró nem mondhatja ki a jelszót: „non liquet“ és kénytelen minden körülmények között eldönteni az ügyet — bár ez az észszerű követelmény a tételes nemzetközi jogban nem szabály —, azért folyamodik a magánjogi tételekhez. Ez az eljárás egyidejűleg szoros, életerős kapcsolatot létesít magánjog és nemzetközi jog között. Példa az általános elvekre: a tényleges káron kívül az elmaradt haszon megtérítése, a joggal való visszaélés tilalma, a bona fides elve stb. Lauterprecht, az elméleti és gyakorlati vonatkozásban egyaránt kiváló nemzetközi jogász majdnem mindegyik könyvében bőven emlékezik meg magánjogi analógiákról. Az eljárás mindenképen helyeselhető, ha meggondoljuk, hogy a kissé hézagos és rapszódikus nemzetközi jog menyire kívánczik a római jog révén kifejlesztett magánjog lenyűgöző és tökéletes struktúrája után. A ténylegesen is használt és a még használatba veendő analógiák száma ezért rendkívül nagy: szótöbbség a szavazati jogban (párhuzamba állítva a kereskedelmi társaságokkal), a nemzetközi organizációnál leteendő biztosíték, tulajdonszerzés, kölcsön, hitel, kártérítés stb.

Hangsúlyozni szeretnők azt az általános viszonyt is, mely a társadalomtudományt fűzi össze a nemzetközi vonatkozások tudományával. Az e részben fennálló formai és tartalmi kapcsolatok szinte kimerítik ezen tudományok saját anyagát. Minden lényeges és fontos tétel, melyet a társadalombölcselet az egyén és a közösség viszonyára megállapít, érvényes egyúttal az állam és a nemzetközi társadalom viszonyára is. Az, hogy az egyén és a közösség különálló dolgok, de feltételezik, kiegészítik egymást, sőt egymásra vannak utalva, szigorúan érvényes nemzetközi vonatkozásban is: nemzetköziség és patriotizmus e szerint nem ellentétek, hanem egymás segítői. A nemzetközi életviszonyok képesek arra, hogy a társadalomtudomány majdnem minden — részletesebb — tételét is magukba felszívják és magukra nézve alkalmazhatóvá tegyék (a szolidaritás, munkamegosztás, kegyelet, érdek, tekintély, kényszer, bizalom, stb.-re vonatkozó elvekre gondoltunk itt).

Az eddig elmondottakat összefoglalva megállapíthatjuk hogy a bölcseletnek az egészet beboltozó szerepe, az egyik tudománynak a másikat kölcsönösen segítő és alátámasztó összefüggései és végül néhány demonstratív szempontból érdekes analógiás párhuzam azok a tények, amelyek a tudományok összefüggéseit megalapozzák. Az összefüggések helyreállításában a filozófiának az egész vonalon fontos szerep jut.

Erdemes megjegyeznünk, hogy ebben a tekintetben a gyakorlat nyomán két véglet és egy középút kínálkozik. Egyik véglet volna a túlspecializálás, amint erre mindjárt dolgozatunk elején kitértünk. A másik véglet az egyes tudományok összekeverése, a módszerek összecserélése, pl. a természet és szellemtudományok között. További egyoldalúságra

vall egy-egy tudomány lebecsülése. A szellemiség primátusa mellett mind a szellemi, mind az anyagot kutató tudományoknak hely adandó. Az egységre való törekvés túlzása is káros. Ez vezetett azon monizmus-hoz,⁴ amely — Teremtőt és teremtményt, szellemet és anyagot összekavarva — vagy egy kissé idealisztikus formában mint pantheizmus, vagy többé-kevésbé durván realizisztikus alakban, mint materializmus: chaotikus egységet hozott gondolkodásunkba. Pedig minden tudásnak, minden művészetnek és tudománynak lételeme a sokféleség harmonikus összefoglalása. A helyes felfogás itt is a középben van. Az érdeklődést, amennyire lehet, ki kell tágítani, a látókört meg kell nyitni; de mindenkor csak a szempontok és a módszerek szigorú tisztaságának megőrzése mellett. Nagy szellemeknek ez bizonyos mértékig mindig sikerült. Példá gyanánt csak Goethe hozzuk fel, aki geniejével a természettudományokat is átfogta, vagy a lényegében természettudós Pasteurt, aki viszont foglalkozott a hittudománnyal is. A történelmi helyzet különösen sürget bizonyos átfogó szellemiséget. De ettől eltekintve, általában is szükség van magasabb szintézisre. A történetbölcselektől (Maritain, Berdjajev, Evola, Huizinga) elénkállított történelmi válság tudományos válság is.⁵

A fenti gondolatmenetek után még néhány újabb vonatkozásra szeretnénk rátérni. Érdekes és jelentős pl. az a viszony is, amely a tudás és a hit, a vallás között fennáll. A hit nem függ ugyan a tudástól, de mégis a hívő elme számára nyilvánvaló, hogy a tudás nincs ellentétben a hittel, sőt azt az embernél érthetőbbé teszi. A természettudományok régebbi és újabb eredményei csodálatosképpen támasztják alá az istenbizonyítás gondolatmenetét és illeszkednek bele ennek dialektikájába. Az ethnográfia az erkölcsi törvény egyetemes voltának empirikus bizonyításával a hit és erkölcsbölcselet errevonatkozó igazságait plasztikusan mutatja be. A hitet természetesen nem a tudás alapozza meg, hisz a hit lényege épp a kinyilatkoztatás elfogadása; mégis ezzel csodálatos összhangban van.

Az is nyilvánvaló, hogy pl. a szépirodalom és a filozófia között milyen és mennyi kapcsolat van. A legértékesebb irodalmi művek azok, melyek metafizikával vannak telítve. (Goethe, Dante, Shakespeare, Manzoni, Petőfi, Vörösmarty, Bessenyei, stb.)

A jelenkor vajudó nemzetközi viszonylatainak egyik főkérdése a világorganizáció problémája: ez sem egyoldalúan csak jogi és politikai kérdés. A szintetikus látás tükrében ugyanis ebben az egy problémában a jogbölcselet, a karakterológia, a bölcseleti antropológia, a hittudomány kérdései csomósodnak össze. És ez az összefutás nem csupán a leíró ismertetés vagy az analógiák szempontjából jelentős, mert hiszen

⁴ Gieswein emlékkönyv. 187. l.

⁵ Különösen Jaques Maritain emelendő itt ki, akinek munkái a középkor átfogó bölcsességének, egy megújódott keresztény korszaknak és a tudományok viszonyának ábrázolásában egyedülállóak.

ide kapcsolódik a nemzetközi szankciók kérdése is. A világorganizáció részletkérdései is mind összefüggésben vannak a fenti diszciplínákkal és tudománykörökkel. A szuverénitás súlyos problémája pl. mélyen bele-
vág a jogbölcseletbe és az általános filozófiába. A nemzetiségi kérdés a filozófia nem egy ágát (történet-, jog-, társadalombölcselet, stb.) érinti. A világbéke kérdésének megfejtéséhez elengedhetetlen a hit-, tár-
sadalom- és jogtudomány művelése. A nemzetközi politikai és gazdasági szervezkedésre, a nemzetközi igazságszolgáltatásra és kényszerre irányuló
búvárlat el sem indulhat a morálfilozófia, a néplélektan stb. nélkül.⁶

De nemcsak a nemzetközi organizációnak van csomóponti fekvése a bölcselet, a hittudomány, pszichológia stb. találkozásának szempontjából. A beljogi életet is nem egy szál fűzi ezekhez. Ezáltal a bölcselet, a hittudomány stb. a gyakorlati élettel igen szoros kapcsolatba jutnak és a gyakorlat szempontjából elengedhetelenné lesznek. Egy törvény-
javaslat sem alkotható meg tulajdonképpen metafizika, etika, logika, jogbölcselet, szociológia nélkül. Magasabb és szilárd elvek híján semmi-
féle törvénytervezet nem tud beleilleszkedni a jogrendszer egészébe. Az egyes törvények egységét és ellentmondásmentességét csak nagyfokú objektivitás, a magasabb elvekbe, a metafizikába való fogódzás bizto-
síthatja. De még a való élettel is összeütközésbe jutnak azok a tételes jogi szabályok, melyek a fentiekől eltekintenek: ugyanis az ember rá
van hangolva az igazságra és annak utilitarizmusból való elvetése az egyén és állam előrehaladása szempontjából csak hátrányos lehet. Maga-
sabb elvek hiányánál kevésbé veszélyes, de ugyancsak káros a szintetikus tudásnak a jogalkotásnál való másfajta hiánya. Pl. egy műszaki jellegű
törvény, még ha mérnökök és jogászok együtt alkotják is, nem lesz tökéletes, csak akkor, ha az alkotó egy személyben egyesíti magában a jogi és műszaki tudományokat.

A bel- és külpolitikában az etika ismerete nem nélkülözhető, sem a vezetők, sem a vezetettek szempontjából. Erkölcse még a földi jólét-
hez is szükség van, az állam sem állhat meg nélküle. Ha belül hiányzik a törvény és jószág, akkor kívülről kell rendet teremteni. Az ember
céljának helyes ismerete nélkül végelemzésben semmiféle politika nem fog tudni boldogulni.

Látjuk tehát, hogy a tudományos összefüggések nagy része és a filozófiai gondolkodás alkalmazásának sok területe még behatóbb
művelésre szorul rá. Az alkalmazott filozófia nagy jövője mindenesetre arra indít, hogy e tudományos szintézisnek elébe dolgozzunk. Nemcsak a természettörténet- és jogbölcseletre gondolunk ennél a pontnál, hanem az alkalmazott filozófia mélyebb, finomabb rétegeire is. A szuverénitás, a nemzetközi jog, a világorganizáció bölcselete pl. még javarészen fel

⁶ E kérdések tagolására itt mód nincsen; ezeket a szerző más munkáiban szándékozik bővebben kifejteni.

sem tárt terület. Az előbb említett szintézis természetesen nagy felkészültséget igényel, de talán már útban van. Olyanformán képzelhető ez, mint annak idején Aristoteles működése, amely az ókor végén valóban szintézist jelentett; az egész középkor tekintélyes részben belőle élt. Az újabb vizsgálódások feldolgozásában, úgy hisszük, a skolasztikus bölcsélet rendszerének nagy alapigazságai igazítanak el legjobban. A skolasztika valóban képes arra, hogy a bölcsélet minden értékét és az újabb kutatások eredményeit, akár a természet, akár a szellem világának területén, egységes és harmonikus világképbe kapcsolja bele. Gyakorlatilag nem lehet eléggé hangsúlyozni — különösen a történeti beállítottságú magyar észjárás szempontjából — a problémamegoldásnak a történeti tárgyalásmód elébe való helyezését. A történeti mának súlyos kérdéseit az elbeszélő, leíró-módszer nem tudja egyedül megoldani: mert itt az szükséges, hogy a nehéz problémák megoldásának minél többen nekifeküdjenek. A dolgokat nem elmosni kell, hanem sokszor inkább élükre állítani. Természetesen itt nem kell félni attól, mintha ez szörszálhasogató részletezést jelentene, mert hiszen általánosságok is élükre állíthatók. Bizonyos, hogy a tudománynak csak úgy van létjogosultsága, ha az igazság megtalálásához valóban közelebb is szándékozik vinni bennünket.

Végül még csak arra a kérdésre szeretnénk válaszolni: megvalósult-e a fenti szintézis valaha a történet folyamán? Ehhez nyilván a középkor állott a legközelebb. Jogosan állítja a nemzetközi jog kiváló holland művelője, Ter Meulen, hogy a középkor jellemvonása a harmónia felé való törekvés volt. Ez a törekvés a filozófiában Aquinói Szent Tamásnál, a költészetben Dantenél található meg a legkifejezettebben; a művészet terén pedig az egész nyugateurópai kultúrvilágban szétszórót és legtöbbször felülmúlhatatlanul gyönyörű gótikus dómok azok, amelyek a legvilágosabban látható egy, a szellemet megnyugtató harmónia felé való törekvés.

A középkorban a tudomány minden ágát igyekeznek megismerni: műveltek, minden irányban képzettek akarnak lenni. Tanulj meg mindent — mondja Szentviktori Hugó — és meglátod, hogy nem felesleges semmi sem; a szűkkörű tudás nem szolgál üdvödre. A karoling humanizmus nemcsak az egyházi és világi tudomány összekapcsolódását végezte el, hanem mintegy véglegesen meghatározta a középkor iskolai tananyagát. A művelődési javak zárt egységet alkotnak, az iskola pedig a tanulóktól tudást kívánt, a pontosan megszabott ismeretanyagok a maga tárgyi összefüggése szerint való elsajátítását.⁷ A képzés tehát materiális jellegű volt és enciklopédikus műveltséget kívánt adni; a kultúrának lehetőleg egyetlen lényeges jegyét sem hagyta figyelmen kívül.

⁷ Nagy Ferenc Károly: Az antik műveltségi diszciplinák átszármaztatása a nyugati kereszténységbe. 32. l.

A középkornak ez a szelleme még ma sem halt ki egészen. Ma is vannak általános érdeklődésű szellemek. Csak példakép említjük P. Gemellit, a pápai akadémia elnökét, kinek törekvései, kísérletei egy célt szolgálnak: bemutatni, hogy a hit és tudomány mincsenek ellentétben; a tudomány nem kíván hitet, de ez a tudomány alátámasztja a hitet. Főként biológiai tanulmányokkal foglalkozik, de ezek mellé oda kerül a pszichológia, a filozófia, a matematika és ezenfelül szinte minden, amit az exakt tudomány nevével jelölhetünk.

Persze, a fődolog nem az ismeretek halmozása vagy szajkózása, amit pl. a kínai közigazgatási vizsgákon a jelöltektől, a jövőző mandarinoktól követelnek. Sokkal fontosabb az átfogó látás képessége. Az általános kereteket túlterhelni nem kell. Nem az a fontos, hogy valaki mindent megismerjen, hanem hogy értékélményei legyenek. Ez a lényege a nagy magyar nevelő, gróf Teleki Pál által oly sokat hangoztatott *minőségi* nevelésnek is, amelyben szerintünk éppen a tudományos szintézisnek van nagy jelentősége. E szintézisben a filozófiára különösképen nagy szerep vár.

Orkonyi Lajos.

VITA

Jogfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaulése 1942 dec. 1-én.)

1. A legtöbb tudomány számára nem vitás az, hogy milyen tárggyal foglalkozik; a jogfilozófia számára ellenben éppen az a legnehezebb kérdés, hogy mi a tárgya, melyek a megoldandó problémái? Ha különböző jogfilozófusok munkáit olvassuk, megtörténhetik, hogy az egyik műben egészen másfajta kérdésekkel találkozunk, mint amelyeket a másik tárgyal jogfilozófiai problémák gyanánt. Elmondhatjuk tehát, hogy a jogfilozófia legnagyobb problémája éppen az, hogy melyek a problémái?

Ezzel legalább *egy* olyan kérdést sikerült volna megjelölnünk, amelyről nem vonható kétségbe, hogy jogfilozófiai jellegű. Kétségtelen ugyanis, hogy amiként az általános filozófia is maga határozza meg a saját tárgyát s ezzel azt is, hogy mi a filozófia, akként a jogfilozófiának is legelsőrendű feladata a saját tárgyának meghatározása s ezzel annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy *mi a jogfilozófia?*

Erre a kérdésre a jogfilozófiai gondolkozás történetében szereplő különböző irányok különböző feleleteket adtak.

2. Hosszú évszázadokon keresztül — a görög ókortól egészen a XIX. század elejéig — a jog filozófiai szemléletében az ú. n. *természetjogi felfogás* uralkodott.

Minden természetjogi felfogás közös jellemző vonása, hogy a történetileg változó, ú. n. tételes vagy pozitív emberi joggal szemben felvesz egy magasabb, változatlan, feltétlenül helyes, örök, természeti vagy isteni jogot. A *görög* felfogás szerint erre az iratlan természeti jogra szükség van azért, hogy az emberi jog tökéletlenségeivel és igazságtalanságaival szemben az igazságosságot jelentő örök törvényre hivatkozassunk s ezért az emberi jog, görög felfogás szerint, tragikus összeütközésekbe is kerülhet a természeti, az isteni joggal. A középkori *skolasztikus* felfogás szerint viszont erre a magasabb jogra szükség van azért, hogy az emberi jogot is egy magasabb és tisztultabb szférába emeljük. Szent Tamás felfogása szerint az emberi jog is a természetjog örök forrásából ered és ezért emberi jogként sem fogadható el az a hatalmi parancs, amely ellentétbe kerül az isteni és természeti törvénnyel, amely igazságtalan vagy erkölcstelen. Az igazságtalan jog — amint Cathrein mondja — éppenúgy nem jog, mint ahogy a hamis pénz nem pénz.

A görög és a skolasztikus természetjogi felfogás megegyeztek abban, hogy nem próbálták meg a természetjog tartalmát részletes szabályokba foglalni, hanem bölcs mérséklettel megelégedtek azzal, hogy

néhány egészen általános alapvető erkölcsi szabályt állítsanak oda természetjogi követelmény gyanánt. Így például azt, hogy a jót kell cselekedni, a rosszat kerülni, az igazságosságra kell törekedni, mindenkinek meg kell adni a magáét és senkivel szemben sem szabad jogtalanságot elkövetni.

Ezzel szemben az *újkor* ú. n. *klasszikus természetjog*, vagy *természetjogi iskola*, amelyet a XVII. században Hugo Grotius alapított s amely a XVII. és XVIII. században uralkodott, egyenesen arra törekedett, hogy a természetjog tartalmát részletesen meghatározza, hogy az emberi természetből vagy az emberi észből egész természetjogi vagy észjogi kódexeket vezessen le. Ma már nincsen kétségünk affelől, hogy a klasszikus természetjogi iskolának ez a törekvése elhibázott volt, hogy a részleteiben meghatározott, konkrét tartalommal bíró, de azért mégis örökérvényű és változatlan jog gondolata: utópia. Ezért az újkor természetjogi és észjogi iskola felfogását a görög és a skolasztikus természetjogi felfogáshoz viszonyítva jelentős visszaesésnek kell tekintenünk.

És mégis két évszázad nagy jogászaí és nagy filozófusai — Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke, Thomasius, Leibniz, Wolff, Rousseau, Kant, Fichte és mások — szaladtak a klasszikus természetjognak ez után az utópiája után. Munkájuk eredménye egy csomó egymásnak ellentmondó természetjogi rendszer volt, s ezek mindenikét szerzője örökérvényűnek tekintette. Az állítólag örökérvényű természetjogi gondolatoknak ez az ellentéte, az a „bellum omnium contra omnes“, amely köztük tombol, a legbeszédesebb cáfolata a természetjogi iskolának.

A jog területén végzett kétévszázados hatalmas szellemi munkája azonban mégsem volt hiábavaló. Mert hiszen az észszerűség és igazságosság szempontjából éles kritika alá vette az emberi jogintézményeket s egy csomó jogpolitikai reformgondolatot vetett fel, amelyeket a felvilágosult abszolutizmus fejedelmének törvénykönyvei és a nagy francia forradalom viharai részben meg is valósítottak.

3. Ha ezek után felvetjük azt a kérdést, hogy milyen jogbölcseleti problémák felvetését köszönheti a jogfilozófia a több mint kétezereves természetjogi felfogásnak, akkor azt a feleletet kell reá adnunk, hogy a *helyes jog* kérdése, a *jog és az igazságosság*, a *jog és erkölcs* viszonyának kérdése volt az elsősorban, amely körül a természetjogi gondolkodás forgott s amely azóta is a jogfilozófiának egyik legfontosabb problémája maradt. Ez a probléma a mai jogfilozófusokat is foglalkoztatja; részint abban a görög természetjogra emlékeztető alakban, hogy a tökéletlen emberi jog számára keresik azt a magasabb mértéket, amelynek alapján helyessége megítélhető, ez a *modern jogi értéktan* felfogása; részint abban az alakban, hogy magában az emberi jogban találják fel a helyességet, az igazságosságot, amint azt a skolasz-

tikus természetjogi felfogás tanította, és amint azt napjainkban is a Szent Tamás alapján álló *újskolasztikus* jogfilozófia tanítja.

A helyes jog problémáján kívül a *jog nivoltának* problémája is felmerül a természetjogi gondolkodásban. Igaz, hogy ez a felfogás a jogot egyoldalúan, csupán az értékek felé fordított oldaláról látja s a jogban rejlő realitást figyelmen kívül hagyja; azonban napjainkban is vannak olyan felfogások, amelyek a jogban rejlő reális történeti és társadalmi valóságot nem akarják meglátni.

Még a klasszikus természetjogi iskoláról is elmondhatjuk, hogy egy nagy elvi jelentőségű jogfilozófiai problémát hagyott reánk: azt a módszertani kérdést, hogy lehetséges-e egy konkrét tartalmakkal telítet jogbölcselet? Igaz, hogy ma már senki sem gondol részletes tartalommal bíró természetjogi vagy észjogi kódexek megszerkesztésére, de azért mindazok az újabb irányok, amelyek a formális jogfilozófiával elégedetlenkednek s az élet eleven és színes valóságát megragadó, konkrét tartalommal teli jogfilozófiát követelnek, tulajdonképpen a klasszikus természetjog útján járnak, nevezzék magukat akár általános jogtannak, akár a konkrét jogintézmények szociológiájának, akár újhegelianizmusnak, akár — mint Tuka Béla legújabb kísérlete — a rendszerek tipológiájának.

4. A XIX. század elején a jogtörténeti iskola fellépése megingatja a változatlan, örökérvényű jogba vetett hitet s a természetjogi felfogás uralma véget ér. Helyébe a *pozitív jog bölcseletét* akarják helyezni, amely a jog történeti és társadalmi valóságának szemléletén a jogtörténelem, szociológia és tételes jogtudomány segítségével épülne fel. A XIX. század jogfilozófiája erősen szaktudományi jellegű. A természetjog gondolatának elejtésével ugyanis a jogfilozófia vizsgálatának ugyanarra a tételes emberi jogra kellett irányulnia, amellyel a különböző jogi szaktudományok is foglalkoznak. Ez a helyzet az új felfogás feladatává tette a jogfilozófiának a jogi szaktudományoktól, különösen a tételes jogtudományoktól való elhatárolását.

Az egyik elterjedt irány *általános jogtannaként* fogta fel a jogfilozófiát (Austin, Bergbohm, Bierling és mások) s a juriszprudenciától való különbségét csupán abban látta, hogy míg az utóbbi az egyes nemzetek hely és idő szerint változó jogintézményeit tárgyalja, addig a jogfilozófia a kultúrnépek körében általában feltalálható, általánosan elterjedt jogintézményeket ismerteti. Nyilvánvaló, hogy ez a felfogás a jogfilozófiát a tételes jogtudományba olvasztja bele; szerinte a jogfilozófia nem volna egyéb, mint a juriszprudencia általános része. Bármennyire elterjedt legyen is azonban valamely jogintézmény egy bizonyos kultúrkörben és egy bizonyos időben, fennállása mégiscsak a jogalkotó változó akaratán s így a tételes jog elvileg változó tartalmán nyugszik s ezért ismertetése is annak a tételes jogtudománynak feladata, amely a jog változó tartalmának kifejtésével foglalkozik.

Egy másik — a XIX. század fejlődés és természettudományos felfogásának inkább megfelelő — irány a francia pozitív és az angol evolucionista filozófia szellemében akarta felépíteni az új jogfilozófiát, amelyet mint a *jog szociológiáját* vagy mint a *jog természettudományát* fogott fel és amelynek feladatául azt tekintette, hogy a jog társadalmi szerepét, a valóság többi részeivel való okozatos összefüggéseit derítse fel. A jogfilozófiának ez a szociológiai iránya a XIX. század végéig annyira megerősödött, hogy a századfordulón már nem elégedett meg azzal, hogy a jogbölcselet alakítsa át szociológiává. Hanem mint *szabadjogi iskola* egyenesen arra törekedett, hogy a tételes jogtudományt is szociológiává változtassa. Nem a jogfilozófia olvadt volna tehát bele a tételes jogtudományba, hanem a szociológiai módszerrel dolgozó tételes jogtudomány került volna a jogszociológiaként felfogott jogbölcselet területére. Nyilvánvaló, hogy a jogfilozófiának ez a szociológiai felfogása sem alkalmas arra, hogy a jogfilozófiát a jogi szaktudományoktól elválassza. A jog okozatos összefüggéseinek keresése, — minthogy sohasem „a” jog, hanem mindig tartalmilag meghatározott konkrét jogintézmények hatnak a többi társadalmi jelenségre, s mint-hogy másrészt e társadalmi jelenségek hatása a jogra ugyancsak meghatározott konkrét jogintézmények létrehozásában jelentkezik, — csupán a változó jogtartalom vizsgálatára vezet, holott ez már nem a jogfilozófiának, hanem a jogi szaktudományoknak feladata.

Mind az általános jogtanként, mind a jogszociológiaként felfogott jogbölcselet konkrét jogintézmények vizsgálatához vezet tehát s ha nem tud ellentállani annak a kísértésnek, hogy ezeket a tipikus jogintézményeket egyben változatlan jogintézményeknek is tekintse, akkor végül el kell jutnia egy olyan álláspontra, amelyet csak nagyon kis távolság választ el a klasszikus természetjog álláspontjától.

5. Ha ezek után felvetjük azt a kérdést, hogy milyen jogbölcseleti problémák felvetését köszönhetjük a XIX. század szaktudományi jellegű jogfilozófiájának, akkor erre azt válaszolhatjuk, hogy új problémaként a *jog és az okozatos valóság* összefüggésének a kérdését hozta.

A jog társadalmi szerepének kutatása közben azonban a *jog mivolta* is új világlátásba került. Ha a természetjogi felfogás a jogot egyoldalúan az értékek felé fordított oldaláról látta, akkor most ugyancsak egyoldalúan társadalmi és történeti realitást látnak benne. A régi *etikai* jogfogalom helyébe a XIX. században a *szociológiai* jogfogalom lép.

A jog történeti és társadalmi realitásának gondolata, valamint a társadalmi életben játszott szerepének, a valóság többi részeivel fennálló okozatos kapcsolatainak gondolata értékes gyarapodása volt a jogfilozófia gondolatkinésének.

A XIX. század szaktudományi jellegű jogfilozófiája különben is azokban az országokban, amelyekben a francia pozitív és az angol

evolucionista filozófia erősebb gyökeret eresztett, ma is tovább él: Franciaországban, Angliában és Amerikában nagyrészt ma is vagy a jog szociológiájának, vagy általános jogtannak tekintik a jogbölcseletet.

6. A XIX. század jogfilozófiájának legjelentősebb hatása kétségkívül abban található, hogy a filozófiai szemlélet számára felvett magasabb természeti jog helyett most már a jogfilozófiai kutatás tárgya is a történetileg adott tételes jog lett.

Igaz, hogy ezt a realitások¹ felé fordulást, úgy látszik, drágán kellett megfizetnie a jogfilozófiának, hiszen közben jórészt elvesztette filozófiai karakterét és szaktudományi jellegűvé vált.

A századforduló körül éppen ezért azokban az országokban, amelyeknek filozófiai szükségletét a francia-angol pozitívizmus nem elégítette ki, így elsősorban Németországban, mozgalom indult meg a jogfilozófia és az általános filozófia kapcsolatainak megerősítésére és arra, hogy a jogfilozófiát igazi filozófiai szellemmel töltsék meg. E célból a német idealizmus nagy rendszereihez keresnek kapcsolatot s így jön létre a XX. századbéli német jogfilozófiának két legjelentősebb iránya: az *újkanti* és az *újhegeli* jogbölcselet.

Kant és Hegel filozófiai gondolatai valóban bőven áramlanak ezeken az új irányokon át a jogfilozófiába. Az érintkezés jogfilozófia és általános filozófia közt túlságosan is szoros: a filozófiát nem csupán a jogbölcseleti kérdések megoldásának segédeszközüül használják fel, hanem a jogfilozófia területe jórészen általános filozófiai viták esataterévé válik. Ha a XIX. században jogfilozófia és jogi szaktudomány közt mosódik el a határvonal, akkor most a jogfilozófia és az általános filozófia válaszfala omlik le.

A régi természetjogi felfogás korszaka s a XIX. század szaktudományi jellegű jogfilozófiájának korszaka után joggal nevezhetnők tehát a XX. századot a jogbölcselet *filozófiai* korszakának.

Kétségtelenül nagy érdeme volt mind az újkanti, mind az újhegeli jogfilozófiának az, hogy szoros kapcsolatot létesített az általános filozófiával. De hibája is az, hogy az általános filozófiával való érintkezésben mértéket tartani nem tudott. A tudományt nem gazdagítjuk azzal, ha határait elmossuk. A jogfilozófiának sem válik előnyére az, ha általános ismeretelméleti, módszertani és metafizikai vitatkozások színterévé válik.

7. Az újkanti és újhegeli irány közül kétségkívül az *újkanti* gyakorolt nagyobb hatást a jogfilozófiai gondolkodásra: a XX. század első két évtizedében uralkodó állást foglalt el a német jogfilozófiában.

Egyik legnagyobb érdeme volt, hogy a helyes jog problémáját, amelyet a természetjogi iskola rossz hírbe hozott, a fejlődéses felfogással összeegyeztette és újból a jogfilozófiai érdeklődés központjába helyezte. *Stammlernak* a *helyes jogról* szóló nevezetes tanítása szerint ugyanis helyes jogon nem valaminő változatlan természetjog értendő,

hanem az a történetileg adott tételes jog, amely megfelel a helyesség mértékének. A modern jogi értéktan feladata ennek folytán nem az, hogy örökérvényű természetjogi szabályokat vezessen le, hanem csupán az, hogy felderítse azt a magasabb értékmerőt, amelynek segítségével a történetileg adott tételes jog helyessége vagy helytelensége megítélhető.

Kevésbé szerencsés volt Stammler a *jog mivoltának* meghatározásánál. Abból a felfogásból kiindulva, hogy a kanti értelemben felfogott transzcendentális filozófia nem tapasztalati tényekkel, hanem olyan, minden tapasztalattól mentes, „apriori” fogalmakkal foglalkozik, amelyekben a tapasztalat lehetősége nyugszik, a jogfilozófiai vizsgálódás számára is egy minden tapasztalattól mentes „tisztá” jogfogalmat vett fel, vagyis felvette azt, hogy a jog nem egyéb, mint a tiszta észnek minden tapasztalattól mentes fogalma: apriori gondolkodási forma. Felismerte ugyan a jog társadalmi realitását, tényleges érvényesülésének fontosságát is, ezt a kérdést azonban, mint a jogfilozófia számára idegen kérdést, a jogi pszichológia hatáskörébe utalta. Látta a jog fontos szerepét a társadalmi életben, s a gazdasággal való szoros összefüggését is, de hogy ez a kérdés a filozófia problémája maradjon, a jog és gazdaság okozatos összefüggéséből logikai összefüggést csinált: a jog szerinte a társas lét logikai értelemben vett formája, a gazdaság pedig a formától logikai értelemben függő anyaga.

Amikor Stammler a kanti apriori mintájára a jog fogalmát olyan „tisztá fogalom” gyanánt fogta fel, amely a jogi tapasztalat előfeltétele, akkor kétségkívül annak az értékes gondolatnak is kifejezést adott, hogy nem a tételes jogon *felül*, hanem magában a változó tételes jogban kell keresnünk azt, ami benne minden változása mellett is változatlan, vagyis a jog változatlan formáját, lényegét. Csupán abban tévedett, hogy azt hitte, hogy e célból a jogot mindjárt apriori gondolkodási formaként kell felfogni, holott kétségkívül nem az.

Az újkanti jogbölcseletnek egy másik kitűnő képviselője, a magyar *Somló Bódog* is a jog változatlan formáját keresi a kanti apriori mintájára, anélkül azonban, hogy a jogot megismerési kategória gyanánt fogná fel. Tudatában van annak, hogy a jog fogalmának megállapításánál nem a tapasztalat, hanem csupán a változó jogi tartalmak apriorijáról van szó, s így szerinte a jog fogalma nem is jelent a tapasztalattól mentes „tisztá” fogalmat, hanem csupán a változó jogi jelenségek változatlan és maradandó elemeinek összefoglalását.

Amint már az elmondottakból is kitűnik, az újkanti jogfilozófia ismeretelméleti megfontolásokat hozott bele a jogfilozófiába. Ez az ismeretelméleti és ennek folytán *módszertani* jellege az új kantiánizmusnak legszembeeszköbb módon *Kelsen* „Tiszta jogtanában” jelentkezik. Kelsen szerint a jogbölcselet semmi egyéb, mint jogi ismeret-

elmélet, vagyis a jogtudomány módszertana. A helyes jog évezredek kérdése szerinte nem jogfilozófiai kérdés, hanem politikai. A jog okozatos társadalmi összefüggései pedig csupán a szociológiát érdekeltetik. Kelsen a jog fogalmának kérdésével is csupán annyiban foglalkozik, amennyiben erre a jogtudomány módszerének meghatározásánál szüksége van. Az érték és a valóság kanti dualizmusát éles ellentétté fokozva, a jogot az értékszférában helyezi el, pusztán normának tartja, s ebből vezeti le a tiszta normatív jogtudományi módszer követelményét.

8. Ha ezekután felvetjük a kérdést, hogy mit köszönhet napjaink jogfilozófiája az újkanti jogbölcseletnek, akkor erre azt válaszolhatjuk, hogy mindenekelőtt azzal gyakorolt ez az irány maradandó hatást tudományunkra, hogy megtöltötte egészséges kritikai szellemmel és módszeres gondolkodással.

Különösen a jogtudományi módszertan az, amely az újkantianizmusnak sokat köszönhet. Bár ez az irány sem dolgozta ki az összes jogtudományok módszertanát, a tételes jogtudomány módszerének kérdését nagy lépésekkel vitte előre. Azonkívül a jogbölcseleti problematika tisztázásához is sokban hozzájárult. Nagy érzeke volt a problémák helyes felállításához, bár a problémák megoldásánál nem igen volt szerencsés.

Az egyes jogbölcseleti problémák közül különösen a helyes jog kérdése az, amelynek nagy szolgálatot tett a modern jogi értéktan megteremtése által.

A valóság és érték kanti dualizmusának hangoztatásával a jog filozófiai szemléletét jelentősen elmélyítette, bár másrészt kétségtelen az is, hogy ennek a dualizmusnak éles ellentétté való felfokozásával nem egyszer az élettől idegen elméleti zsákutcákba tévedt.

Végül a kanti forma és tartalom megkülönböztetésével s a filozófiai ismeretnek általánosérvényű igazságként való felfogásával csupán egy formális jogfilozófia jogosultságát volt hajlandó elismerni, s a változó jogi tartalom vizsgálatát a jogi szaktudományokra bízta.

9. Az újkanti jogfilozófiának ez a formális jellege — ami azonban csupán egyszerű következménye annak, hogy általánosérvényű megállapításokra törekedett — volt éppen az, ami az eleven élet konkrét tartalmait magába szívó, tartalommal teli jogfilozófia utáni vágyat életrehívta. E vágnak igyekezett megfelelni az *újhegeli* jogbölcselet.

Valóban úgy látszik, mintha Hegel filozófiája alkalmasabb alap volna a jogfilozófia számára, mint a kanti ismeretelmélet, mely tulajdonképpen a matematika és a természettudomány ismeretelmélete. Hegel viszont éppen a történeti és társas létet próbálja magyarázni az „objektív szellemről“ szóló felfogásával; a jog pedig kétségtelenül történeti és társadalmi realitás. A hegeli filozófia hátránya azonban,

hogy sok olyan metafizikai spekulációval van megterhelve, amely má már teljesen elavult. Ettől kell tehát megszabadítani, hogy a jogfilozófia megalapozására alkalmas lehessen.

Az újhegeli jogfilozófia első képviselői a jelen század első évtizedében — különösen *Kohler* és követői — valóban erre törekedtek. *Kohler* elveti a hegeli dialektikát, a világtörténeti fejlődésnek tisztára logikai folyamat gyanánt való felfogását és tulajdonképpen csupán a *történeti fejlődés* és a *kultúra* gondolatának alapulvétele miatt nevezi magát újhegeliánusnak. Jogfilozófiája azonban ezeknek a vezérlő gondolatoknak sem felel meg, mert alapjában véve nem nyújt egyebet, mint jogpolitikai elmélkedésekkel felékesített általános jogtant.

Az újhegeli jogfilozófia újabb iránya, amely a század huszas és harmincas éveiben nyomul előtérbe és amelynek főképviseelője *Julius Binder*, *Kohler*rel szemben viszont éppen arra törekszik, hogy minél hívebben kövesse az eredeti Hegelt. Hegel abszolút idealizmusa, dialektikája, a fogalom öntevékeny mozgásáról és valóságáról szóló felfogása az az alap, amelyre jogfilozófiáját felépíti. Szerinte a jogfilozófia egyedüli feladata a jog fogalmának kifejtése. A jogfogalom azonban számára nem azt jelenti, amit a közönséges józan ész számára, hanem a jogfogalom szerinte metafizikai szubsztancia: az észnek, a szabadságnak és az erkölcsiségnek a valósága. A jogfogalom kifejtése pedig annyit jelent, hogy a valóságos történetileg adott jogot kell az ész és az erkölcsiség megnyilatkozásaként felfognunk és megértenünk. Ennek a jogfilozófiai programnak megvalósításaként *Binder* részletes jogbölcselet azonban ugyancsak nem nyújt egyebet, mint olyan általános jogtant, amelyet nemcsak jogpolitikai elmélkedésekkel, hanem a hegeli metafizika egyes poetikus hatású képeivel is feldíszít.

10. Ha ezután felvetjük azt a kérdést, hogy mit köszönhet napjaink jogfilozófiája ennek az újhegeli jogbölcseletnek, akkor erre röviden úgy felelhetünk, hogy nagyon keveset. Tulajdonképpen csupán azt, hogy felhívta a figyelmet arra, hogy a jog nem ismeretelméleti kategória, hanem történeti és társadalmi realitás s mint ilyen, a kultúra és a szellem birodalmába tartozik.

11. Sajátságos, hogy a jogfilozófiára az újkanti filozófiának módszertani vagy marburgi iránya volt nagyobb hatással (*Stammler*, *Kelsen*), s hogy az újhegeli jogbölcselet meg éppen Hegel elavult metafizikai spekulációihoz ragaszkodott. Ez a sajátságos tény magyarázatát adja annak, hogy — bár voltak a jogfilozófiában is olyanok, akik szinte öntudatlanul mindkét irány hatása alatt álltak (*Max Ernst Mayer*, *Radbruch*) — mégis a jogfilozófia területén kantianizmus és hegelianizmus engesztelhetetlen ellentétként állott szemben, míg ugyanakkor az általános filozófiában Kant és Hegel gondolatainak egy igen jelentős, modern szintézise jött létre.

Az újkanti filozófiának értéktani vagy délnyugati német iránya

ugyanis a történetet, társadalmat és kultúrát *értékes valóságként* fogta fel, ami körülbelül ugyanazt jelenti, mint a hegeli értelemben vett „objektív szellem“. Ezt az „értékes valóságot“, ezt az „objektív szellemet“, az újkantianizmusnak ez az iránya — így különösen *Rickert* filozófiája — a valóság és érték kanti megkülönböztetésének megfelelően két részre osztja fel: úgymint egy testi-lelki realitásból álló részre és egy jelentésekből és értékekből, egyszóval szellemi tartalmakból álló részre, amely az előbbi részhez tapad, attól hordoztatik. A másik oldalról pedig Hegelhez közelálló filozófusok — így különösen *Nicolai Hartmann* — igyekeztek Hegelnek ma már tarthatatlan metafizikai spekulációit eljéjtve, az ő „objektív szellemét“ a társadalmi, történeti és kulturális lét valóságaként fogni fel s abban a valóság és érték kanti dualizmusának megfelelően egy pszicho-fizikai valóságból álló réteget és egy szellemi réteget különböztetni meg.

Az az új világgép, amely kanti és hegeli gondolatok összeegyeztetéséből alakult ki, ma inkább csak általános filozófiai és kultúrfilozófiai munkákban jelentkezik. Nézetem szerint napjaink jogfilozófiájának feladata az, hogy ezt az új világgépet — amelynek középpontjában éppen az a történeti, társadalmi és kulturális élet áll, amelynek a jogélet is egyik részét teszi — a jog filozófiai szemléleténél hasznosítsa.

A jogfilozófiának legelsőrendű feladata ugyanis az, hogy beillesse a jogot az általános filozófiai világgép egységébe. E feladat megoldásánál kétségtelenül reászorul az általános filozófiára. Az általános filozófiához való viszonya azonban mégsem merül ki a filozófiától való egyoldalú függőségben. A jogfilozófia *jogtudomány* is és a jogi szaktudományokkal való közvetlen érintkezése folytán sokkal pontosabb és alaposabb ismeretekkel rendelkezik a jog világaról, mint az általános filozófia. Akkor tehát, amikor a jog világaról rajzolt összefoglaló képpel kiegészíti az általános filozófiai világgépet, maga is vizontszolgáltatást tesz a filozófiának.

12. Előadásom bevezetésében utaltam arra a nagy eltérésre, amely a különböző jogfilozófiai irányok kebelében a jogfilozófia mivoltáról és megoldandó feladatairól vallott felfogások közt uralkodik. Eppen ezért nem szoritkoztam arra, hogy csupán egy — akármilyen hatalmas vagy modern — irányt mutassak be, hanem inkább arra törekedtem, hogy minden fontosabb irányra, amely a jogfilozófia történetében eddig felmerült, legalább egy futó pillantást vessek, reámutatva azokra a főbb problémákra, amelyekkel ezek az irányok birkóztak. Igyekeztem azonban rámutatni arra is, hogy ezek közül a problémák közül melyek azok, amelyek napjainban is még eleven jelentőséggel bírnak.

Azt mondhatnám, hogy napjaink jogfilozófiájában tulajdonképpen a nagy történeti irányok mindenike képviselve van. A természetjog korszakát egyre növekvő erővel képviseli a XIII. Leo pápa uralkodása óta hatalmas fellendülésnek indult katolikus társadalombölcselet a

neoskolasztikus természetjogi felfogással. A XIX. század szaktudományi jellegű jogfilozófiájából pedig ma is tovább él az általános jogtani és jogszociológiai irány, különösen az angol és a francia kultúra körében. A XX. század újkantianizmusának módszertani és jogi értéktani kérdései, valamint újhegeli kultúrfilozófiájának problémái napjaink jogfilozófiájában is eleven érdeklődéssel találkoznak.

Előadásomban tartózkodtam attól is, hogy saját felfogásomat előtérbe állítsam. Azokból a megjegyzésekből azonban, amelyeket az egyes irányok bemutatásánál tettem, azt hiszem, nem volt nehéz a saját felfogásomat is kiolvasni. *vitéz Moór Gyula.*

Hozzászólások.

A Társaság megtisztelő meghívása folytán legyen szabad ahhoz a nagyszabású képhez, amelyet Moór professzor úr festett a jogbölcsélet mai állásáról s annak a gondolatkinéséről, néhány szerény, kiegészítő ecsetvonással hozzájárulni.

I. Elsősorban is a jogbölcsélet problémaköréhez volna egy-két szavam.

A jogbölcsletről is mondhatjuk azt, amit Lange, a filozófia történetének ez a hivatott munkása, mondott a materializmusról, amit a filozófia egyik, mindig újból jelentkező irányának tartott, hogy „olyan régi, mint a filozófia maga, nem régebbi”. Mégis annak a két és félévezredre visszanyúló multnak az ellenére, azt kell mondanunk, hogy a jogbölcsélet a maga problémáinak a körét tudatosan csak néhány évtizede látja, csak azóta az idő óta teszi azt vizsgálódás tárgyává. Sem az oly hosszú természetjogi korszak, amelyet csak néha szakított meg egy-egy nagyobb hatás nélkül maradt pozitivisták reakció, mint pl. az epikureizmus, vagy a reneszánsz egyes jogbölcséleti tapogatózásai, sem a Moór professzor úr által annyira jellemzően szociológiai és általános jogtaninak nevezett korszak (vagyis a XIX. század, az elterjedt szóhasználat szerint ú. n. „unphilosophisches Zeitalter”) előtt nem volt problematikus a jogbölcsélet problémaköre, ami az előadó úr helyes meglátása szerint annyira jellemző, úgy vélem, általában minden bölcselkedésre. Ennek azután az volt a következménye, hogy saját témájuk, jelesül az eszményi jog keresése és a jog társadalmi funkciójának vizsgálata mellett csak incidentálisan bukkantak rá a tulajdonképeni alapkérdésekre.

Az első nagyszabású kísérlet a jogbölcsélet problematikájának a tudatosítására Stammler híres tétele volt a jogbölcsélet három kérdéséről. Ezek szerinte a következők: *első* a jog fogalma, *másodszor* a jog kötelező erejének (érvényességének, hatályosságának), végül *harmadszor* a jog helyességének a kérdése. Ezek ugyanis azok a kérdések, amelyekre szerinte a tételes jog feleletet adni nem tud, s amelyek a

jog tudósa számára szükségessé teszik a metabázisz-t a filozófia magasabb régiójába.

Stammler ehhez a tételéhez azt fűzte hozzá, hogy minden addigi jogbölcséletnek az volt az alapvető tévedése, hogy *ugyanazzal* a formulával kereste mind a három kérdésnek a nyitját, jöllehet erre a három kérdésre három külön feleletet kell adni. A jog fogalomhatározásából a jog helyességének a szempontját ki kell rekeszteni s éppígy a norma jogi kötelező erejének a kérdését nem lehet függővé tenni annak a tartalmi helyességétől.

Bármennyire is *hybrisnek* látszik az, ha valaki több mint két és félévezred olyan munkájáról, amiben az emberiség legnagyobb szellemei működtek közre, ilyen apodiktikus igényű ítéletet mond, mégis el kell ismerni, hogy Stammlernek sikerült rátapintani arra a titokzatos gócra, amely körül — előtte és utána — forog a jogbölcsélet minden vívódása: hogy *arany-e* a hamis arany (Cathrein), vagy az állami törvényhozás olyan, mint a hitrege Midas királya, akinek érintésétől arannyá válik minden, amihez hozzáért (Kelsen).

Stammler a maga érdekes és számos követőre talált módszer-tani gondolatát elejtette; utána újabb és újabb kísérletezők léptek fel a jogbölcsélet arénáján, amelyik az utolsó negyedszázadban annyira répes volt és annyi magasszínvonalú szellemi tornától visszhangzott. A hármas problémaelhatárolás helyébe két, vagy csak egy probléma keresését tűzték ki az újabb kutatók: a nehézség azonban ugyanaz maradt.

A filozófiai szempont — az ismeretek lehető egységesítése — kétségtelenül azt követeli, hogy erre a három kérdésre, és minden más kérdésre is, amelyik a jogbölcsélet birodalmába tartozik, egyetlen alapigazságból kiindulva keressünk feleletet; a technikus jogász, mondhatnám gyakorlati, vagy (sit venia verbo) politikai szempont, ezzel szemben a kérdések és feleletek lehető szétválasztását javálja.

Ez teszi szerény véleményem szerint érthetővé, hogy a természet-jog hosszú időn át eltemetett témája, amelyet Bergbohm inkvizitori fellépésével végleg elintézettnek vélték, ma ismét felbukkan minden nagyobb igényű jogbölcséleti munkában, s ha az eszményi jog keresését és hirdetését régóta nem is tartjuk a jogbölcselő hivatásának, a természet-jog problémája, legalábbis polemikus formában, mégis csak állandóan foglalkoztatja a jogbölcséleti vizsgálódat. A régi természet-jogászok tehát, ha a jogbölcsélet problematikája nem is váit bennük tudatossá, jó helyen keresték azt: *jus naturae expellas furca, tamen usque recurret*.

II. Másik tiszteletteljes megjegyzésem a jogbölcsélet mai irányainak áttekintéséhez kapcsolódik.

Nemcsak maga a jogbölcsélet született újjá a századforduló táján, mint azt az előadó úrtól hallottuk, hanem ennek a jogbölcsélet-

leti reneszánsznak a hatása alatt maga a technikus, a tételes jogtudomány is. Az előadó úr a pozitívizmus jogbölcséletéről — igen találóan — azt mondotta, hogy az szaktudományi jellegű volt; éppennyire igaz, szerintem, az, hogy az utóbbi két évtizedben a tételes jogtudomány bölcséleti jellegűvé lett. Ez a jelleg ugyan — legalább is annak legnagyobb képviselőinél — mindig meg volt egy bizonyos mértékig, de nem annyira szembeszökően, mint ma.

Ekként a jogbölcséletnek az előadó úr által jellemzett mai főirányai mellett nem hagyható figyelmen kívül egy széleskörű, ex asse nem bölcséleti célkitűzésű irodalom sem, amelynek általános jellemzése igen nehéz feladat. Így pl. igen nehéz megmondani, hogy egy Carl Schmidtnek az oeuvre-jéből mi esik a jogbölcsélet körébe és mi nem. A jogbölcsélet mai képéhez azonban ez az irodalom mindenestre hozzátartozik.

III. Végül néhány szót a jogbölcsélet mai állásához!

Nem titkolhatom el abbéli véleményemet, hogy az utóbbi két évtized nagy virágzása után a jogbölcséletet ma egy bizonyos holt-ponton látom.

Ennek az okait nemcsak a külső körülményekben kell keresni. Hallottuk, hogy az újkanti irány kimerült; az újhegeli irány pedig nem is tudott kellően kibontakozni.

Olyan irányzat, amely a fejlődést az eddigi nagy stílusban tudná továbbvinni, ebben a pillanatban a láthatáron belül nincsen. Túlhangos „világézeteti“ irányok a jogelmélet terén teljesen meddőknek bizonyultak.

A jogbölcsélet története azonban sok reneszánszot látott már. Reméljük, hogy most is ilyen előtt állunk! *Ruber József.*

*

Az előadás plasztikus áttekintésű és széles perspektívát nyitó gondolatmenetéhez *egy* kiegészítő szempontot szeretnék felvetni. Az előadásnak annál a kiindulópontjánál óhajtok bekapcsolódni, mely megállapítja, hogy a jogfilozófia számára inkább, mint más tudomány-szakok számára, problematikus, mi is tulajdonképpen a tárgya. E ponton, mely bizonyára gyakran keltett csodálkozást vagy megütközést más tudomány-szakok művelőinél, érdemes megállani és megkérdezni, miért van ez így. Az előadás bemutatta, hogy milyen nehéz a jogi ismerettárgyat és a jogfilozófia tárgyát más tudomány-szakok tárgyaitól élesen elválasztani s bemutatta az is, hogy legtöbbször a valóság és érték viszonya, ellentéte, egybehangolása, szétválasztása vagy valamiféle kapcsolata az, mely úgy jelenik meg, minte ami a jogi ismerettárgynak s a jogfilozófia tárgyának éles meghatározását lehetetlenné teszi vagy legalább is megnehezíti. Minthogy az ismerettárgy világos

körülhatárolása általános tudományos követelmény, s a valóság és érték alapvető filozófiai kategóriák, a jog pedig, bármilyen fontos is, mégis csak *egy* társadalmi jelenség a sok közül, alig hihetjük, hogy a jognál az ismerettárgy elhatárolása más eljárást kívánna s benne a valóság és érték viszonya más lenne, mint az emberi lelkeség, az emberi társadalom, az emberi történelem és az emberi kultúra világának jelenségeinél általában. Hogy van tehát az, hogy az ezekre vonatkozó többi tudományzakokat távolról sem foglalkoztatja ismerettárgyuk problematikus volta. éles elhatárolása s benne a valóság és érték viszonyának megállapítása annyira, mint a jogfilozófia és a jogtudomány művelőit? Ha nézzük pl. a neveléstudomány, lélektan, társadalomtan és államtan sorban egymással érintkező tudományszakait, melyek közös problémák révén egymás területére átnyúlnak, ismerünk neveléstudományi szempontú lélektant, lélektani szempontú társadalomtant, társadalomtudományi szempontú államtant és vizont; ismerünk oly elméleteket, melyek ezek határait elmoszák és egyiket a másikba beleolvasztják; ismerünk oly véleményeket, melyek e határok elhomályosítását a terminológiai célszerűség, a helyes tárgyismeret vagy a módszertisztaság nevében helytelenítik; ismerünk vizsgálódásokat, melyek e tudományzakok területén a valóság és érték viszonyát kutatják; de nem tudunk róla, hogy könyveket írtak volna arról, hogy a nevelés és a lélek, a lélek és a társadalom, a társadalom és az állam világát egymástól s ezeken belül a valóságot és értéket élesen és minden átmenetet kizáróan el kell határolni, s nem látjuk egyetlen rokontudomány területén sem azt a XIX. század jogfilozófiájában és jogtudományában oly ismerős harci készenléetet, mely azonnal riadót fuj, valahányszor felmerül a gyanú, hogy egyik vagy másik szerző a pusztá valóság, a szociológia, vagy a tiszta értékek, a természetjog felé határátlépést követett el.

Ennek a jelenségnek a mélyebb okát, véleményem szerint, nem a jognak a valóság és érték filozófiai kategóriáihoz való végső viszonyában, hanem a jognak, mint társadalmi technikának, a különleges vonásaiban és feladatában lehet megtalálnunk. A jog legkonkrétebb és leg-
 elemibb jelensége, a *jogeset* és az azt lezáró *jogi döntés*, végsőleg mindig a körül forog, hogy a jog, mint magasabb hatalom nevében igen-t vagy nem-et tudjunk mondani arra a kérdésre, jog-e vagy nem jog ez vagy az a szabály, alkalmazható-e vagy sem, és alkalmazható-e úgy, mint ahogyan azt egyik vagy másik fél vitatja. A gyakorló jogász kompromisszumot csak a kérdés felbontásával, tagolásával, finomításával érhet el, de sohasem alkalmazkodhatik a valóság végtelen és folyékony átmeneteihez s logikailag sohasem térhet ki az igen vagy nem kimondása elől, amint azt klasszikusan kifejezi az a régi tilalom, mely megtiltja a bírónak, hogy a felvetett kérdésre *non liquet*-tel, *nem tudom*-mal feleljen. Minthogy azonban a valóságban a bíró

számos esetben nem tudja, hogy mi a helyes döntés, az így felgyült problémákat továbbadja a jogtudomány, a jurisprudencia felé, mely azokat normális esetben, magasabb, általánosabb szempontok bevonásával meg is tudja oldani. Ha azonban a bizonytalanság a szóbanlévő egész közösség valamely válságos kérdéséből származik, akkor azt a maga eszközeivel a jogtudomány sem tudja megválaszolni, maga is megoszlik, kettészakad és a jogfilozófiától kérdezi meg, melyek a helyes kritériumai annak, vajjon jog-e vagy nem jog az, amire az ellentétes álláspontok hivatkoznak. A jogfilozófia az ilyen kérdéseket olyankor, mikor a közösségben a végső értékek, a közösségi értékelés és a társas valóság viszonyai az időnként vagy helyenként fellépő válságok mellett is végsőleg egyensúlyban vannak — amint az a középkori természetjog uralma alatt így volt —, rendszerint meg is tudja válaszolni. Ha azonban ez az egyensúly megbomlik s az értékek és az értékelés zűrzavara következik be, a jogfilozófia maga is pártokra szakad és továbbadja a kérdést a filozófia felé, amely a maga részéről a szóbanlévő — gyökerében és eredetében gyakorlati — kérdésre gyakorlati választ nem tud és nem akar adni, de megadja a probléma filozófiai megfogalmazását. Ama fejlődés mögött, mely az előadás vázolata szerint a természetjog mértéktartó eredeti formáitól a nekiszabadult észjogi elméleteken, majd az értékektől elszakadt materialista valóság szemléleten keresztül végül a valóság és érték radikális ellentétének elméletébe torkollott, nem nehéz az európai közösség értékrendjének párhuzamosan folyó és mind súlyosbodó megzavaródását észrevennünk; s az értékes valóság gondolatához kapcsolódó végkonkluzióhoz, melyet az előadás mindeme fejlődés végeredményeként s a leendő fejlődés irányaként megállapított, szintén könnyen hozzákaphatjuk azokat a reményeket, melyeket az európai közösség értékvilágának és értékrendjének elkövetkező regenerálódásához fűzünk. Távol áll tőlem, hogy a filozófia álláspontjait és álláspontváltozásait társadalmi válságok pusztá függvényeként állítsam be: nem társadalmi, hanem értékválságról szóltam s tisztában vagyok ezeknek az összefüggéseknek a kétoldalú és kölcsönös jellegével. Csupán azt akartam hangsúlyozni, hogy a jogfilozófia vonatkozásában az ismerettárgy problematikus volta s a valóságnak és értéknek mögötte álló éles ellentéte tulajdonképpen nem a filozófia oldaláról került bele a jog világába és a jogfilozófia perspektívájába, hanem először konkrét jogesetek sokaságában konkrét valóságok és konkrét értékek összekötésének élményei töltötték el a közösség tagjait a valóság és érték radikális ellentétének érzésével s ennek filozófiai megfogalmazása az, amit tévesen viszünk be a filozófia követelményeként a jog világába. Hogy ez miért éppen a jogról szóló tudományban történt így és nem a többi társadalomtudományban, annak okát próbáltam abban megtalálni, hogy a jog, mint társadalmi technika, a maga vitaintéző feladata során

különlegesen be van állítva az éles, alternatív kérdések feltevésére és megválaszolására s ez a jellege sugárzik át a jogtudomány és jogfilozófia területére és azok problémafeltevésére is. *Bibó István.*

*

A jog a társadalmi élet jelensége. A társadalomfilozófiáról tartott vitaülésen pedig — bár túlpesszimista színben —, de láttuk, hogy milyen nehézségekbe és sokszor szinte elháríthatatlan akadályokba ütközik az, aki a társadalmi élet egyes jelenségeinek vizsgálatára vállalkozik. A külső akadályokon kívül önmagát, vágyait, egyéni politikai előítéleteit, állásfoglalását is le kell győznie, hogy vizsgálódásának tárgyát a maga igazi valójában megismerhesse. A jogbölcshésznél ezek a nehézségek még fokozottabb mértékben jelentkeznek; a különböző jogrendszerek általa keresik a maguk végső, elvi igazolásukat, s a valóságtól még oly távolesőnek látszó megállapításai is mélyreható változásokat idézhetnek elő magában az életben. Mindehhez hozzájárul, hogy a jogfilozófiának — miként az előadó úr kiemelte — megoldandó, sőt éppen egyik legnehezebb kérdése, hogy melyek a megoldandó problémái?

Mindezek láttára joggal felvethetjük a kérdést: szükség van-e egyáltalában a jogfilozófiára, amelynek még a tárgya is vitás? „A filozófia módot nyújt ugyan az embernek, hogy mindenről valószínűt mondhasson s megcsudáltassa magát a kevésbé tudósok által“; a jog azonban — folytathatnók Descartes szellemes gondolatmenetét — „hírt s gazdagságot szerez a velük foglalkozóknak“. A különböző tételes jogtudományok, miként a magánjog, a büntetőjog, a kereskedelmi- és váltójog, a közjog, a közigazgatási jog stb., részletesen és kimerítően megismertetnek bennünket azokkal a jogszabályokkal, amelyek egy meghatározott területen s egy bizonyos időben a különböző emberi tevékenységeket, magatartásokat és életviszonyokat kötelezően szabályozzák; megtanulhatjuk belőlük, hogy mit kell cselekednünk s minek a tevésétől kell tartózkodnunk, ha nem akarunk a joggal összeütközésbe kerülni. A tételes jogtudományokkal foglalkozó mindennek megismeréséhez jut, de ha lelkének mélyén ott ég a legfőbb kívánság, hogy megtanulja az igazságot megkülönböztetni a tévedéstől, s látja, hogy az emberi magatartásokat a jog szabályain kívül egyéb, erkölcsi, vallási és konventionális normák is szabályozzák, felmerül benne a kérdés, hogy milyen szabályokat tekinthetünk jogi szabályoknak? Nem kerültek-e a különböző tételes jogtudományok anyagába oly szabályok, amelyek nem is jogszabályok? Egyszóval, feltámad benne a kérdés: mi a jog? Erre a kérdésre a tételes jogtudományok egyike sem tud választ adni; sőt előfeltételezik, hogy az általuk ismertető szabályok valóban jogi szabályok.

Mi a jog? Ennek a kérdésnek a megválaszolása — bármennyire üres szalmacséplésnek és az élettől idegen fogalomjátéknak is tekintsek korunk egyes egyénei — a jogbölcselet középponti problémája; a megválaszolás mikéntjétől függenek összes többi problémái.

A jog filozófiai története — miként azt az előadó úr kiemelte és az Etikáról tartott vitaülésen magam is említettem — évszázadokon keresztül a természetjogi felfogás történetével forrott össze. A természetjogi felfogás szerint minden jogi szabály érvényességének alapja az, hogy végső fokon magából az Istenből, a természetből vagy az észből fakad s így feltétlenül helyes, jó és igazságos. A természetjogi szabályai ennek következtében éppen olyan evidensek, miként pl. a logika szabályai; nincsen tehát szükségük fizikai kényszerre, hogy a maguk előírásait annak segítségével kikényszerítsék. Míg a természetjogi felfogás szerint „az embernek, valójában, nem adatott meg, hogy teremtsen, csak az, hogy találjon“ (Werfel), addig a jogi pozitivizmus szerint a jogi normákat meghatározott emberi autoritás „mesterségesen“ tételezi, s minthogy ennek folytán hiányzik belőlük a természetjoghoz, annak abszolút értékességénél fogva fűzött helyességi belátás, a jog fogalmához lényegileg hozzátartozónak veszi a kényszert, amelynek alkalmazásával, vagy legalább is alkalmazásának kilátásba helyezésével a jogszabályok a maguk normatív előírásait a valóságos életbe átültethetik.

A természetjogi felfogás érdeklődési köre az igazságosság kérdése volt, a jogi pozitivizmus fő vizsgálódása ezzel szemben a kényszernek, s azon túl a jog szociológiai alapjának irányába tolódott el. Tételek, pozitív jog minden olyan norma, amelyet a legerősebb társadalmi hatalom jogként alkotott s amelynek „érvényesülését végsősorban fizikai kényszer alkalmazásával is biztosítja. A tételes jogszabályok látszólag tehát a legerősebb társadalmi hatalom önkényéből fakadnak, társadalmi és történeti tények a szülőanyjuk, s e tények változásával együtt maguk is a változás örök törvényének vannak alávetve, jóllehet mint „kellőséget“ kifejező normák az örök változatlan világának részesei. S ha eltekintünk is annak közelebbi vizsgálatától, hogy egyáltalában lehetséges-e a jogszabályoknak ez a kettőssége, nincs-e igazuk azoknak, akik a jogban csak normát látnak, kérdéses marad, hogy korlátlan-e a társadalmi hatalomnak ez az önkény, vagy bizonyos elhatárolást szenved? Ha korlátlan volna ez az önkény, akkor Antisthenes szavaival élhetnénk, aki az athenieknek azt tanácsolta, hogy nyilvánítsák a szamarakat lovakká: hiszen tanulatlan emberből hadvezér is lehet népezavazással.

S mi az a legerősebb társadalmi hatalom? Rajtunk kívül álló, tőlünk, egyes emberektől független hatalom? Nem mondhatjuk-e inkább — elismervén az „obtemperantia subditum facit“ („az alárendeltség az alárendelődésből származik“) tételét —, hogy ennek a hatalomnak

tudatosan vagy öntudatlanul, valamely eszmétől megittasulva, vagy abból kiábrándulva, aktívan vagy tehetetlenül, az ártól sodortatva, passzívan, mindannyian, külön-külön részesei, összetevő komponensei vagyunk? Mi hozza létre ezt a társadalmi hatalmat és mi tartja fenn? A fizikai kényszerítés sok esetben jó eszköz, de — Talleyrand szavaival élve — „on peut tout faire avec les bayonnettes excepté s'y assoir“. A dolgok mélyére tekintve, megállapíthatjuk, hogy, jóllehet jog és erkölcs különböznek is egymástól, s napjainkban „a jog nemes tartalmaként ismert egyik-másik erkölcsi eszmének a fénye mintha elhomályosult volna,“ az igazságosság eszméje hathatósabb fegyver minden fizikai kényszernél, bár Iustitia istenasszony kezében ott van a kard is.

A jogbölcselet problémakörének csak egészen kicsi szegmentumát érintettem, de ezt abban a reményben tettem, hogy ezáltal sikerül nekem is rávilágítani arra a fontos és felelőségteljes feladatkörre, amelynek megoldására, minden nehézség ellen felvéve a küzdelmet, a jogbölcsest vállalkozik.

Horráth R. Károly.

*

1. Minden tudományos vizsgálódás előfeltételekre épít. Ez alól az örökérvényűség igényével fellépő szabály alól a jogtudományos vizsgálódás sem vonhatja ki magát. Ennek egyik iránya kiindulási pontul veszi azt, hogy kutatásai és megállapításai valóban tudományos értékűek és az a diszciplína, amellyel foglalkozik, ténylegesen helyet kapott a tudományok birodalmában. Ezzel teljesen ellentétes az az irány, amelyik éppen annak kimutatását tartja tudományos értékűnek, hogy az az ismeretösszeg, amelyet boncolás alá vesz, méltatlan a tudomány névre. Ez utóbbi gondolat-irány — éppen negatív eredményei útján — képes elvezetni a megfontolt gondolkodót arra az útra, amely a jogfilozófia lényegét és tulajdonképeni hivatását tárja fel. A jogfilozófia lényegét kutató eszmének szolgáltak tudatosan vagy tudatlanul, kifejezetten vagy burkoltan: Savigny historizmusa, a marburgi újkantianizmus, Bergbohm jogi pozitivizmusa, Ihering racionalizmusa, Reinach és követői, Radbruch relativizmusa — és így tovább, a filozófiába beleágyazott valamennyi jogfilozófiai irány.

A múlt év folyamán az e helyen elhangzott egyik előadáson hallottuk azt a megállapítást, hogy minden filozófiának valamilyen törvényes vagy törvénytelen kapcsolatban kell állania valaminő szaktudománnyal. Természeteszerű, hogy a jogfilozófia a jogtudománnyal áll igen szoros és elválaszthatatlan kapcsolatban, olyannyira, hogy maga is jogtudomány.

A jognak, mint emberi életviszony-szabályozásnak és egyben a társadalom kulturális életlehetőségeinek előfeltételeit nyújtó jelenségnek szükségszerűségét vitatni nem lehet és e jelenséggel ebből a szempontból ehelyütt nem foglalkozunk.

A jognak pusztán normaösszességként történő megragadása azonban a jogban csak a körülmények által determinált, faktikus kényszereszközt látja és jogként csak azt a jelenséget fogja fel, amely az amorfi valóságot rendezni képes. De a mélyebbrebható szemlélet távolabbi perspektívákat keres és nem elégedhet meg azzal, hogy jogként csak a társadalmi közösség érdekeinek szolgálatába állított erkölcsi normáknak empirikus realizálására szolgáló, kényszerrel szankcionált normaösszességet tekintse. Ez a szemlélet túlmegy azon, hogy a jogban pusztán egy lehetőség megvalósulására szolgáló előfeltételt lásson és felveti a jog öncélúságának problémáját.

Az utópisztikus, nevezetesen anarchista, társadalmak jogi rendezettségének céltalansága, irracionaritása evidens. Ilyen társadalmakban a jogi anomáliák lehetősége kizárt, hiszen a társadalmi attitűdformák mögött nem a közösség tagjainak hozzájárulásával vagy hozzájárulása nélkül kreált jogi normák parancsa, hanem az individuumok önkéntes hajlandósága áll. Az utópisztikus társadalmak rendezettségének kérdésénél a jog szerepe indifferens.

De minden indifferenciája mellett sem lehet kizártnak tekinteni a társadalmakban sem a jognak eszmei, ideális — nem empirikus — szférában mozgó létét. A jog ugyanis — létrendeit illetően — sajátos struktúrát mutat. A gyakorlati, pozitív jog, amelyik létezik, tehát hat, az empirikus, tapasztalati lét-rendjében foglal helyet. Viszont a jognak erre az exzisztenciális, reális létére, e társadalmi-szellemi jelenségnek tartalmára, történetére stb. vonatkozó rendszeres, igazolt ismereti tevékenység és ennek eredménye már az eszmei létben mozog, sőt átnyúlik a metafizika és az értékek létrendjébe is. Ez a tevékenység, illetőleg az ennek eredményeként jelentkező ismeretösszesség természetesen nem lehet azonos a vizsgált normaösszességgel és mégis a jog nevével illetjük. Ez a jog — mint említettük — nem a tapasztalati létben mozog és egyáltalában nem számol a megvalósulás vagy megvalósíthatás ontológiai akadályával. Teljesen más struktúrájú, semhogy részére ennek lehetősége fennforogjon. — Ilyen jog létezését pedig feltételezhetjük mind az utópisztikus, mind a mai társadalmakban. — Viszont van-e értelme és létjogosultsága egy olyan — jognak nevezett — jelenségnek, amelyik az életviszony-szabályozás szempontjából indifferens? Itt ismét a jog öncélúságának problémája merül fel.

2. Az előadó professzor úr mélyreható fejtegetései egy történeti áttekintés keretében körvonalazták a jogfilozófiai irányok problematikáját és egyben feleletet adtak arra a kérdésre, miben láthatjuk a jogfilozófiai vizsgálódás elsődrendű feladatkörét. Ezt a feladatot kíséréjük meg néhány gondolattal kiegészíteni.

A jogot, mint empirikus norma-tartalmat vizsgáló és ugyancsak jog elnevezésével illetett ismereti tevékenység öncélúságának előbb felvetett kérdése valószínű igazolást kíván. Az ismereti tevékenység és

ennek eredményként jelentkező ismeretösszesség öncélú csak akkor lehet, ha tudományos karaktert visel. Csak a tudomány lehet öncél! És ebben, tehát a jogi diszciplína tudományos karakterének és ezáltal létjogosultságának igazolásában láthatjuk a jogfilozófia egyik feladatkörét.

Az empirikus jogtartalom és tudományának relációja a feladat megoldására törekvésben nehéz helyzet elé állítja a gondolkodót. Ugyanis, mint Ruber József máshelyütt már reámutatott, a jog, noha a szellemi élet megnyilvánulásához tartozik, a társadalmi fejlődés bizonyos fokozatán az empiriát levetve, összefüggő gondolatrendszer alakjában jelentkezik. Ennek következtében a tudománnyal annyi lényegbeli hasonlatosságot mutat, hogy jog és jogtudomány szétválasztása igen nehéz. Viszont a teljes negáció álláspontjára helyezkedő az a nézet, amelynek J. Kraft is a képviselője, a feladatot könnyen véli megoldani. E szerint: nem beszélhetünk a jog tudományáról, csak élő, pozitív jogról, nem lehet szó a jogtudomány igazságáról, mert a jogtudomány igazsága csak egy külső auktoritás hatalmi szaván alapuló parancs: a jogtudomány igazsága a tekintély érv.

A jognak ez a szemléleti módja nem képes a jog egészét átfogni és a jog létredei közül csak a tapasztalatit kívánja megragadni. Az a szemléleti mód azonban, amely az empirián túlhaladó elvekre tendál és képes a tapasztalatit kívülálló létredeket is megragadni, a jogi diszciplína tudományos jellegét másként fogja értékelni.

A jogi diszciplínák jogalkotó, a jog történeti realitását vizsgáló és szelektíve értékelő funkciója mindenekelőtt az időben változó jogtartalomra tekint. A jogászai gondolkodás soha meg nem álló, az időtlen Abszolútumot kereső intranzigenciája azonban annak a belátására kényszeríti, hogy tevékenysége teljessé, de főleg igazolttá csak az általános filozófiai alapelvekkel való kongruálás esetén lehet.

A logika törvényei — állapítja meg Pauler — determinálják a létezés törvényeit. A logikailag lehetetlen tehát nem lehet a tételes jog tartalma; de így a logikailag lehetetlen történeti realitása is jelentőség nélküli lesz és a jogpolitikák értékelése is közömbösen halad el mellette.

A jogi szakdiszciplínák funkciója mindenekelőtt a tapasztaláson alapul. Pusztán ezzel azonban sohasem érhet célt. Számolnia kell azzal, hogy vannak a tapasztalati igazolástól független kritériumok, amelyek nélkül sem a gyakorlati, sem a tudományos tapasztalás igaz és nem önellentmondó, tehát empirikus tartalomná válható ismereteket nem szerezhethet. Számolnia kell tehát a metafizikai, de egyúttal a tapasztalati valóság relativ világától ugyancsak független etikai normákkal. (A jogalkotó hatalom logikai, természeti, társadalmi és etikai korlátaira az előadó professzor úr máshelyütt ugyancsak reámutatott.)

Ha viszont a jogi szakdiszciplínák szemléleti módja a logikumra, a metafizikumra és az etikumra is tendál, akkor már nemcsak a tapaszt-

talati létet, hanem a jognak eszmei, metafizikai és értékteli létrendjét is képes megragadni. A jogi szakdiszciplínák funkciójának az ezen szemléleti módszerrel szisztematizált eredménye — tudományos karakterét illetően — igazolást nyer azokban az elvekben, amelyekre maga az ismereti tevékenység támaszkodik. A jogi szakdiszciplínáknak ezt a — tudományos karakterükre nézve egzisztenciális szükségességű — szemléleti módját a jog lényegét, tehát valamennyi létrendjét állandóan átfogó jogfilozófia képes felismerni és a szakdiszciplínák műveiben tudatosá tenni. Ezt a felismerő tevékenységét a jogfilozófia az általános filozófiára támaszkodva tudja végrehajtani. Így adódik a jogfilozófia sajátos polaritása: lételemeit a filozófiából szívja, de ugyanezzel értelmet ad és határt szab a jogi szakdiszciplínák funkcióinak. Ezzel egyben részükre tudományos karakterüket és öncélúságukat illetően igazolást ad.

A szellem birodalmában a jogfilozófia tud a jog számára értékes helyet biztosítani és a száraz jogtétel-halmaz helyett a jognak egy magasabb, értékkelibb létrendet biztosítani. *Zemplén Elemér.*

*

Az előadó úr valóban mintaszerű előadásban mutatta be a jogbölcselet értelmének változásait, a jogról való általános felfogás alakulásának megfelelően. Ebben az alakulásban kétségtelenül van egy bomlási folyamat is, az újkor egész kultúraalakulásához hasonlóan, amint arra Bibó István is rámutatott; Ruber József viszont, joggal hangsúlyozta, hogy a jogfelfogás legkülönfélébb változásai között is mindig csak ki-kibújik valamilyen alakban a természetjog. Mindezekhez én itt csak azt a megjegyzést fűzném hozzá, hogy a jogfelfogásnak ebben az alakulásában a jog értelmében jelentkező lebomlás együtt jár a jog tartalmának jelentős gazdagodásával is: ezért törekszik az újkori természetjogi iskola a keresztény-skolasztikus természetjogot egész jogrendszerekké formálni, ugyanezért feszítik szét ezeket az észjogrendszereket a sokféle pozitív-történelmi jog rendkívüli gazdagságát döntően figyelembe vevő pozitívista és történelmi jogiskolák, míg az újkantianus és újhegelianus irányoknak már megint a jog egyetemes érvénykritériumait kell tekintetbe venniük az óriási anyagbőségben széthulló és értelmének elvesztésével fenyegető pozitív, történelmi jog láttára. Ilyen módon a modern jogfelfogásnak és azzal a jogfilozófiának lényegében ugyanaz a feladat adódik, mint egész mai bölcséleti kultúraszemléletünknek általában: hogy olyan mélyreásott és egyetemes és igazságokban feltétlenségüket feltáró alapokat találjon mindenféle pozitív jog számára, amelyeken annak határtalan speciális gazdagsága és sokszínűsége mégis gyökereiben egységesen, ellentmondás nélkül, ezért egészében harmonikusan és erkölcsi értékességével életet hordozóan, nem pedig

azt önkényesen elnyomva és rombolva, épülhessen fel. Az ilyen eleven, sokszerű és sokszínű, de egészében helyes jogrendre vonatkozó változatos pozitív-történeti jogrendszerek erkölcsi természetjog-alapjait kell a jövő jogbölcséletének széles perspektívával és mélyen, meggyőzőleg igazolni tudnia.

Báró Brandenstein Béla.

Nyelvfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1943. jan. 12-én.)

Amikor a közelmúltban ama tanulmánykötettel foglalkoztam, amely *Melich* János 70. születésnapjára jelent meg, megdöbbenéssel tapasztaltam, e hatalmas emlékkönyvben a modern nyelvtudomány különböző ágai milyen egyenlőtlenül vannak képviselve. A több mint 600 lapos kötet javarészt szótörténeti kutatások töltötték be, alak- és mondattani kérdések csak szórványosan jutottak szóhoz és szinte teljesen hiányoztak azon általános nyelvészeti adalékok, amelyeknek szükséges háttere nélkül a részletkutatások szinte légüres térben lebegnek.

A nyelvtudomány általános elveinek tanulmányozása hazánkban sajnos évek óta háttérbe szorult, s eltekintve *Lazicius* Gyulának „Általános nyelvészet“ című összefoglaló tanulmányától, amely *Bühler* nézeteinek első magyar visszhangja, valamint *Sebestyén* Gézának „Nyelv és nyelvtudomány“ című dolgozatától, évek óta nélkülözzük az olyan iránymutató, további kutatásra és elmélyülésre ösztönző értekezéseket, aminő — több, mint nyolc évvel ezelőtt — feledhetetlen mesterünknek, *Gombocz* Zoltánnak „Funkcionális nyelvszemlélet“ című előadása volt a Magyar Nyelvtudományi Társaság 1934. évi közgyűlésén. Ilyen körülmények között természetesen nem meglepő, hogy a magyar nyelvfilozófiai kutatások eddig nem mutatnak rendszeres fejlődést és például báró *Brandenstein* Bélának 1936-ban megjelent összefoglalása (Az ember a mindenségben) azóta is jóformán egyedülálló a maga nemében. Pedig éppen az utolsó évtizedekben a nyelvről alkotott felfogásunk olyan gyökeres változáson ment át, hogy e változás következményeit a nyelvtudományi munkák minden területén figyelembe kell vennünk, hisz csak nem akarunk a módszertani elmaradottság megbocsáthatatlan hibájába esni. Sajnos az ezirányú külföldi kutatásokat sem kíséri magyar részről kellő érdeklődés, olyannyira, hogy a 30-as években *Ipsen* és *Stenzel* nyelvfilozófiai áttekintéseinek nem támadt nálunk tartós hullámvérése és pl. *Weisberger* neve, aki pedig a nyelv és nemzet közötti kapcsolatoknak, vagyis nyelvkarakterológiai vizsgálódásoknak jelenleg egyik legszámottevőbb munkása, nyelvészeti folyóiratainkban szinte elő sem fordul.

Mai előadásunkban mindeme hiányok mélyebb okaira nem térhetünk ki; ehhez tárgyunktól messzire, az egész modern magyar nyelvészet módszertani alapvetéséig kellene elkalandoznunk. Arra sem vállalkozhatunk, hogy a nyelvfilozófia kialakulását történeti perspektívában szemléljük. E téren egyébként is súlyos ellentmondásokra bukkanánk. *Stenzel* például a nyelvfilozófia modern kezdeteit csupán *Humboldt* óta tartja számon, amivel természetesen távolról sem érthetünk egyet, hiszen — a görög előzményektől eltekintve — *Descartes*, *Leibniz*, *Hamann* és az egész XVIII. századi racionalizmus, valamint a romantika általános nyelvészeti felfogását aligha dobhatjuk ki felesleges ballasztként, annál kevésbbé, mert a mai felfogás sok tekintetben a romantikához közelebb érzi magát, mint a mult század második felének természettudományi fogalmakkal operáló „darwinista“ nyelvészetéhez, vagy az újgrammatikusok kérlelhetetlenül szigorú, „kivétel nélküli“ hangtörvényeihez... Előadásunkban tehát a tegnap és a ma összevetésére szorítkozunk. Tegnap alatt értjük a mult század második felének körülbelül azon nézeteit, amelyek végül Hermann *Paul* híres művében, a „Prinzipien der Sprachwissenschaft“-ban csapódtak le, mának nevezzük pedig ama nyelvészeti közvéleményt, amely — akár beszélünk róla, akár nem — ott van minden nyelvészeti gondolatunk alján, mint felfogásunkat determináló körülmény, mint kezdet és vég, amibe minden következtetésünk mint természetes keretbe illeszkedik.

Ha a nyelvbölcsélet alapkérdéseit *Brandenstein*-nal így fogalmazzuk meg:

1. Mi a nyelv és miben áll a nyelv élete?
2. Mit jelent a nyelv az emberi kultúra egészében és mit jelent általában az ember számára?

akkor úgy találjuk, hogy korunk nyelvészeti felfogása határozottan filozófiai irányú, sőt sokkal inkább az, mint volt a XIX. század pozitivistá nyelvészete. E végső kérdések ma ugyanis — legalább külföldön — erősen az érdeklődés középpontjába kerültek, s reájuk az utolsó évtizedekben figyelemreméltó válaszok adtak.

Mindenekelőtt tisztázódott a nyelv mibenléte. Annyi elmosódó, nehezen körvonalozható meghatározás után — *Saussure* útmutatása nyomán — végre tudjuk, hogy a nyelvet csak akkor tudjuk helyesen meghatározni, ha éles különbséget teszünk három fogalom: a *langage*, a *langue* és a *parole* között. Mi a *langage*, a nyelv meghatározásának körébe eső legáltalánosabb fogalom? *Lommel*, *Saussure* német fordítója „*menschliche Rede*“ körülírással próbálja megközelíteni e szó fogalmi tartalmát, s ebben van is valami igazság, hiszen a *langage* — legáltalánosabb értelemben — egyszerűen az az emberi készség, hogy bizonyos lelki tartalmakat nyelvi eszközökkel szemléltessen, vagy — *Cassirer*rel helyesebben szólva — „szimbolizáljon“. A meghatározás lényege azon-

ban nem is a *langage* szóhoz tapad, hanem sokkal inkább a *langue*-hoz. *Laziczius* fogalmazása szerint a *langue* „a lingvisztikai tényeknek az a része, amely kollektíve él a közösségben“, vagyis amely a közösségeknek, illetve a közösség egyes csoportjainak, a nyelvközösségeknek egyrészt közkinccse, másrészt összekötő kapcsa. Maguk a fogalmak, vagy még általánosabban szólva, mindazon tudattartalmak, amelyek a nyelvben kifejezésre találnak, sokkal általánosabbak, nem szorítkoznak ilyen, aránylag kis közösségekre, viszont e fogalmak nevei időben és térben lényegesen elhatároltabbak. A *fa* fogalma körülbelül azonos, akár *Baum*, akár *arbre*, akár románul *copac* néven idézem fel, tehát a fogalmak átívelnek egyik nyelvközösségből a másikba, többé-kevésbé függetlenül a nyelvi jeltől. Persze e függetlenségnek vannak nagyon is kitapintható határai. Ha a *Baum* mellett bizonyos nyelvközösségben ott van a *Holz* szó, s ha az *albero*-val jelentéstani ellentétet alkot a *legno*, élő- és holtfa *fogalmi* különbsége is élesebben él a nyelvközösségben, mint például a magyarban, ahol mindkét fogalomra egyetlen szavunk van: *fa* s ahol a megkülönböztetést legfeljebb csak körülírással tudjuk érzékelteni. Hogy efféle fogalmi különbségek valóban vannak a nyelvek között, arra jellegzetesen mutat rá az a tény, hogy a *lignum* tő szabályos származékának, a *lemn* szónak csak a románnak van „élőfa“ jelentése is, mégpedig alighanem a magyar *fa* szó kettős jelentésének hatására. Vagy még egy példa: ha egy nyelvben a *Tag* és *Sonne* fogalmakat egyazon *nap* szóval jelöljük, a *Tag* fogalmához kétségtelenül szorosabban tapad a napfény képzete, mint például olyan indogermán nyelvekben, ahol ἡλιος és ἡμερα, *sol* és *dies*, *soleil* és *jour* állnak egymással szemben. A nyelv szempontjából azonban elsősorban a *jel* fontos, a kollektív tudatban létező szimbolum, amely a nyelvközösség minden tagjában megközelítőleg azonos képzetet képes felidézni, illetve körülbelül egyforma módon bukkan fel virtuális helyzetéből, lappangó energiákat takaró nyugalmából, ha valamely képzet felkeltődése felidézését szükségessé teszi. A nyelv tehát *kollektív jelrendszer*, amely a nyelvközösség tagjainak tudatában virtuálisan él.

E meghatározásban két fontos mozzanat van: az egyik a kollektív jelleg hangsúlyozása, a másik pedig a nyelvi jelek rendszerszerűsége. Eppen ezen a ponton tér el rendkívül élesen a mai nyelvészet a tegnaptól. A pozitívizmus, amely elsősorban történeti perspektívában gondolkodott s a nyelv történeti fázisainak vizsgálata közben *egyazon* jelenség fejlődését nézve hajlandó volt elfeledkezni nemcsak a *jelen* nyelvállapotáról, de a múlt egyes pillanatainak *akkori* nyelvállapotáról is, rendszerint atomisztikusan dolgozott. Mindig csak egy-egy nyelvi tényt vett bonckése alá, egy-egy nyelvi jelenségre irányította mikroszkópját, egyetlen nyelvi probléma adatait gyűjtötte kronológiai sorrendbe, vagy ha hangtani kérdésről volt szó, az adott rendszerből tetszőlegesen kiragadott hangokkal operált. Ezért — vulgárisan, de találóan mondva —

„fától nem látta az erdőt“: a részlettények mind jobban sokasodtak, a történeti szótárak és nyelvtanok a kutató fejére nőttek, s közben elsikkadt a nyelv lényegének megragadása, amely nélkül pedig eme hatalmas és kétségtelenül tiszteletreméltó dokumentáció felhasználása helyes módon aligha lehetséges. Éppen ezért vetett *Saussure* vakító világosságot a nyelv megismerésének káoszába, amikor egyrészt Durckheim nyomán hangsúlyozta, hogy a nyelv társadalmi jellegű tény: „la langue est un fait social“, másrészt pedig a nyelvi jelek rendszereszerűségének tételét domborította ki és felfedezte azt a rendszert, ahol minden összetartozik s ahol a részek jogosultságát mindig csak a rendszer egésze indokolja. A nyelv tehát, *Saussure* híres *langue*-ja azon „système où tout se tient“, s ahol minden jel, sőt minden nyelvi elem (legyen az akár dinamikus hangsúly, intonáció vagy pusztá szórend) onnan kapja, sajátos szerepét, helyesebben mondva *funkcióját*, hogy más, rokon- vagy ellentétes jelektől élesen elkülönül. Hiszen — ugyan csak *Saussure*-rel mondve — a nyelvben csak ellentétek vannak: „dans la langue il n’y a que des différences“.

Mielőtt azonban e nyomon továbbmennénk s a *langue*-ról, a sajátos funkcióval bíró nyelvi jeleknek eme szervesen felépített rendszeréről további megfigyeléseket tennénk, határozzuk meg *Saussure* harmadik alapfogalmát, a *parole*-t is. Rendszerint *beszédnek* szokták mondani, pedig a *parole* több, mint a „beszéd“ szónak közönséges jelentésköre, *Parole* ugyanis a *langage*-nak mint nyelvi tevékenységnek mindazon mozzanata, ami nem csupán pszichikai, hanem pszicho-fizikai jellegű, nem kollektív, hanem individuális, s nem állandó, hanem esetleges. *Parole* ugyanis minden olyan mozzanat, amikor az egyén a *langue* hatalmas tárházából merít s a rendelkezésekre álló nyelvelemekből azokat választja ki és rakja össze a *langue* rendszeréhez tartozó szintaktikai lehetőségek szerint, amely elemek tudattartalma kifejezésére bizonyos adott esetben a legjobban megfelelnek. *Fait de parole*, durván szólva *beszédtény* tehát egy nagy költő egyéni stílusa éppen úgy, mint bármilyen hétköznapi nyelvi megnyilatkozás, amely valamilyen formában magán viseli, hacsak egyetlen árnyalatban is, alkotója egyéni bélyegét.

Langue és *parole*, kollektív és individuális mozzanat harmóniája természetesen véget vet annak a vitának is, vajjon a nyelv ἔργον avagy ἐνέργεια? A modern nyelvszemlélet egyik sajátága éppen az, hogy a végső nyelvfilozófiai kérdésekre rendszerint, eklektikus kompromisszummal felel. Amint ma, a racionalisták által feltételezett merev konvencionális helyett inkább azt valljuk, hogy a nyelv a jelek eredetét illetőleg φύσις is, meg νόμος is, s hogy éppen e kétfajta jelkészség, vagyis a konvencionális és a kifejező keveredése adja meg egy-egy nyelvközösség sajátos jellegét, éppen úgy a *humboldt*-i *vita* is ma már eldöntöttnek tekinthető. Éppen azért, mert a nyelv teljes, min-

dent átfogó életmegnyilvánulás, *ἐπέγγρα*-nak, tettnek éppen úgy nevezhető, mint *ἔργον*-nak, műnek. Megszorítást legfeljebb annyiban tehetünk, hogy a kész nyelvi rendszer, a minden nyelvi megnyilatkozás teljes szolgáltató nagy rezervoár, amit *Saussure* *langue*-nak nevezett, inkább *ἔργον*, sőt ha tetszik, — *Vossler* és egy román nyelvész-tétikus, *Cara-costea* szerint — egyenesen *műalkotás*, a *parole* pedig, amely ennek a rendszernek egyéni esetenkénti felhasználásával azonosul, valóban *ἐπέγγρα* vagyis állandó teremtés, a nyelvi készlet folytonos újjászületése. Hogy ezt az igazságot a múltban kevésbé ismerték fel, annak egyedüli oka az volt, hogy a *langue-parole* megkülönböztetés *Saussure* előtt nem érvényesült eléggé, s magának a beszédaktusnak nem jutott a nyelvi tények rendszerében önálló szerep. Eppen ezért érzünk ma rendkívül elavultnak sok *Saussure* előtti munkát: ilyen például *Dauzat*-nak egyébként tárgykörünkbe vágó „Philosophie du langage“-a.

A nyelvtudomány természetesen tárgyát illetőleg figyelmével első-sorban az állandó s mégis virtuális jelrendszer, a *langue* felé fordul. Érdeklődésébe azonban belekeveredik egy olyan mozzanat, amely való-ságos circulus vitiosus-szal fenyeget. A *langue* ugyanis közvetlen tapasztalás alakjában sohasem jelentkezik: létezésére mindig csupán egyéni, esetenkénti megfigyelésekből következtethetünk. A nyelvtudomány tehát csak akkor juthat el a *langue* megismeréséhez, ha bizonyos, időben és térben elhatárolt nyelvközösségre nézve nagyszámú beszéd-ténynek olyan egybehangzó vallomásával rendelkezik, amely bizonyos általánosításokat legalább is nagyon valószínűvé tesz. Ez pedig — különösen régi korok nyelvvállapójának rekonstrukciójában — egyszerre végtelen óvatosságra int, s megkímél attól a tévedéstől, hogy elszigetelt adatokból vagy egyenesen ἀπαξ λεγόμενον-okból általános *nyelvi* következtetéseket von-juk le, hiszen többnyire lehetséges, hogy pusztá *beszédtényről* van szó.

Másrészt azonban a *langue* és a *parole* az általános és egyéni moz-zanatok szigorú megkülönböztetése rászoktat — sokkal inkább, mint a múltban — az egyéni megnyilatkozások tiszteletben tartására is. Korunk legkitünőbb nyelvészeti módszereinek egyike a szóföldrajz: egyazon fogalom neveinek térképre vetítése úgy, ahogyan azokat valamely nyelvközösség határai'n belül, bizonyos előre meghatározott pon-tokról összegyűjteni lehetett. E szóföldrajzi adatok is mind *fait de parole*-ok, de nyelvészeti értékelésük megkívánja, hogy a lehetőséghez képest szétválasszuk az egyéni válaszokban azt, ami kollektív nyelvi tény, tehát valamely kisebb földrajzi egységen általános elterjedt jelen-ség attól, ami valóban csak egyéni, esetleg pusztán a pillanat hatása alatt keletkezett spontán megnyilatkozás. De ne higyük, hogy e spontán válaszok feltétlenül társtalanul, rokontalanul lebegnek a nyelvek világá-ban: még ha egyszer-egyszer magán az illető nyelvterületen nincs is közvetlen rokonuk, könnyen megeshetik, hogy egy más nyelvterületen ugyanilyen természetű szubsztitúciók jelentkeznek, a jelentéstani tör-

vények panchronikus, időtől és tértől többé-kevésbé elvonatkoztatott természete következtében. Hiszen ha valahol érvényes még és esetleg egyszer feltámasztható lesz a XVII. és XVIII. században annyit áhított *grammaire générale*, akkor csakis a jelentéstan s általában a szótan területére gondolhatunk.

Idáig azonban a nyelvi jelek természetét jóformán kizárólagosan szóképek vizsgálata alapján érzékeltettük s a szóról, mint nyelvi jerről, éppen úgy „kétarcú entitásként“, hangulatból és értelemről álló komplexusként beszéltünk, mint egykor *Gombocz*. Egyébként *Saussure* szerint is: „la langue est un système de signe on il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique“.

A hangtan területén a legfontosabb változásokat az a törekvés okozta, amelyet Sebestyén Géza találó meghatározása szerint „az atomizmus leküzdésének“ nevezhetünk. Ebből a törekvésből két gyakorlati eredmény származott: egyrészt a fonológiának nevezett új tudományág kialakulása, másrészt pedig a kísérleti fonetika alapszemléletének megváltozása. Ma már, akár hívei vagyunk, akár nem a prágai iskolának és *Trubetzkoy*-nak, ennek az emigrációban szinte vértanúvá magasodott orosz tudósnak, annyit el kell ismernünk a fonológusok tanításából, hogy a konkrét, artikulált hangnak szinte végtelen számú változatai között csak akkor igazodunk el, ha figyelembe vesszük 1. azt a hangképet, amely a beszélő egyén tudatában él és hangszándék formájában az artikulációs mozgásokat irányítja, 2. azokat a határértékeket, amelyeknek latitűdjén belül a hangrealizáció bizonyos nyelvközösségnél a funkció zavara nélkül lehetséges. Hangkép és hangrealizáció alapvető kettőssége nélkül nincsen modern hangtan, s ha e kettősséget a *langue—parole* dualizmus rendszerébe állítjuk, egyszerre kiderül, hogy a hangkép, szóképekkel és bizonyos syntagmatikus kapcsolatok képzeteivel együtt, a *langue*-ba, a nyelvközösség kollektív jelrendszerébe tartozik, a hangrealizáció pedig, amennyiben arról a konkrét *h*-hangról van szó, mint egyszeri, fizikai jelenségről, amelyet a hangtan szóban e percben kiejtek, feltétlenül *fait de parole*, vagyis *beszéd-tény*. A hangtani szemlélet tehát megint kollektív és individuális kettősségbe torkollott. Ez azonban nem elég: mivel egész nyelvészeti felfogásunk azon nyelvi elemek felé fordul figyelmével, amely elemek bizonyos nyelvi rendszerben konkrét funkcióval, meghatározott szereppel bírnak, a hangképek közül is kiemelkednek fontosságban a fonémok, vagyis azok, amelyek bizonyos nyelvi rendszerben határozott — rendszerint jelentés-megkülönböztető — funkciót hordoznak. Minden egyéb elem csak *variáns* lehet. Tehát pl. a magyar nyelvben az *a—á* hangkettősség azért korrelatív fonémpár, mert vannak *kar-kár* típusú szó-páraink, ahol a jelentésbeli különbséget — a többi hang keretébe simulva s azzal szoros egységet alkotva — éppen a rövid, labializált *á* vagy a hosszú, palatális *á* jelzi, de ha már valaki az *akadémia* szó-

ban — egy sajátos, latin-német jellegű hagyományhoz híven — illabiális *a-t* ejt, akkor ezen utóbbi hang mégsem lesz foném, hanem pusztán variáns, mégpedig ú. n. stilisztikai, sőt ebben az esetben „akadémikus“ variáns...

Sajnos időnk nem engedi a fonémek tudományának, a fonológiának részletesebb tárgyalását, amely végre a hangképeket nem elszigetelten, hanem rendszerben, oppozíciók és korrelációk hálózatában ragadja meg. Csak röviden utalunk arra, hogy éppen most, a fonológia világánál derült ki, hogy két különböző nyelvben tökéletesen egyező hang valóban nem létezhet. Mert ha még a pusztán hangfiziológiai egyezés többé kevésbé fenn is állna — mint pl. a magyar és román *c* (ts) affrikáta esetében —, akkor is a két megvizsgált hang funkciója teljesen más a magyarban és más a románban. A magyarban pl. *e* hangnak alakítási funkciója alig van, legfeljebb a *lát-látsz-féle* esetekben, a románban viszont nemcsak az *ige*, hanem a főnévragozásban is *e* hang rendkívül fontos funkcionális szerepet játszik pl. *arat* „mutatok“ *areți* „mutatsz“; *lat* „széles“ *lați* „szélesek“ stb.

A strukturális szemléletnek nem fonológiai, hanem fonetikai következményeit különösen Paul *Menzerath* kutatásai domborították ki. *Menzerath* konkrét kísérletekkel bizonyította be, hogy nem külön hangokat artikulálunk, hanem a beszélt nyelv hangsora, a „*chaîne parlée*“ tulajdonképpen „koartikuláció“, együttejtés révén jön létre. Mivel a hangképek mindig valamely egységes szóképben merülnek fel, tehát bizonyos elemi strukturában strukturális lesz e szókép realizációja is, annak összes elemeivel együtt. A *gut* szó tehát nem egyenlő a *g*, *u* és *t* hangoknak egymásutáni artikulációjával, hanem a *g* ejtése közben már *u-t* artikulálunk, sőt nyelvünknek hegyét úgy emeljük fel, hogy a *t* artikulációja már a *g* és *u* hangok ejtése közben elő legyen készítve. Ez a „synkinesis“ vagy „koartikuláció“ tehát azt jelenti, hogy „a szóartikuláció az összstruktúra értelmében folyik le, tehát úgy, hogy a részmozdulatok egészzé illeszkednek össze, egymásba fonódnak, nem pedig láncos tagjaiként következnek egymás után. A felépítés, az egész megelőzi tehát a részeket s mindig az egész mutatja meg az utat.“ Természetes, hogy a strukturális szemléletmód erősen érvényesül nemcsak a szótól lefelé, az elemtanban, hanem a szótól felfelé, a szintaxisban is. A szintaxis köre egyébként — amint arra már *Gombocz* mondattana utalt — az utóbbi években erősen kitágult és szerves részként magába fogadta mindazon morfológiai tényeket, amelyek a nyelvi rendszerben szintaktikai viszonyok jelzésére szolgálnak. Az alaktannak tehát ama része, amelyet közönségesen szóragozásnak neveznek, átolvadt a mondattanba, a szóképzés viszont — amint az egészen természetes — a szótan egyik fejezetévé szerényedett.

Az anyagában így jelentősen felduzzadt szintakszist ma *Bühler* egyik gondolata dominálja, illetve egy olyan tanítás, amely modern

megfogalmazásában *Bühler* nagy érdemeket szerzett. E tanítás a nyelvi rendszer kettős tagozódására, az ú. n. „Zweiklassensystem“-re vonatkozik; e szerint aki nyelvi jelekkel akar ábrázolni, annak „a nyelvi eszközök két csoportja áll rendelkezésére: az egyik a szavak, a másik a szintaxis körébe vágó eszközök csoportja“ (*Laziczius*). A nyelvi rendszer jeleinek van ugyanis bizonyos értékük önmagukban s van olyan másodlagos értékük is, amelyet beléjük környezetük, az ú. n. jelmező (*Zeichenfeld*) sugároz. E mező minden nyelvben kétféle lehet: egyrészt szövegösszefüggés, vagyis a szöveg nyújtotta szintaktikai mező, másrészt a helyzetből adódó mutatómező (*Zeigfeld*). Jel és mező tehát egymásra vannak utalva: a mező értéke csak bizonyos jel által domborodik ki, a jel értéke viszont a mező révén alapvető módosulást szenvedhet, de persze — s ezt feltétlenül hozzá kell tennünk — bizonyos fogalmi kör határain belül.

Vegyünk egyetlen példát. E francia szó *roi* elszigetelt nyelvi jelként ezt jelenti: „király“. Ha egy elhomályosított értékű jelzős syntagmába állítom — amely már maga szintaktikai mező — jelünk értéklehetségei bővülnek s jelünk értéke általában „a király“ lesz. De ha ezt kérdezzük: *Qui est ce qu'on a tué?* „kit ölték meg? a felelet adott esetben szintén ez lehet: *le roi*, tehát egyszerre e syntagmatikus kapcsolatnak egy másik virtuális értéke, accusativusi jelentése aktualizálódott. Mindez példa a szintaktikai mező belesugárzó értékére. De lássuk még a két következő példát. Ebben a mondatban *chaque citoyen doit respecter le roi* „a királyt minden polgárnak tisztelnie kell“: „a királyt“ fogalom teljesen általánosságban marad, minden egyénítő vagy azonosító mozzanat nélkül. Ha azonban egy bizonyos, 1444-ben lezajlott csata leírásában ezt a mondatot olvasom: *Les Musulmans tuèrent le roi* a helyzetből kifolyólag nem lehet kétségem az iránt, hogy a Várnánál elesett szerencsétlen I. Ulászlóról van szó. Végül még egy példa. Ha ezt mondom: „die *polnische* Literatur“, a melléknévi jelző szerint kétségbevonhatatlanul a szláv irodalmak egyik ágáról van szó, viszont ha néhány éve egy hadjáratról szóló beszámolóban ezt hallottuk: „die Organisation war *polnisch*“, a helyzetből kifolyólag a jelzőnek egyszerre sajátos pejoratív árnyalata domborodik ki.

Túl tehát a jelek elemi kombinatórikáján, a modern mondattan mindinkább operál nemcsak az objektív morfológiai eszközökkel jelölt viszonyokkal, hanem a ráértések és szintaktikai átsugárzások legkülönbözőbb típusaival is. Jól tudjuk ugyanis, hogy ezen eszközeikben latens kifejezésformák is éppen úgy grammatikalizálódhatnak, mint a konkrét funkcióval bíró morfémok, s éppen leegyszerűsödött alaktanú mai európai nyelveink tanítanak meg arra, hogy a modern nyelveljődésben a „mező“ fogalma egyre nagyobb szerephez fog jutni. Még egy olyan konzervatív szintaktikai struktúrájú nyelvben is, mint az olasz, ma már egyre jobban burjánzik *ufficio di viaggi* helyett az *ufficio*

viaggi-típusú főnévi jelzős syntagmák, ahol a hagyományos *di* „kihagyása” nem pusztán kényelem-keresés vagy anglicizmus, hanem az általános európai nyelvi tendenciáknak egyik jellegzetes megnyilatkozása: a *viaggi* szót tisztán a „szórend, vagyis a szintaktikai jelmez” egyik mozzanata avatja jelzővé. Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy *Gombocz syntagma-tana* a szintaktikai mezők elvével tökéletes egységbe olvad össze.

A strukturális nyelvszemlélet természetesen azt is követeli, hogy a szintaxis egyes kifejezésformáit egymásra vonatkoztassuk, rendszerezzük és tipizáljuk. Nem *Brunot* merev pszichologizmusáról van többé szó, vagyis arról, bizonyos adott tudattartalmat hányféleképpen lehet nyelvi eszközökkel ábrázolni, hanem maguknak a nyelvi eszközöknek természetes kategóriáikba való helyezéséről. A modern nyelvész ugyanis sokkal alázatosabb anyagával szemben, mint a racionalista pozitívizmus hívei: nem húzunk többé tetszőleges vonalakat a nyelvi tényeken keresztül, hanem engedjük, hogy maguk a nyelvi tények hassanak ránk s ezen objektív megfigyelésből szűrjük le, minden erőltetés nélkül, rendszerező következtetéseinket. Hiszünk ugyanis abban, hogy a nyelvben rejülő belső logika — legyen az bár gyökerében a *Jespersen* által feltételezett „broad minded logic” vagy *Husserl* apriorisztikus rendszere — mindig sokkal bőlebb és szervezettebb egész, mint egyes nyelvészek elvonatkoztatott papíros-konstrukciói. A nyelvi tények rész-realitásai mögött azonban mi is keresünk valami magasabbrendű rendszert, valami állandó összetartozást, s így jutunk el a legvitatottabb nyelvtudományi fogalnak egyikéhez: az „innere Sprachform”-hoz, vagyis a „belső nyelvalakhoz”.

A „belső nyelvalak” kérdését *Humboldt* vetette fel: az ő nyelvfilozófiai rendszere tulajdonképpen e tételen alapul. Valami állandó mag keresése ez. a nyelv belső ideális felépülésének, bizonyos formákban megnyilatkozó egységének meghatározása. Semmisen választja el élesebben a tegnap nyelvészetét a máétól, mint az a tény, hogy a századvégen orákulumként tisztelt *Hermann Pauln*ál a „belső nyelvalak” fogalma elő sem fordul. E fogalmat *Wundt* fedezte fel újra, utána pedig *Marty*, de különösen *Porzig* és *Weisgerber* a „belső nyelvalak” létezésének legfontosabb hirdetői. E fogalomhoz azonban sok misztikum és romantikus elem tapadt, talán ezért mellőzte *Saussure* éppen úgy, mint napjainkban *Laziczius*. Pedig a „belső nyelvalak” kategóriastruktúrájára a modern nyelvészetnek igenis szüksége van. Egyrészt ennek szemzőgéből látjuk meg a leíró, synchronikus nyelvszemléletben a valóban jellegzetes elemeket, másrészt pedig ez nyújtja ezt a perspektívát, amely a nyelvtörténeti diachronikus tények átértékelésének új, strukturális lehetőségeit ígéri. A nyelvi változások „törvényszerűségei” között sem tudnánk eligazodni, ha nem volna módunkban azokat mindenkor az illető nyelv belső alkatához viszonyítani.

A „belső alkat“ ugyanis valami állandó mag a nyelvi fejlődés hullámainak egymásratorló végtelen áradatában. Az a tény, hogy a finn-ugor és török nyelvekben a *nem* fogalma nem grammatikai kategória, az indoeurópai nyelvcsaládban viszont az, s hogy például a germán nyelvek távról sem törekednek a cselekvés aspektusának oly pontos meghatározására, mint a szláv nyelvek s hogy a mult kronológiai perspektíváit sem tekintik oly aggályos pontossággal, mint az olasz vagy a francia, nem mai, pillanatnyi állapot, hanem évszázadok, sőt évezredek állandó szemléletmódja, „belső nyelvalkaja“. S hogy itt nem az eszközök hiányoznak, hanem bizonyos kategóriális eltérésekről van szó, azt a gyakorlati nyelvtanulás példái bizonyítják a legjobban: magyar ember hiába tanulja meg a francia imparfait, passé défini és passé indéfini szemléletbeli különbségeit, ezen igeidők kategóriális funkcióját sohasem fogja úgy érezni, mint egy született francia vagy akár egy román, akinek szintén neolatin nyelvi rendszerében a leíró és befejezett mult, az *imperfectum* és *perfectum* hasonló ellentétet alkot. Nem lehet tehát azt mondanunk, hogy a magyar ember anyanyelvi eszközeinek hiányossága miatt nem tudja a mult árnyalatait megkülönböztetni. Többről van itt szó: a multbeliség szemléletének kategóriális rétegződése hiányzik. Ezért történt az is, hogy amikor a magyar nyelvtörténet bizonyos korszakaiban egymás mellett szerepelt *menék*, *mentem*, *mentem vala* és *mentem volt*, a magyar ember e négy alakot nem tudta sohasem a latin és neolatin multidők logikus rendje szerint alkalmazni, hanem — legalább is az első kettő és az utolsó kettő — egymással elég szeszélyesen keveredett. Ezért érezzük, nyelvjárási ismeretek nélkül is, ma periferiális és szinte idegenszerű alaknak az olyan székely *futurum exactumot*, mint *elment lesz*, amely éppen úgy a valószínűséget is jelzi, mint a francia *futur antérieur* vagy a román nyelv végzett multja...

A belső nyelvalkak állandósága és ellenállási képessége tehát tagadhatatlan tény, tudományos kutatása azonban csak akkor lesz igazán lehetséges, ha egyrészt sikerül óvatosan szétválasztani a belső nyelvalkakot, a nyelv szellemével genetikusan összefüggő tényeket a mulandóbb esetlegességektől, másrészt pedig a belső nyelvalkakot egyre szűkülő körökben szemléljük. Legtágabb körünk lesz viszonylagosan a legüresebb: ez tartalmazza majd azokat a jelenségeket, amelyek panchronikus jellegűek. Talán ilyen például a három személy megkülönböztetésének kategóriája, noha az a tény, hogy a harmadik személyű névmás nem olyan „Lautmetapher“-szerű, „deiktikus“ elem, mint az 1. személy nazális és a 2. személy dentális töve, hanem rendszerint e rendszerbe befurakodott és sokszor nemek szerint különböző mutató névmás (tehát valamely idegen elem) megfontolásra indít.

Második körünk, amely már jóval szűkebb, de gazdagabb anyagú, egyes nyelvcsaládok azonos kategóriális vonásait foglalja magában.

Ilyen pl. az indogermán nyelvek nem-fogalma vagy a neolatin nyelvek ige szemlélete. Mivel azonban a nyelvcsalád-fogalom mai felfogásunk szerint kulturális közösségen is alapulhat, lehetséges, hogy valamely táj eltérő eredetű nyelveiből ötvöződik ki közös „belső nyelvvalak”. Ilyen pl. a balkáni nyelvek rendszere és annak legjellegzetesebb vonása, a hátratett névelő. Ennek jellegzetességét sokan azzal akarták megtámadni, hogy utaltak svéd, örmény, mordvin, orosz stb. példákra, ahol e jelenség szintén előfordul. A strukturális nyelv szemlélet persze azonnal kizárja az efféle egybevetések lehetőségét: a balkáni hátratett névelőt sohasem szabad kiragadott jelenséggé, hanem csakis egy adott rendszer tagjaként szemlélnünk, s ha ilyenek fogjuk fel, olyan más balkáni sajátosságok keretébe állítandó, amelyek *így*, ebben az összetartozásban, sem a svédben, sem a mordvinban nem szerepelnek. Végeredményben pedig — mivel e hátratett névelő megvan egy tipikus „Reliktgebiet“-en, Albániában is — nagyon valószínű, hogy egy praelatin, illir-trák szubsztrátum hatásával van dolgunk, amely a románban közvetlen nyelvcsere révén érvényesül s a bolgárba — ahol igen későn lép fel — a románból jutott. Ezzel egyszersmind utaltunk a modern nyelvészeti törekvések másik fontos ágára: a szubsztrátum-kutatásokra is. Ezeknek a hatásoknak megragadása sem lehetséges a „belső nyelvvalak” fogalmának hasznosítása nélkül.

Minden nyelvvalak azonban „forma mentis”, bizonyos gondolkodásformák összessége, s ezért gyakran értelmezik úgy, mint valamely nyelv közösségnek a nyelvben mutatkozó sajátos világszemléletét. Itt jutunk el egyrészt a nyelvkarakterológia területére, másrészt pedig ama kifejezetten nyelvfilozófiai kérdéskomplexushoz, amely nyelv és kultúra kapcsolatára vonatkozik.

Mivel e tárgy önmagában véve külön előadás tárgyául kívánkozik, ezúttal csupán egy olyan jelenségre szeretném felhívni a figyelmet, amelyet eddig nem értékelték a maga fontossága szerint. A nyelvi rendszer ugyanis, mint mondtam, közvetlenül megismerhetetlen, hiszen mindig csak konkrét beszédanyagokkal van dolgunk s ezekből kell általánosítanunk. Döntő jelentőségű azonban, milyen beszédanyagokból indulunk ki: a nyelv természetes, stilizálatlan megnyilatkozásaiból-e vagy pedig azokból a klasszikus formákból, amelyekbe a nyelvi rendszert egy-egy nagy alkotó, *Dante*, *Racine*, *Shakespeare* vagy *Goethe* öntötte. A népnyelv és az irodalmi nyelv strukturális kettéválása — bizonyos alaptények közössége ellenére — talán seholsem oly éles, mint a francia nyelv esetében: a kár csak az, hogy a sok-sok „grands écrivains“-tól szinte képtelenek vagyunk eljutni a népnyelv szabad, természetes megnyilatkozásaihoz. Örökké egy inkább *Voltaire*-i, mint *Pascal*-i, de mindenesetre irodalmi nyelveszmény lebeg a kutatók előtt, amikor a francia nyelv „kitisztult racionalitását” összeveti a „magyar nyelv szabadon alkotó, romantikus jellegével”. Vajjon találunk-e „kitisztult raco-

litást“ egy auvergne-i paraszt nyelvében s vajjon nem a francia nyelv „szabadon alkotó, romantikus“ jellegére utal maga a Francia Nyelv-atlasz is? Határozott meggyőződés, hogy csak akkor lesz igazi francia nyelvkarakterológia, a „le français-langue abstraite“-típusú szimplista sémák helyett, ha egyszer e nyelvkarakterológiai kutatások a népnyelven fognak alapulni s ehhez viszonyítják az irodalmi nyelvet is. Talán a mai francia népiesség s például *Giono* regényei már elindulást jelentenek ezen az úton. Egyébként *Sainéan* (Șăineanu) francia népnyelvi tanulmányai is arra figyelmeztetnek, hogy a francia nyelv, a maga szabad, népi áradásában sokszor szinte épp olyan érzékletes tud lenni, mint az olasz. Persze az is „forma mentis“-t jelent, hogy ezek a népnyelvben élő s meglehetősen általános szabadságok mennyire hatolnak fel az irodalom műnyelvébe, mennyire lesz belőlük stílus és mennyiben szorítja vissza a logikátlanok vagy feleslegesnek vélt strukturákat a tudatos nyelvszabályozás. Mert nem tagadom, hogy *Malherbe* és *Voltaire* is a francia nyelvszellem egyik arcát képviseli, de hiszem, hogy egy párbeszéd normandiai halászok között talán elevenebben tükrözi a francia nyelv ábrázolási lehetőségeit, mint egy hagyományok és tudatos stílustörekvések kettős hálójából kibontakozó Bossuet-beszéd. S mindezt nem a magaskultúra teljesítményei ellen mondom, amelyeket esztétikai szempontból mindnyájan rangjuk szerint értékelünk, hanem ama meggyőződés alapján, hogy a nyelv spontán áradása is lehet gazdag kultúrát képviselő, tökéletes műretek.

A népnyelv fontosságának kiemelése természetesen magában foglalja azt a tételt is, hogy a nyelvet sohasem szabad, semmiféle szempontból, tisztán intellektuális terméknek felfognunk. Régen elmúlt az a kor, amely a nyelvben csak szokás szentesítette konvencionális jelrendszert látott. Nemcsak a jelrendszer kialakulásába játszanak bele gazdag érzelmű háttérű hangszimbólumok, hanem a nyelvnek egész életét áthatja az érzelmi elem, amelynek hőfoka, forrósága vagy teljes hiánya minden nyelvi megnyilatkozásra rányomja bélyegét. Ezért „embertelen“, hideg és sivár minden olyan nyelvszemlélet, amely az affektivitást kizárja vizsgálódása köréből, s ezért hat — valljuk be — kissé ridegen *Saussure* általános nyelvészete is, hogy az északiak, matematikai elemekkel átszőtt „linguistique structurale“-jának merevségéről ne is beszéljünk. A nyelv viszont totális világgépet tükröz és fogalmi teljességét az értelem fénye éppen úgy áthatja, mint az érzelem melege. E felismerés nyomán ismerte el *Laziczius* is az „emphaticum“-ot sajátos nyelvi tényként, s éppen az affektív elemek vizsgálata, a nyelvi expresszivitás feltárása van egy már említett kiváló román nyelvész, *Caracostea* munkásságnak középpontjában. A nyelvben tehát nemcsak tárgyyszerű mondanivalók végtelen változatossága rejlik, hanem e tárgyyszerű mozzanatok a pillanatnyi érzelem hatása alatt mindig más és más alakban elevenednek meg. Bár maguk a nyelv érzelmi eszközei is

alá vannak vetve a sematizálódás, a grammatikalizálódás kényszerének, mégis a nyelvben mindig marad valami örök spontaneitás, amelynek főhajtóereje az érzelem és a hangulat. Ezzel a spontaneitással, a világ állandó, folyton megújuló megragadásával tör a nyelv, általános emberi és sajátosan körülhatárolt belső adottságai szerint, az emberi szellem végcélja, az abszolútum felé.

Gáldi László.

Irodalom. — A legfontosabb művek, amelyeknek közvetlen figyelembevételére alapján a jelen tanulmány megíratott, betűrendben a következők: *br. Brandenstein, B.*: Az ember a mindenségben. Budapest, 1936. — *Brunot, F.*: La pensée et la langue. Paris, 1922. — *Bühler, K.*: Sprachtheorie. Jena, 1934. — *Caracostea, D.*: Expresivitatea limbii române, Bucuresti, 1942. — *Cassirer, E.*: Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache, Berlin, 1923. — *Dauzat, A.*: Philosophie du langage. Paris, 1920. — *Delacroix, H.*: Le langage et la pensée. Paris, 1924. — *Frischeisen-Köhler, M.*: Der gegenwärtige Stand der Sprachphilosophie. Germ.-Rom. Monatsschr. 1912. — *Gabelentz, G.*: Die Sprachwissenschaft. Leipzig, 1891. — *Gombocz Z.*: Nyelvtörténeti módszertan. Budapest. — *Husserl, E.*: Logische Untersuchungen. Halle, 1928. II, 1. — *Humboldt, W.*: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus. Berlin, 1876. — *Ipsen, G.*: Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930. — *Jespersen, O.*: The Philosophy of Grammar. London, 1924. — *Kainz, Fr.*: Psychologie der Sprache. Stuttgart, 1941. — *Lazicius Gyula*: Általános nyelvészet. Budapest, 1942. — *Meillet, A.*: Linguistique historique et linguistique générale. Paris, 1921. — *Paul, H.*: Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle, 1920. — *Saussure, F.*: Cours de linguistique générale. Geneve, 1916. — *Sebestyén Géza*: Nyelv és nyelvtudomány. Budapest, 1939. — *Vossler, K.*: Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie. München, 1923. — *U. az:* Geist und Kultur in der Sprache. Heidelberg, 1925. — *Weisgerber, L.*: Das Problem der inneren Sprachform. Germ. — Rom. Monatschr. 1926. — *U. az:* „Neuromantik“ in der Sprachwissenschaft. Germ.-Rom. Monatsschr. 1927.

Hozzászólások.

I. Az elhangzott nagyérdékű előadás mélyenszántó és világos összefoglalása az újkori nyelvtudomány problematikájának: csak a nyelvtudomány szakmunkásai tanúsíthatnák, hogy milyen elmélyült munka, a problematátának milyen széles perspektívája s az eredeti kutatásoknak micsoda tervszerűsége eredményezhet csak egy ilyen összefoglalást, mely csak látszólag informatív jellegű, valójában iránymutató mű. Ha hallgatójában mégis marad hiányérzet, annak különös, a feltett kérdés természetében rejlő oka van. Az előadás gáncstalan gondolatmenetének

nyomonkövetése közben fel kellett tűnnie annak, hogy az előadó mily gondosan kerülte a „nyelvfilozófia“ kifejezését. Beszélt a „nyelvtudomány általános elveiről“, „nyelvészeti közvéleményről“, „korunk nyelvészeti felfogásáról“, említést tett „nyelvfilozófiai“ munkákról, de értekezésének egyetlen deklaratív megállapítása körül sem használta e fogalmat. Meg sem kísérelte meghatározni azt, hogy mit nevezhetnének nyelvfilozófiának, nyelvbölcseletnek. Sőt, mikor e közelebbről meg nem határozott nyelvbölcselet alapkérdéseit ismertette, a kérdés feltevését átengedte Brandenstein Béla bárónak, mondván: „Ha a nyelvbölcselet alapkérdéseit Brandensteinnek így fogalmazzuk meg...“, — tág teret adva más gondolatok számára abban az esetben, ha nem így fogalmazzuk meg ezeket az alapkérdéseket.

Hozzászólásomnak nem az a célja, hogy felrójam ezt a kiváló előadónak: ellenkezéleg meg szeretném védeni őt, ismételten rámutatva arra, hogy tartózkodásának oka a feltett kérdés természetében rejlik. Mert hiába tennők fel helyette mi a kérdést, válaszunk ugyanilyen kitérő válasz lehetne csak. Mi a nyelvfilozófia? Van-e nyelvbölcselet? Pontos meghatározással, határozott igennel nem felelhetünk. Ha történeti sorrendben felsorjázthatnók bölcseleők és nyelvtudósok nézeteit arról, hogy mi a nyelvfilozófia, éppúgy nem alakulna ki nézeteiből valamely egységes felfogás, mint ahogy a nyelvbölcselet létéről sem egységes a nyelvvel foglalkozók véleménye. Ez utóbbi téren egyenesen gyanútkeltőnek kell találnunk azt, hogy a nyelvtudománynak nem a legkisebb neveit viselőknél találkozzunk vagy a nyelvfilozófia létének és értelmének tagadásával, vagy sokatmondó tartózkodással e téren.

Mi ennek az oka? Azok, akik a nyelvfilozófia létét tagadják, beérik azzal, hogy kijelentik: nincs nyelvbölcselet, mert nincs is szükség rá. Ezek valójában nem a nyelvfilozófia létét vonják kétségbe, hanem mindenfajta filozófiáét. Nem lenne nehéz műveikből kimutatni a filozófikus elemeket s így cáfolni meg szélsőséges véleményüket. E helyett azonban vegyük észre azt, hogy valami igazuk van, hogy a nyelvtudománynak azok a munkásai is elérték már jelentős eredményeket, kiket nem vezetett szakkérdéseiken túlmutató átfogóbb bölcseleti eszme, kik nem gondolkodtak egy sajátos bölcseleti rendszer keretében, sőt olykor talán logikusan sem gondolkodtak, ami nem is olyan abszurdum, ha az intuitív jelenségének szerepét ismerjük a tudományos kutatásban. Természetes ugyan az, hogy az egyetlen kérdés szakszerű megoldása szándéktalanul is túlmutat a célzott eredményen, tudjuk, hogy az is valamely bölcseleti rendszerhez igazodik elmélkedéseiben, aki nem ismeri e rendszert s az intuitív gondolattársítás kiindulópontja s meglepőnek látszó eredménye között utólag nem nehéz kimutatni a logikai összefüggés láncszemeit. Így mi legfennebb azt mondhatnók, hogy a nyelvtudományi kutatások terén nem feltétlenül szükséges az, hogy a kuta-

tóban tudatossá váljanak azok a bölceleti alapelvek, melyek gondolkodását irányítják. Mint ahogy egyetlen szaktudományban sem szükséges ez.

A nyelvtudomány ugyanis szaktudomány csupán s tárgya, a nyelv — akárhogy határozzuk is meg — valóság, pszicho-fizikai valóság. A nyelvtudomány végső célja nem lehet más, mint bármely tudomány végső célja: a tárgy tökéletes ismerete, jelen esetben a nyelv tökéletes ismerete. Ennek az ismeretnek megszerzéséhez szükségesek ugyan — tudatos vagy öntudatlan — bölceleti feltevések, továbbmelve, ez ismeretek bizonyosfokú tökélyén túl kiindulópontjai lehetnek a bölcselkedésnek, de magában a nyelvtudományban, a nyelvtudományi kutatásban, ha vannak is filozofikus momentumok, filozófia nincs. Bátran kimondhatjuk, hogy a nyelvfilozófia meg-nem-határozható tartalmú fogalom, pontosalban: bizonyos problémakör nyelvi, tehát többértelmű és pontatlan kifejezése, megjelölése. Éppen olyan pontatlan kifejezés, mint az, hogy „történetfilozófia“ és semmivel sem különb kifejezés, mint ha azt mondanók, hogy a „nyaralás bölcelete“. Ha van nyelvfilozófia, ha van történetfilozófia, ha van „életbölcelet“ (állítólag ez is van), létük csak úgy lehetséges, ha nincs filozófia, ha nincs egy olyan egyetemes és autonóm, a szaktudományok megismerő elvén túli, magyarázó elvrendszer, amit bölceletnek ismertünk meg. Nyelvfilozófia csak a filozófia autonómiájának megsértésével lehetséges s így, e társaságban talán nyugodtan mondhatom, nincs.

II. Valaki felvethetné azt a kérdést, hogy nem szofizmust üzünk-e, mikor tagadjuk a nyelv-bölcelet lehetőségét. Hiszen amit egyik szavunk ront, azt felépítjük a másikkal, azt állítván, hogy a nyelvtudomány eredményei alkalmasak arra, hogy a filozófiai kutatás foglalkozzék velük. Nem játék-e a szavakkal csupán, ha azt mondjuk, hogy nyelvfilozófia nincs ugyan, de a nyelvről lehet filozofálni?

Kérdésre kérdéssel kell felelnünk. Nyelvfilozófia volna-e az, ha egy bölcselő foglalkozna a nyelvvel? Megfordítva a kérdést: miféle bölcselő volna az, ki elkülönítve a nyelv valóságát, csupán a nyelvről bölcselkedne? Bölcelet volna-e az az elmélet, mely azzal dicsekedne, hogy kirekesztőleg a nyelv elméletével foglalkozik?

A bölcelet, ha nem mond le többzerezstendős rangjáról, világmagyarázat, egyetemes világmagyarázat, melynek egyik tárgya az, amit populárisan valóságnak nevezünk. A nyelv valósága a bölceletet csak mint a való dolgok egyetemének egy részlete érdekli s nem absztrahált különálásában, mint a tudomány ismerettárgya.

Vegyünk két konkrét példát. A nyelvtudós azt olvassa a Halotti Beszédben, hogy *paradisumben*. Mivel tudja, hogy a mai magyar nyelvben ez így hangzik, hogy *paradicsomban*, megállapítja, hogy a *-ben* rag az idők folytán megváltoztatta eredeti palatális vokalizációját veláriszá, — felteszi egyben, hogy ez a velarizálódás az alapszó veláris

jellegű vokalizációjának hatására történt. Feltevését számos adat összegyűjtésével ellenőrzi s megállapítja, hogy a mai magyar nyelvben valóban van egy ilyen palatoveláris harmónia. Történeti adataiból kiténik az is, hogy ez a harmónia nem mindig előreható, mint ebben az esetben volt, összetett szavakban, de jövevényszavakban is előfordul hátraható hasonulás, illeszkedés: a *mogyer* szóból *megyer* lett idők multán, a szláv *obed ebéd*-dé változott. Kutatja esetleg a rokonyelveket is: érdeklődésére azt vallják az adatok, hogy a permi nyelvekben, az osztjákban és lappban alig van nyoma ennek, de a többi finnugor rokonyelvben nagyjából ugyanezt a palato-veláris harmóniát találja. Ez a harmónia kétségekívül nyelvünknek egyik legősibb saját-sága, nyelvünk rendszerének egyik eleme.

Itt, ahol a nyelvtudós érdeklődése megszűnik, itt kezdődik a filozófus feladata. Tudomásul veszi, hogy a nyelv rendszer. Ez a rendszer az összes rendszerek, valóságos és képzelhető rendszerek egyik közös fogalmi jegyén keresztül köti le figyelmét. Például azon, hogy minden rendszerben van valami normativitás, valami parancsoló, statikus kényszer, állandóság. Ennek lélektani feltételei vannak, de megállhat-e a lélektani feltételek regisztrálásánál? Beérheti-e azzal, hogy tudomásul veszi a lelkünkben élő kényszerű térbeli és időbeli rendet, a sorrendet és időrendet keresztül, ragaszkodásunkat e normativitáshoz? Megállhat-e annak regisztrálásánál, hogy a rendszer kivétel nélküli normatív erejéhez hozzátartozik az, hogy egy lélektani kollektívumban valósulhat csak meg, társadalmi közösségben? Keresheti-e a filozófus a magyar magánhangzó harmóniamagyarázatát, végső magyarázatát a nélkül, hogy fel ne tegye, hogy a normativitás nemcsak nyelvi valóság, nemcsak lélektani tény, hanem egyrésztől logikai törvény is, másrészt a valóság szerkezetének alkotóeleme? Van-e értelme a nyelvi tényekkel való bibelődésnek, lehet-e eredménye a bölcselő számára, ha a rendszer fogalmát nem tudja korrelációba hozni a törvény fogalmával, ha nem a világ rendjére s az ideák rendjére lát rá ezen az egyetlen kis kitekintésen keresztül? A nyelvszokás, a nyelvrendszer, a kollektív norma, a norma és a törvény, az erkölcs és az igazság, a valóság és az eszmény korrelatív fogalompárjaihoz vezet. Nem vezetheti máshová? De nevezhetjük-e ezt nyelvfilozófiának? Bizonyára minden nyelvész egyetért velem abban, hogy nem.

Ugyanígy járunk, ha a nyelvrendszer egy másik sajátóságán, a változáson keresztül tekintünk a nyelv tükrébe. A mai magánhangzó harmónia nyelvünk egyik rendszertani normája. Történeti szempontból azonban változás. Ma azt mondjuk, hogy *halálnak*, a Halotti Beszédben még azt olvassuk: *halálnec*, *puculnek*. A nyelvtudóst ebben a változásban az érdekli csak, hogy mikor történt ez a változás, voltak-e közbeeső állomásai s legfeljebb még e változás lélektani okai iránt érdeklődik, vagy esetleg az iránt, hogy nem az artikuláció megkönnyí-

tése volt-e az ok? A filozófust elsősorban az érdekli a változásban, hogy az tevékenység. De ez a változást előidéző tevékenység sem önmagában érdekli, hanem korrelációban azzal a tudásával, hogy a nyelv, melyben ilyen változások történhetnek, egyben statikus rendszer is, melynek normativitása van. Hangváltozás és hangtörvény — mondja a nyelvész. Változás és törvény — indul ki ebből a bölcselő. Romantika és klasszicizmus, forradalom és konzervativizmus — keresi hozzá a történeti analógiákat. Kinetika és statika: gondolatai máris ott járnak, hol a teremtett világ teremődik, hol a formabontó változás érintkezik a megtartó rendszerrel. Abba a kohóba lát bele, hol az egyéni kezdemény megbontja a kollektív rendet, de a változásban már az új rendszer érdekli, hogyan válik az individuális aktivitás lassan kollektív rendszerré, a tett normává.

A nyelv tárgya ugyan a filozófiának, de a nyelvnek nincs külön bölcselete. Nem szofizmus, nem játék a szóval ez a megkülönböztetés. Amint a világ egyetlen szektorát kísérem figyelemmel, nyomban megszűntem filozofálni.

III. Lényegében nem mondtunk tehát mást, mint amit az előadó úr mondott, ha nem is azzal a körültekintő szakszerűséggel fejeztük ki magunkat, mint ő. Amit ő spontaneitásnak és sematizálódásnak vagy grammatikalizálódásnak nevezett, azt neveztük mi változásnak és törvénynek, illetve akciónak és rendszernek. Ő a nyelvtudomány felől mutatott rá arra, amiről én azt állítottam, hogy a filozófus érdeklődése felől ez a két jellegzetessége a nyelvnek a leglényegesebb. Felfogásunk között nincs ellentét, legfennebb az a különbség áll fenn, hogy ő nem választotta el oly élesen a nyelvtudomány szempontjait a bölcsélet szempontjaitól.

Az azután egészen más kérdés — és ezt rövid vitánk keretében éppenhogy érinthetjük —, hogy találkozhat-e a nyelvtudós a maga sajátos szempontjaival a bölcselővel e közös kutatásterületen. Sütterlin „Werden und Wesen der Sprache“ című munkájában azt írja: „Die Logik hat an sich mit der Sprache gar nichts zu tun, sondern nur mit dem Denken“. Ha egybevetjük ezt a felfogást Jespersen felfogásával s azzal, amit Lévy-Bruhl a nyelv „prelogikus“ jellegének nevez, akkor be kell látnunk, hogy ha távol is állunk ma már a századforduló nyelvtudományának kirekesztő pszichologizmusától, be kell látnunk, hogy a bölcsélet és a nyelvtudomány között az érintkezési terep ma is a lélektan lehet elsősorban. Természetesen nem azon a nyomon, melyen a közelmúlt kutatói elindultak, nem a képzettársítás útján, hanem a négy alapvető lélektani kategórián, az érzékelés, mozgás, gondolkodás és értékelés instinktív funkció-komplexumán keresztül.

A nyelv, mint *változó* rendszer, genetikusan a reflexek lélektanából vezethető a spontán akciók értelmezésén át a gondolati, illetve

akarati cselekvések sorába. Innen tekintve a nyelvi változás eredményét, a kifejezést például, közel jutunk annak a megállapításnak igazságához, melyet Ludwig Klages 1905-ben még inkább ösztönös ráérzéssel írt le, mindenfajta kifejezésről: „Der Ausdruck ist ein Gleichnis der Handlung“. Azért említettem épp ezt a példát, mert ennek útját immár kibontakozásában láthatjuk abban a nyelvtudományi irányzatban, mely Karl Bühler vitatható, de számos új szempontot nyújtó nyelvelmélete alapján hódít tért a magyar nyelvtudományban is. Ha csak a tevékenység spontán nyelvi kifejezésének, az igének problematikájára gondolunk, arra az akció-tipizálásra, amit az igeképzőkkel jelöl a nyelv, distingválva primár- és secundár-cselekvési módok között, ahogy a cselekvés inchoativitását megkülönbözteti a duratív, conatív, iteratív stb. cselekvési fajtáktól, máris látjuk, mint nyílik perspektíva innen a cselekvés, az akció végső magyarázatára, a cselekvés etikai, illetve metafizikai értelmezésére.

Nyelvfilozófia talán valóban nincs, de a nyelvtudósok és filozófusok közös munkája csak gyümölcsöző lehet, akkor is, ha az előbbieket pusztán anyagát szolgáltatnák utóbbiak kutatásainak, mint ez a múltban volt. Az ilyen alkalmak, mint a mai, arra mutatnak, hogy a bölcsélet viszonzásképp hajlandó magasabb szempontjait a nyelvtudomány rendelkezésére bocsátani: a tárgyhoz, a nyelvhez illően, a vita dialektikus formájában.

Bóka László.

Mindig újra megépi az embert, hogy egymástól távoleső tárgyú szaktudományokban ugyanazokat a kortörekvéseket fedezzük fel. A nyelvtudomány most elénktárt funkcionális és struktuális szemléletével teljesen párhuzamosan ugyanez a két vonás uralkodik századunk lélektanán. Ez a jelenség korunk gondolkodásának, tudományos igényeinek kifejeződése. Szeretünk nagy összefüggéseket áttekinteni, mindenek megjelöljük a maga feladatát és ugyanakkor az üres elvonásokat konkrét tartalmakkal iparkodunk helyettesíteni.

Annak ellenére, hogy a nyelvészet az elsők között volt az exakt lélektan eredményeinek alkalmazásában, a lélektan mintegy csak másodnemzedéki eredményeit vette át. A határmesgvének említett *Paul-ig Herbart*, őutána *Wundt* hatott és *Bühler*t ma kezdik a fiatalabbak említeni. Így tehát a szóbanforgó megegyezés inkább általános szellemtörténeti jelenség és nem annyira kölcsönhatáson alapul.

Nem lesz tehát talán érdektelen, ha a ma élő lélektanok néhány vizsgálódására hívom fel a figyelmet, abban a reményben, hogy a gazdagodott nyelvtudományi szemlélet többet kap majd az igényesebb célkitűzésű totális és dinamikus cselekvéstanból, mint a szerényebb tudatelemzésből. A képzetkapcsolás szép és fontos törvényein túl a

kutatás az akusztika és motorika területén is, de főként a törekvések mindenre kiszárgzó erőmezején mond újat.

Egyik legfontosabb lépés a tapasztalati lélektanban az érzékelési és mozgásos működések teljes egymást áthatása (*Weizsäcker*). Artikuláló mozgásainkat kinesztetikus és hallásos ellenőrzéssel végezzük, a hangsor felfogása viszont belső mozgásimpulzusok létesítésével történik. Nincsen figyelem mozgási készenlét nélkül, beszédmegtérés önkéntelen együttmondás nélkül.

A mozgásban a szándék messzi előre érvényesíti hatását, nemcsak az aktuális koartikuláció terén, melyet az európai lélektan egyik vezéralakja, *Gemelli* páter vizsgált a legpontosabban, hanem a szóalakulásban is, úgy, hogy a működés a műre is ráveszi jegyét. Különösen *Ranschburg* emelte ki, hogy a hangképzőelemek rokonsága biztosítja összekapcsolódásukat, viszont eltérőségük akadályja a teljes összeolvadásnak. Az erőteljesebb képzésű hang áthasonítja a gyengébbet és pedig túlnyomóan a későbbi helyen fellépő a korábbit. A beszéd- és íráshibák a tudattalan szóterv (belső hangkép) túlkorai érvényesülésének esetei még akkor is, amikor látszólag elkéséssel találkozunk, amely csak pótlása valamely anticipálás folytán kiszorított beszédészandék rész megvalósításának.

A sokat kutatott mozgási, érzékelési és értelmi hibatörvények mellett az érzelem hagyománytorzító és teremtő szerepével foglalkoztak előszeretettel. A gondolkodásnak autisztikus törekvésektől befolyásolt alakjait különös gonddal tanulmányozza korunk legfényesebb gyermekbúvára, *Piaget*. Első műveiben a gyermek animisztikus törekvéseiből származó prelogikájának nyelvbéli tükröződését, az alakok funkcióját elemzi. A gyermek egocentricitásából kifolyóan hiányzik nála az osztályozás és az ellenmondásnélküliség igénye; ez nyelvét realistává és személyessé teszi. *Piaget* felállítja az érzületivel szorosan összefüggő ontológiai és logikai szemlélet fejlődésének jellegzetes szakaszait, melyeknek párhuzamait a természeti népek világában is megtalálja.

Különösen sokat várhat a jelrendszertani szemlélet a fejlődés-lélektanon kívül az összehasonlító viselkedéskutatástól, melyet *Lorenz* Konrad fejlesztett nagygyá. Minden ösztönös mozgásmódot bizonyos jelek váltanak ki. Az állatok szociológiája velük született felhívószék-mákon épül fel. A döntő életszakaszokban fellépő nagyfotosságú életműködéseik erősen szelektív módon szólíthatók csak meg. A szociális tevékenységeket felhívó jelműködések (kérő, udvarló ritusok), akárcsak az alaki ismertetőjegyek, a fajra specifikusak. A válaszolatlanul maradt jelműködések túhangsúlyt kapnak és a felduzzadt erőtartálék mellékmozgást eredményez. Így keletkeznek szimbolikus gesztusok és hangadások az állatvilágban. A glottogónia kérdései ezekkel az akadályoztatásból alkotóvá lett műveletekkel új anyagot kapnak.

Hiszem, hogy a lélektan és nyelvtudomány közötti eddig is oly termékeny kapcsolat tudatos kiépítése valóban lehetővé teszi majd a nyelvbölcselet régi és mai napig legfeljebb kompromisszumokkal megoldott kérdéseire való bátrabb hozzászólást.

Harkai Schiller Pál.

*

Az előadó úr rendkívül világos és élvezetes formában tárta elénk a nyelvfilozófia, sőt az egész modern nyelvtudomány problematikáját és törekvéseit. Fejtegetéseibe azon a ponton szeretnék bekapcsolódni, ahol a nyelvről, mint a hangkép és jelentés egyesüléséről beszél. Saussure megállapításával — la langue est un système de signes où il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique — szoros kapcsolatban áll Weisgerber schémája (Lazicius, *Ált. nyelvészet*, 58. lap): a szónak „van egy külső része: a jelölő, vagy név és egy belső része: a jelölt, vagy fogalom. A névnek a fogalomhoz való viszonya a jelölés, a fogalomnak a névhez való viszonya a jelentés. Aztán a szón kívül adva van a tárgy is, amelyre vonatkozik; a szó és tárgy közötti viszonylatban nevezésről lehet beszélnünk“. Azonban kérdés, hogy az akusztikai tény és az, amit ez a tény jelöl, vagyis a név és a fogalom között a viszony valóban ilyen egyszerű és kizárólagos-e? Gondolkozóba ejthetnek olyan kijelentések is, mint Valéryé: „chaque mot est un assemblage instantané d'un son et d'un sens qui n'ont point de rapport entre eux“;¹ vagy a másik, oldalról D. W. Prall utalása a nyelv olyan mértékű gondolatkrisztályosító szerepére, hogy sokan azt gondolják, a kutya „hárombetűs állat“ (*dog*), mert olvasás közben csak ennyit jegyzünk meg róla.²

E kérdés tárgyalásánál érdemes foglalkoznunk Pius Servien vizsgálataival.³ Servien a ritmusok vizsgálata nyomán a nyelvnek két pólusát különbözteti meg: langage des sciences és langage lyrique (a továbbiakban röviden *S* és *L*). E két pólust a következőképpen jellemzi: az *S*-ben szereplő szavak, ítéletek mindenki számára érthetőek és mindenki pontosan ugyanazt érti rajtuk, mert itt a jelölő és jelölt viszonya közös megegyezésen alapul. Az *S* szavai indifferensek a ritmussal szemben, azokat felválthatja pontos equivalensük. A végső kritérium: egy mondat akkor van *S*-ben, ha egy másik mondat teljes equivalense lehet, az értelem változása nélkül. Tehát egy *S*-ben kifejezett jelentést akárhány formában ki lehet fejezni, mert az értelem elválik attól, ami azt kifejezi. Ezzel szemben az *L* szavaiban és kifejezéseiben a jelölő és jelölt oly szoros egységet alkot, hogy ha azt

¹ Poésie et pensée abstraite, Oxford, 1939, 15. lap.

² Aesthetic Judgment, New York, 1929, 293. lap.

³ Les rythmes comme introduction physique à l'esthétique. *Bibl. de la Revue des Cours et Conférences*, Paris, 1930.

megbontjuk, a jelölt megsemmisül. Itt a szavak nem indifferensek a ritmussal szemben s így azoknak nincs is equivalenciájuk. Ugyanezért nem lehet az *L* szavait, kifejezéseit lerövidíteni, vagy lefordítani. Míg az *S* fogalmi elméletileg megszámlálhatók, mert annyi van belőlük, ahány egész szám van, az *L* fogalmi összeolvadnak és változóak. Egy *L*-be tartozó szó „az egy bizonyos egyénre nézve azonos szerepet játszó körülményekre alkalmazott címke”.⁴ E körülményeket úgy lehet meghatározni, ha *n* számú tárgyat — esetleg műalkotást — tudunk kiválasztani, amelyekben lesz *x* számú, *S*-ben meghatározható tulajdonság. „Ainsi un ensemble d'oeuvres d'art peut apparaître comme la différentielle d'un mot *L*; comme une espèce de phrase spatiale, d'éparpillement dans l'espace du sens d'un mot lyrique”. Ebből következik, hogy a langue-ot, mint kollektív jelrendszert, két részre kell osztanunk: az egyikben a jel mindenki számára azonos jelentésű szimbólum, a másikban ez csak megközelítőleg érvényes.

Hogyan módosíthatnók tehát Weisgerber schémáját a jelölő és jelölt viszonyában Servien eredményei alapján? 1. Az *S*-ben a jelölő rámutat a jelöltre. 2. Az *L* egyes szavai azonosulnak azzal, amit jelölnek, mások csak utalnak bizonyos körülményekre, esetleg hangulatra. 3. Előfordulhatnak az *L*-ben tisztán *S*-beli szavak, ezek azonban — elsősorban a ritmus révén — jelentésváltozáson mennek át, tehát tisztán *L*-beli szavak funkcióját töltik be.

Servien vizsgálatai érdekes következtetésekre adnak alkalmat, mert érzésünk szerint, oda vezetnek, hogy a nyelv örökös, reménytelen küzdelem eszköze a kifejezésért s e küzdelemben csak egy általánosan elfogadott filozófiai nyelv megalkotásával lehetne békét kötni. Am ennek áldozatul esnék a művészet. Vagy pedig Saussure fentebb idézett megállapításában a „sens”, a jelentés az *L*-re vonatkozóan csak ennyit jelenthet: egy közelebről meg nem határozható tudattartalom.

Servien két nyelvi pólusához közel áll Valéry *poésie* és *prose* felosztása. A *prose*-ban a nyelv, ha célját, a megértést, elérte: megsemmisül, helyére a jelentés lép. A *poésie* immanens törekvése az, hogy saját formájában támadjon fel újra és újra, hiánytalanul: benne az expresszió és impresszió (hatás) kiegészíti és posztulálja egymást. Épp az a költészet csodája, mondja Valéry, hogy bár a szó hangalakja és jelentése között nincs semmi kapcsolat, a hang felidézi a nemlétezőt.⁵

A nyelv és kultúra viszonyával, illetve az egyes nyelvek karakterológiájával kapcsolatban szeretnők még a következőt megemlíteni. Collingwood szerint⁶ a) csak akkor tudjuk kifejezni, amit érzünk, ha tudjuk, mit érzünk; b) csak mert kifejezzük, tudjuk meg, mit érzünk.

⁴ Servien, *Principes d'esthétique*, Paris, é. n. 209. lap.

⁵ *Poésie et pensée abstraite*, 18—20. lap.

⁶ *The principles of art*, Oxford, 1937, 249—250. lap.

Ha már most tekintetbe vesszük azt, hogy a nyelvi kifejezés fejlődésében bizonyos pontosságra (s ezáltal közérthetőségre) való törekvés észlelhető, kezdve az egyéni hangjelektől, amikor az egész emberi organizmus résztvesz a kifejezésben, a mindenki számára érthető és közös, de egyéni jegyekben immár szegény beszédig, beláthatjuk, milyen szerepe van a tudatos megfogalmazásban a nyelv kialakult, esetleg készen kapott egységeinek. S ta'án nem lehet csak a népnyelvnek, vagy csak az irodalmi nyelvnek biztosítani az elsőbbséget a nyelvkarakter, vagy a nyelv-mutatta „forma mentis“ vizsgálatánál, hiszen a népnyelv használóinak esetleg frissebb intuicióját gátolja a kifejezésben nyelvük relatív szegénysége, míg a kulturáltabb réteg intellektualizálódó nyelvét éppen a kultúrélmények kényszeríthetik újból és újból szemléletes és változatos kifejezésre.

Soltész János.

Az előadó úr gondolatokban gazdag bevezetése meggyőzően igazolta a nyelv bölcséleti átvilágításának szükségességét és egyúttal azt is bemutatta, hogy a modern, erősen filozófikussá váló nyelv szemlélet a régibb nyelvfelfogások egyoldalú racionalista és pozitívista szempontjait mennyire elmélyíti és egyúttal sokoldalúvá, ezzel azonban igazán életszerűvé teszi: jó bizonyítéka ez annak, hogy a tárgy helyes filozófikus szemlélete és a szaktudomány jó filozófiai megalapozása a nagyobb sokoldalúsággal és mélységgel az életszerűséget fejleszti és ezzel a tudomány exaktságát korántsem rontja, hanem — ha úgy, mint a nyelvtudomány esetében, nagyon is életes tárgya van — éppen tárgyszerűségét növeli. A modern nyelvbölcséleti elméleteknek — vagy ha úgy tetszik, a modern egyetemes nyelvelméleteknek — ez az elmélyülése és sokoldalúvá válása az egész modern filozófia és életnézet alakulásával megegyezik: és ez korunk válságos életében is igen biztató jele a jövő elmélyülő és azzal az igazság felé haladó kultúraszeliemének és abból kibontakozó, a múlténál jobb életvitelének és életsorsának.

Ami végül Bóka László kérdését illeti, hogy mennyiben és milyen értelemben beszélhetünk egyáltalában nyelvfilozófiáról, úgy abban a tekintetben igaza van, hogy ez nem olyan szoros értelmű filozófia, mint a logika, az ismeretelmélet vagy a metafizika. Ugyanígy vagyunk azonban a jogfilozófiával vagy a gazdaságfilozófiával, általában a kultúrfilozófiának minden ágával, amelyek közé tartozik a nyelvfilozófia is; sőt maga a kultúrfilozófia és a természetfilozófia sem nevezhetők szoros értelemben vett bölcséleti diszciplínáknak. Még's mindig beszélünk mindegyikről és azt, az illető tárgykörre vonatkozó tételreget értjük rajta, amely a végső egyetemes elvek és az illető tárgykör különleges határozmányaira vonatkozó, szorosan szaktudományos tételek között foglal helyet, és éppen e tárgykör egyetemesen átfogó határozmányaira vonatkozik: ezek a tételek tehát az egész különleges

tárgykörrel együtt speciálisak, vagyis nem szorosan bölceletiek, de az illető tárgykörön belül mégis egyetemesek, vagyis quasi-bölceletiek, szemben a tárgykör különleges határozmányaira vonatkozó, teljesség-gel szaktételekkel. Minél egyetemesebb már most a tárgykör, annál közelebb állnak alaptételei a szorosan vett bölceleti tételekhez: a kultúrára vonatkozó alaptételek már „érintik“ a szorosan vett metafizikai és etikai tételeket, de a nyelv általános mivoltára és legegvetemesebb törvényeire vonatkozó „nyelvbölceleti“ tételek is még elég közel állnak azokhoz, minthogy a nyelv igen alapvető szellemi életmegnyilvánulás. A nyelvfilozófia tehát az egyetemes „nyelvlényegtan“: ez pedig korántsem egyszerűen nyelvlélektan, de nem is speciális nyelvtudomány, hanem ennek legsajátabb alaptana, a „legegvetemesebb nyelvelmélet“; mint ilyen „másodlagos joggal“ nyugodtan nevezhető nyelvfilozófiának.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

HEGEL: *Ember és történelem*. Fordította és bevezetéssel ellátta Sándor Pál. Budapest, 1942. Codex-kiadás.

Hegeltől idézni mindig kockázatos, mert ebből a rendszerből, főleg metafizikai részéből kiszakítva sokszor elvesz a gondolat eredeti értelme. Éppen ennyire nem mondható szerencsés gondolatnak Hegeltől szemelvényeket adni.

Az aforizmatikus vagy kritikus bölcselelő nagyszerűen tűri, hogy művének csak egyes részeit közöljék. Ő maga is részeket ad, töredékekből épít. Gondolatai, nézetei vannak egy vagy más tárgyról, amelyek önálló jelentéssel és értelemmel bírnak. Hegelnek azonban, kiszakítva az egészből, egyetlen gondolata sem él teljes életet, sőt félfé, hogy értelmetlenné válik. Olyan eljárás ez, mintha valamelyik dóm egy-egy követ kivéve kiállítást rendeznének belőlük azzal a céllal, hogy megismertessék alkotóit vagy alkotóját. Az alkotóra ugyan alig tudnánk következtetni, de az egész építmény nagyszerű értelme is veszélyben forogna. Ennél sokkal többet ér, ha bemutatjuk a műalkotást elsődrendű reprodukcióban, képen, alaprajzzal, esetleg egyes részeit a valóságnak megfelelő nagvságban.

Sándor Pál is azért vázolja Hegel rendszerét a bevezetésben, hogy a szemelvények érthetőségét emelje. Ez azonban nem mindig sikerül neki, s elsősorban a metafizikai részek alig mondanak valamit. Sokkal szerencsésebbek a szociológiai szemelvények, Hegel tanításai a jogról és szabadságról, a családról, társadalomról és az államról.

Hegelt még nem merete magyarra fordítani senki; nagy tehát Sándor Pál érdeme, amikor erre vállalkozott. Fordítása áhítatosan tiszteli az eredeti szöveget, és filológiai pontossággal igyekszik Hegel felülmúlhatatlan nyelvi nehézségét legyőzve a német szöveg magyarját adni. Nem könnyen érthetőségre törekedett, mint a bevezetésben is mondja, hanem megbízhatóságra. Hegel németül és németeknek sem könnyű olvasmány — véli —, s így nem kívánható meg, hogy magyarul könnyebb legyen. Ez igaz, mégis a hűséges fordítás mindig problematikus dolog. Azt a lelki ténytet kell ugyanis tekintetbe vennünk, hogy a fordító ismeri az eredeti szöveget, ott van előtte, az olvasó azonban csak a magyar szövegre támaszkodik. A fordító ezért az eredeti ismeretében érthetőnek talál olyan magyar mondatot is, amelyik *önmagában* bizony közel jár az érthetlenséghez. Pl. mindjárt az, amelyikkel a Hegel-szöveg kezdődik: „A szellem mint a természet igazsága jön létre. Azonkívül, hogy az ideában általában ez az eredmény az igazság jelentőségével bír... a levésnek vagy átmenetnek a fogalomban a szabad ítélet határozottabb jelentősége jut osztályrészül.“ (Encycl. 388. paragr.)

Talán alkalmasabb lett volna, hogyha a szemelvényeket nem ebben a csoportosításban kapjuk, hanem Hegel ismertetésébe beleágyazzuk. Ez az ismertetés a beleágyazott szemelvényekkel jobban megfelelné a könyvecske nem szigorúan szakszerű céljának is, megtoldva még esetleg Hegel egyéni szóhasználatának bővebb megvilágításával.

Valamikor a múlt század közepén Erdélyi János, az akkori magyar antihegeliánusok ellen fellépve azt írta, hogy a hegeli gondolkodás nagyon megfelel a magyarnak. Hegel is elhagyja a kopulát az ítéletből, a magyar is. Erdélyi megállapítása idején a magyar filozófiai életnek egyik legfontosabb kérdése a nemzeti bölcsélet problémája volt, s Hegel magyar ellenfelei sajátosan a magyar szellem számára tartották Hegelt érthetetlennek. Ezért igyekeztek őt Erdélyi az előbbi érvel népszerűsíteni.

Hegel bővizű forrás. Úgy száz évvel ezelőtti sokan gyűlölték a „fiatalok“ (Jungdeutschland) közül, mert az ő államtanát tekintették a reakció elméletének. Azóta sok irányban hatott szelleme, sok megújodásnak lett kútfeje a német bölcselő. Még egy évtizede úgy tetszett, a történeti tudományok terén egész forradalmat okoz. Élő és ható tényező ma is, amit legjobban az bizonyít, hogy napjainkban látott először napvilágot magyar nyelven.

Vajda György Mihály.

SCHRÖTER, KARL: *Ein allgemeiner Kalkülbegriff*. Forschungen zur Logik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, Neue Folge 6. Leipzig 1941. S. Hirzel. 44 l.

„Formalizált nyelv“ vagy „logikai kalkulus“ alatt oly rendszert szokás érteni, amelynél meg van határozva, hogy: 1. mely jelek tartoznak az illető rendszerhez, 2. mely esetben alkotnak e jelek egy kifejezést, 3. mely kifejezések tekinthetők az illető rendszerben tételnek és 4. milyen esetben vezethető le valamely tétel más tételekből. A szerző célja e kalkulus-fogalomnak általános szerkezeti definíciója és ennek segítségével a kalkulusok általános elméletének megalapozása. E végből először a kalkulus alapját képező szimbolikát (jelrendszert) kell strukturálisan meghatározni. A jelrendszer lényeges szerkezeti elemei: 1. az elemi jelek, 2. a jelek egymáshozkapcsolásának operációja, 3. az ezáltal adódó összetett jelek. A szerző a formális egyszerűség kedvéért még egy negyedik elemet is bevezet, az ú. n. „üres“ jelet, amely itt körülbelül olyan szerepet játszik, mint az aritmetikában a 0: az üres jelet valamely x jelhez kapcsolva az operáció eredménye ismét az x jel lesz. Így a jelrendszer meghatározása a következő „szemiotikai négyes“ (semiotisches Quadrupel, a szerző által bevezetett fogalom) által történik: a_1 individuum (az üres jel), a_2 halmaz (a szimbolika elemi jelei), a_3 háromtagú reláció (a két összekapcsolandó jel és a kapcsolás útján létrejött összetett jel között, e relációból adódik a jelkapcsolási ope-

ráció meghatározása) és végül a_1 halmaz (az a_2 halmaz elemeiből az a_3 operációval előállítható jelek, tehát a szóbanforgó szimbolikához tartozó valamennyi egyszerű és összetett jel).

Ez a szemiotikai négyes az illető jelrendszert teljesen meghatározza és egyben lehetővé teszi a jelrendszerek elméletének az algebrai csoportelmélet eszközeivel, a csoportelmélet részeként való felépítését. Schröter a szemiotikai négyes fogalmát és elemi tulajdonságait axiomatikusan határozza meg, majd felvázolja a szemiotikai négyesek elméletének alapjait és az általános csoportelmélettel való összefüggését.

A szemiotikai négyes fogalmának alkalmazásával definiálja Schröter a kalkulus általános fogalmát, amelyet szintén egy $[c_1, c_2, c_3, c_4]$ rendezett négyes alakjában ad meg, a következő tagokkal: c_1 halmaz (egy szemiotikai négyes, a jelrendszer), c_2 halmaz (a kalkulusban lehetséges kifejezések, ez a halmaz része a szemiotikai négyeshez tartozó a_1 halmaznak, tehát a jelrendszer összes egyszerű és összetett jelei halmazának), c_3 halmaz (a kalkulus összes tételeinek halmaza, része a c_2 halmaznak) és végül c_4 kéttagú reláció halmazok — és pedig c_3 részhalmazai — között (alap-következmény reláció a premisszák és a belőlük levezetett tételek között). Ezeknek egymásközötti összefüggéseit egy axioma-rendszerben állítja össze, amelyet főként Tarski idevágó eredményei nyomán állít fel. A kalkulusok ilyenmódon kidolgozható általános elméletének csak a leglemibb fogalmait mutatja be, megjegyezve, hogy annak részletes kidolgozását egy készülő külön munkában fogja közzétenni.

P. F.

SANDOR PAL: *A dialektika története*. Budapest, 1943. 112. l.

A bölcselő számára mindig bizonyos merészségnek tűnik fel valaminek a történetét megírni. Mert önkénytelenül is arra kell gondolnia, van-e egyáltalán a dolgoknak történetük? Valaminek a története ugyanis valaminek az időbeli változása, azaz vagy időben van valami és változik, vagy nincs időben és állandó. Ha nem időben van, akkor nem lehet története sem. Ha meg időben van, akkor az idő különböző pontjain nem ugyanaz, hanem valami más, tehát nem az *eredeti dolog*, aminek története megismerésünk tárgya lett volna. A dolog ezen történeti megfoghatatlanságán az sem segít, ha Hegellel belekalkuláljuk a változást a dolog fogalmába. Mert hiába vesszük fel, hogy minden dolog fogalma szerint átcsap a saját ellentétébe, másletébe s onnan megint vissza önmagába a szintézis magasabb fokán, elméletileg nincsen objektív kritériumunk arra, hogy az új állapotok, amelyeket tapasztalunk, valóban az eredeti dolog új állapotai-e, vagy csak új állapotok önmagukban. Ennek a problémának a gyakorlati megismerés számára nincsen ugyan jelentősége, mert az elsősorban nem összefüggéseket kutat, a történeti megismerés számára azonban ez a kérdés állandó

bizonytalanság forrása lehet. Így végső fokon le kell mondanunk arról, hogy valamely *dolog* történetét vizsgáljuk, és meg kell elégednünk a dolog nevének történetével. Különösen így van ez a bölcsleletben, ahol a gyakorlati valóság támaszpontjai nem olyan kézzelfoghatóan adóttak, mint a reális tudományokban.

Ezek a gondolatok támadtak bennünk Sándor Pál érdekes dialektika-történetének olvasása közben. Ez a világos munka sem kerülhette el sorsát, nem ad mást a dialektika nevének történeténél. Meghatározza ugyan, mit ért dialektikán, az ellentétekben való gondolkodást, de a bölcslelet történetéből nemcsak azokat a fejezeteket választja ki, ahol ilyesmi bármiféle néven is található, hanem részletesen megismerteti, ki mit értett ezen a *szó*on, dialektika.

Az ellentétekben való gondolkodás a szerző másik megfogalmazásában az ellentmondás elvén alapuló gondolkodás. Ellentéte az azonoság elvén alapuló logika, amely az — úgy gondoljuk — dinamikus dialektikával szemben statikus jellegű. Az ellentmondás elve, amelyről itt szó van, megtevesztően hathat, mert nem azonos a formák tanának, a logikának „*principium contradictionis*”-ával, ami az azonoság elvének negatív formája, „*A non est non A*”, hanem általános léttörvény. E szerint minden dolog először állítja önmagát, azután az önmaga ellentétét állítja, majd visszatér önmagába, de magasabb, teljesebb fokon. Ez az ismert módszer a Hegel utáni szociológiában a „tagadás tagadása” néven szerepel néhány más dialektikus „törvénnyel” együtt. A könyv legérdekesebb részei kétségtelenül azok, ahol a dialektikus törvények szerint mozgó valóság kerül tárgyalásra, ahogyan az új természettudomány felfedezi (relativitáselmélet, kvantumelmélet, elemek periódusos rendszere).

Másik érdekesség a szociológiai alap. A szerzőt ugyanis nem csupán maga a rendszer, a mondanivaló érdekli, de nem is csak a bölcselő személye, hanem a társadalmi háttér, amiből az ember s vele együtt vagy rajta keresztül a rendszer kinő. Minden rendszer a társadalmi háttérben, a korban *jön létre*, s a bölcselő az, aki *létrehozza*. Így a maguk-biztos, társadalmilag kiegyensúlyozott korokban statikus rendszerek, „formális logikák” keletkeznek, míg a feszültségektől remegő, méhükben nagy változások csíráit hordozó vagy éppen azokat élő, alkotó korok dialektikus rendszereket hoznak létre. Ezt az alaptételt a bölcselők és rendszereik bármelyike illusztrálhatja. Herakleitos az első igazi dialektikus gondolkodó, munkássága a perzsa háborúkban sínylődő s a demokratikus társadalmi átalakulással vajúdo görögység kifejeződése. Aristoteles rendszere a nemesi világ és a rabszolga-munkaerőn alapuló társadalom vetülete, Kant azt csinálja meg a gondolatban, amit a francia forradalom gyakorlatilag. Fichte a polgárság forradalmának Kanton egy lépéssel túlhaladó, őt továbbfejlesztő képviselője, míg Hegel hatalmas és mindent átfogó rendszere a diadalmas polgári társadalom tükrö-

ződése. Utána két irányban hajlik el tanítása a materialista és idealista dialektikusokon keresztül folytatódva.

Az tagadhatatlan, hogy minden rendszer, minden gondolkodó korának s így társadalmának legfontosabb jegyeit magán hordozza. Az elmélet gyengébb oldala az, hogy bizonyos koroktól bizonyos fajta rendszerek létrehozását várjuk, statikus vagy dialektikus rendszereket. Itt ellentmond pl. Hegel, akinek bölcsellete diadalmas és magabiztos társadalmat és kort tükröz, bár dialektikus. Ellentmond különböző jellegű rendszerek egyidejű felmerülése pl. a skolasztkában. Valahogy úgy van, hogy minden kor társadalmában kettős arculatú: részben valamilyen jellegnek még éppen uralkodását mutatja, részben pedig új feszítőerők bújnak meg mélyén, és várják az alkalmas pillanatot az előtörésre. Ebből a kettős jellegből valamelyiket mindegyik bölcselő kifejezi, s az előbb felállított tétel alapján dönthetjük el, hogy melyiket. Valamelyiket bizonyosan.

Könyve végére kis filozófiai szótárt függeszt a szerző, ahol az előforduló műszavakat igen világosan definiálja és magyarázza. Gördülékeny stílusú művét így bárki számára hozzáférhetővé szándékozik tenni.

Vajda György Mihály.

JOURNET, CHARLES: *Connaissance et inconnaissance de Dieu*. Fribourg, 1943. Librairie de l'Université. 172 l.

Az emberi gondolat legmagasabb teljesítménye az Isten eszméje. Az isteneszme metafizikai szükségességéről és logikai analiziséről nemrégiben jelent meg Horváth Sándor kiváló munkája (ismertetését l. Athenacum, XXVII. [1941.] 446 l.). Journet munkája, amely ugyan csak Fribourg-ban, az újskolasztikának ma legtevékenyebb szellemi központjában jelent meg, bizonyos tekintetben kiegészíti Horváth Sándor könyvét. Nem metafizikai, nem logikai, hanem ismeretelméleti szempontból tárgyalja témáját.

Isten megismerésének első feltétele, hogy fogalmainknak megfelelően valami a valóságban. Nyilvánvaló, hogy az isteni létteljességet semilyen emberi fogalom nem tartalmazhatja. De a fogalmak mégsem értéktelenek. Csak nem szabad tőlük többet várnunk, mint amennyit adhatnak. Amit ma perspektivizmusnak szeretünk nevezni, azt a skolaszтика a fogalmak analógiás természetének hívja. Istenről csak analógiákban beszélhetünk. Az analógia kétféle: vagy *költői, metaforikus* (pld. Isten haragszik, Isten a mi erős várunk), vagy *arányos* (pld. Istenben van ismeret, ahol az isteni ismeret úgy viszonylik az emberi ismerethez, ahogyan az isteni lét az emberi léthez).

A fogalmak e szerint nem hiábavalóak, nem üresek, ha nem ölelik is magukba az isteni lét teljes tartalmát, mégis valami igazat mondanak róla. A hit és a teológia dogmákra, ki nyilatkoztatott fogal-

makra épül, nem mondhat le a fogalmi ismeretről. De meg sem élégedhetik vele. A fogalmak utat mutatnak Isten teljes valósága felé. A szeretet és a vágy tovább mennek ezen az úton, mint az okoskodás. De azért nem tagadja meg az okoskodást. Bergson szembeállítja a dogmatikai és a misztikai teológiát. Journet vele szemben arra hivatkozik, hogy a misztikusok sohasem minősítették a dogmákat fölöslegesnek. Csak azt hangoztatják, hogy az élmény tovább viszi őket, mint a fogalom. Erre nézve válogatott szép szöveget idéz a szerző; a begina Hadewijchtól (XIII. sz.); Foligno Angelától (XIV. sz.), a Cloud of Unknowingból (XIV. sz.), Norwich-i Juliánától (XV. sz.) és, természetesen, Keresztes Szent, Jánostól (XVI. sz.). De tekintettel van a hindu, perzsa és khasszidi misztikára is.

A rendkívül érdekes konkrét nyilatkozatok adják a könyv egyik fő erősségét. A probléma megoldása nézetünk szerint nem sikerült teljesen. Az élmény és a fogalom viszonya nem látszik olyan egyszerűen megmagyarázhatónak, Bergson érveire nem kapunk elég mélyreható bölcséleti választ. De végül is alig kívánhatnók szerzőnktől, hogy egy évezredes problémát véglegesen „megoldjon“. Az is értékes teljesítmény, ha elfogulatlanul, fegyelmetten és világosan megmutatja a problémát és rámutat azokra a forrásokra, amelyek a további kutatás anyagát szolgáltatathatják. Ebben látjuk Journet szép könyvének nagy érdemét.

Ervin Gábor.

SOLT HUGÓ: *Akarat és értelem.* Budapest, 1943. Vajda János Társaság, 136 l.

A mű alcíme: a determinizmus újabb bölcséleti értelmezése. Ez újabb értelmezésben a determinizmus megfér a szabad akarat tanával. A megegyeztetés valóságos Kolumbusz tojása: a szabad akarat nem egyéb, mint az életünket meghatározó adottságok tudatosítása. Ducunt fata volentem, nolentem trahunt, idézi szerzőnk. A nolensnek nincs, a volensnek van szabad akarata.

Amint látjuk, szerzőnk egészen mást ért szabad akaraton, mint amit ezen általában érteni szokás. Nem tudunk vele abban egyetérteni, hogy a szabad akaratról kialakult felfogása megegyeznék Sokrates és Aquinoi Szent Tamás tanaival. Minden tárgyi nehézségtől eltekintve, ad hominem, azt is felhozhatjuk ez állítás ellen, hogy: „nem tudunk más korok és idegen világok lelki alkatába igaz bepillantást nyerni“ (129 l.).

Szerzőnk determinista álláspontjához képest vallja, hogy senki sem hathat korára. Így könyve is a történelem egyik szükségszerű produktuma lehet és azzal vitába szállani hiábavaló. Másrészt azonban a könyv célja sem érthető előttünk. Szerzőnk — gondolnók — mégis csak azért írhatta, hogy hasson korára.

Veszedelemes őszinteség és önleplezés szólal meg a szellem Solt-féle meghatározásából. „A szellem — úgymond — ama tényező, mely ismereteket fogalmaz, dolgokat összeköt, szétválaszt, felbont, irányít és kiegyensúlyoz — önkényes hatalommal“ (116). Nem minden szellemről mernők ezt állítani.

Olvasunk itt még olyan szokatlan kifejezéseket, mint „az ember tudatszerző szervei“ (131), a „természetes, fizikailag meg nem ragadható adottság, mely mintegy öntudatlanul ragadja magával a népembriót“ (95) és „virulens élet“ (61). Szerző stílusa homályos, aminek jellemző példaként idézzük a következő mondatot: „A változás, történés, alakulás, folyamat, belülről kifelé törekvő folyamat, amelynek lényege... immanens megváltozhatatlan lényeg s ezt a folyamatot maga az idő folyamata valósítja meg“ (11 l.).

Ervin Gábor.

S. ALBERT BERNAT: *Halhatatlan szellem a világ alapja*. Budapest, 1943. Pátria Rt. 282 l.

Jelen mű tiszteletreméltó, nemes ambíció terméke. Szerzőnk a materializmus cáfolatára, Isten létének bizonyítására törekszik. Emelkedett szándéka, lelkes idealizmusa abban is tiszteletet fog kiváltani, aki gondolatmeneteit nem fogja mindig egészen szabatosaknak találni. Ha az olvasó nem szigorú tudományos mértéket alkalmaz, hanem inkább a munkából kiérezhető lélekre figyel, akkor könnyen megbocsáthatja a helyenként feltűnedező elsiklásokat.

Szerzőnk érveit a külvilágból, a vallási tapasztalatból és végül a tudományokból, különösen a számelméletből meríti. Nagy olvasottságot és fáradhatatlan szorgalmat tanúsít az a sok adat és idézet, amelyet gondolatmeneteibe illeszt. Nem mindig uralkodik az anyag fölött, de mondanivalója mindig érdekes és sok tekintetben tanulságos. Mindenesetre kívánatos lett volna, ha az egyébként nagyon szépen kiállított, gondosan nyomott mű kéziratát szerző előzőleg szakemberekkel átolvasztatja. Jelen formájában a mű értéke és használhatósága nem áll arányban a reá fordított nagy munkával és fáradsággal, sőt az esetleges rosszakaratú bírálat számára sok fogódzópontot nyújtana.

Ervin Gábor.

SOUZA, SYBIL DE: *La Philosophie de Marcel Proust*. Paris, 1939. Rieder. 176 l.

Nem szólva arról, hogy Proustot a lélektani szakemberei a jelenkori francia pszichológia egyik legjelesebb képviselőjeként tartják számon, írásművészetének filozófiai vizsgálata egyéb szempontból is érdekes feladat. A bölcsélet történetének modern szempontú vizsgálója számára ugyanis semmiképen nem lehet közömbös az, hogy a kor egyik

legeredetibb szépirója minő implicit vagy explicit filozófiát alakít ki műveiben: a sokat emlegetett „korszellem“ e nélkül üres és szubjektív elvonás marad.

Proust „filozófiájának“ vizsgálata természetesen nem csupán a filozófus számára nyújt történeti háttérrel, hanem — megfordítva — az irodalomtörténész számára is nyújt filozófiai igényű kilátást s szerzőnk kétségkívül erre az utóbbi feladatra vállalkozott. Műve ilyenformán távol áll attól, hogy Proust életművének teljes szellemtörténeti (s így filozófiatörténeti) jelentőségét feltárja. De ehhez a nagy *szintetikus* erőt igénylő feladathoz igen értékes *analitikus* anyagot szolgáltat, melynek megbízható, óvatos kielemezése a francia irodalomtörténetírás nemes hagyományait követi. Bergson és Ruskin hatását kutatva úgyszólván a szövegkritikai módszert is alig lépi túl nemhogy indirekt vagy „szellemtörténeti“ hatások nyomozására vállalkoznék. Ott pedig, ahol a „közeg“ különbözősége miatt ez a tartózkodó módszer eleve nem alkalmazható (t. i. a zenével kapcsolatban): ott megelégszik az író önvallomása és az életírók tanúsága alapján való egyszerű felsorolással. Wagner, Saint-Saëns, Franck, Fauré, Debussy és a kései Beethoven: nem tudjuk erőt vagy erőtlenséget lássunk abban, hogy szerzőnk meg sem kíséri e csábító névsor szellemtörténeti súlyát lemérni. A wagneri Leitmotív és a prousti „monotonie“ kapcsolata viszont — amit részletesebben kifejti — túlságosan pozitív és kézenfekvő ahhoz, hogy a szó mélyebb értelmében meggyőzőn: mert ha maga Proust a wagneri zenének ezt a leginkább irodalmi (tehát legkevésbé zenei) mozzanatát választotta is ihletőjének, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy a wagneri zene, *mint zene is* ennyire közel állana Proust művészetéhez. Nyilvánvaló, hogy a Leitmotív túlságosan tudatos és programmszerű szerkesztési mozzanat, mely éppen ezért nem hozhatja mozgásba a léleknek azon rétegeit, melyekből a „*mémoire involontaire*“ által a „*joie du réel retrouvé*“ ritka élménye keletkezhetik.

Hibául róhatjuk fel, hogy szerzőnk túlságosan is lemond az interpretációról: úgyszólván csak preparálja anyagát a későbbi magyarázat számára. Ez az előkészítés azonban mintaszerűnek mondható s szükséztávúsága ellenére is — vagy éppen ezért — világos és félreérthetetlen. A filozófiai és történetírói igényű olvasó alig várja, hogy ezeket a szükséztávúsávan jelzett összefüggéseket végignyomozza s beállítsa a századforduló óta eltelt idők szellemi történetének nagyobb távlatába. Szerzőnk kitűnően exponálja például az „emlékezet primátusát“ Proustnál; kifejti, hogy bizonyos emlékekben az individuum halhatatlansága revelálódik; szól szinguláris képekről, melyek legtöbbje éppen azért *igaz* „*parce qu'elle nous faisait rentrer en nous mêmes en nous rappelant une impression*“ (38. l.): ahhoz azonban már nem eléggé filozófus, hogy észrevegye itt azokat a lényeges szálakat, melyek Proustot Pascalhoz fűzik s melyeket feltétlen észre kellett volna vennie;

ha ismeri Schelert s általában a fenomenológiai „iskola“ szellemi környékét. H. *Brémond* nyomán szól ugyan a XVII. századi misztikusokról, de nem gondol Keresztes Szent Jánosra, amit ismét nem mulaszthatna el, ha ismerné J. C. *Powys* Proust-kommentárját s e mögött művészetnek és misztikának azt a sajátosan angol válfajú keveredését, mely Wordsworth-tól egészen — Aldous Huxley-ig húzódik. Vagy élesen exponálja például Bergson filozófiájának azokat a pontjait (de valóban csak pontjait!), melyek manifest, szövegkritikai összefüggést mutatnak Proust világvépeivel, de távolabbi, mélyebb összefüggéseket még itt sem lát meg. Az a törekvés például, mely — Proust-hoz hasonlóan — Bergsonra arra vezeti, hogy különbséget tegyen „moi social“ és „moi réel“ között: ez nyilván rokon a Husserl-féle „Einklammern“-el s innen egyenesen Heideggerhez vezet. Ebben a távlatban a Charles *Blondel* által Proust szemére vetett (s szerzőnktől szimplán referált) „szolipszizmus“ is mélyebb értelmet nyer, hiszen kiderül legott, hogy nem csupán Proustnak, hanem egy hatalmas európai gondolkodási irány egészének szól M. G. *Marcel* vádja: hogy végzetes szubjektivizmusa meggátolja a „profondeur“ és az „universalité“ egyesítését!

Sokáig folytathatók még azoknak a perspektíváknak a felsorolását, melyekbe szerzőnk elfeledte témáját beállítani (így pl. erkölcsnek és művészetnek prousti egyesítését a „reveláció“-ban; avagy a *Curtius* — Proust egyetlen német kommentátora — által neki tulajdonított „relacionizmust“ stb.): ezzel azonban nem az előtünk fekvő művet bírálók. Mindössze azt fájlaljuk, ami a könyvből kimaradt; ami benne van, annak szükségzavú gazdagságáért csak elismerés illeti szerzőnket, akinek legkisebb adatára is bátran építhet bárki, aki ezen a veszélyes, de csábító területen valaha a szintézis igényével neki mer majd vágni a „megoldásnak“. Bizonyos, hogy a századforduló óta eltelt időknek filozófiában és művészetben egyaránt megvan az a jellege, amit *Barrès* szembeállít a XIX. század szellemi törekvéseivel: hogy t. i. filozófusok és művészek egyaránt igyekeznek megtalálni a relativumtól az abszolútum felé vezető utat. Ez az út gyakran a szubjektivizmus és irracionálizmus zsákutcáiba téved vagy megfélekedzik a relativumról, ami ismét sem filozófiai, sem művészi megoldásnak nem tekinthető. De éppen Proust példája bizonyítja, hogy valamiféle megoldás mégis lehetséges s ez a filozófia számára sem lehet közömbös. Mátrai László.

J. HUIZINGA: *Im Bann der Geschichte*. Betrachtungen und Gestaltungen. Basel, 1943. Akademische Verlagsanstalt Pantheon.

A jeles holland történetfilozófus új műve szakasztott azon erényekkel ékes és ugyanazon hibákban marasztalendő el, mint az eddigiek. Széles látókör, szinte érthetetlenül terjedelmes olvasottság és tájékozottság a régmúlt- és közelmúlt szellemvilágában, a szenvedélyesség

gig fokozódó szerelme a dialektikának, epigrammatikus elmésség, és kizárólag a zsenit jellemző divináció a legszembeötlőbb jellemvonásai. De meg kell őszintén mondanom azt is, hogy Huizingában megvan a hajlam arra, hogy visszaéljen erényeivel, főképp dialektikai készségével. Megesik, hogy az elmésségnek feláldozza a szoliditást. Néha megszerkeszt egy formulát és annak Prokrusztesz-ágyába szorítja a tényeket. A Homo ludens, ez a ragyogó könyv számos példát mutat erre az önkényességre.

Az *Im Bann der Geschichte* határozott és sok helyütt meggyőző állásfoglalás a történettudomány értelme és értéke dolgában. A szerző ebben a sarkalatos kérdésben hol a szélső radikalizmus, hol a túlzott konzervativizmus színeit viseli. Nem hisz az emberiség egyenesvonalú haladásában és fejlődésében, hanem a történelmi periodicitás hitét vallja: emelkedés, virágzás, hanyatlás és pusztulás körforgásának képlete magyarázza és szemlélteti a világ folyását. Ugyanilyen körforgás mutatkozik a történelmi fogalmak területén is. Így pl.: a renaissance fogalmának belső tartalma időről-időre változik. Talán a nagy Jacob Burckhardt-nak sikerült ezt a fogalmat végleg (?) definiálnia a *Kultur der Renaissance in Italien* című klasszikus művében, ahol kimondotta, hogy *a renaissance az ember és a világ felfedezése az egyéni felfogásra ébredt szellem által.*

Huizinga megpróbálkozik a történettudomány fogalmának, ha nem is definíciójával, de legalább tisztázásával. A XX. század történetírása nem alakult át sem természettudománnyá, a természettudományok sikereinek és uralomrajtásának szakszerű krónikásává, sem szociológiává, a társadalomtudomány példatárává; hanem önálló autonóm feladatának azt tekinti, hogy megállapítsa és leírja, amit egy kor az emberi társadalomról tudni akar. Hogy a történettudomány autonóm, az hírül sem jelenti azt, hogy lemond a más tudományokkal való együttműködésről. Sőt, nagyobb teret enged ennek a kooperációnak, mint bármely előző korszak. A történettudomány sokat köszönhet a kutatómunka megszervezésének, amelyet az újkor kezdetén a szerzetesrendek kezdtek meg és a későbbi századokban az akadémiák, egyetemek és főiskolák még nagyobb mértékben kifejlesztettek. A történettudomány körén belül is megmutatkoztak a szervezkedés üdvös gyümölcsei. Huizinga utal Lavisse és Rambaud nagyszabású gyűjteményes munkájára, a *Historie générale du quatrième siècle à nos jours-ra.* Ilyen üdvös eredménye a munkaszervezésnek nálunk a Millenniumi Magyar Történet és a Képes Világtörténet, a Hóman—Szekfü-féle Magyarország Története.

A történettudomány romokon épít. Haladásának útjelzői régi előítéleteknek, tévedéseknek és megtévesztéseknek romjai. A konzervatívok többnyire idegenkednek ettől a rombolástól, mert rég megrögzött véleményeiket, értéktételeiket, szkémákat féltik tőle. De az a történettudós, akit kutatásában az igazság fanatikus szeretete vezérel, nem riad vissza

a destruktíótól sem, ha vele az igazságnak szolgálhat. Niebuhr kritikája fölforgatta a római birodalom alapításáról szóló gyönyörű mítoszokat. Forradalmi tevékenysége akadémikus körökben valóságos botrányosorozatot idézett föl. Kiátkozták, dilettánsnak bélyegezték (ez a nagy átok, amelyet a megcsontosodott vaskalaposság mindig kéznél tart). Niebuhr azonban rendületlenül haladt a maga útján és még megérte azt, hogy a nyomában járó tömeg nem azért követte, hogy megkövezzék, hanem hogy mesterként ünnepelje. Mikor Taine megírta az *Origines de la France Contemporaine*-t és benne átértékelte a francia forradalomnak nemcsak hőseit és áldozatait, hanem vezéreszméit is, vak dühvel vetette rá magát a fanatizmus, a hagyományok kritikátlan imádata, a gondolkodásra való restség. Hogy magyar példának se legyünk híjával, elég lesz Szekfű Gyulának Rákóczi-könyvére hivatkoznunk. Hogy azok, akik valamikor *Feszítsd meg!*-et kiáltottak rá, idővel átalakultak csodálóiává, csak annyit jelent, hogy az igazságszolgáltatás néha, nagyon ritkán még életében elégtételt szolgáltat, az igazságtalanul elítéltek.

A történettudomány napról-napra alakul, ahogy új adatok megcáfolják az eddig ismerteket, új kutatások napfényt derítenek az eddig homályban maradt tényekre, ahogy a kritikai éleslátás új összefüggéseket fedez fel és új értékelésre készítet, új szemszöveget nyújt a tények bírálatára. Azonban tévedés volna azt hinni, hogy ezek az új megállapítások most már véglegesek. A történettudományban semmi sem végleges. *Panta rhei*. Ezt Huizinga úgy fejezi ki, hogy a történettudomány a legnagyobb mértékben nem-ekzakt, a fogalmak, amelyekkel dolgozik, éppoly bizonytalanok és változékonyak, mint a tények, amelyekből fogalmait elvonja. A történeti vonatkozások nagyon is komplexek, az analízis részére jóformán hozzáférhetetlenek. Történelmi törvényszerűségről beszélni vagy elbizakodottság vagy meggondolatlanság, vagy feületesség. A multból nem lehet logikailag vagy fogalmilag biztos következtetést vonni sem a jelenre, sem a jövőre. A kauzalitás fogalma itt csak igen korlátozott mértékben érvényes.

A történetíró a multból mérít. Ez az egyetlen valamennyire szilárd alap, amelyen megvetheti lábát. A jövőről nem tud semmit, még a jövő pillanatról sem. És szeme mégis állandóan a jövőn csügg. Annak titkait kutatja olthatatlan kíváncsisággal. Honnan és hova? Ez a két kérdés izgatja. Az egyikre kétes értékű választ ad, a másikra semmi lyet. Mert ha következtetni próbál a jövőre, ha igyekszik választ adni a kérdésre: *quo vadimus?*, csak hozzávetést adhat, csak *per analogiam* következtethet és az analógiának a gyakorlatban nincs súlya és értéke.

De bár Huizinga, a történetíró látja és érzi azokat a veszedelmeket, amelyek szakmáját fenyegetik és csaknem a teljes meddőség kétségbeejtő fölismerésre szorítják, mégsem nihilista a történettudomány

értelmét és értékét illetően. Szereti ezt a mesterséget és szereti azt a módot, ahogy azt ő gyakorolja. Legalább is erre vall az a követelése, hogy a történetíró ne csak szaktársaihoz szóljon, hanem a nagyközönséghez is. Meg kell hódítani a művelt rétegeket a történelmi gondolkodás számára. Rá kell cáfolni azokra, akik a historizmust szeretnék mindenestül halálra ítélni. Pedig ezek között vannak olyan lángszellemek is, mint Descartes, aki elvetette a történelmet, mint az igazi ismeret forrását. Vagy Nietzsche, aki az *Unzeitgemäesse Betrachtungen*-nek egy fejezetét, a történelem elleni megsemmisítő hadjáratnak szánta. A túlzásba vitt egyoldalú historizmus csakugyan káros, mert haladássalenes, mert minden normát és útmutatást a multból merít; ez ellen pedig a vallás, az értelem és esztétikai érzékünk egyaránt joggal tiltakozik. De másfelől a historizmusnak van nagy haszna is: kigyógyít bennünket egocentrikus hajlamainkból és mindannak túlbecsüléséből, amit a jelenben magunk körül látunk. Ha megtanultuk a történelmi leckéből, hogy volt valaha egy Platon és Aristoteles, Perikles és Nagy Sándor. Julius Caesar és Marcus Aurelius, Dante és Shakespeare, akkor talán tudatára ébredünk önnön törpeségünknek; de egyúttal azok kicsiségének és gyalogságának is, akik napjaink bálványai. És akkor helyesnek ismerjük el a régi jeles mondást: *historia magistra vitae*. Nem olyan értelemben, hogy a mai politikus megtanulja Cicerótól vagy Machiavellitől hogyan politizáljon, a kormányférfiú Richelieu-tól vagy Colbert-től hogyan kormányozzon, de jobban fogja megérteni a multat, az életet, a világot örök mozgásában és változandóságában.

Huizinga erős hangsúllyal emeli ki a történetírás méltóságát és a historikus függetlenségét. Ezért elégedetlen az *historie romancée* divatjával. Ezt a manapság annyira felkapott műfajt „párfümozott históriának” nevezi. Rossz néven veszi, hogy ezeknek a műveknek az írói nem az ízléstől, hanem a szenzációhajhásztól vezettetik magukat. Hogy nem érzik magukra nézve kötelezőnek azt a törvényt, amely megköveteli, hogy bizonyos dolgokat hallgassunk el. De a történetírás legveszedelmesebb rákfenéjének a rabszolgaságot tekinti, az önkény kényszerítő hatalmát és a meghunyászkodó szolgálalkúséget, amely mindenestül kiszolgáltatja magát a hatalmon lévők politikai vagy világnézeti tendenciáinak. Van az ilyenfajta áltörténetírók között olyan szemérmetlen is, aki eldicsekszik szolgálalkészségével és halált kiált a tárgyilagosságra törekvő történetírásra. Amit ezek produkálnak az nem tükörképe, hanem torzképe a valóságnak. Az egyoldalú, elfogult, politikai megrendelésre írt história vésses divatját a marxizmus kezdte, mikor a történelmi materializmus tantételének makaes és süket hangoztatásával kiforgatta valójából a történelmet. Hogy mennyire mehet a történetírás rabszolgasága a gyakorlatban, azt Huizinga szerint legvilágosabban Oroszország és az ú. n. szovjet-történettudomány tárja elénk. A történetírás csak teljes lelkiismereti szabadság atmoszférájában

élhet és virulhat, éppúgy, mint minden más szellemi tudomány, sőt a természettudományok és a matematika is, nem is szólva a filozófiáról.

Érdekes kísérlete a szerzőnek, hogy definícióját adja a történet-tudománynak. Szerinte *a történelem az a szellemi forma, amelyben egy kultúra saját multjáról számot ad*. A meghatározás minden esetre komoly elgondolkodás gyümölcse. És megvan az az előnye, hogy rövid és világos. Mégis azonban az az érzésünk, hogy ez a definíció nem exakt és nem végleges. Exaktságról nem is lehet komolyan szó olyan fogalommal kapcsolatban, mint a történetírás, amely, mint láttuk, a legnagyobb mértékben nem-exakt.

Teljes mértékben aláírjuk Huizingának azt a követelését, hogy a történelmi mű *olvasható* legyen. „Olvashatatlan történet, nem történet.“ Schopenhauer ugyanezt követelte a filozófusoktól, joggal, mert ő maga a német prózáírásnak egyik legnagyobb mestere volt. E részben Huizinga is joggal hivatkozhat önmagára a nagy stílművészre, a finom tollú és érzékeny ecsettel dolgozó festőre és rajzolóra. Mi is idézhetnénk számos példát arra, hogy komoly, megbízható, eredeti kutatásokon alapuló, első forrásokkal dolgozó történetírás és felsőbbrendű stílusművészet nagyon jól megférnek egymással. A történet tele van epikai és drámai elemekkel. Ezeket az elemeket nem szabad életteljességüktől megfosztani. Ellenkezőleg, a történetírónak kötelessége, hogy ezeket a szép motívumokat szépségükben, mozgalmasságukban, vonzóerejük teljességében ábrázolja. Fájdalom, a mai történetírásban ez a drámai pátosz mindjobban elhalkul. Nagyon objektívek, magyarul kimondva szárazok lettünk. A pátoszt egyenesen szégyeljük. Pedig lehet-e Lincoln haláláról vagy Tisza István vértanúságáról a riport rideg, tárgyias nyelvén történelmet írni? A riport a ma történetírása és ennek a modern műfajnak a *fotoriport* a kiteljesülése. Ez bizony Carlyle, Macaulay, Ranke, Mommsen, Meyer, Below, Lamprecht történetírásától messze esik, de Szalay Lászlótól, Horváth Mihálytól és a magyar történetírás többi klasszikusától is.

Huizinga új könyvének második tanulmánya a nemzeti öntudat fejlődését kíséri el a XIX. század végéig. A szerző szembeállítja a patriotizmust a nacionalizmussal. Az előbbi szubjektív érzés, odaadó hűség, rajongás a haza iránt. Az utóbbi objektív uralomvágy, felsőbb-ségre való törekvés mások rovására. Az antik világban a *patria* szó más fogalmat fejezett ki, mint manapság. Cicero, akit polgártársai a *pater patriae* címmel tiszteltek meg, még azt írhatta, hogy: „*Ubi cumque bene ibi patria*.“ És ez nem volt részéről léha cinizmus, önzés vagy az állhatatosság és hűség hiánya, hanem komoly meggyőződés. A középkor így fogalmazta meg a maga hazafiasságát: „Egy Isten, egy pápa, egy császár“. Szent Ágoston egyetlen országot ismert el valódi hazájának: Isten országát.

A nacionalizmus már a középkorban jelentkezik, de egészen különös, számunkra csaknem fel foghatóan alakban, mint ellenséges érzés, amely nem az idegen faj vagy vallás, hanem a saját vérei ellen irányul. Gondoljunk Genova és Pisa halálos gyűlölködésére, a brittek és skótok véres harcaira, a dánok és svédek testvérgyilkos tusakodására. Ennek a nacionalizmusnak esett áldozatául Dante. Ez az átkos gyűlölködés szabdalta széjjel Olaszországot. Nagy haladást jelentett az emberiség erkölcsi történetében a *humanizmus*, amely nemzetközi és nemzetek fölötti kapcsolatok megteremtésén fáradozott. Erasmus, az első igazi világpolgár, nemcsak a nemzetek, hanem a felekezetek fölött is állott. Sem szép szóval, sem erőszakoskodással nem tudta őt rávenni Luther, hogy zászlaja alá térjen, de a pápisták sem ékesíthették magukat azzal, hogy Erasmus hozzájuk szegődjék. Egy perbeli ellenfelének, a szélső nacionalista Budaeusnak ezt írta: „A filozófiával jobban összeférne, ha a világot tekintenők mindnyájunk hazájának“.

A kötetet egy-két történelmi tanulmány egészíti ki, amelyek Huizinga hazájával, Hollandiával foglalkoznak. Ezek a dolgozatok is mintaszerűek, okosak, mértéktartók és elevenek. Valamennyit át-meg áthatja a föld, a rög, a mult szeretete. A nagy történetfilozófusnak Burgundia a haza földjét jelenti és Jó Fülöp rokont. Lesznek olyanok, akik ezeket a helyi vonatkozású essayket még nagyobb élvezettel fogják olvasni, mint az általános érdekű fejtegetéseket. *Sebestyén Károly.*

VATAI LASZLÓ: *A szubjektív életérzés filozófiája. (Dosztojevskij.)* Sárospatak, 1943. (A sárospataki főiskola kiadványai. V. Dolgozatok a filozófiai-pedagógiai tudományok köréből. 1.)

Magyar könyv, méghozzá filozófiai szempontú, Dosztojevskijről! Kétszeresen érdekes, kétszeresen figyelmet érdemel. Hogyan látszik, milyennek látszik, megcsapzott világunk egy veszélyeztetett pontjáról. Ő, a világ egyik nagyja, sokak szerint éppen a legnagyobb, de számunkra mindenképen a legtöbbbetmondó? Akkor jött e könyv, amikor talán nem várták, de úgy hiszem jóegynéhányan érezték szükségességét, hiányát. Írója maga is tudatában volt, hogy bizonyos szellemi horizontban már aktualitásként tűnhet fel mondanivalója, mert Dosztojevskij itt ismét existenciális üggyé vált. S mert mindaz, mit Dosztojevskij valaha írt, mondott vagy hirdetett, ismét olyan végtelenül jelentőségteljessé lett, mintha háttérbe szorulna ma a hogyan kérdése. Vatai sem esztétikai szempontokból tekinti a hatalmas életművet; Dosztojevskij világának legmélyebb pontjáig ás le, a „szubjektív életérzésig“, — a végső irracionáliság, hiszen e mindent meghatározó erőnek van alávetve a szellemi felépítmények egész sorozata, s így a forma is, a lényeg érzéki konkrét megjelenése. Tudvalévő, ami probléma- és eszmetörténetileg szépen kimutatható, hogy Dosztojevskijben sok minden megvolt már,

legalább potenc'álisan, s ha nem is mindig fogalmakban, de az élet rétegzett sokszínű anyagában kiabrázolja, a napjainkban megszületett egzisztencia-filozófiából. Vatai valóban innen közeledik hozzá, Heidegger, Jaspers, meg a protestáns dialektikus teológia felől. (Taván az első magaszínvonalú kísérlet ez, minden irracionalista konzekvencia vállalásával történő, ennek a szellemiránynak átmentésére.) Ezért tudja oly könnyen és nagy biztonsággal meglátni és elfoglalni Dosztojevszkij végső pozícióit, ahonnan mindennek a jelentése megvilágosodik, s az összes többi mozzanat levezethető. Sajnos művének kiválósága éppen itt válik problémátikussá, hogy ennyire kitűnő, az eredetit ily adekvát fogalmakba transzponáló. „A hibák azonosak az erényekkel“ — mondotta egyszer Babits; a hiba, visszájára fordított erény. Így van ez Vatainál is! Mert mentsak hogy elfoglalja Dosztojevszkij végső pozíciót — ami bizonyos határig kitűnő heurisztikus elv, sőt az egyetlen lehetséges —, de el is fogadja azokat abszolútként, és így lesz tanulmánya absztrakttá. Absztrakttá, egészen konkrétan szólva olyan értelemben, hogy Dostojevszkij élményeit abszolútan tételezve, elvágja azokat minden történelmi relációtól, elvonatkoztatja léta'apjuktól, miből voltaképpen kinőttek. Nem kívánjuk a világért sem, — írta volna azt, mit nem szándékozott, történelmi tanulmányt Dosztojevszkijről. Csak éppen úgy gondoljuk, hogy különösen ebben az esetben nem ártott volna meg nem feledkezni arról, amit a Dosztojevszkij különben valóban csak felületesen értő Mereskovszkij egyizben úgy fejezett ki, hogy a pravoszlávia Istene az orosz néplelek inkarnációja, s ugyanigy Dosztojevszkij végső hite is. A nép az abszolút, s az Isten a relatív. Ebből a távlatból bizonyára másképen alakult volna Vatai egész történet- és kultúrfilozófiája, mely a Dosztojevszkij interpretáció közrefogó és összekötő közege, s talán a nyugati kereszténység végső elvének sem fogadja el azt, amit a Nagy Inkvizítor hirdet, hanem visszamegy Augustinusig, a másik oldalon meg Origenesig. S bizonyos, hogy máskép formálódott volna ily módon a Dosztojevszkij-kép is, különválva benne az időfőlötti az időbelitől, a korhozkötött a mindig korszerűtől. Talán megalkothatta volna azt a képet, ami ma az egyedül lehetséges legjobb. Úgy hiszem azonban, hogy nagyon messze így se maradt ettől, s ez a legtöbb amit egyáltalában mondani lehet!

Szigeti József.

TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE: *Erasmus és magyar barátai*. Budapest, 1941. Officina. 111 l. (Officina-könyvek. 30—31.)

Az európai műveltség történetében nem csupán jelentős, de filozófiai szempontból is sajátos hely illeti meg Rotterdami Erasmust. E sajátosság abban áll, hogy — nem számítva tételeken is megformálzott morálfilozófiai felfogását — Erasmus nem annyira munkásságában, mint inkább magatartásában filozófus: szellemtörténeti szerepe

félreérthetetlen rokonságban van mindazokéval, akik megkísérelték a Történelem és a Bölcsesség antagonárius tényezőit egymással kibékíteni. A filozófikus racionalizmusnak Sokratessel és méregpohárral kezdődő eszmetörténeti irányvonala ez, melyben erőszakos törések és kihagyások ugyan gyakorta mutatkoznak, de melynek nyílegyenes iránya napjainkig is változatlan.

Az 1536-ban meghalt Erasmus halálának 400 esztendő fordulója — elenyésző számú folyóirat-cikkeket nem számítva — semminő visszhangot nem keltett tudományos irodalmunkban, jóllehet a világtörténeti helyzet egyrészt s az irracionálisizmusnak sokat hánytorgatott problémája másrészt mindenképen aktuális és gyümölcsözővé tette volna a „humanisták fejedelmére“ való emlékezést. Eppen ezért különös örömmel kell üdvözlönnünk T. Waldapfel Imre vállalkozását, mely igen színvonalas monográfiával ajándékozta meg nem túlságosan gazdag Erasmus-irodalmunkat. Munkájának célkitűzése elsősorban történeti: elozlatni a rendelkezésre álló és újonnan felkutatott adatok alapján azokat a tévedéseket, melyek Erasmusnak a magyar történetben és művelődéstörténetben betöltött szerepére vonatkoznak s melyek nyilvánvalóan téves megvilágításba helyezik „a humanisták fejedelmének“ bölcse és ironikus alakját. Vállalkozásának ezirányú sikerét historikusainknak kell majd eldönteni azzal, hogy vagy megcáfolják Waldapfel Erasmus-felfogását, vagy a saját felfogásukat módosítják annak alapján. A filozófusra, illetve filozófiatörténészre vár azonban annak méltatása, hogy milyen mértékben sikerült Waldapfelnek Erasmus filozófiai álláspontját részint irataiból, részint magatartásából rekonstruálni. A kérdés — nem is számítva a pedagógiai vonatkozásokat — már csak azért sem lehet közömbös a filozófus számára, mert itt valóban az európai „humanitás-eszmény művelődéseméleti meghatározásáról“ (9. l.) van szó s nem csupán arról, hogy az „álnok és kétszínű“ Erasmus történeti portréján néhány rikítóan téves vonást helyesbítsünk. Szerzőnknek — megítélésünk szerint — teljes mértékben sikerült Erasmus alakjának megrajzolásán keresztül a humanizmus morálfilozófiai felfogását történeti hitelességgel kihámozni s ezzel — közvetett úton — azt is igazolta, hogy valóban létezik egy olyan humanitás-eszmény, mely az eszmék kalandos vagy tragikus változásai közepette is állandónak tekinthető. S ha akár a historizmus, akár a pszichologizmus alapján azt mondhatná valaki, hogy itt nem szellemtörténeti folyamatosságról, hanem mindössze a racionalista embertípusnak időről-időre, de elszigetelten való jelentkezéséről van szó, annak éppen a munka történeti része szolgál legjobb ellenbizonyítékokkal. Az az éleslátás ugyanis, mellyel — ma már ellenőrizhető módon — Erasmus saját korának reális eseményeit (a hitújítást, a dinasztikus- és vallásháborúkat, a török veszedelmet stb.) megítélte, világos bizonyítéka annak, hogy a humanisták által irányítónak elfogadott emberi ráció nem csupán utopisztikus, irreális

elképzeléseket tud alkotni, hanem — ellenkezően — nagyon is adequat kapcsolatban áll a tényleges valósággal. Más kérdés természetesen, hogy ha a humanisták ennyire helyesen tudnak tájékozódni a történeti események forgatagában, akkor — megfordítva — a történelem miért nem hajlandó igazodni a humanisták elveihez? A kérdésben rejlő vád azonban — bár legsűrűbben a humanizmus fejére szokták olvasni — már nem csupán a humanizmust illeti, hanem egyetemesen vonatkozik minden olyan morális felfogásra, mely az emberiség elé az állati indulatokon való észszerű uralkodást tűzi ki eszményül. Ebben a vonatkozásban tehát a vád a vádlók fejére fordul vissza, mert hisz leleplezi azoknak rejtett előfeltevését: azt t. i., hogy az emberiség történetében az erkölcsi elveknek nincs szükségképi szerepe.

Külön ki kell emelnünk a munka esztétikai értékeit: hogy a szűkszavúság és világosság ritkán találkozó erőnyeit — a témához nagyon illő módon — egyesíteni tudja s hogy a gazdag dokumentáció ellenére mindvégig szépen gördülő, finomra csiszolt a stílusa. A könyv tartalmához illő a szép külső kiállítás is; kívánatos lett volna azonban, ha a sok szép illusztrációhoz Erasmus kézírásának reprodukciója is csatlakozott volna.

Mátrai László.

LÜKŐ GABOR: *A magyar lélek formái*. Budapest, 1942. Exodus. 340. l. + 40 + tábla.

Filozófiai szempontból sem érdektelenek azok a kísérletek, melyek újabban a magyarság lelki arcát, a magyar lényeg alapvető vonásait igyekeznek feltárni. Utalhatunk itten Dékány István könyvére, vagy Boda István vizsgálódásaira, és különféle, részben a lélektan, főleg a karakterológia témakörében mozgó kisebb-nagyobb értékű tanulmányokra, melyek mind a magyar lélek, a magyar személyiség, magyar mivolt kérdését kutatják. Ezek között a kísérletek között gondolatainak újszerűsége miatt és sokban mélyebb összefüggéseket meglátó volta miatt foglalkoznunk kell Lükő Gábor könyvével is. Lükő Gábor meggyőződése az, hogy a magyar lélek formáit, a magyar mivolt kifejező formáit elsősorban a népi művészet formáiban kell keresni. Szerintünk is helyes ez az álláspont. Hisz kétségtelen, hogy a *magyarság* (mástól való eltéréseben) sokkal inkább fejeződik ki a népi, mint a magas műveltségben. A magyar jelleg alapformáit és a magyar jelkép-rendszer is inkább itt lehet megtalálni, mint nagy, k'emelkedő költőinknél, jóllehet éppen ezek egészen közvetlenül a népi kincsekből és formák világából merítették, — néha ösztönösen, máskor meg tudatosan. Kétségtelen, hogy a népi kifejezésformák vizsgálata, összevetése a rokon népek kifejezési formáival és a környező népekével, időtlenebb formában mutatja be a magyarságot, jobban felel a *mi a magyar* kérdésre, mint egy-egy század kiemelkedő egyéniségeinek vizsgálata.

Lükő Gábor könyvével néprajzi szempontból bizonyosan foglalkoznak a néprajz szakemberei. Műve azonban több akar lenni néprajzi összefoglalásnál, a lélek formáit keresi. A magyar jelképrendszer című részében a népművészet jelképeivel foglalkozik. Rendkívül bő anyag, a rokon népekkel való összevetés alapján kiemeli a fő népművészeti jelképeket. Ezeket kapcsolatba hozza az emberi alapélményekkel. Utal ezeknek részben erotikus, részben vallásos jelentésére. Ha ezek ellen a fejtegetések ellen fel is lehet hozni ellenvetésül, hogy néha mintha kissé túlzottan Freud-sta jellegűek lennének — ez csak inkább fogalmazási túlzás. A Lükő által felhozott és magyarázott jelképek valóban kifejezik az emberi alapélményeket, így a nemiség kettősségéből, férfi és nő viszonyából adódó viszonyt is. Jelképfejtése alapján sokban új fény derül a magyar népi költészet problémáira. Inkább akkor vesz észre túlzásokat a kritikus olvasó Lükőnél, mikor kissé hirtelen politikai magatartást és egyetemes nemzeti sorsérzést is belemagyaráz egyes jelképekbe. — Lükő könyvének következő fejezetei a magyar térszemlélet és a magyar időszemlélet kérdéseivel foglalkoznak. Végül a népi technika világát mutatja be. Ezirányú fejtegetéseiben legértékesebbek a magyar képzőművészetről és az időszemléletről írt sorai. Ezekben is helyesen mutat rá arra, hogy az egész magyar népművészet elemi alapélményeket fejez ki, sajátosan magyar formában.

A könyv komoly értéke, hogy a tárgyi jelenségeken túl mélyebb jelentéseket keres. Nem mérőben önkényesen, hanem az adatok, tapasztalati tények világán keresztül. Hiánya, hogy néha hirtelen általánosít, filozófiailag nem mindig következetes és szabatos és hogy helyenkint szinte sértődötten és feleslegesen vitatkozik. Rendkívüli anyaggazdagsága és jó meglátásai miatt műve előbbre viszi a magyarság mivoltának ismeretét.

Gerecsér István.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1943. május 18-án a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott rendes évi közgyűlésről.

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, valamint sok érdeklődő vendég.

Báró Brandenstein Béla elnök a közgyűlést „A görög filozófia jelentősége korunkban” című előadásával nyitotta meg, amelyet a közönség élénk figyelemmel és tetszéssel fogadott. Utána Szabó Zoltán tartott mélyenszántó előadást „A genetikai megismerés útjairól”, mely a modern fejlődéstan filozófiai távlatait nyitotta meg s melyet a közönség őszinte tetszésnyilvánítással kísért.

Ezután az elnök üdvözölte a megjelenteket, közöttük Anna királyi hercegasszony Öfenségét és Schneller Vilmos miniszteri tanácsost, aki a m. kir. vallás- és közoktatásügyi miniszter urat képviselte közgyűlésünkön. Közölte azután az elnök, hogy Társaságunk teljes magyar nyelvű Platon-kiadása megjelent s könyvtári forgalomba került. Majd Mátrai László titkár a következőkben számolt be a Társaság elmúlt esztendejéről:

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Társaságunk elmúlt egy esztendői munkássága a fokozódó háborús nehézségek ellenére zökkenőmentesen, folyamatos ütemben zajlott le. Tevékenységünk tengelyében ezidén is vitaelőadásaink és előadói üléseink állottak. Az előbbieket látogatottsága örvendetes módon immár állandónak mondható s kilengéseket legfeljebb abban az irányban mutat, hogy egy-egy „világnézetibb” természetű téma kitűzésekor az átlagosnál is nagyobb számú közönség szokott megjelenni, félreérthetetlen jelül annak, hogy korunk nagy és égető kérdéseiben a filozófiának kötelességei vannak a közvélemény formálása terén. E vitailéseket a Székesfővárosi Szabadegyetemmel karöltve rendeztük s az elért sikerben nem kis része van a fővárosi Népművelési Bizottságnak, melynek kitűnő szervezete és együttműködő szelme őszinte köszönetre kötelezett. A „Modern filozófia” tárgykorében az elmúlt évben a következő előadók tarták fel a filozófiai diszciplínák problematikáját:

Dékány István: Társadalomfilozófia.

H. Schiller Pál: Lélektan és embertan.

v. Moór Gyula: Jogfilozófia.

- Gáldi László: Nyelvfilozófia.
 v. Surányi-Unger Tivadar: Gazdaságfilozófia.
 János József: Vallásfilozófia.
 Joó Tibor: Történetfilozófia.
 Br. Brandenstein Béla: A filozófia jövője.

Felkérésünkre a következő szakemberek vettek részt a vitákban: Bibó István, Bóka László, Bucsay Mihály, Dékány István, Ervin Gábor, Hamvas Béla, Horváth Barna, Horváth R. Károly, Ibrányi Ferenc, Joó Tibor, Madzsar Imre, Mátrai László, Noszlopi László, Ottlik László, Ruber József, H. Schiller Pál, Soltész János, Takaróné Gáll Beatrix, Tarcsay Izabella, Zemplén Elemér és Zemplén György. Egy-egy nagy érdeklődésre valló vélemény időnkint a közönség köréből is elhangzott. A viták eredményét minden alkalommal elnökünk, báró Brandenstein Béla foglalta össze, világos összefüggésbe hozva a néhá erősen szétágazni látszó véleményeket s megteremtve az egyes diszciplínák elvi, filozófikus egységét.

Előadóüléseink színhelye a Magyar Tudományos Akadémiának nagy előzékenységgel rendelkezésünkre bocsátott heti ülésterme volt, amiért ezen a helyen is nagy hálával és köszönettel emlékezünk meg. A tudományos ülések látogatottsága lassú, de állandónak látszó emelkedést mutat, amit talán szabad biztató jelként felfognunk a jövőre nézve. Üléseinken a következő dolgozatok kerültek bemutatásra:

Gerencsér István: A felvilágosodás filozófiája és a XVIII. századi magyar piaristák.

Gr. Révay József: Közösségi szellem és erkölcsi felelősség.

Günther H. R. G.: Die Hauptströmungen der gegenwärtigen deutschen Philosophie.

Steif Antal: A mérés és az intuitió szerepe a lélektanban.

Orkonyi Lajos: A kényszer kérdése a nemzetközi jogban.

Rezek S. Román: Bergson és Prohászka.

Br. Schröder Attila: 'Elme és világ.

Lehner Ferenc: A lélek-fogalom kialakulása.

Somogyi József: A közjó.

Br. Brandenstein Béla: A görög filozófia jelentősége korunkban.

Szabó Zoltán: A genetikai megismerés útjai.

Folyóiratunk, az Athenaeum, az elmúlt esztendőben is négy számban, 466 lapnyi terjedelemben jelent meg. A vitaelőadások teljes anyagán kívül közölt 11 önálló cikket, számos könyvismertetést és bírálatot. A szerkesztésnek nehéz, nagy körülméktől, szigorú elveket és sok tapintatot igénylő munkáját gróf Révay József ezidén is nagy sikerrel oldotta meg, amiért — úgy hiszem — Társaságunk nevében is köszönetet kell mondanom.

Örömmel jelentem továbbá, hogy több évvel ezelőtt, az Elnök úr nagyvonalú kezdeményezésére vállalt nagy feladatunk teljesítve van: az idealizmus klasszikusának, Platonnak összes művei kiváló szakemberek tolmácsolásában immár a magyar közönség rendelkezésére állanak. Nem a mi feladatunk a vállalkozás tudományos sikerét elbírálni; a beérkezett igények alapján azonban annyit talán szabad reménylenünk, hogy a vállalkozás valóban időszerű és hézagpótló volt és tényleges művelődési igényeknek tesz eleget. Hogy a mai nehéz időkben e nagy mű egyáltalán létrejöhetett, azért e helyütt is, ismételten köszönetet mondunk mindazon közületeknek és nagyvonalú gondolkodású vezetőiknek, akik felkarolták célkitűzésünket: a m. kir. vallás- és közoktatásügyi miniszter úrnak, Budapest Székesfővárosnak, a Magyar Tudományos Akadémiának és a Magyar Nemzeti Banknak. Köszönet illeti továbbá mindazon szakférfiakat, akik tudásuk legjavát fordították Platonnak minél színvonalasabb átültetésére: Faragó Lászlót, Halasy-Nagy Józsefet, Hamvas Bélát, Kövendi Dénest, Magyaryné Techert Margot, Nagy Ferencet, Papp Jánost, Szabó Árpádot és Szabó Miklóst. Köszönettel adózunk továbbá a Franklin-Társulatnak is, hogy lekötelező előzékenységgel rendelkezésünkre bocsátotta Gyomlay Gyula és Péterfy Jenő klasszikus Platon-tolmácsolásait.

Hálával és köszönettel emlékezem meg továbbá a m. kir. vallás- és közoktatásügyi minisztériumról, a Magyar Tudományos Akadémiáról és a Magyar Nemzeti Bankról, mely közületek ezidén is támogatták Társaságunk munkáját. E nemes támogatás a mai megnehezült időkben különleges fontossággal bírt Társaságunk életében.

Tagjaink létszámában tavalyi közgyűlésünk óta változás nem állott be, mivel a megszűnt és az új tagságok száma egymást kiegyenlíti.

Fájdalommal emlékezem meg Társaságunk választmányi tagjának, Bencsik Béla pécsi egyetemi magántanárnak haláláról. A logika és ismeretelmélet terén nagy elmével és fanatikus elmélyedéssel űzött munkásságának maradandó emlékei a „Paradoxonok a matematikában” és a logikában“, valamint „A megismerés“ című művei. Szép reményekre jogosító pályáját derékban vágta ketté a kegyetlen sors, melynek történetfilozófiai törvényszerűségeit ugyancsak nagy odaadással kémlelte újabb munkáiban. További sajnálatos vesztesége Társaságunknak Govrik Elemér rendes tagunk hősi halála; nevét éppen megismerni kezdtük nagy filozófiai elmélyülésre valló gondolati költészetéből, midőn fiatalon elragadta őt a sors. Kötelessége teljesítése közben lelta halálát az orosz mezőkön Waldapfel László tagtársunk is, aki vitaüléseinken hozzájárulásaival nem egyszer tett tanúbizonyságot filozófiai tudásáról és kultúrájáról. Alakjuk tudományos és emberi értékeire mindenkor kegyelettel fogunk emlékezni.

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Visszatekintve az elmúlt esztendő magyar filozófiai munkásságára, talán nem szerénytelenség annak meg-

állapítása, hogy Társaságunk igyekezett abban minél tevékenyebb részt venni s a körülményekkel fölvetve a küzdelmet a filozofálás tudományos feltételeinek biztosítása terén. Alig volt az elmúlt évben jelentősebb filozófiai megnyilatkozás, melyet közvetlen vagy közvetett, valós avagy virtuális szálak ne fűztek volna Társaságunkhoz s ez a tény nem csupán annak bizonyítéka, hogy együttműködésünk kereteiben a tudományos igényű filozófiának minden ágazata megfér, hanem egyben biztató jel munkánk jövő lehetőségeire nézve is.

Tisztelettel kérem jelentésem szíves tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette s a tisztikarnak köszönetet szavazott. Ezután ifj. Kronfusz Vilmos pénztáros közölte, hogy a számvizsgálóbizottság, valamint a Társaság ellenőre felülvizsgálták a pénztári kimutatást s azt rendben lévőnek találták; majd előterjesztette a zárszámadást az 1942. naptári évről, valamint a költségvetést 1943-ra.

Bevételek: Tagdíjak és előfizetések 2913.— P, segélyek 3000.— P, kiadványok eladásáért 717·85 P, a Budapest Székesfőváros Népművelési Bizottságával együtt rendezett vitaestek bevétele 437·90 P, kamatbevétel 27·12 P, osztalék 2 db MTTSz részvény után 2·30 P, összesen 7098·17 P. A nyitó pénztári egyenlegekkel (1273·06) együtt 8371·23 P. Kiegészítő passzív egyenleg (az Egyetemi Nyomda fennálló követelése) 3510·59 P. Végösszeg 11.881·82 P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda követelése 1941-ről 2249·50 P, 1942-ben 5261·09 P, összesen 7510·59 P, írói tiszteletdíjak 1994.— P, tisztviselői tiszteletdíjak 600.— P, tagdíjbehajtási jutalék és költség 110·19 P, irodai, póstai, póstatakarékpenztári és egyéb költségek 511·45 P, összesen 10.616·04 P, a záró pénztári egyenlegekkel (1265·78) együtt 11.881·82 P.

A zárszámadás tehát 2244·81 P hiányt mutat ki (a passzív egyenleg és a záró aktívák különbözete), amelyet azonban az 1942. év javára írható, de csak 1943. évben befolyt, a fenti zárszámadásban tehát még nem szereplő tételek (államsegély 1942-re 500.— P, rendkívüli államsegély 500.— P, eladott kiadványok két utolsó részlete 1045.— P, összesen 2045.— P) 199·81 P-re csökkentenek, amely csekély tényleges hiányt az 1942. év végén fennállott tagdíjkövetelés bőven fedez. A zárszámadás tehát a háborús nehézségek dacára is reális, a Társaság pénzügyi helyzete egyensúlyban van.

Költségvetés az 1943. évre:

Bevételek: Nyitó pénztári egyenlegek 1265·78 P, tagdíjak és előfizetések 2900.— P, várható segélyek 3500.— P, kiadványok eladásáért 1100.— P, Budapest Székesfőváros Népművelési Bizottságától (vitaestékért) 400.— P, kamatokért 34·22 P, összesen 9200.— P tagdíj-követelés 1400.— P, végösszeg 10.600.— P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda követelése 1942-ről 3510·59 P, 1943-ban 4089·41 P, együtt 7600— P, írói tiszteletdíjak 1900— P, költségek 1100— P, végösszeg 10.600— P.

A közgyűlés a zárszámadást és a költségvetést tudomásul vette, a pénztárosnak az ügybuzgó fáradozásáért köszönetet szavazott s a felmentvényt megadta.

Az elnök közölte még, hogy a Platon-kiadás pénzügyeiről a pénztáros a Társaság egyéb pénzügyeitől elkülönített jelentésben fog beszámolni, majd — minthogy előre bejelentett javaslat nem érkezett — megköszönte a megjelentek szíves közreműködését s a közgyűlést bezárta.

K. m. f.

Mátrai László
titkár, a közgyűlés jegyzője.

Bárá Brandenstein Béla
elnök.

Hitelesítők:

Ortvay Rudolf,
Kecskés Pál.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

43.447. — Kir. Magyar. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

- Frh. Béla v. Brandenstein:* Die Bedeutung der griechischen Philosophie für unsere Zeit.
Z. Szabó: Erkennen in den Vererbungswissenschaften.
P. v. Harkai—Schiller: Béla Bencsik's Lebenswerk.
L. Orkonyi: Die Notwendigkeit der Synthese und die Philosophie.
Die Rechtsphilosophie der Gegenwart. — Sprachphilosophie unserer Tage. (Zwei Diskussionen, 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. *Noszlopi László:* A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
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— „
13. *Földes—Papp Károly:* Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) 5— „

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 alchnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

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: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitautulást. 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 csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. 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

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; Közerkölcs 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
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* 2'80 P

1277
XXIX. KÖTET 1943. JÚLIUS–DECEMBER 3. és 4. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1943.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-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 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

	Oldal
<i>Ervin Gábor</i> : A műalkotás, mint jel	223
<i>Lengyel Lajos</i> : Pszichikum, logikum és metafizikum	236

Vita.

Gazdaságfilozófia. <i>v. Surányi-Unger Tivadar</i> bevezető előadása, <i>Takaróné Gáll Beatrix</i> és <i>Dékány István</i> hozzászólása	265
Vallásbölcselet. <i>Jánosi József</i> bevezető előadása, <i>Ibrányi Ferenc</i> , <i>Bucsay Mihály</i> , <i>Hamvas Béla</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	282
A történetfilozófia. <i>Joó Tibor</i> bevezető előadása, <i>Madzsar Imre</i> , <i>Ervin Gábor</i> , <i>Mátrai László</i> , <i>Máday István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	303
A filozófia jövője. <i>Br. Brandenstein Béla</i> bevezető előadása és összefoglalása, <i>Hamvas Béla</i> , <i>Joó Tibor</i> , <i>Zemplén György</i> , <i>Angyal Endre</i> és <i>gr. Révay József</i> hozzászólása	323

Ismertetések, bírálatok.

<i>Halasy-Nagy József</i> : Történeti bevezetés a filozófiába (Zemplén E.). — <i>Sándor Pál</i> : Filozófiai lexikon (Vajda Gy. M.). — <i>Horkay László</i> : Kant vallásos nézetei (Angyal E.). — <i>Br. Brandenstein Béla</i> : Nietzsche (Zemplén Gy.). — <i>A. Angyal</i> : Karl Hugo Meltzl (Faragó L.). — <i>Dr. Solt Hugó</i> : Palágyi Menyhért bölcselete (Steif A.). — <i>W. Del-Negro</i> : Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (Ponyi I.). — <i>E. Grisebach</i> : Die Schicksalsfrage des Abendlandes (Dési F.). — <i>v. Moór Gyula</i> : A szabad akarat problémája (Ervin G.). — <i>A. Guggenberger</i> : Der Menscheingeist und das Sein (Ponyi I.). — <i>Schütz Antal</i> : Logikák és logika (P. F.). — <i>M. Grabmann</i> : Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (P. F.). — <i>G. Hauser</i> : Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie (P. F.). — <i>F. Sauer</i> : Naturgesetz und Relativismus (P. F.). — <i>Pozsonyi Frigyes</i> : A logika tárgyköre és feladata (Lengyel L.). — <i>Losonczy István</i> : A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban (Horváth R. K.). — <i>Ottlik László</i> : Bevezetés a politikába (Horváth R. K.). — <i>Perneczky Béla</i> : Koreszméink (Joó T.). — <i>Hort Dezső</i> : Jellem és társadalom (Steif A.). — <i>Bognár Cecil</i> : Mi és mások (Lehner F.). — <i>Mátrai László</i> : Jellemtan (Zemplén Gy.). — <i>Két könyv a lelki válságokról</i> . <i>E. Aeppli</i> : Lebenskonflikte; <i>F. Baumgarten</i> : Beratungen in Lebenskonflikten (Tarcsay I.). — <i>Noszlopi László</i> : A titkos erők és tanítások lélektana (Schiller P.).	341—381
--	---------

A MŰALKOTÁS, MINT JEL.

írta: ERVIN GÁBOR.

„Esse = percipi.“

Az esztétika a mai filozófiának, mondhatni, sötét határterülete. Jönnek ide vándorok a lélektan, a művészet-történet, az irodalom berkeiből, mindegyikük a maga nótáját fújja, egyik sem érti meg a másikat. Nincs még egy ága a bölcséletnek, amelyben a különböző szerzők anyyira egymás mellé beszélnének, mint ez.

Mi ennek a zavarnak a magyarázata? Maguk az esztétikusok a „szorosabb értelemben vett“ filozófusokat vádolják. A filozófia ontológiai és ismeretelméleti kategóriái nem alkalmasak a sajátos esztétikai élmény jellemzésére, mondják. A filozófusok viszont rendszertelenséggel, komolytalansággal vádolják az esztétikusokat.

Mikor lesz lehetséges az esztétika elhelyezkedése az egyetemes filozófia körében? Csakis akkor, ha sikerül a metafizika és az esztétika összehangolása. Ha sikerül olyan metafizikai rendszert, olyan metafizikai kategóriákat találnunk, amelyekben az esztétika alapfogalmai elférnek. A következőkben megkíséreljük egy alapvető esztétikai kategóriának, a műalkotásnak metafizikai helyét megkeresni.

A *naïv realizmus* álláspontján hamar elkészülnénk a válasszal. A műalkotás éppolyan fizikai valóság, szubsztancia, mint bármi más. A szobor nem egyéb, mint bizonyos anyagú, alakú és súlyú tárgy. A festmény kémiailag pontosan leírható anyagokkal impregnált vászon. A vers, a zenemű papírlap, nyomdafestékből készült mintákkal ellátva. A vonósnégyes pedig, mint *W. James* mondja, „maeskabél döngölése lószőrrel“.

Mondanunk sem kell, hogy ezen az állásponton nem lehetséges az esztétika. Ha azonban egy álláspont nem alkalmas az esztétikai valóság elhelyezésére, akkor az nem valóságmagyarázat, nem filozófia. Az olyan metafizika, amely az esztétika igényeinek nem tesz eleget, metafizikának sem jó.

Nézzük, szerencsésebb keretet nyújt-e az esztétikum számára a realizmusnak ma legkedveltebb irányzata,

N. Hartmann metafizikája. E szerint a műalkotásban két létréteget kellene megkülönböztetnünk, a reálisat, amely a naív realizmus elképzelésének felel meg, és a szellemi, irreális réteget. A reális lét hordozza az irreálisát. Az irreális lét szellemi természetű. A műalkotás objektívált szellem, anyagi valója „szellemet hordoz“.

Ez az álláspont azonban két oldalról is megtámadható. Először a „reális lét“ oldaláról. Vajjon a műalkotás valóban az anyagvilág körülhatárolt darabja? A műkereskedő, a jogász, a gyakorlati ember számára az. De már a fizikus szempontjából hogy áll a dolog? Nem tartozik-e hozzá a képhez a fényforrás is, a szoborhoz az egész gravitációs mező, amely formába rögzíti? Hasonlóképp közömbös-e az esztétikum szempontjából, hogy a Szent Péter-templom kupolája épp a Gianicolo alján domborul? Teljes-e a Parthenon, mint műalkotás, a hegy nélkül, amelyet megkoszorúz és a tenger nélkül, amelynek visszfénye megvilágítja? Az esztétikum szinte követelni látszik egy olyan metafizikát, amelyben nyilvánvaló, hogy a műalkotást, mint minden más anyagi létezőt is, csak absztraháló gondolkodásunk emeli ki a kozmoszból, olyanformán, ahogyan szemünk a csillagos égből kirajzolja a Gönczölszékér formáit.

De ha ez így van, akkor a műalkotás irreális léte, szellemi tartalma sem állhat meg önmagában. Ha a műalkotást anyagi lezártágában a néző absztraháló nézése konstruálja meg, akkor a szellemi tartalom sem független a nézőtől. Hiszen Hartmann szerint a szellemi tartalom csak az anyagi létezőn nyugszik, nem létezik attól függetlenül. Maga az anyagi létező viszont, mint önmagával azonos, határolt valami, nem független a nézőtől.

De a műalkotás már csak azért sem lehet személytelen szellemi tartalmak hordozója, mert ilyenek nincsenek. Sőt, ha ilyenek lennének, akkor sem tudhatnánk róluk. Az esztétika mindig jogosan utasította vissza egyes metafizikusok olyan nézeteit, amelyek szerint a műalkotás egy-egy elvont eszmét, ideát jelenítene meg, vagy „értékeket“ hordozna.

Szellemi tartalmak nem képzelhetők egy azokat hordozó, gondoló személyes szellem nélkül. Tapasztalati úton — még az eidétikus redukeciót is tapasztalatnak véve — nem juthatunk személytelen szellemi tartalmakhoz. Amit tapasztalunk, amit tudatunkban találunk, az mindig eo ipso személyhez kötött szellemi tartalom. Számunkra bármi

csak abban a pillanatban válik felismerhetővé, ha élménnyé vagy fogalomná, tehát személyhez kötött szellemi tartalomná vált.

Az úgynevezett „tárgyi“ szellemet mindig valamilyen alany alkotja és tartja létben. Obiectum csak valamely személyes szellem élményének, intenciójának obiectuma lehet. Az obiectumot épp az teszi obiectummá, hogy egy személy szellemi aktusának célpontja, terminusa lett. De az obiectum egész léte e szellemi aktus függvénye. Amíg nincs személyes szellem, addig obiectuma, a tárgyi szellem sincs. Ha mégis vannak örök és változatlan igazságok, ez azért van így, mert, mint *Szent Agoston* megmutatta, örök és változatlan Gondolójuk van. Hartmann két létrétege szerint nem ad megnyugtató feleletet a műalkotás fennállás-módjának kérdésére.

Próbáljuk kérdésünket *arisztotelikus* alapon megfejtetni. A klasszikus görög felfogásban a művész éppolyan mesterember, mint a többi. A műalkotás, a ποιητόν artefactum kategóriájába tartozik, éppúgy, mint a vég vászon, vagy az asztal, vagy a hajó. De idetartozik a csatasor is, sőt maga az állam is. A művész feladata egy adott anyagnak olyan formát adni, amely kívánt céljának megfelel. A műalkotás tehát bizonyos formának alávetett anyag.

A műalkotás efféle meghatározása nem lép fel metafizikai igénnyel. Végeredményben minden, ami létezik, formának alávetett anyag, kivéve a tiszta formákat. A metafizikai értelemben vett anyag formálására csak a természet alkotója, a démiurgosz képes. Az emberi művész anyaga már nem az ősanyag, hanem formált, márvánnyá, bronzzá, vagy esetleg eleven emberekké formált anyag. A forma, amelyet a művész ad, nem a valódi, létbentartó entelecheia, hanem csak látszat. Nézetünk szerint a műalkotás arisztotelikus meghatározása csak gyakorlati, etikai igényekre van tekintettel. Műalkotó az, aki valamiből (anyag) valami mást csinál, és pedig olyasvalamit, amire szüksége van. E tevékenység azonban inkább csak a meglévőnek elrendezése, mint a dolgok mélyére hatolás. A művész-adta formának nincs az a létmeghatározó ereje, ami a természetes formának. A „ló“ entelecheiájának nyilván egész más a szerepe a szoborban, mint a valódi lóban. Ezért a művészet csak a természet utánzása.

Ha a műalkotást teljesen elvontan, az alkotótól és műélvezőtől függetlenül tekintjük, akkor ezeknél az arisztoteleszi gondolatoknál aligha jutunk tovább. Így azonban

éppen az sikkad el a műalkotásból, ami benne a legértékesebb: az esztétikum. Végre is nem minden artefactum-ot, mesterséggel készített használati tárgyat érzünk műalkotásnak. Ha be is sorozzuk a műalkotást a mesterséggel készült dolgok nemébe, még mindig érdemes kutatnunk a reá nézve jellemző specifikus differenciát.

A mesterséges dolgokról elsősorban azt kérdezzük: mire való? A műalkotás specifikus differenciáját célja határozza meg. A mesterségek legtöbb termékéről könnyen leolvasható, mire valók (*finis operis*). A kenyér nyilván megevéssre, a ház lakásra, stb. A mesternek lehetnek még egyéb mellékes céljai is (*finis operantis*), például vagyont, dicsőséget, élvezetet akar szerezni műve révén, de ezek csak másodlagos célok. Elérésük rendszerint az elsődleges cél elérésétől függ.

Nem nehéz már most megállapítani, hogy ahogyan a kenyér elsősorban megevéssre, a ház lakásra, úgy a műalkotás észrevéssre való. A műalkotásokról szóló tudomány nem hiába viseli az észrevéssstan (esztétika) nevet. Viszont azokat a dolgokat, amelyek elsősorban csak észrevéssre valók, *jel*nek szoktuk nevezni. A műalkotás e szerint mindig jel.

Vajjon megfordíthatjuk-e ezt a tételt? Minden jel műalkotás-e? Esztétikai tapasztalatunk e kérdésre negatív választ ad. Vannak olyan jelek, amelyek nem váltják ki bennünk a művészet hatását. Keressük a jelek e különbözőségének okát.

A jel, mondottuk, észrevéssre való eszköz. De, úgy látszik, nem minden észrevéss egyforma. Newman szerint az észrevéss, a tudomásulvétel kétféle lehet: *notional* és *real*. Az előbbi a *fgalmi*, az utóbbi az *élményszerű* tudomásulvétel. A művészi és nem-művészi közlés között épp az a különbség, hogy a művészet élményeket, egyéb jelek csak fogalmakat ébresztenek bennünk.

Élménynek nevezzük azt a szellemi aktust, amelyben a valóság énnk funkciójává, tudatunk tárgyává lesz. Szellemi életünk minden tényleges gyarapodása élmény. *Fogalomnak* nevezzük azt a szellemi aktust, amellyel egy már meglevő élményünkre reflektálunk, arra hivatkozunk, reámutatunk, vagy több élményünket közös nevezőre hozzuk.

Az élmény tehát előbb van, mint a fogalom. A fogalom az élményhez képest csak másodlagos. A fogalmak az élményekhez úgy viszonylanak, mint a papírpénz az aranyhoz.

Az élményben befogadó, passzív szerepünk van. Tudatos aktivitásra csak fogalmaink indíthatnak. Minthogy az élet aktivitás és passzivitás szintézise, mind az élmény, mind a fogalom szellemiségünk nélkülözhetetlen fölszere-lése. Bár egyes bölcselek és iskolák külső és belső okokból vagy inkább az élmény, vagy inkább a fogalom értékét magasztalják, nyilvánvaló, hogy az egészséges gondolko-dás a két elem harmóniáját kívánja. Az élményvilág és a fogalomkészlet szétválása feldönti a lelki élet egyensúlyát. Az egészséges tudatban az élmények és a fogalmak át-meg áthatják egymást. Az élmények és a fogalmak külön-válása a schizophrénia, énhasadás lelki állapotára jellemző.

Mindamellettt a legegészségesebb lelkületű ember sem dicsekedhetnék élményei és fogalmai tökéletes harmóniá-jával. Ki is lenne képes élményeinek állandóan mozgó, gyarapodó folyamát hiány nélkül beleilleszteni a fogal-mak szükségképen merev rendszerébe. A legügyesebb szabó is kénytelen maradékokat hagyni szövetéből; a leg-élesebb elméjű gondolkodó is kiejt egyet-mást az élmények gazdagságából, hogy fogalmi skémákba rendezhesse őket. Sőt, éppen az éles elme veszedelme lehet, hogy több fogalmi skémát gyárt, mint amennyit élményanyaga táplálni tud. Fogalmainak nagy számát azoknak tartalmi szegénységé-vel fizeti meg. Olyan kartotékos jegyzéket készít könyv-táráról, amely nagyobb és nehezebben kezelhető, mint maga a könyvtár.

Az élmény és a fogalom ilyen megkülönböztetése nem viheto keresztül teljes merevséggel. A lelki aktusok között folyamatos az átmenet. Minden élményben van már bizo-nyos rámutatás előbbi élményekre: tehát fogalmi elem. Viszont maga a fogalomalkotás egy kissé mindig élmény is. A megkülönböztetés, mint a legtöbb lélektani osztályo-zás, csak típusos jellegű. Éppen ezért csak típusos jellegű a jelek most megkísérrendő felosztása is.

A kétféle észrevevésnek, az élménynek és a fogalom-nak megfelelően az észrevevésre való eszközt, a jelet is két-félének tartjuk. Megkülönböztetjük az *élménygerjesztő* és a *fogalomébresztő* jel két típusát. Az előbbi jelekkel él a művészet, az utóbbiakkal a tudomány. Minthogy azonban a különbség csak típuscs, a kettő szintézise is lehetséges. A művészet éppoly észrevétlenül megy át tudományba, mint a szivárvány színei egymásba.

Hogy egy jel tudományos, vagy művészi jel-e, az voltaképen csak a jel felfogása után dől el. Ismeretes pél-

dául, hogy a *Collège de France* bizonyos előadásait kétféle hallgatók látogatták: tanulni vágyó tudósjelöltek és a divatosná vált professzorért rajongó dámák. Az előadás az egyik kategória számára fogalomébresztő, a másik számára, elsősorban élménygerjesztő jelleget öltött. E példa rövid elemzése azt a tanulságot hozza számunkra, hogy a jel csak felfogva létezik, létezése annyi, mint észrevétele. A jelre áll, hogy *esse = percipi*. Annyi a jel, amennyi az észrevevő. Maga a jeladó nem határozhatja meg teljesen a jel milyenségét. Bár a jel mindig a jeladót fejezi ki, a jeladó szándéka közömbös a jel milyenségére nézve. Az esztétikai gondolkodás a szándéokra mit sem ad. Nem az a kérdés, hová céloztam, hanem az, hová találtam. Az a műalkotás, amely senkiben sem ébreszt élményt, nem műalkotás, bármi lett legyen alkotójának szándéka. A rossz költő hiába szeretne élményeket gerjeszteni, legjobb esetben is csak fogalmakat mozgósít.

Példánkban fordítva történt. A professzor föltehetőleg fogalmakat szeretett volna ébreszteni hallgatóiban. Akarva-akaratlanul, mégis művészi jeleket alkotott. Nemcsak fogalmakat közölt, hanem élményt is gerjesztett hallgatóiban.

Mi is volt az az előadás? A fizikus nyelvén azt mondhatnók: a hanghullámoknak egy sorozata. De a hallgatók számára ennél sokkal gazdagabb és bonyolultabb valóság, megélt tartam volt. Az előadás jelszerűsége különböző elemekből tevődött össze: minden hallgató számára más és más elemekből. Voltak benne szavak, mint fogalmi jelek: azok számára, akik járatosak voltak a francia nyelv fogalmi jelrendszerében. E fogalmi jelek a maguk új kombinációjában, szintézisében egy új fogalmi egység megalkotására segítettek — ismét csak azokat, akikben kellő filozófiai előképzettségre találtak. Így született meg az „előadás”, mint tudományos alkotás. De eközben a professzor másféle jeleket is adott. Hangjának muzsikája, szavainak pátosza, a hascnlataival felidézett emlékképek, kifejező mozdulatai ismét csak újabb szintézissé egyesültek abban a hallgatóban, aki az előadásban élményt keresett. Ennek a hallgatónak a számára az előadás műalkotás, élménygerjesztő jel volt.

Ezek alapján most már meg tudjuk mondani, hogy a műalkotás a jeleknek melyik csoportjába tartozik. *Az a jel műalkotás, amely elsősorban élményt közöl.*

De hogyan válik lehetségessé az élmény közlése? Vajjon nem tartalmazza a műalkotás mégis valami módon az élményt? Vajjon nem mégis egy személytelenné vált szellemi tartalomnak, a kifejezett élménynek szubsztanciális hordozója a műalkotás?

Az élmény nem válhatik személytelenné. Hiszen egész mivoltában én-funkció: a megelő személytől elszakítva, minden létét elveszíti. A virág, száráról leszakítva, néhány óráig még életben maradhat. A bábfigura tagjai elpetyhüdnek, de azért tovább léteznek, ha a rendező elengedi a drótot. Az élmény, az álom, a sejtés azonban nemhogy elhervad, elpetyhüdik, hanem egyenest a semmibe foszlik: álmodó, sejtő, személyes alany nélkül.

Ezért csak két lehetőségről lehet szó: vagy egyáltalában nem közölhető az élmény, vagy a megelővel együtt közöltetik. A műalkotásban nemcsak az elvont, önállóított élmény, hanem egyszersmind annak megelője is a jellevő tudatába lép, élmény tárgyává válik. Ha élmény egyáltalán nem lenne közölhető, akkor művészet sem lenne lehetséges. Akkor igazat kellene adnunk az intellektualisztikus esztétikának, amely nem hisz élmények, hanem csak fogalmak közlésében. Akkor a művészet végkép azonosulna a tudománnyal. Nincs tehát más hátra, mint a másik alternatívát magunkévá tennünk. *A műalkotásban a művész nemcsak élményét, hanem azzal együtt és abban önmagát közli velünk.* Ez ismeretes tétel: sőt egyenesen közhely, hogy a művész önmagát fejezi ki a műalkotásban. Éppen, mert közhely, elszoktunk attól, hogy komolyan vegyük és komolyan állítsuk.

De állíthatjuk-e komolyan? Nincs a műalkotásnak egyéb témája, mint maga a művész? „Csak én tudok versemnek hőse lenni? Minden művészet csak szubjektív romantika, csak egocentrikus líra?

Mielőtt e kérdésekre felelhetnénk, kísérreljük meg tisztázni, mit is értünk témán. A téma az a fogalom, amelyet a műalkotáshoz kapcsolunk, amellyel a műalkotásra hivatkozunk.

A téma: fogalom. Éppen ezért nem nagy fontossága van a művészi alkotás terén. Két tudományos értekezés, amely ugyanarról a fogalomról, témáról szól, okvetlenül hasonlítani fog egymáshoz. Ha nem hasonlítanak, akkor legalább egyikük rossz. De két ugyanazon témához kapcsolódó nagyszerű műalkotás esetleg semmit sem hason-

lít egymáshoz. Sőt, ha hasonlít, valószínű, hogy legalább egyikük rossz.

Ebből máris látszik, hogy minél erősebben érvényesül egy műben a téma, annál kevésbé művészi az a mű. Annál jobban kidomborodik benne a fogalmi elem az élményszerű elem rovására.

Vegyünk például a művészetnek azt az ágát, ahol leginkább várhatnánk a téma uralmát, a festést. Gondoljunk, mondjuk, egy „lövésár“-ra, amely valóban csak a lövésárt, mint olyant akarná ábrázolni. Siralmas giccs lenne. Akkor már inkább a nagy Brehm illusztrációit nézzük. A téma hűséges grafikus ábrázolása, fotografiája tiszteletreméltó mesterember munkája lehet, tudományos értékkel bíró fogalmközlésnek minősülhet, de művészetnek nem.

Hasonlóképen az anatómiai modell is hiánytalanul visszaadja a témát, de mégsem szobor. A zenebohóc megtévesztően utánozza az eltörő pohár véghangjait: mégsem tekintik igazi művésznek. A megverselt latin nyelvtani szabályokban benne van az egész téma: de ez nem avatja őket költeményekké.

Nem is lehet ez máskép. Hiszen a téma nem lehet élmény, a téma mindig csak fogalom lehet. A lövésár szép, tisztán körvonalazható jogi fogalom. De „lövésár“ nincs önmagában, mint *D. ng an sich*, — hacsak nem a naív realista számára, akinek a fogalom már valóság. Sőt, „lövésár“ nem létezik önállóan élmény módjára sem. A művész lövésári élményében benne van egész megélt tartalma, kezdve onnan, mikor kisfiú korában az istállóba lopózott, hogy János bácsi, a paradéskoecsis történeteit hallgassa, folytatva keresztapával, aki lovagolni tanította, menyasszonyával, akit kivitt a lóversenyre. És ebből az élményből még annak a bornak a fanyar ízét sem zárhatjuk ki, amellyel a szájában végignézte a vásárt. Az igazi művészt nem érdekli „a lövésár fogalma“. Amit ő megfest, az „én a lövésáron“. De bátran leegyszerűsíthetjük így is: *én*. A lövésár csak ürügy. Az énnel végül is valami érzékelhető formát kell adni, s ez nemcsak önarekép formájában történhetik meg, s talán nem is úgy a legkönnyebben.

És ezzel már feleltünk arra a nehézségre is, amelyet a mégis csak megtalálható témaszerű műalkotásokból lehetne támasztani. *Beethoven VI. szimfóniája* végeredményben nem a kakukról és a patakról, hanem Beethovenról szól. Igaz, hogy Beethovenben már benne van a kakuk és a patak is. *Mikor a művész önmagát közli, önmagában*

a világot is közli. Én és világ korrelátumok: egyik nincs a másik nélkül. Az „ember“ nem ember „világa“ nélkül.

De vajjon mi szükség van arra, hogy a művész közölje önmagát és világát? Ha én és világ korrelációban állanak, akkor vállalkozása úgyszólván reménytelen. A szemlélőhöz, a másik éhez úgyszólván más világ tartozik.

A valóság nem ilyen egyszerű. Sem világunk, sem énünk nem lezárt, befejezett, elkülönített létező. Ahogyan a szivárványt csak a rajta állandóan keresztülzárporozó napsugarak tartják létben, úgy énünk és világunk is csak az abszolút létben való állandó részesezés révén állhat fenn. Van egy végső közös alap, amelyből minden én és minden világ táplálkozik. A végső közös alapon foglalt tartalmak, az Abszolútum ideái, lesznek bennünk először projekció tárgyává, tehát élményekké, majd reflexió tárgyává, fogalmakká. E projekció és reflexió folyamán alakul ki bennünk mind énünk, mind világunk. De semmi akadály sincs annak, hogy ugyanazok a tartalmak ne lehessenek két különböző alany projekciójának és reflexiójának tárgyai. A műalkotás felfogása, épp azt eredményezi, hogy a művész és a műélvező projekciói azonosuljanak. A szubjektív éneket és szubjektív *világokat* összekötő Ősalapnak ugyanazok a mozzanatai válnak élménnyé, tehát projiciáltnak a művész és a műélvező tudatában. E közös projekció természetesen sahasem megy végbe némi közös reflexió nélkül: a közös élményt közös fogalmak is kísérik, a műalkotásból sohasem hiányzik teljesen a fogalmi elem sem.

Már most mi egyéb teszi az emberi életet értékessé és tartalmassá, mint a Lét Ősalapjában való folytonos részesezés? Ennek pedig az a feltétele, hogy énünket ne zárjuk le, hogy az Ősalapnak mindig több és több tartalmát projiciáljuk tudatunkba. Ez a szellemi élet legfontosabb funkciója. Akkor vagyunk igazán emberek, mikor élményeink vannak. Ehhez segít a művész: ezért ő az emberiség legnagyobb jótévője.

Mit tesz tehát a művész? A tudatalattit emeli fel a tudatba? Mert hiszen projekció voltaképpen ezt jelenti. Vagy isteni elgondolásokat közvetít számunkra?

Az alternatíva nem kötelez. Bár az Abszolútum szükségképpen túlhalad minden teremtett értelmet és tudatot, és semmiképp sem azonosítható létében a mi korlátolt létünkkel, mégis meg kell jelölnünk tudatéletünknek azt a pontját, amelyen keresztül az Abszolútummal kapcsolatba

júthatunk. Ez az a pont, amelyet a középkori misztika az „*apex mentis*” kifejezéssel jelölt. Hol van az *apex mentis*? Semmiesetre sem a tudatban. Hiszen tudatos szellemi működéseink, fogalmi és akarati aktusaink nem gyarapítják új tartalmakkal szellemi életünket, csak a meglevő tartalmak elrendezésére szorítkoznak. Az „*apex mentis*” helye csak a tudatalattiban kereshető. Tudatos énünk csak tudatalatti énünk, vagy, ha jobban tetszik, „teljes tudatunk” közvetítésével találhat az Abszolútumhoz.

Lélektani és ismeretelméleti — természetesen nem metafizikai — szempontból végül is mindaz a tudatalattihoz tartozik, ami létben tart minket, a nélkül, hogy azt közvetlenül tapasztalnók. Ilyen értelemben az Abszolútum is tudatalatti valóság. Nem mintha az Abszolútum énünknek egy „része”, vagy „terméke” lenne. Csak arról van itt szó, hogy az *Abszolútum tudatos életünk soha teljesen nem tudatszítható előfeltétele*, vagy más szóval: *a tudathoz képest transzcendens valóság*.

E megállapítás metafizikai kiegészítése: létünk az Abszolútum nélkül lehetetlen lenne. Létünk nem önmagától való lét, hanem részesedés az abszolút Létben.

Mikor a művész tudatalatti tartalmakat hoz tudatunkba, élmények gerjesztése által, akkor létünk előfeltételeit tudatosítja bennünk. Tudatalatti létünk teljes feltárása egyúttal azt is jelenti, hogy az Abszolútum bizonyos vonatkozásban élményünk-ké vált. Természetesen maga az Abszolútum, éppen mert Abszolútum, nem válhatik a maga teljességében élményünk-ké, — de élményeinkben van valami az Abszolútumból. Ezt azokkal a szavakkal is kifejezhetjük, hogy a művész Isten gondolatait tárja fel előttünk, mikor élményeket gerjeszt bennünk.

De ezek a gondolatok, ezek az élmények nem magában a műalkotásban vannak, hanem a művészből és a vele kapcsolatba, kommunikációba lépett műélvezőben. *A műélvezés végeredményben kommunikáció*: szellemi kapcsolat a műalkotóval. Feladjuk énünk merev korlátait és egy magasabb egység tagjaivá leszünk. A műalkotásban, mint jelben, a jeladó és a jelvevő bizonyos tekintetben egy lényé válik.

A jelzés folyamata mindig két tudat magasabb egységbe való integrálódását jelenti. Az élet mindig arra törekszik, hogy kisebb önálló centrumokat nagyobb egységekbe integráljon. Ez történik a magasabbrendű élőlények keletkezésekor, a nemzés alkalmával, — de hasonló integrá-

ció révén jön létre minden pszichikus funkció. A legegyszerűbb érzéklés, a legegyszerűbb mozdulat is legalább két ideggőc funkcionális egységbe illeszkedését követeli. Annak az analógiáján, ami szervezetünkön belül lejátszódik, mikor az ingerület két idegsejtet összeköt, képzelhetjük a művész és a műélvező egységét, amely a műalkotásnak, mint jelnek felfogása által jön létre.

A műalkotás léte e szerint relatív lét. A műalkotás reláció, a művész és a műélvező, a jeladó és a jelvevő között. Ez a reláció azonban nemesak elgondolt, hanem valóságos reláció. A fogalmak közötti relációkat általában csak mi tételezzük szellemi aktusunkkal: de a személyek közötti relációk, amilyen a műalkotás is, valós, reális relációk. Ezek nem kevésbé „igazán“ léteznek, mint maguk a személyek, akiket összekötnek.

E szerint a jel, ez az észrevevésre való eszköz, végeredményben *mind g magát a jeladót veteti velünk észre*. Észrevenni nem egyéb, mint intencionálisan, szellemi módon egységbe lépni, mint a jeladóval egy magasabb egységbe integrálódni. A jel nem él önálló életet, hanem a jeladó és a jelvevő szellemi találkozásának pillanatában pattan ki belőlük, mint a villám két felhőből.

Éppen ezért az észre nem vett műalkotás nem műalkotás. Ha senki más nem is fogná fel a műalkotást, felfogja legalább is a művész maga. Ilyenkor a műalkotás számára olyan eszközzé válik, amely által önmagát tudatosítja. A reláció itt a művész tudatos és tudatalatti énje között feszül. A tudattalan én ad jelt a tudatcsnak. Ez a mozzanat minden műalkotás megszületésében jelen van: innen származik a művész inspiráció-érzése.

A műalkotás metafizikai meghatározásának legegyszerűbb módja, mikor azt, mint két személy között feszülő jelet fogjuk fel. De vannak olyan esetek is, mikor az integráció nagyobbfokú lesz, nem két, hanem több tudat találkozik egységbe. Ilyen például egy zenekari hangverseny. Ki itt a jeladó; a zeneszerző, vagy a karmester, vagy a zenészek?

Itt olyan jelhalmaz, jelrendszer van jelen, amely maga végül egy jelbe tömörül össze. Ahogyan a halmazok halmaza ismét halmazzá, úgy a jelek némelyik halmaza ismét jellé integrálódik. A zenekari hangverseny számos jelzési viszonyból tevődik össze. Ilyen van először is a zeneszerző és a karmester között (a lekottázás pusztán fogalmi jeleit most figyelmen kívül hagyjuk). A karmes-

ter és a zenészek között kétirányú a viszony: ők jeladók is, jelvevők is, más és más vonatkozásban. De ha a hangverseny sikerül, ha a műalkotás létrejön, akkor végül a szerző, a karmester és a zenészek egyetlen egy szellemien szervezett egységbe lépnek, és jeladói közös minőségükben a közönséget, mint jelvevőt is bevonjuk ez egységbe. Ha ez nem sikerül, nem műalkotás, csak hangzavar születik.

A műalkotást tehát olyan jelnek ismertük meg, amelyben két személyes szellem, a művész és a műélvező közös élményben egymásra talál. E jelnek nincs fennállása a két személyes szellemen kívül, csak jelentve létezik, *esse-je* azonos *percipi-jével*.

Felfogásunk szemben áll a tárgyi szellem létezésének feltételezésével. E kategóriát csak metaforikus értelemben tudjuk elfogadni. Számunkra *a szellem fogalmától elválaszthatatlan a személyesség, a cselekvőképesség*. Abban a pillanatban, mikor egy jel megszűnt jelenteni, mikor nincs többé felvevője, már nem is több, mint holt anyag. Papírból és nyomdafestékből sohasem lesz szellem. A könyv éppoly kevésbé hordoz szellemet, mint a fétis „*mana*“-t. Az olvasott könyvbe éppúgy mi visszük bele a szellemet, ahogyan a primitív ember a fétisbe a numinosumot.

Honnan kap a jel mégis bizonyos látszólagos időtlenséget? *Phidias* már régen nem él közöttünk, és mégis személyesen hat reánk? *Epiktétosz* eredeti kézírata elveszett, hogyan léphetek vele személyes kapcsolatba, ha másolt, fordított művét olvasom?

Erre a kérdésre csak akkor kaphatnánk teljesen kielégítő feleletet, ha megoldottuk volna a természetbőlelet ma még megoldhatatlan problémáját, a lélek és test viszonyának kérdését. De annyit mindenesetre mondhatunk, hogy minden eszköz meghatványozza jelenlétünket a térben és az időben. A teleszkóp szemünket, a rádió fülünket viszi oda, „ahol nem is vagyunk jelen”. A műalkotás pedig ugyanezt végzi személyiségünkkel. Szellemiségünk téren és időn túlemel és jelenvalóvá tesz ott, ahol animális létünk nincs jelen. Ezért találkozhatunk, ezért válhatnak egy intencionális egység részeseivé ókori költő és mai olvasó. Bár ez a válasz úgyszólván mindent homályban hagy, de amíg a lélek és test kapcsolata titok marad előttünk, addig a műalkotás hatásának módja is szükségkép titok marad. Nem tudjuk, hogyan lépünk szellemi egységbe a művésszel — de ez nem változtat az egység tényén.

Mínthogy a jel nem önmagában, hanem csak személyes szellemekben áll fenn, a személyes szellemek legkisebbikét is többre kell becsülnünk, mint a jelek legnagyobbikát. Minden jel csak addig értékes, amíg személyes szellemek szolgálatában áll. *A kultúra javainak értéke nem önmagukban, hanem a kultúrában részesedő személyekben van.* A személyes szellemek életében okozott kár súlyosabban esik latba a bölcseleti értékelés mérlegén, mint a jelekben, műtárgyakban, könyvekben stb. esett kár.

Arisztotelesz szerint a művész a természetet utánozza. De nem úgy, ahogy a tréfás ember a kakaskukorékolást. A művész azért utánozza a természetet, mert a természet is jelekkel van tele. Ha műalkotás mindaz, ami személyes szellemtől származik és e személyes szellem tartalmait élményünké teszi, akkor minden műalkotás. Műalkotás az egész világ, és annak minden egyes, bennünk élményt fakasztó eleme. Elesik az esztétika hagyományos megkülönböztetése a művészeti és a természeti szép között. Ha mindaz, ami van, jel, jel lesz mindaz, ami igazán alkottott, ami ποιητόν. A műalkotás és a világ egyéb tartalmai, köztük az egyéb emberi alkotások között is csak fokbeli, nem lényegi az eltérés.

De ha a világ és annak minden eleme valóban jel, akkor létezése is az észrevételben áll. *Esse = percipi.* Ma már a fizikus sem mer anyagáról más létet állítani, mint a felismerhetőséget. Csak arról tudhatunk, csak arról szólhatunk, ami megjelent előttünk, ami jellé vált számunkra. Mindaz, amit a világban látunk, az isteni Jeladó jele: *vestigia Dei. A Kozmosz az első és végső Műalkotás.*

PSZICHIKUM, LÖGIKUM ÉS METAFIZIKUM.

Írta: LENGYEL LAJOS.

Tartalom. I. Bevezetés: A probléma felvetésének szüksége. II. Történeti áttekintés. III. Tanulságok. IV. A pszichikum reduktív-analitikus értelmezése: 1. Az éhez-kötöttség. 2. A külső transzcendencia és a viszony. 3. A belső transzcendencia. 4. Az őstranszcendencia. 5. Az adottságok. 6. A transzcendentális tudat. 7. Összefoglalás. V. A logikum reduktív-analitikus értelmezése: 1. A beszéd mint jelrendszer. 2. A fogalom. 3. a *dolog* fogalma és az a'apviszonyok. 4. Az alapviszonyok sajátos összefonódottsága és az aktus. 5. Összefoglalás. VI. A metafizikum értelmezése: 1. A létező két alappozanata. 2. A két mozzanat történeti megjelenése. A metafizika három klasszikus típusa. 3. A metafizika lehetősége. 4. Mítosz és metafizika. 5. Összefoglalás. VII. Befejező összefoglalás.

I.

Korunk rohanó életében, amikor a tiszta észbe vetett hit olyannyira megrendült, a pszichológia százfélé keresi a maga utait, a sokáig száműzött metafizika új, divatos, a mítoszba vesző formákban éled fel, talán nem időszerűtlen megállani egy kissé világunk e három tényezőjének, azok egymáshoz való viszonyának tisztázására.

A logizmus igazi modern nagy harca a pszichologizmus és a metafizika ellen Kanttal kezdődik ugyan, de harmójuk egymással való folytonos tusakodása az egész filozófiatörténet folyamán végigkísérhető napjainkig, amikor a metafizika látszik győztesnek. A harc a szó szoros értelmében tragikus, mert vagy sikerül a három alkotó mozzanat közül egynek kizárni a másik kettőt, vagy kettőnek a harmadikat, s akkor már nem a filozófia területén állunk többé, hanem vagy a szaktudományén vagy a mítosznén, vagy pedig megmaradtunk a filozófia területén, de akkor nem kizártuk a kizártnak hitt mozzanatot, hanem csak a lehető legkisebbre csökkentettük, vagy módosítottuk.

Ez a kizárásnak vélt csökkentés és módosítás léptenyomon előfordul. Az is megesik, hogy a háromnak meddő küzdelme jellemzi egy-egy kor filozófiáját, de csak igen ritkán, szerencsés korokban tapasztaljuk a három egyen-súlyba jutását.

Bármilyen tanulságosnak is kínálkozik ennek a küzdelemnek a végigkövetése a filozófia egész történetén, vizsgálódásunk kerete ilyen tüzetes történeti áttekintést nem engedélyez, azonban kiindulásunk megkönnyítésére legalább nagy vonásokban utalnunk kell mindegyik tényező főbb történeti megjelenésére s ezek egymáshoz való viszonyára.

Ehhez az utaláshoz egyelőre elegendő, ha a három fogalom triviális értelmezésénél maradunk, hiszen a végső értelmezésnek éppen vizsgálódásunk eredményeképpen kell majd adódnia. E szerint pszichikum jelentse mindazt, ami az élményre jellemző, logikum, ami az objektív igazság és metafizikum, ami a létező természetét jellemzi.

II.

A metafizika első megjelenése a görög filozófia kozmológiai korszakára esik. Ekkor akarja az emberi gondolkodás a mítosz képeitől többé-kevésbé megszabadulva tisztán észszerűen megmagyarázni a létező mivoltát, s a körülötte levő változó világban az állandót keresve, azt olyan anyagban vagy anyagi részecskében találja meg, amelynek kezdettől fogva való fennállását és változatlan-ságát feltételezi. A létező fogalmában tehát a *változatlan fennállást* hangsúlyozza. Így különösen az *ion* természetbölcselek és a későbbi atomisták. Az állandóság és változatlan-ság kritériumának hangsúlyozása magyarázza azt, hogy az eleaták és a pythagoristák a változatlan logost teszik meg igazi létezőnek, a változó világot pedig letagadják. Ezzel aztán a logikum be is vonul a metafizikába. Ezzel, szemben *Herakleitos* a változatlant mint valóságot tagadja s a valóságnak egy egészen más vonását emeli ki: a *folytonos levést*. Tehát a létezőnek a tevékenység-mozzanatát ő emeli ki először. Ugyancsak az ő filozófiája mutatja legtöbb nyomát a pszichologizmusnak. Egyébként Anaxagoras szeretet-gyűlölet tanától eltekintve ez a korszak nagyon kevés pszichologizmust árul el.

A reá. következő korszakot azonban már egyenesen a pszichologizmus, sőt relativizmus jellemzi a szofisták filozófiájában, akik az emberi ént mint világunk közép-pontját hangsúlyozzák. Az ő szubjektívizmusuk *Sokrates* tanításában nemesedik interszubjektivistá objektívizmusá. Az antropológiai korszaknak éppen ez a fejlődési vonala: egy egyéni én szubjektívizmusától az interszubjektivistá én objektívizmusáig.

A fogalmat, amely Sokratesnél még csak az interszjektív egyértelműség biztosítéka, *Platon* ismét létezővé emeli, igazi létezővé, amelyhez viszonyítva a tapasztalati világ csak árnyékvilág. Itt tehát a logikum szférájának az eddigiekkel szemben egy újfajta abszolutizálásával van dolgunk. *Platon* filozófiájának — mint tudjuk — éppen az a gyöngéje, hogy a tapasztalati valóságot ilyen élesen elválasztotta az *igazi* valóságtól.

Az antropológiai korszak és a *Platon* szintézisének nagy tanulságait értékesítve *Aristoteles*nek a *fejlődés* fogalmában sikerült azt a metafizikát megteremtteni, amely a pszichikum és logikum természetével egyaránt a legszébb összhangban volt. Az ő filozófiája a kozmológiai és antropológiai korszak szerencsés végleges szintézisének tekinthető. Ezért is lett olyan népszerű a középkorban.

A *hellenizmus korát* a primitív kozmológiai metafizikába való visszaesés, a pszichologizmus és logizmus keveredése jellemzi. Ebből a kavardásból az újplatonizmus már csak a mítoszba visszahajló kiutat találja meg.

A *keresztény középkori filozófia* lassan hömpölygő hullámzásában szintén helyet talál a pszichologizmus, a logizmus és a metafizika mérkőzése a realizmus és nominalizmus harcában. *Szent Agoston* és *Aquinói Szent Tamás* metafizikája tekinthető a három tényező egy-egy egyensúlyi helyzetének.

A *renaissance* pszichologista metafizikáját az *újkor* kritikai-logikai filozófiája követte *Descartes* és *Spinoza* tanaiban. Rá a pszichologista-empirista-relativista szkeptikus angol filozófia tekinthető visszahatásnak. Erre megint *Leibniz* és *Wolff* logikai metafizikája következik s így érkezünk el *Kant* antipszichologista és metafizika-ellenes ismeretkritikai logizmusához.

Annyit ebből a futó áttekintésből is láthatunk, hogy a három tényező harca a *dialektikus fejlődés vonalát mutatja*, amennyiben a következő kor mindig az előbbi által elhanyagolt vagy szándékosan kizárt mozzanatot emeli ki és abszolutizálja, hogy aztán egy szintézisben egyenlítődjék ki a két előző kor ellentétes abszolutizálása. Így követi — hogy csak nagy vonásokban mutassunk rá — a kozmológiai korszak viszonylagos pszichikátlanságát az antropológiai korszak pszichologizmusa, s a kettő szintéziseként megjelenik *Platon*, majd (a szerencsésebb szintézis) *Aristoteles* filozófiája. Azonban az egyes korszakokon belül is megtaláljuk a dialektikus mozgás nyomait.

Elég legyen itt az eleaták és Herakleitos filozófiájára utalnunk s a rákövetkező egyeztetőkére.

Ez az egyes korok között és korokon belül történő dialektikus mozgás azonban egyenletesen gyorsuló. Korunk eseményáradatában ezt más kulturális jelenségek egymást követő változásában is bárki tapasztalhatja. Így a Kanttól napjainkig eső filozófia több egymást követő antitézist és szintézist mutat, mint előtte az egész európai filozófia.

Alig taglózza le *Kant* a metafizikát, már is három nagy metafizikai rendszer születik *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* filozófiájában. A transzcendentális filozófiává leszorított pszichikum is követeli a maga jogát az irracionális filozófiai rendszerekben és a pszichológiában mint szaktudományban, nem is szólva arról, hogy a naív metafizika is újraéled a materializmusnak abban a formájában, amelyet *Büchner* híres könyve a „Kraft und Stoff” népszerűsített. Majd a minden metafizikát száműző szigorú szaktudomány terrorizálja a maga pozitivistá logizmusával a filozófiát, azután a természettudományi módszerrel dolgozó pszichológia s a nyomán támadt pszichologista filozófia. Alig szegzi ezzel szembe az *újkantianizmus* a maga ismeretelméleti-logikai abszolutizmusát, alig indul meg a *Lotze-Bolzano-Husserl* vonalon a logika egyeduralmi törekvése, máris új metafizikák és *életfilozófák* buzognak elő különböző forrásokból, majd pedig újraárad a *pozitivismus*, s mindez olyan bőséggel, hogy jó irányítúvel legyen felszerelve az a filozófus, aki el akar igazodni ebben a nyüzsgésben.

Azt szokták mondani, hogy ma ellentétes filozófiák keresztezik egymást minden irányban, de összefogó szintézisről nem lehet szó. Egyelőre csakugyan úgy látszik, hogy a forrongásból inkább csak kiutat keres a kór, különféle irracionális metafizikában sőt mítoszokban, de azért itt-ott a racionális tisztázásra is látunk kísérletet s ebben a munkában a magyar filozófia is igyekszik kivenni a részét.

III.

Addig is, míg ebből a kavargásból mindent lenyűgöző szintézist alkot egy nagy elme, s míg a filozófiatörténet egymáshoz való viszonyukban rendezzi, mint korjelenségeket értelmezi és értékeli ezeket a különféle irányokat, mindenesetre a maguk nagy kávarodásában is

élénken bizonyítják azt a tételt, hogy a pszichologizmus és logizmus egymás és a metafizika ellen kavargó harca igazi tragikus küzdelem, mert következménye a szaktudományá autonómizálódás, vagy a költészetbe, mítoszba veszés. Ki hitte volna, hogy Kant és a Kant nyomán járó antipszichologista és antimetafizikus filozófiák után az irracionális metafizikák és mítoszok áradata csapjon szét. És szétesapott, mert az elfojtott metafizika újra és újra kitör és az elhanyagolt élmény mítosszá kívánczik. De a fékevesztett mítoszalkotásokra újra féket vet az egyértelműsége törekvő filozófia. Ennek az egyértelműsége törekvő filozófiának azonban nem szabad figyelmen kívül hagynia azokat a tanulságokat, amelyeket éppen ebből a tragikus harcából kell levonnunk. Ezeket a tanulságokat próbáljuk most röviden összefoglalni.

Legelső tanulásként azt kell kiemelniünk, hogy *a pszichikum mint én-hez kötött tapasztalás nem zárható ki az igazi nagy szintézisre törekvő filozófiából*. Láttuk, hogy ez mennyire megköveteli a maga jogait mindannyiszor, ahányszor csak megrövidülést szenved. Eléggé bizonyítja ezt az a történeti tény, hogy mindjárt az európai filozófia történetének elején a kozmológiai korszak után visszahatásként antropológiai korszak következik. De ugyanilyen kiáltó tanulság a szofisták után, sőt a szofistákkal egyidőben fellépő Sokrates filozófiája arra, hogy *a logikum nem zárható ki még az antropológiai irányban haladó filozófiából sem*, mert ez *az egyértelműség biztosítója*. Végül a kanti filozófiát követő három nagy metafizikai rendszer a legfényesebben megvilágítja, hogy *a metafizikum mint végső vonatkoztatási alap minden nagy rendszernek elengedhetetlen feltétele*. E három nagy tanulságot azonban nemcsak az egymásra következő korszakok visszahatása mutatja, hanem egy-egy olyan filozófiának az immanens kritikája is, mely egyiket vagy másikat, vagy különösen ha kettőt is ki akar zárni e három közül. Maradjunk csak a kanti filozófiánál. Vajjon nincsen-e benne éppen a legfeltűnőbbben a metafizikum a Ding an sich fogalmában. A Ding an sich éppen az a vonatkoztatási alap, amelyre nézve, amelyhez viszonyítva a jelenségvilágnak értelme van. De a Ding an sich fogalmán kívül a Kant praktikus filozófiája is bőven mutat metafizikai elemeket. Filozófiai rendszerének három főműve pedig a „tisza ész“, a „gyakorlati ész“ és az „ítélőerő“ fogalmaiban egyenesen pszichológiai előité-

letekre támaszkodik. Mielőtt az ember világának egészét vizsgálná, elfogadja a lélek egészének egy közkeletű feldarabolását, ennek alapján elszakítja a tiszta észet a gyakorlati észről.

Számtalan sok példát, filozófiai rendszerek immansens kritikáját lehetne azonban felhozni arra, hogy *a három zóna egymástól el nem szakítható, egymás nélkül nem értelmezhető.*

E negatív tanulság azonban pozitív formában is megfogalmazható, és pedig úgy, hogy e három terület olyan szervelesen egybefonódik, hogy akármelyiknek gondos, elhamarkodott abszolutizálástól tartózkodó vizsgálata, a másik kettőre is okvetlenül fényt derít. Ha most már ezt a vizsgálatot mind a három irányból megejtjük, akkor egyrészt külön-külön mindegyiknek sajátos természetére, másrészt egybefonódottságuknak a gyökerére is teljes világosságot vethetünk.

Erre a részben analitikus, részben reduktív felderítő vizsgálatra elsőnek kínálkozik a pszichikum, mert éppen közvetlenül nekem megjelenő, nekem adódó valamit, azaz élményt jelent.

IV.

1. Értelmezzük tehát a pszichikumot a fentiek szerint, a legtágabban: *nekem megjelenik valami, én átélek valamit.* Megjelenik pedig olyan kényszerítően elhithető erővel, hogy mindazt, ami megjelenik, kénytelen vagyok valami tőlem független, de mégis csak mindig nekem megjelenő realitásnak tekinteni. A pszichikumnak ebben a legtágabb értelmezésében tehát egyaránt benne foglaltatik az én és a külvilág. A külvilág nekem jelenik meg, a külvilág is az én élményem. Akár tapasztalásnak, akár élménynek mondjuk is ezt a legtágabb értelemben vett pszichikumot, ezt az élményt vagy tapasztalást az én-re-nemén-re, tudatrárgyra való tagolódás mindenképen jellemzi. Klages el akarja kerülni a lélek elemzésében a tudat fogalmát, mert szerinte az a lélek iránt ellenséges szellemre emlékeztet; a tudat a lélekbe beékelődő romboló eszköz, a szellemnek, a lélek ellenségének rontó fegyvere. Szerinte a lélek átél. Ezzel a fordulattal azonban nem lehet elkerülni a lelkinék, a pszichikumnak alapjellegét, tudniillik az én-re-nemén-re tagolódást. Klages is kénytelen ezt felvenni az átélő-átélt formájában. Világunk átélőre és átéltre polarizálódik. Ez az újnak látszó megoldás azonban csak új név a régire s a lelkinék azt az alapvető

mozzanatát jelenti, amelyet megelőzően tapasztalásról vagy élményről nem beszélhetünk. Minden élményben benne foglaltatik ez a polaritás akkor is, ha akár egyik, akár másik pólust, akár öntudatlanul, akár szándékosan figyelmen kívül hagyjuk.

Az én-pólusnak ilyen, öntudatlan figyelmen kívül hagyását tapasztaljuk a primitív népeknél, általában a primitív embernél és a gyermeknél. A primitív embernél a tárgyi világ alkotó elemeivel együtt igen sok érzelmi, tehát sajátosan az énhez tartozó elemek is belevetítődnek a tárgyi világba s az objektív elemekhez tapadva a külvilághoz tartozónak tűnnek fel. Nem kell másra emlékeztetnem, csak a most divatos népi szemléletre (ballada!) vagy általában az öntudatlan szimbolum világára, a mítosz-világra, amelynek a primitív ember számára nem-szimbolum jellegére és valóságerejére a mai tudomány olyan nyomatékosan rámutat. Ez az a szélső eset, amelyben a primitív ember álláspontjából *a legtágabb értelemben vett külvilág a sajátosan lelkét is magában foglalja.*

A mítosz szemléletéből kilépő gondolkodás megtisztítja ugyan nagyjából a tárgyi világ képét a sajátosan pszichikai elemektől, de magukat a pszichikai elemeket az én-pólussal együtt még mindig figyelmen kívül hagyja s tekintete a tárgyi világ felé irányul: metafizikája a kozmosz külső, anyagi szerkezetének metafizikája lesz. Mikor aztán — mint ezt történeti áttekintésünk folyamán is megjegyeztük — a szofisztikában betör az emberi gondolkodásba az én uralma, akkor megkezdődik a külső világ objektivitásának kétségbevonása, és az én-pólus hangsúlyozása a legszélsőkig fokozódik. Szükség van erre azért, hogy a kettő ellentétéből új, igazi filozófiai szintézis jöjjön létre.

A filozófiatörténet későbbi folyamán elég sok példát találunk arra, hogy a gondolkodó ember (kisebb-nagyobb öntudatossággal) elhanyagolja a tárgyi pólust s így *a pszichikum a külső világot teljesen felszívja magába.* Ebben a másik szélső esetben tehát *a legtágabb értelemben vett pszichikum a fizikumot is magában foglalja.*

A pszichikum szerepének ezek a történeti megjele-
nései két dolgot is fényesen bizonyítanak: először, hogy az én teljes kiküszöbölése éppúgy lehetetlen, mint a tárgyi világnak teljes felolvasztása a tapasztalati énben, másodszor pedig (nagyobb perspektívában) azt, hogy igazi nagy filozófiai szintézis csak a két pólus teljes figyelembevételével lehetséges.

telével épülhet fel. A tapasztalati én és a tapasztalati külvilág reális tárgyainak pólusos szembenállását ugyanis a metafizikumnak a tapasztalásban mutatkozó kettős iránya alapozza meg. A metafizikumnak ez a kettős iránya mint kétféle transzcendencia, helyesebben a transzcendenciának kétféle formája nyilvánul meg a tapasztalásban, illetve élményben: a külső és belső transzcendencia.

Hogy magának a transzcendenciának a lényegét és a tapasztalásban vagy élményben játszott szerepét megvilágítsuk, vegyük szemügyre közelebbről ezt a kétféle transzcendenciát.

2. *A külső transzcendencia* mibenlétéhez legkönnyebben és leggyorsabban a szemlélet elemzéséből jutunk el. A szemléletben a szemlélt tárgynak a képe először is valamiképpen készen adódik nekem: automatikusan, mechanikusan, tudattalanul; ha Böhm Károly terminológiájával akarnánk élni: „az én öntudatlan produktumaként”. Ha most már ezt a tárgyat, tegyük fel: egy lámpát, közelebbről szemügyre venni, igazán szemlélni és megérteni akarom (mert hiszen a megértés bizonyos fokig mindig benne van a szemlélet fogalmában), akkor bizonyos alkotóelemeket *megkülönböztetek* rajta, azoknak egymással való összefüggését felismerem s az egymáshoz tartozónak megismert összes jelenségeket vagy jelenségelemeket az együvé tartozás alapjára, a lámpára mint önálló tárgyra vonatkoztatom. Maga ez a vonatkoztatási alap *túl* van az én szemléletemen, túl van a nekem megjelenő adatokon, amelyek nekem mint színek, tapintási adatok stb. jelentkeztek. Szemléletemnek ezt a magában véve tapasztalhatatlan, de szükségszerű vonatkoztatási alapját neveztük az imént külső transzcendenciának. A külső transzcendencia tehát azt jelenti, hogy én kényszerítve érzem magam arra, hogy bizonyos összefüggések alapján összetartozó jelenségelemeket mint egységet egy rajtam kívül eső, tőlem független valamire vonatkoztassak.

Atélni voltaképpen csak az elemeket és az elemek összetartozását élem át közvetlenül s azt a kényszert, hogy az egység alá egy átélhetetlen, megismerhetetlen vonatkoztatási alapot tegyek. Éppen itt torkollik a pszichikum a metafizikumba, s ezt a metafizikumba torkollást, ezt az *átlépést* képviseli a transzcendencia, jelen esetben annak külső transzcendenciának nevezett formája.

A szemlélet elemzésében azonban az elem és az összefüggés fogalmával is találkozunk. A szemlélet a mecha-

nikusan elébeadódo képen máskor is adott vagy még máskor nem adott részeket különböztet meg, vagyis vissza viszi őket már tapasztalt elemekre s összetartozásukra is már eddig tapasztalt összetartozásckra. *Ez a visszavivés éppen a viszony.* A viszonnak erre a „visszavivés“ lényegére vet világot az appercepció tana is. Az appercepció mint megértés — ezt már fentebb is megjegyeztük — a szemléletben is benne van. A szemléletnek éppen az a mozzanata, hogy a felbontott egésznek részeiben ráismer már valami régebben megkülönböztetettre, vagyis az új megjelenőt régi, már előfordult elemekre viszi vissza s azt mondja, hogy ahhoz hasonló, vagy attól elütő. A megjelenő új elemeknek a régiekhez és egymáshoz való viszonyítása után a transzcendens alapra vonatkoztatás fejezi be a szemléletet, illetve megértést.

A szemlélet elemzésében tehát a transzcendencia fogalmán kívül megismerkedünk az elem, a viszony és az egységbetartozás fogalmával. Az elem valami kényszerítő erővel, eredetien adottnak tűnik fel, a viszony az ily módon adottnak egy másik ily módon adottra való vonatkoztatása vagy visszavivése, az egység az elemeknek együvé tartozása, a transzcendencia pedig a viszonyok alapján egységbetartozó elemek metafizikai alapja.

3. Az én-pólusnak megfelelő *belső transzcendencia* azt jelenti, hogy az énnnek minden *tevékenységét* éppen az énnre mint e tevékenységek végső alapjára vonatkoztatjuk. Ha e tevékenységek közé számítjuk az akarati mozzanatokon kívül az ösztönöket is, akkor a szemléletben például nemcsak a megértés munkáját vonatkoztatjuk az énnre, hanem magát a mechanikusan adódó tisztázandó szemléleti képet is. Ekör állunk a Böhm Károly fent említett álláspontján, amelyből nézve ő egész világunkat „az én öntudatlan produktumá“-nak tekinti. Ez az álláspont a külső transzcendencia szerepét módszeresen leszorítja, ily módon akarván elkerülni a külső transzcendenciából adódó naív metafizikát. Hogy ez mennyiben sikerül, mennyiben nem, vizsgálódásunk menetébe nem vág bele.

A belső transzcendenciát főként azért szokták a külsővel szemben előnyben részesíteni, mert van benne valami többlet az előbbivel szemben, nevezetesen az, hogy ezt közvetlenül átéljük. Ezért szeretik egyesek visszavinni a külső transzcendenciát a belsőre, mondván, hogy bizonyos külső jelenségek együvé tartozó csoportjának

egy bizonyos vonatkoztatási pontra, az úgynevezett szubsztanciára való utalása az én belső transzcendenciájának a mintájára, vagy szükségszerű analógiájára történik. Más szóval ez azt jelenti, hogy azért teszünk alá (hyposztazizálunk) bizonyos jelenségek 'alá egy szubsztanciális létezőt, mert magunk testi megjelenéseinek viszont átélt szubsztanciális magja van: az én. Ez az érvelés azonban nem egészen helyes. Ha ugyanis az énnel mint szubsztanciának az átélését közelebbről szemügyre vesszük, azt tapasztaljuk, hogy az én mint szubsztancia éppen olyan megfoghatatlan valami, mint akármely külső tárgynak szubsztanciálitása. Átélni nem az ént mint szubsztanciális valamit éljük át, hanem mint tevékenységet, és pedig a legegyszerűbb tevékenységet.

Míg tehát a külső transzcendencia a jelenségeken túl fekvő állandó megmaradóra utal, addig a belső transzcendencia a jelenségeken túl működő állandó cselekvőre. Ezért aztán a külső transzcendenciára épülő kezdetleges naív metafizika a létezőnek megmaradó, állandó vonását hangsúlyozza, a belső transzcendenciára épülő metafizika pedig a létezőnek cselekvő, öntevékeny voltát emeli ki.

4. Ha most már azt vizsgáljuk, mi a legegyszerűbb formája az énben átélt tevékenységmozgásnak, akkor a szubjektivista filozófia középponti kérdéséhez jutunk. Ennek a kérdésnek az általánossá vált megfogalmazása úgy hangzik, hogy: az én állítja önmagát. Az én-tapasztalásnak ez a Fichtétől származó terminusa azonban a dolognak csak az egyik oldalát mutatja, s ha ezt a tételt először halljuk, nem tudunk az állítás szónak tartalmát adni. Az utána tett én = én ugyan némi felvilágosítást ad a tényállásra, de még akkor sem jelent egyebet, mint hogy az én azonos önmagával, vagyis az én-nek önmagához való viszonyát. Ha azonban azt mondjuk, hogy az én szembeállítja magát a mással, akkor az én-aktusnak már teljesebb mivoltát ragadtuk meg. Legteljesebben azonban akkor látjuk az én-ben tapasztalt cselekvés vagy aktus lényegét, ha azt mondjuk, hogy ebben az alapaktusban a még rendezetlepp mindenség *én-re* és *más-ra* tagolódik s a kettő összefüggése mégis megmarad. Más szóval: az én szembeállítja magát a nemén-nel s a kettőnek összetartozását egy ősvalamire, a mindenség-re vonatkoztatja. Az én tehát a mindenséget mint felbontatlan egységet nem tapasztalhatja, nem élheti át, hanem csak *én-nemén*, vagy *én-másra* tagoltságában ezt a tagoltságot szükség-

szerűen vonatkoztatja vissza rá mint posztulált ősalapra. Az elem, viszony és a vonatkoztatási alapra utaló egység itt is felismerhető mozzanatok, mégpedig abban a formában, hogy egy rendezetlenül adott, de rendezetlenként nem tapasztalható ősalapot egy alaptevékenység két egymástól különböző elemre: az én-re és a nemén-re bont s azoknak összetartozását az ősalapra visszavonatkoztatja. Az a tevékenység tehát, amelyet az én-ben mint alaptevékenységet átélünk, nem pusztá önállítás, nem is csak szembeállítás, hanem önállítás szembeállítással és vonatkoztatással együtt, vagyis a lélek analízáló-szintetizáló-vonatkozó munkájának ösképe. Nyilvánvaló, hogy az ebben szereplő ősvonatkoztatási alap túlmutat mind a külső tapasztalás tárgyainak, mind a belső tapasztalás én-jének transzcendenciáján, valami végső transzcendenciára, amelyben a másik kettő meg van alapozva. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a külső transzcendencia a belső analógiájára keletkezik, hanem inkább azt, hogy az én alapvető tevékenységében tapasztalható *őstranszcendenciában* van megalapozva mind a kettő. Erről az őstranszcendenciáról azonban megint csak nem mondhatunk mást, mint hogy én-re és neménre analízálódó, vagy ha úgy tetszik: polarizálódó ősvonatkozósi alap, vagyis a jelenségvilágból folyó, de prioritásban azt megelőző posztulátum. A posztulátum éppen olyan észszerű alap, amely éppen az észszerűnek a határa. Ebben a tényben gyökerезik Kant Ding an sich fogalmának határfogalom volta is.

5. Mindebből minket most a pszichikummal kapcsolatban főként az érdekel, hogy ime a legtágabb értelemben vett pszichikum, vagyis a nekünk megjelenő világ egy külső, egy belső, majd pedig egy mindkettőt megelőző őstranszcendenciában végződik. Ez annyit jelent, hogy a pszichikum metafizikum nélkül nem értelmezhető. Ezt hangsúlyozza Klages is s azért támad neki az új pszichológia több iránya a pozitivistá pszichológiának, mert metafizika nélkül, transzcendens vonatkozások nélkül akarja megoldani a lélek munkájának elméletét. Fekad azonban ebből a vizsgálódásból még más tanulság is. A többek között az, hogy a transzcendenciának mindegyik megnyilvánulása megegyezik egymással abban, hogy közvetlenül egyik sem tapasztalható, mert akár egy külső tárgy szubsztrátumát akarjuk közvetlenül megfogni, akár a belső tapasztalás én-jét, akár a tagolatlan Mindenséget,

egyik sem sikerülhet. E szerint a metafizikum hozzáférhetetlen, de mindenütt jelen van. Másfelől rájöttünk azonban arra is, hogy az én-ben mint analízáló-szintetizáló-vonatkoztató tevékenységben mégis csak közvetlenül átéljük a metafizikumot, legalább is annak öntevékenységi mozzanatát. Itt villan előnkbe az a tény, hogy miért tette Fichte metafizikája középpontjává a Tathandlung-ot. Eppen azért, mert a metafizikum közvetlen átélése csak a cselekvésben, az aktusban lehetséges. Kierkegaard és a nyomán járó Heidegger és Jaspers is ezt a cselekvésmozzanatot hangsúlyozzák filozófiájukban. Ki kell tehát mondanunk azt a másik nagy tanulságot is, hogy a metafizikum viszont csak a pszichikumban élhető át.

A transzcendencia mibenlétének vizsgálatával kapcsolatban a lélek rendező munkáját megelőző ősadottságon kívül magában a pszichikumban, vagyis a tapasztalati énnel megjelenő rendezett jelenségvilágban, többféle adottsággal találkozunk. Először is a rendező munka nyomán előállott *elemadottsággal*, azután a rendezés elvét tükröző *viszonyadottsággal*, végül pedig magának a rendező munkának a legegyszerűbb formájával mint *aktusadottsággal*. Ezeket adottságoknak nevezzük abban az értelemben, hogy másból le nem vezethetőknek, egyszerűeknek, vagyis eredetien adottaknak mutatkoznak. Ezek az adottságok az élményfolyammal szemben mind elemként tűnnek fel, de azért közöttük éppen az elemadottság a legegyszerűbb. Ilyen elemadottságok az érzékszervek milyenségadatai. Ezekkel szemben a viszonyadottságok a legegyszerűbb viszonyok, amilyen az *azonosság*, vagy a *mátság* viszonya. Az aktusadottságnak a jelenségek világában már bizonyos viszonyalakulatok felelnek meg, amelyekről máshol lesz szó.

Mindezek az elemek elsősorban a tapasztalati én élményelemei, mert hiszen a tapasztalati én-nek élményében tapasztalhatók közvetlenül. A transzcendencia fentebb kifejtett természeténél fogva azonban több egyéni ént is kell feltételeznünk, amelyek a miénkhez hasonló tapasztalási vagy élményközpontok. Ennek a feltevésnek a szükségszerűségét a következő megfontolásban világíthatjuk meg: saját magunkat egyszerre a külső és belső transzcendencia alapján ismerjük egységnek, azaz egyfelől bizonyos külső megjelenések (a saját testünknek a térbe kivetített képe) vonatkoztatási alapjaként, másfelől cselekvéseink belső vonatkoztatási alapjaként. A saját

testi megjelenésünkhöz hasonló jelenségösszefüggések külső transzcendens alapját a mienkhez hasonló belső transzcendenciának is feltételezzük. Már most a magunk átélő énjének élményalakulatait, de legalább is élményelemeit azzal a feltevessel kezeljük, hogy azok a hozzánk hasonló átélő én élményalakulataival, vagy legalább is élményelemeivel megegyeznek. Ez az élmény *interszubszejtivitásának* feltételezése. Kérdés, van-e ennek a feltételezésnek valami biztosítéka.

Ennek az eldöntésére vizsgáljuk meg a háromféle adottságnak mint élményelemeknek az interszubszejtivitását.

Az aktusélmény az én öntevékenységének átélése, ezért ennek legegyszerűbb formájáról, az aktusadottságról is csak feltételezhetem, hogy minden más énközponttal rendelkező ugyanúgy átéli, mint magam.

Ha jól megfontoljuk, be kell látnunk, hogy ugyanez áll az elemélményről is. Ez a szagérzet közvetlenül csakis az én szagérzetem, ez a színérzet mint milyenség csakis az én közvetlen élményem. Mind a kettőt csak közvetett úton közölhetjük mással.

Ez, mint közismert tény, sem bizonyításra, sem megvilágításra nem szorulna, ha magának a közvetett útnak a természetét nem akarnók közelebbi vizsgálat tárgyává tenni. Ez azonban éppen a harmadik fajta adottság természetének a megismerése céljából igenis kívánatos. Talán két egyszerű példa elegendő erre.

Arról az aktusélményről, amely bennünk két vagy három jól összeválasztott szín harmóniaátélését jelenti, csak úgy értesíthetem a másik ént a legrövidebb úton, hogy eléje tartom a három összeválasztott színű anyagot s megkérdem, hogy tetszik neki. Ha az illető azt feleli rá, hogy pompás, akkor ebből azt következtetem, hogy ugyanaz az aktusélmény ment benne végbe, mint bennem, akinek szintén tetszett a színösszeállítás; de semmi más kezessége nincs a két élmény azonoságának, mint hogy a színek ugyanolyan viszonyban vannak egymással az én szemléletem alkalmával, s hogy az illető szemlélő ugyanazzal a szóval fejezi ki a három összeválasztott színhez való viszonyát a szemlélet tekintetében, mint amelyikkel én kifejeztem volna.

Vagy tegyük fel, hogy felmutatok valakinek egy sárgászöld üveggombot s felszólítom, hogy keressen ki egy dobozból ugyanolyan vagy hasonló színű gombot. Ha

a talált gombot magam is ugyanolyan vagy hasonló színűnek ítélem, akkor felteszem, hogy az illetőben hasonló színélmény megy végbe a gomb szemléleténél, mint bennem, hogy ő is ugyanazt a milyenségelemet látja, pedig lehet, hogy ő csak a fehér-fekete színskálát ismeri s csak árnyalati viszony után jött rá a két gomb hasonlóságára, vagyis csak a viszonyélménye volt ugyanaz.

Ebből a két példából nemcsak az tűnik ki, hogy az aktusadottság és elemadottság, vagyis még a legegyszerűbb aktus- és elemélmény is csak közvetve közölhető, hanem az is, hogy ez a közvetett közlés éppen viszonyítással történik. Ebből viszont az következik, hogy maga a viszonyélmény lényegénél fogva közölhető élmény. Míg tehát a két előbb említett élmény interszubjektivitása még a legegyszerűbb formáiban is csak feltételezett, *a viszonyélmény maga az interszubjektívitás biztosítékának mutatkozik.* Ezzel azonban már a logikum területén vagyunk. Ez azt jelenti, hogy a viszony mint a logikum lényege a lehető egyértelmű közlés biztosítója.

A viszony azonban csak biztosító, nem eszköze az egyértelmű közlésnek. Viszonyt ugyanis mint tiszta viszonyt nem közölhetünk, hanem csak megjelentethetünk olyan elemeket, amelyek között ugyanaz a viszony áll fenn, mint a közlendő viszony. Ehhez a megjelentetéshez tehát megjelentetési eszközök, vagyis jelek szükségesek.

A pszichikum és logikum között e szerint ugyanazt az összefonódást tapasztalhatjuk, mint a pszichikum és metafizikum között. Az élmény csak a benne foglalt viszonyyszerűség következtében közölhető, de ugyanakkor a viszony, vagyis a logikum viszont hozzá van kötve valamilyen megjelenéshez. Más szóval a viszony a megjelenésnek tőle el nem választható alkotó mozzanata.

6. A fenti vizsgálódásból eléggé kitűnt, hogy egész élményvilágunk egy bizonyos tapasztalati énhöz kötött, de ennek az énhöz kötött szubjektív élményfolyamnak mégis természetében van az interszubjektivitás feltételezése, sőt annak biztosítója is az imént ismertetett viszonymozzanat következtében. A biztosító azonban arra akar biztosítékul szolgálni, hogy rajta kívül az elemek, sőt az alakulatok is megegyeznek, vagy legalább is megegyezhetnek az egyes tapasztalati éneknél. Ha most már ezt a követelményt összevetjük azzal a tapasztalattal, hogy ezek az élményalakulatok, sőt elemek sem egyeznek meg minden esetben minden egyes tapasztalati énnél, de

megegyeznek bizonyos esetekben egyeseknél, bizonyos esetekben másoknál, akkor e megegyezések vagy meg nem egyezések vonatkoztatási alapjául logikai szükségszerűséggel kell feltételeznünk egy olyan tudatot, amelynek a tapasztalati tudatok éppen bizonyos változataiként tűnnek fel. Éppen azért, mivel ez csak egy ideális, transzcendensszerű vonatkoztatási alap, Husserl ezt a tudatot ideális tudatnak, vagy (a Kant hatása alatt) transzcendentális én-nek nevezte. Az ideális én ideális aktusainak felelnek meg az ideális tárgyak, s hogy ezeket az ideális tárgyakat a tapasztalati én szemlélhesse, a maga reális aktusainak ezekkel az ideális aktusokkal kell egybevágnia. Így emelkedik a tapasztalati énnel megjelenő szubjektív jelenségvilág az objektív jelenségvilág rangjára. Ha tehát már most az egyéni én élményvilágában foglalt, fentebb ismertetett adottságokat úgy tekintjük, mint a transzcendentális én adottságait, akkor jelenségvilágunk objektív alkotó elemeihez jutunk. Nyilvánvaló, hogy itt is valamiféle transzcendenciáról van szó, mégpedig az egyéni én belső transzcendenciájának szupertranszcendenciájáról, vagyis jelenségvilágunk minden elemének és alakulatának egy egyénfeletti én aktusaira való vonatkoztatásáról. A transzcendencia ennek a fajtájának Husserl rendszerében (éppen úgy, mint Kantéban) csak módszeres jelentősége van; nem akar más lenni, mint egész jelenségvilágunk egyértelműségének biztosítóka. Mindamellett nagyon gyümölcsöző volna mind logikai, mind metafizikai szempontból a többi fentebb említett transzcendenciákhoz való viszonyát alaposabb vizsgálat alá venni. Ezt azonban vizsgálódásunk kerete nem engedi meg. Annyit mégis meg kell jegyeznünk, hogy élményvilágunk metafizikai alapjának ez a transzcendentális kikerülése nem egészen megnyugtató s további következményeiben ez is csak azt bizonyítja, hogy a metafizikum semmiképen sem kerülhető ki. Mihelyt ugyanis arról van szó, hogy az egyes tapasztalati ének hogy viszonylanak ehhez az ideális énhez, nagy metafizikai nehézségek adódnak elő. Nagyon is megérthető, ha realista beállítottságú filozófusok elejtik a transzcendentális én fogalmát akkor is, ha énnel kötött világunknak a fentihez hasonló elemzésére vállalkoznak. Például ha tudatvilágunk fenti analízissel nyert elemeit a transzcendentális én elejtésével, tehát az énnel-kötöttség figyelembevétele nélkül is megtartjuk, akkor Brandenstein Béla

báró filozófiájának a területére jutottunk. Az ő *sajátos tartalma* megfelel az ideális tudatvilág elemszerű adottságainak, *sajátos formája* a viszonszerű adottságnak, *sajátos alakulata* pedig bizonyos tárgyi vonatkozásban az aktusadottságnak. E hármasság sajátosság egymásba-fonódását ő elemezte először behatóan, az énhez-kötöttség-től független fennállásukban. Ezzel azonban már el is érkeztünk a pszichikum határához, sőt amennyiben a pszichikum éppen az egyéni, tapasztalati énhez kötött világ még a legtágabb értelmezésben is, voltaképpen már a transzcendentális tudattal is túlléptünk rajta.

7. A pszichikum részletes reduktív-analitikus vizsgálatának végső eredményeképpen kimondhatjuk, hogy a pszichikum mint egyéni énhez kötött tapasztalás a transzcendenciának különféle megnyilvánulásain keresztül túlmutat magán s valami önmagában létező cselekvőre, egy szóval a metafizikumra utal. Viszont a metafizikum cselekvésjellege a tapasztalati énből élhető át. Az élmény pedig lényegében analízis-szintézis-vonatkoztató munka. Ennek legalapvetőbb teljes formája, vagyis a legegyszerűbb aktus (az én-nemén-re bontás és mindenségrevonatkoztatás) éppúgy adottságnak tűnik fel, mint a legegyszerűbb elemek és a legegyszerűbb viszonyok, mégis az ennek megfelelő tárgyi mozzanat, az alakulatszerű elem valamiképpen magában foglalni látszik mind az elemszerű, mind a viszonszerű elemeket. Megtudtuk továbbá, hogy a logikum mint viszony, illetve viszonyrendszer, valamilyen megjelenéshez van kötve. Így tehát az élmény viszonszerű mozzanatánál fogva közölhető, de a viszony az élménynek a megjelenéstől el nem választható mozzanata. Az élmény interszubsjektivitásának követelménye elvezet bennünket a transzcendentális én fogalmához, amely a pszichikumban tapasztalt alkotó mozzanatok objektív szférába való emelésének a módszeres keresztülvitele. Ez egyúttal a pszichikum határa.

E vizsgálódás folyamán kitűnt még az is, hogy a pszichikum reduktív-analitikus értelmezése nemcsak természetes kiindulópont volt a pszichikum, logikum és metafizikum természetének felderítésére, hanem a logikumra és a metafizikumra is nagy mértékben fényt derített. Mindazonáltal a másik kettő természetének alaposabb ismerete még több világot vethet a kérdésre. Ezért kívánatos a másik két oldalról kiindulva is megejtenünk vizsgálódásunkat.

V.

1. A logikum fogalmának természetére történeti megjelenése és a görög szó jelentése is eléggé rávilágít. A λόγος egyaránt jelent szót, beszédet, gondolatot, fogalmat, gondolkodást, számítást, szóval mindazt, amit a latinban a verbum, sententia, notio, cogitatio és ratio szavak szoktak legteljesebben kifejezni. Ebben a nyelvi tényben az jut kifejezésre, hogy a λόγος az élményeinkben megjelenő észszerűnek a beszédben való megjelentetése, azaz kifejezése, közlése. A beszéd lényegében igen bonyolult, természetesen alakult jelrendszer, amellyel élményeinkben megnyilvánuló összefüggéseket fejezünk ki. Ha ebben a bonyolult jelrendszerben figyelmen kívül hagyjuk a hangok szerepét, akkor a szóban találjuk meg a beszédnek azt a legkisebb elemét, amely a logikum szempontjából fontos, s amely a gondolkodás fogalommozzanatának felel meg. A szó úgy viszonylik a fogalomhoz, mint a jel a jelzethez, vagy a jel a jelentéshez. A szó mint szilárd szemléleti egység segít összefogni azt, amit a fogalomban éppen össze akarunk fogni. Sokszor úgy tűnhetik fel, hogy a fogalomban összefogottakat csakis a szó, az elnevezés tartja össze. Ez a látszat az alapja mindennemű nominalista felfogásnak. A szó azonban sohasem lehet egyedüli egységalapja a fogalomban foglaltaknak, még akkor sem, ha azoknak közvetlen alapja nem valami külső szemléletben tapasztalt reális létező, mert az igazi alap éppen a fogalomban összefogottak tartalmi egysége. Lássuk, mi a fogalom tartalma s mit jelent a fogalom tartalmi egysége. Ennek a megállapítására talán legcélszerűbb a hagyományos logika fogalomelméletéből kiindulni.

2. A hagyományos logika a szóval mint jellel jelölt gondolati egységnek a szerkezetében megkülönbözteti a fogalom tartalmát, tárgyát és körét. A fogalom tartalmául a tárgy jegyeinek összességét jelöli meg, a fogalom tárgyának mondja e tartalmi jegyek vonatkoztatási egységalapját, a fogalom körének pedig mindazoknak a tárgyaknak összességét, amelyekre az egységbetartozó jegyeket vonatkoztatni lehet. Vegyük csak szemügyre ezeket az alkatrészeket s azok egymáshoz való viszonyát. A fogalom jegyei azt jelzik, amiben a tárgy más tárgytól különbözik és más tárgyhoz hasonló, ami más szóval azt jelenti, hogy a fogalom tartalma végelemzésben éppen a

tárgy más tárgyhöz való viszonyainak a szövedéke. Ha már most egy konkrét tárgyat veszünk figyelembe ebből a szempontból, akkor azt találjuk, hogy az egyedi tárgy minden más tárgytól különbözik és semmihez sem hasonló teljesen. Ebből egyfelől az következik, hogy összes hasonlóságainak és különbségeinek, vagyis minden más tárgyhöz való viszonyának a megállapítása végtelen feladat, mert ahhoz minden más tárgyat meg kellene vizsgálni, másfelől pedig az, hogy ezeknek a viszonyoknak a szövedékét egyedül csak rá lehet vonatkoztatni. Az előbbi következmény a régi filozófiában az individuum est ineffabile elvében nyer kifejezést, az utóbbit pedig röviden úgy szokták megfogalmazni, hogy a tárgya összeesik a körével. Az individuum ineffabile elve tehát azt jelenti, hogy a konkrét dolog fogalma ideális feladat, amely csak a mindenség teljes ismeretében jutna befejezéshez. A konkrét fogalomalkotás e nehézségen úgy segít, hogy a tárgy hasonlósági viszonyainak megállapítását az osztálybesorozással intézi el, amely művelet a vele egy osztályba tartozókhöz való hasonlóságát reprezentálja; a különbségi viszonyok közül pedig a legfeltűnőbbeket emeli ki. Pl. „ez a hamutartó“ konkrét fogalmának esetében a hamutartó mint osztályfogalom már reprezentálja mindazokat a hasonlósági viszonyokat, amelyek „e hamutartó“ és az összes hamutartók között fennállnak, ha most még kiemelem, hogy miben különbözik feltűnően más hamutartóktól, esetleg miben hasonlít egyéb tárgyakhoz, akkor az „ez a hamutartó“ fogalmának tartalmát alkotó viszonzyszövedéket nagyjából összefogtam. Ez összefogásnak ideális alapja éppen ezeknek a viszonyoknak egymásbaszövődésében van. Ha most ezt az egységbetartozó viszonzyszövedéket „erre a hamutartóra“ mint végső és egyetlen reális alapra vonatkoztatom, akkor egyúttal ennek a fogalomnak a körét is kimerítettem.

Másként áll a dolog egy fajfogalom esetében. Vegyük például az ember fogalmát. Itt is egy fajfogalommal intézzük el a hasonlósági viszonyok jó részét, amikor azt mondjuk: élőlény, majd kiemeljük azokat a legfeltűnőbb viszonyokat, amelyek a többi élőlénytől való különbözését jelentik. Mind e tartalmat azonban nem egy konkrét tárgyra, hanem egy ideális tárgyra, „az ember“-re vonatkoztatom. Mikor aztán ezt az ideális tárgyat magát egy második vonatkoztatással egy konkrét emberre vonatkoztatom s teszem ezt abban a tudatban, hogy ugyanezt az

ideális tartalmat több konkrét emberre, minden emberre vonatkoztathatom, akkor mondhatom azt, hogy ennek a fogalomnak a köre „minden ember“. Mikor tehát ennek a fogalomnak a köréről beszélek, akkor más vonatkoztatási alapot veszek tekintetbe, mint mikor a tartalmát mint egységet az emberre mint ideális tárgyra vonatkoztattam. Ez a kétszempontság minden általános fogalomnál szembezőkő, de nem *csak* az általános fogalomnál áll fenn, hanem az egyedi fogalomnál is. A konkrét egyedi fogalom esetében sem egyenesen a konkrét tárgyra vonatkoztatjuk a tartalmi jegyek, vagy viszonyszövedék egységét, hanem előbb egy ideális tárgyra, amely mint érvényes egység fennáll. Ha nem így volna, akkor a fogalom mint ideálisan fennálló egység és reális tárgya összeesnék, vagyis akkor nem volna jogunk „ez a hamutartó“ *fogalmáról* és „erről a hamutartóról“ mint *tárgyról* beszélni, s akkor Platon sem beszélhetett volna az egyedi tárgy ideájáról. Természetesen más kérdés az, hogy mi a fennállási módja az egyik, s mi a másik vonatkoztatási alapnak, illetve tárgynak. A nélkül, hogy a dolog részletes tárgyalásába belemennénk, annyit meg kell jegyeznünk, hogy az egyik vonatkoztatási alap a transzcenedentális én-re, a másik pedig a külső transzcendenciára mutat.

3. Nézzük most a fogalom természetének további felderítése céljából a legáltalánosabb fogalmat, a „valami“ vagy „dolog“ fogalmát. Mivel a tárgy mint valami minden más valamivel megegyezik éppen abban, amiért valaminek mondjuk, azért a dolog fogalmának tartalmi jegyei nem más dologtól való különbséget, hanem minden más dologgal való megegyezést mutatnak. Mivel pedig a dolog minden más dologgal csak kevés vonásban egyezik meg, ezért a dolog tartalmi mozzanatai, vagyis más dologhoz való viszonyai az individuális fogalom tartalmi viszonyaival ellentétben teljes számban felsorolhatók. A *dolog* fogalma tehát teljesen befejezett, mert tartalma egy áttekinthető rendszerben összefogható legegyszerűbb viszonyokból áll. Éppen a legegyszerűbb viszonyoknak, vagyis a viszonyadottságoknak szövedékét nevezzük ugyanis dolognak. E szerint a dolog fogalmát alkotó viszonyokhoz úgy juthatunk, ha tudatossá tesszük a viszonyadottságokat, amelyek éppen a dolog fogalmának tartalmát teszik.

Minden dolog megegyezik elsősorban abban, hogy csak önmagával azonos, vele szemben minden többi do-

log más, azután hogy ezektől a másoktól megkülönböztethetően el van választva s egy önmagában összetartozó egységet alkot. E szerint a dolog elsőrendű ismertető jegei a következő alapviszonyok:

azonosság elválasztottság egység

Minthogy az azonosság lényege szerint feltételezi a másságot, a másság és elválasztottság egyaránt felteszi, hogy nemcsak egy dolog van, hanem több, ha pedig ezek éppen a fentiekben megegyeznek, akkor ez megköveteli az összefüggés mozzanatát, ennél fogva a dolog tartalmának újabb mozzanatai még a következők:

mátság összefüggés többség
(sokaság)

Azonban az azonosság és a mátság felteszi a kettőt magában foglaló mindenséget, amely mindenség tagjai el is vannak egymástól választva, de mint a mindenség tagjai mégis összetartoznak. Az elválasztottság és összefüggés ellentéte, sőt látszólagos ellenmondása így a tagoltság mozzanatában oldódik fel. Ugyanígy az egység és többség szembenállása is összefoglalást nyer az összesség vagy számosság szintétikus mozzanatában. E szerint a dolog határozományaként, azaz a „dolog” fogalom tartalmazza a következő viszonzyszövedéket kell tekintenünk:

azonosság	elválasztottság	egység
mátság	összefüggés	többség (sokaság)
mindenség	tagoltság	összesség (számosság)

Viszonzyszövedéknek nevezzük e rendszert, mert minden dolognak önmagához, minden más dologhoz és a dolgok rendszeréhez való, legegyszerűbb viszonyainak (a viszonyadottságoknak) egymásbafonódását reprezentálja. E viszonyokat és összefonódásukat a legkülönbözőbb irányban haladó tételek fejezik ki. E tételek közül legfőbbek: *A*) az egyes viszonyokat kifejezők közül: 1. Minden dolog önmagával azonos (vagyis önmagával az azonosság magától adódó viszonyában áll). 2. Minden dolog minden más dologtól el van választva (azaz mással az elválasztottság szembeszökő viszonyában áll). 3. Minden dolog önmagában befejezett egység (azaz önmagával és mással szemben is egész). Az elsőnek a negatív tétele:

minden dolog a többire nézve más; a másodiké: minden dolog a többivel valamiképpen összefügg; a harmadiké: minden dolog minden más dologgal szemben többséget jelent. B) A viszonyok összefonódását kifejező tételek közül: a) Minden dolog önmagával azonos, minden más dologtól elválasztott egység. b) Minden dolog a többivel együtt a mindenséget alkotja. c) Az összesség (számoság) a mindenség tagoltságának eredménye stb., stb. A dolog tartalmi szövetének ezek az utóbbi, mindenségre irányuló viszonzszálai szépen mutatják, hogy minden egyes dolognak csak a mindenség rendszerébe beállítva van értelme. Az első helyen említett tételekben pedig nem nehéz felismerni a logikai alapelveknek nagyjában a Pauler Akos által fogalmazott alakjait.

Ha most már e viszonyoknak az első sorban közölt rendjét tekintjük, akkor lehetetlen észre nem vennünk, hogy azok a dolgok egyedülvalóságára, elválasztottságára, zártságára vonatkoznak, ha a második sort nézzük, akkor meg a dolgok egymásraultaltságát kell meglátnunk, ha végül a harmadik sort figyeljük, akkor meg a mindenségbe, vagy általában egy magasabb egységbe való beszervezettségüket.

Azt is észre kell vennünk, hogyha felülről lefelé haladunk, akkor a harmadik mozzanatban mindig a két előbbi ellentétének szintézisét nyerjük, ha pedig balról jobbra, akkor az első viszonyban az elemszerűség, a másodikban a viszonzszerűség, a harmadikban az alakulat-szerűség domborodik ki. Így az első a milyenséget, a második a formát, a harmadik a mennyiséget alapozza meg.

Mindkét irányban könnyű felismerni a pszichikum elemzésében nyert hármasságot: lefelé az én-nemén-mindenség, balról jobbra pedig az elem-viszony-egység (vonatkoztatási alap) hármasságát, a kettőben együtt pedig az analízis-szintézis-vonatkoztatás aktusának képét.

Ha most már a kétféle vizsgálódás eredményét összevetjük, akkor azt megközelítő hűséggel a következő táblázatban szemléltethetjük.

Ez az összeállítás elég világosan mutatja azt az összefüggést, amely a pszichikumban mutatkozó legegyszerűbb élmény és a logikumban mutatkozó legegyszerűbb fogalom szerkezete között fennáll. E szerint a legegyszerűbb fogalom mint viszonzszövedék sztatikus képe az objektivitás szférájába emelt legegyszerűbb pszichikai aktusnak. Ez a legegyszerűbb pszichikai aktus — mint már a

Az én-élmény sztatikai képe:	Az analízis-szintézis-vonatkoztatás aktusának sztatikai képe:		
	elem	viszony	vonatkozás
én	azonosság	elválasztottság	egység
nem-én	másság	összefüggés	többség
mindenség	mindenség	tagoltság	összesség
	A „dolog“-fogalom alkotó mozzanatai		

pszichikum elemzésében láttuk — többet foglal magában, mint az én egyszerű önállítását, benne van ugyanis az ének a nemén-nel való szembeállítás és a kettőnek egy őseredeti egységből való kiemelése és visszavonatkoztatása is. Az aktusnak ezt a legteljesebb képét mutatja a dolog fogalmának a szerkezete is. A viszonykiemelés tehát csak részmozzanata a teljes aktusnak, éppúgy, mint az elemre-bukkanás és a viszonyban álló elemek egységrevonatkoztatása. A dolog-fogalomban azonban az aktusnak minden mozzanata viszony formájában jelenik meg: az azonosság éppen az elemet képviselő viszony, vagyis elemszerű viszony, az elválasztottság a viszonszerű viszony s az egység mint szintétikus mozzanat vonatkoztatászerű viszony, amely már magában is reprezentálja az aktus-szerűséget, mert bizonyos befejezés van benne, éppen az aktusnak beteljesedése a másik két mozzanattal szemben, azonban az aktusszerűséget s annak tárgyi megfeleelőjét, az alakulatszerűséget igazában az egész viszonszövedék képviseli a maga tagoltságában. Így mutatja az aktus dinamikus mivoltát a viszonyok szövete, e sztátikus természetű, de a dinamizmust híven fűkröző rendszer.

A *dolog* fogalmát alkotó viszonymozzanatok azonban maguk is mint dolgok szerepelhetnek, de akkor mind-egyikük éppen olyan önmagával azonos, minden mástól elválasztott ideális egységnek tekintendő, mint maga a *dolog* fogalom, vagyis akkor maguk is egyfajta dologként szerepelnek s a dolog valamennyi mozzanatát magukban foglalják alkotóelemekként. Így tehát az azonosság mint viszonymozzanat egyfelől a dolog fogalmát megalapozó mozzanat s így a dolog fogalmát megelőzi, azzal szemben prioritást, fölérendeltséget mutat, másfelől azonban mint egy fajta dolog beletartozik a dolgok osz-

tályába. Éppen az ilyen fogalmak az alapkategóriák. Ennek a nagyon is figyelemreméltó tényállásnak az elemzésébe most nem bocsátkozhatunk, de annyit meg kell jegyeznünk, hogy benne a logika és tárgyelmélet, továbbá a viszonyelmélet és kategóriaelmélet határkérdéseinek a kereszteződését kell látnunk.

5. A logikum tehát mint az élményben nyilatkozó viszonzyszerűség nemcsak az interszubsjektivitás biztosítéka, hanem az élmény szerkezetének hű sztatikai képe, annak a többi mozzanatát is tükrözi, értelmezi, megalapozza, s így a logikum természetes szerkezete egyben vissza is mutat a pszichikumra, azon keresztül pedig a metafizikumra. Láttuk ugyanis, hogy a metafizikumnak legjellemzőbb mozzanatát, az öntevékenységet a pszichikumban éljük át. Ha tehát a pszichikumban átélt cselekvésélmény egyéneken túl fekvő lényegében metafizikum, a logikum pedig a pszichikum e dinamizmusának sztatikai képe, akkor a logikum a *létező* legjellemzőbb mozzanatának, vagyis az öntevékenységnek a képe is. Ezen kívül a logikumnak mint viszonzyszerűségnek egyik típusa, a vonatkoztatás (amely lényegében visszavivés, vagyis viszony) a létező másik jellemző mozzanatára, a megmaradásra utal. E szerint a logikum a valóságot megalapozza, de a valóságban gyökerezik, ezért nem is lehet a valóságra törő gyilkos idegen hatalom sem.

VI.

1. Hátra van még, hogy a metafizikum oldaláról is megvilágítsuk a kérdést. Itt a legnehezebb a dolgunk, de más szempontból egyszersmind a legkönnyebb is. A legnehezebb azért, mert a metafizikum egyfelől mint ismereteinken túl mutató létezési alap, mint valami ős létforrás mutatkozik, de könnyű azért, mert másfelől tevékenységmozzanatát élményeinkben közvetlenül átéljük, s mi az élménynek az egyéni én-ben megnyilatkozó, de azon túlmutató szerkezetét előbbi vizsgálódásainkban már feltártuk. Most még csak arra kell ismételtén rámutatnunk, hogy a metafizikum filozófiatörténeti megjelenéseiben valóban e két mozzanat különböző oldalról való megragadására törekedett s megoldási kísérleteiben majd egyiket, majd másikat, majd mind a kettőt hangsúlyozva igyekezett a lét értelmét meghatározni. Az emberi elme erőfeszítése ebben a tekintetben is valami tragikusnak tetsző kettősséget mutat, mert egyfelől nem akar lemon-

dani a valóság magyarázatáról, másfelől pedig a lét értelmét nem tartja észszerűen magyarázhatónak. E szellemi erőfeszítésben ugyanis igen gyakran figyelmen kívül hagyja egyfelől azt, hogy a megismerésnek s vele a magyarázatnak természetes határai vannak, másfelől pedig azt, hogy a magyarázatban, akár fogalommal, akár képzetekkel, képekkel történik is az, mindenképen benne van az észszerűség mozzanata. Ha egyszer a lét értelmét akarjuk tisztázni, akkor ez a tisztázás csak viszonylagosan lehet irracionális, mert hiszen bármilyen értelmezés bizonyos fokú racionalitást mutat. Ha pedig a filozófia világunknak éppen racionális magyarázata akar lenni, akkor a metafizika kifelé halad a filozófiából a mítosz felé, mihelyt akár tudatosan, akár tudattalanul irracionális utat választ. Amint a görög gondolkozásnak a mítosz képekkel való világmagyarázatából való kilépése jelentette a metafizika kezdetét, ugyanúgy a mítoszba való visszatérés egyértelmű a metafizika végével. Vessünk még egy vizsgáló tekintetet erre a mítoszból való kilépésre, lássuk nagy vonásokban a metafizika eddig megtett útján a metafizikum kétféle érvényesülését, majd a mítoszba való visszahajlását, hogy a filozófiában neki jutó szerepet világosan láthassuk.

2. Mint rövid történeti áttekintésünkéből is kitűnt, a görög filozófia kezdetén a metafizika a létnek, a valóságnak állandóság-megmaradás-vonását látta meg s azt emelte ki, de elhanyagolta a létezőnek öntevékenységi mozzanatát. Ez természetes visszahatás volt a mítikus magyarázat álláspontjára és módszerére. A mítosz ugyanis éppen az egyéni lélek élményeiben átélt egyénfelettinek a külső szemlélet képeivel való ábrázolása. Megfelelt ez a primitív ember lelkiségének, akinél — mint láttuk — a legtágabb értelemben vett külvilág a pszichikumot is magában foglalta. A primitív ember a belső tapasztalás tényeit is rögtön a külvilágba vetítve élte át. Ezért az ő világmagyarázatában a kivetített élmény játssza a főszerepet s mítosz-formában megjelenő metafizikája a metafizikumnak éppen a tevékenység-mozzanatát hangsúlyozza. Ezzel ellentétben a filozófia naív metafizikája a létezőnek állandó, változatlan fennállását emeli ki. Ez azonban a belső tapasztalásban oly közvetlenül adott tevékenységmozzanatnak a háttérbeszorításával jár. Nem véletlen dolog az, hogy a naív metafizika fejlődésének csúcspontján álló Demokritos-féle atomelméletet a mecha-

nizmus jellemzi. Ez egyenesen az öntevékenység elhanyagolásának a következménye. Ezért ez a metafizika fejlődésének zsákutcája. Ez az elmélet az újkorban feltámadva a természettudománynak nagyszerű továbbfejlődési alapot nyújtott mint fizika, de mint metafizika éppen a metafizikum öntevékenység-mozzanatának figyelmen kívül hagyása miatt az egyoldalúság mintaképe. A szofisztika nagy történeti hivatása volt, hogy visszairányítsa a figyelmet a belső tapasztalásra, s csak mikor ezt a szerepet betöltötte, jöhetett létre Platon metafizikája, amely a belső tapasztalásban megjelenő interszubjektivitás világát, vagyis az ideavilágot tette meg igazi létezőnek, de úgy, hogy a lélek élményében megjelenő dinamizmust sztatikus létezővé merevítette s ezzel a változó és cselekvő világot kizárta az igazi lét szférájából. Az a metafizika, amely a létezőnek a változatlanul fennállás- és cselekvés-mozzanatát szerencsésen egyesíti, Aristoteles filozófiai rendszerében jelenik meg. Míg tehát a mechanikus atom-elméletben csúcsosodó naív metafizika a külső transzcendencia alapján öntevékenység nélküli parányi állandó létezőre darabolja s azokból rakja össze a világot, Platon a belső transzcendenciaira épülő szupertranszcenciával az interszubjektív élményalakulatokat teszi meg mozdulatlan, változatlan létezőknek, s csak Aristoteles egyesíti a fejlődés tanában a szubsztancia állandóságmozzanát a tevékenységmozzanattal. Aristoteles ezt a tanítást a külső és belső transzcendencia egyensúlybaállításával építi fel.

A fent vázoltakkal körülbelül előttünk áll a metafizikának három klasszikus típusa: a demokritosi, a platonni és az aristotelesi. A demokritosi metafizika mechanikus-materialista-atomista, sajátosan a fizika őse. A platonni metafizika a későbbi metafizikus és antimetafizikus, pluralista és monista ideálmusokat egyaránt meg'apozó elmélet, a modern tárgyelmélet és fenomenológia őse. Végül az aristotelesi metafizika teleológiai, biológiai, s mindenféle fokozatú és színezetű realista metafizikának és a biológiának őse.

Nem nehéz belátni, hogy a demokritosi típus a külső tapasztalásban megnyilvánuló külső transzcendencia abszolutizálása, a platonni a belső szupertranszcenciáé, az aristotelesi a külső és belső transzcendencia szerves összefonódásának a szubsztancializálása.

Sajátságos, hogy mind a három klasszikus metafizika

pluralista. A metafizikai monizmus nagy megnyilvánulásai a későbbi filozófia termékei s az őstranszcendencia, vagyis az ősegyesre való vonatkoztatás előtérbeállításának következményei. A három klasszikus metafizikai irány közül a monizmusra csak a platonai nyujt alapot.

3. Nagyon érdekes volna a későbbi metafizikáknak a három metafizikához való viszonyát nyomozni s a pluralista és monista metafizikáknak a transzcendencia természetében gyökerező alapjukat felkutatni, de ez most nem lehet feladatunk. Minket e szemléből most csak annyi érdekel, amennyi magának a metafizikumnak a lényegére az eddiginél is több fényt vet, vagy legalább is eddigi megállapításunkat megerősíti. Ebből a szempontból arra a történeti tényre kell irányítanunk a figyelmünket, hogy a metafizikai elméletek mindig az élmény (külső vagy belső tapasztalás) valamely mozzanatának vagy alakulatának transzcendens, vagyis éppen magát az élményt, vagy tapasztalást túllépő objektivációi. Ez éppen annak a kétoldalú ténynek a következménye, hogy a metafizikum csak élményben jelenhetik meg s hogy minden élményalakulatnak vagy élményelemnek a megjelenése logikai szükségszerűséggel valami alapra utal; a jelenség-élmények a megjelenőre, a cselekvésélmények a cselekvőre. E ténynek az egyik oldala e szerint a pszichikumra, a másik a logikumra mutat. A történeti tanulságok tehát csak megerősítik azt a tételünket, hogy a metafizikum a pszichikumban átélt tapasztalásnak szükségszerű logikai alapja. Ezt úgy is fejezhetjük ki, hogy minden élményt vagy tapasztalást egy végső, tapasztalhatatlan alapra való vonatkoztatás tesz teljessé. Az élménynek csak az átélőre vonatkoztatva van igazi értelme, de az átélőt még sem élhetjük át, mert ez az átélés már maga is élmény. A jelenségnek csak a megjelenőre vonatkoztatva van értelme, de a megjelenő maga nem jelenthetik meg másként mint jelenség. Istennek is „emberré kellett lennie“, hogy az embernek megjelenhessen. Ki kell tehát mondanunk azt a paradoxont, hogy minden megjelenésnek végső alapja a megjelenhetetlen megjelenő, minden élményé az átélhetetlen átélő és minden megismerésé a megismerhetetlen megismerendő. E paradoxon azt a magától érthető igazságot fejezi ki, hogy a valóság éppen jelenségeiben, az átélő élményeiben ismerhető meg, s így a közvetlenül megismerhetetlen megismerendő mégis csak megismerhető. Ha nem így volna, akkor csakugyan hiú ábránd volna

minden metafizika, de minden isteni kijelentés is, mert hiszen Isten is csak a kijelentés emberi szavával jelentette ki magát.

Ha pedig a megismerhetetlen éppen megismerhető vonásainál fogva mégis megismerhető, akkor jogosultlan minden támadás a metafizika mint racionális megismerés ellen, mert a valóságban éppen az, ami a jelenségvilágban megjelenik vagy amit az ében átélek, csak-hogy nem az egyéni ének megjelenő szubjektív jelenség, hanem az interszjektív ének megjelenő objektív jelenség képviseli a valóságot, s nem minden élmény objektíválható a tapasztalati énen túl fekvő valósággá, hanem csak az interszjektív élmény, az egyetemes emberi lelkiakat objektív élménye.

4. A támadás éle és a harc heve tehát csak azok ellen a metafizikák ellen irányulhat, amelyek az egyéni ének megjelenő jelenségeket teszik meg a valóság megjelenéseit, vagy amelyek az egyéni énekhez, vagyis egy bizonyos lelkiakathoz kötött élményeket objektíválnak az egyéni énen túlfekvő valósággá. A pszichologizmus a metafizikában éppen azt jelenti, hogy némely gondolkodó hajlandó olyan élményeket abszolutizálni, amelyek nem annyira egyetemesek, nem annyira középponti szerepűek bármily lelkiakatu egyénben, hogy a valóság alkatát reprezentálhatnák s hogy az élet értelmére legjellemzőbbek lehetnének. Jó példa erre Klages lélekkel ellenséges „szellem“-ének mítosza. Nem más ez mint annak az élménynek az objektíválása, hogy az analizáló ráció sok esetben mélyen emberi élményeket bonthat meg, vagy hogy tevékenységünk mozzanatainak kínos és kízó tudatosítása, magának a tevékenységnek ösztönszerű biztosságát szünteti meg. Ilyen pszichologista, lelkiakattípushoz kötött élményabszolutizálás a Heidegger „Sorge“-ja és egyéb metafizikai fogalmai. Az efféle tüneteknek az a magyarázata, hogy a pszichologista beállítású egyének a náluk gyakran jelentkező s éppen ezért egyszerűnek vett, de gyakran igen bonyolult és egyértelműen alig közölhető élményt egyetemes élménynek veszik, mely érzésük szerint középponti jellegű s az élet értelmét képviseli, ezért mint ilyent metafizikum má abszolutizálják. Így állnak elő a félig metafizika-, félig mítosz-szerű képződmények, a modern mítoszok, amilyen a fajmítosz is. A műmítoszok a valódi mítoszoknak a primitív ember életében betöltött nagy vitális szerepét akarják pótolni.

A valódi mítosz azonban — a primitív ember legegységesebb élményeinek a külvilág képeivel való kifejezése — sokkal inkább megragadja az élet lényegét, mint a mai mondva csinált mítoszok, amelyek a kulturált embernek szuggesztívebb, de primitívebb kultúra iránt való vágyának sajátos kifejezői. A valódi mítosz mindig valamely egyetemesebb lelkialkat (egy-egy fajta) egyetemes élményének objektiválódása. Az a mítosz, amely az egyetemes emberi lelkialkat legegységesebb élményét fejezi ki, egyenlő értékű lehet bármely metafizikával, sőt amennyiben kifejező eszközei következtében a legkülönbözőbb műveltségű embereknek is hozzáférhetően fejezi ki a világ lényegét, egyetemesebb és így értékesebb is lehet bármely metafizikánál. A metafizika azonban racionális egyértelműsége törekszik s ebben a mítosztól a leghatározottabban különbözik. Ez adja meg éppen létjogosultságát amazzal szemben. Az egyetemes emberi mítosznak és az ideális metafizikának természetesen ugyanazt az igazságot kell kifejezniök, ezért a kettő megfeleléseinek keresése mindig belső szüksége volt és lesz is a töprengő emberi léleknek.

5. A metafizikum e történeti megnyilvánulásokból kiinduló szemléje tehát azt mutatja, hogy a metafizikum egyrészt mint az egyéni lélekben átélhető aktusmozzanat a pszichikumra s azon keresztül annak intersubjektív szerkezetére, a logikumra utal, másrészt mint végső vonatkoztatási alap közvetlenül a viszonyrendszerrel, tehát a logikummal érintkezik, annak posztulátuma s a logikumon keresztül ismét a pszichikumba torkollik. E hármasság szerves egybefonódását tehát a metafizikum oldaláról kiinduló vizsgálódás is feltárta s így a három oldalról megejtett nyomozás eredményeképpen most már megkísérelhetjük a háromnak s a három egymáshoz való viszonyának végső értelmezését adni.

VII.

Rövid történeti szemlénk és az azt követő vizsgálódások folyamán nagy vonásokban igyekeztünk rámutatni arra, hogy a filozófia mint világunk egységének racionális magyarázata nem zárkozhatik el sem a világ átélésének közvetlen forrásától, az egyéni éhez kötött tapasztalástól, sem annak egyéni énen túl fekvő transzcendens alapjaitól. Az egyéni éhez kötött tapasztalás mint közvetlenül adott élmény ugyanis világunk megértéséhez

egyedüli természetes kiindulópont. Ez a természetesen adott szubjektív élményvilág azonban — amelyet mi következetesen pszichikumnak neveztünk — éppen *szerkezeténél fogva* mutat túl magán valami transzcendens megmaradóra és cselekvőre, amely viszont csak az élményben nyilatkozhatik meg, és pedig a külső jelenségvilágban mint objektivált élményben és a belső jelenségvilágban mint átélt cselekvésben. Így az élménynek két oldala van: a jelenség- és a cselekvés- vagy aktus-oldala. Bármelyik oldalát tekintjük is, bizonyos tagoltságot, bizonyos szerkezetet mutat. Ebben a tagoltságban elemeket, viszonyokat és viszonyok alapján összetartozó alakulatokat különböztettünk meg a jelenségoldalon, felbontást, összetevést és egységrevonatkoztatást az aktusoldalon. Ebben az analizáló-szintetizáló-vonatkoztató munkában a viszonyítás vagy visszavivés játssza a főszerepet, s jelenségvilágunk alkotói között is a viszony az egyéni énen túlmutató interszubjektív mozzanat, amely az ilyen szerkezetű élményvilágot éppen az egyéni énen túlhaladó érvényű objektív jelenségvilággá teszi. Éppen az érvényességnek ezt a biztosítékát, mondhatnók: magát a jelenségben mutatkozó érvényességmozzanatot neveztük logikumnak. Ez az objektív jelenségvilágot biztosító logikum lényegében viszonyrendszer, összefüggésrendszer, amely nemcsak azt biztosítja, hogy a nekem megjelenő világot egyénfeletti énnek megjelenő világnak tekinthetem s így az objektivitás rangjára emelhetem, hanem azt is követeli, hogy ezt a megjelenést a megjelenőre mint transzcendens alapra vonatkoztassam. A logikum e szerint nemcsak az interszubjektivitást, hanem a transzcendenciát is megalapozó mozzanata élményünknek. A metafizikum tehát logikai követelmény, posztulátum, az objektív jelenség végső vonatkoztatási alapja, amely nélkül a jelenségvilágnak nincs teljes értelme. Minden egyéni élmény posztulálja a metafizikumot, de csak az egyetemes élmény objektivációja fejezheti ki világunk lényegét.

Gazdaságfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1943. február 9-én.)

I. *A közgazdaságtan filozófiai alapjai.* A gazdaságfilozófia mint külön tudomány, amint már a neve is mutatja, a gazdaságtudomány és a filozófia között helyezkedik el. Létrejöttéhez azok a sűrű szálak vezettek, amelyek a gazdaságtudományt a filozófiához kötik. A gazdaságfilozófia mibenlétét és alapkérdéseit is tehát a legjobban akkor fogjuk megérteni, ha először ezeket az összekötő szálakat tekintjük át.

A mai értelemben vett gazdaságtudományoknak legrégebb és még manapság is legfontosabb ága a tulajdonképeni közgazdaságtan: a magángazdaságtan, a gazdaságtörténet a gazdaságstatisztika és a gazdaságtudomány egyéb ágazatai többnyire a közgazdaságtan problémáiból fejlődtek ki és csak fokozatosan helyezkedtek el azután a közgazdaságtan köré. A tulajdonképeni közgazdaságtannak viszont manapság is nagyjában két nagy területét szoktuk egymástól megkülönböztetni: egyrészt a gazdaságelméletet, amely a társadalomgazdasági élet összefüggéseit kutatja, és másrészt a gazdaságpolitikát, amely eme összefüggések állami rendszabályokkal való helyes irányításának alapelveit igyekszik megállapítani. Ha tehát a közgazdaságtan és a filozófia közötti kapcsolatokat rendszeresen kívánjuk áttekinteni, akkor először a gazdaságelmélet és azután a gazdaságpolitika bölcséleti gyökereit kell néznünk. Ez az eljárás egyúttal a gazdaságtudományok egyéb ágai és a filozófia közötti kapcsolatok zömét is elénk tárja, mert a szóbanforgó egyéb ágak filozófiai vonatkozású tartalmuk javarészt a közgazdaságból merítik.

A közgazdaságtan történetében jól ismert tény, hogy azok a gazdaságelméleti szempontból is érdekes gondolatok, amelyek a XVIII. évszázad előtt felmerültek, leginkább ókori, középkori és korai újkori bölcselők írásaiban, filozófiai tételeik között és azokkal szoros kapcsolatban találhatók. Ez az egészen szoros kapcsolat fennáll még a XVIII. század második felének *fiziokratáinál* is, akiknek tanítását a közgazdaságtan első tudományos irányának szoktuk tekinteni és akik magukat még korántsem közgazdákknak vagy közgazdászoknak, hanem kifejezetten „philosophes économiques“-nak, azaz gazdaságfilozófusoknak tekintették és nevezték. François Quesnay, a fiziológa iskola és egyúttal a tudományos értelemben vett közgazdaságtan alapítója, Pompadour asszony udvari orvosa, nyilván a felvilágosodás bölcséletének egyik ágazatát kívánta művelni, amidőn a termelés és a jövedelemeloszlás gazdasági összefüggéseivel foglalkozott és a föld, valamint a földművelés kizárólagos termelékenységének hangsúlyozásán át jutott a

gazdasági szabadság tételeinek rendszeres kidolgozásához. Kétségtelen, hogy gondolatfűzése főleg egyrészt a felvilágosodás természetbölcseletének és másrészt az akkori természetjognak befolyása alatt állt. A deista természetbölcseletből a természetben uralkodó örökérvényű törvények szempontját vette át és a közgazdasági életben is hasonló örökérvényű természeti törvények összefüggéseit kutatta. A „laisser-faire“, azaz a gazdasági szabadság követelménye nála azt jelenti, hogy az örökérvényű gazdasági törvények tudományos megismerése után csupán a kalmazkodnunk kell hozzájuk és óvakodnunk kell érvényesülésüknek helytelen gazdasági rendszabályokkal való akadályozásától. A felvilágosodás természetjogi tanításainak alapján egyúttal azt is hirdette, hogy az egyének az ily értelemben felfogott gazdasági szabadsághoz a természettől kapott, elvitathatatlan és örökérvényű joga van.

Amit Adam Smith és követői, tehát a tőle alapított angol klasszikus vagy *alapvető közgazdasági iskola* hívei a fiziokrata tanításhoz hozták, annak legfontosabb gondolati alapjait a XVIII. század skót erkölcsbölcseletében, közelebről pedig Butler, Hutcheson, Hartley és Hume tanításaiban találjuk meg. Smith is pályafutását erkölcsbölcseletként, mint ennek a skót iránynak híve kezdte meg. Nála a nemesebb értelemben felfogott önzés társadalomgazdasági teljesítőképességének gondolata volt az, amely a kereslet és a kínálat piaci versenyén át az ármélethez és annak közvetítésével termelési költségek, a jövőbelemelészálás valamint az egyéni és a nemzeti gazdagodás alapvető megismeréséhez vezetett. Malthus, Ricardo és mások ezeken az alapokon azután már egyenes vonalban építették fel mindazokat a nemzetgazdasági és nemzetközi pénzforgalmi tantételeket, amelyeken a közgazdaságtan klasszikus iskolája nyugszik és amelyeknek jelentékeny részét még manapság is bizvást elfogadhatjuk.

A XIX. század első felében és közepétáján az alapvető angol irány elleni legnyomatékosabb gazdaságelméleti érveket a német *történelmi iskola* sorakoztatta fel. Ez az iskola, amely idősebbik ágában Wilhelm Roscher, Bruno Hildebrand és Karl Knies, ifjabb ágában pedig Gustav Schmoller, Lujo Brentano és Karl Bücher vezetése alatt fejlődött ki, főleg a XIX. század első felének német idealisztikus filozófiáját és részben az annak befolyása alatt álló romantikus gondolkör szempontjait követte. A történelmi viszonylagosságnak innen merített szemzőgéből tagadta mindenfajta örökérvényű közgazdasági törvény létezését és csak a közgazdasági összefüggések alapos történelmi kutatásán át igyekezett eljutni a gazdasági élet helyes megismeréséhez. Schelling, Schlegelmacher, Friedrich Schlegel és társaik gondolatmenetének hatásai itt eléggé világosan megállapíthatók.

A hegeli dialektika viszont *Karl Marx* gazdaságelméletének gerincét teszi azzal a fontos különbséggel, hogy Marx a tézis, az antitézis és a szintézis dialektikus fejlődési folyamatát nem idealisztikus, hanem

materialisztikus értelemben fogta fel. Lamettrie, Holbach és a francia felvilágosodás egyéb materialisztikus erkölcsbölcseleinek közvetett hatása alatt jutott el történeti materializmusához, amelynek rendszerében a kapitalizmus, mint tézis, önmaga fejlődéséből hozza létre a proletariátust, mint antitézist; kettőjük küzdelméből kelene azután létrejönnie az új szocialisztikus gazdasági rend szintézisének, amelyben Marx szerint megszűnik a munkás kiszákmányolása és amelynek gazdaságelméleti szemszögből való vizsgálata még a mai bolsevista közgazdaságtan figyelmének is középpontjában áll.

Amidőn a múlt század hetvenes éveinek elején az ú. n. neoklaszikus gazdaságelmélet alakjában bekövetkezett az alapvető közgazdasági irány újjáéledése, főleg három tanítás jutott előtérbe. A Karl Menger, Friedrich von Wieser és Karl v. Böhm-Bawerk vezetése alatt álló *bécsi határhaszon-iskola* és az újkantiánus filozófia badeni irányának, főleg pedig Windelbandnak és Rickertnek lélektanilag elmélyített értékelmélete között legalább is világos párhuzam vonható. A határhaszonelmélet és a bécsi iskolának az az igyekezete, hogy lehetőleg az egész közgazdaságtant erre az elméletre építse fel, jelentékeny részében a badeni bölcselekkel való közvetett gondolati kapcsolatokra vezethető vissza.

Az újkanti filozófia marburgi irányának a matematikai szemlélet iránti hajlama viszont, amint az Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer és követők írásaiban bontakozik ki, az újabb gazdaságelméletnek főleg azokban a hajtásaiban érezteti befolyását, amelyeket pl. a svéd *Gustav Cassel* és a német *Robert Liefmann* dolgoztak ki. A marburgi újkantiánusokhoz hasonlóan mindketten logikailag pontosan körülírt egységes elvet keresnek a gazdasági élet összefüggéseinek magyarázatára: Cassel a gazdasági javak mennyiségbeli elégtelenségének leküzdésében és piaci ár egyenleteiben, Liefmann pedig a határhozadékok kiegyenlítésének szempontjában vélt ily egységes elvet találni. — A marburgi újkantiánusokhoz tartozott egyébként Rudolf Stammler is, aki a legtermékenyebben állította szembe a jogot, mint a társadalmi rend keretét, a gazdasággal, mint ennek a rendnek tartalmával. Stammler bölcseletére épít a közgazdaságtan *társadalomjogi iránya*, amely — főleg Karl Diehl, Rudolf Stolzmann és Alfred Amonn vezetése alatt — a gazdasági életnek lehetőleg minden mozzanatát az alapjául és keretül szolgáló jogrendből igyekszik megmagyarázni.

Az újabb német gazdaságelmélet köréből még *Othmar Spann* univerzalisztikus felfogását említhetjük meg, amely minden ízében következtesen a múlt század elejének romantikus állambölcseletére — köztük is főleg Adam Müllerre — és rajtuk keresztül az akkori német idealisztikus filozófiára támaszkodik. A nemzeti szocializmus gazdaságelméleti felfogása eleinte sokat vett át Spanntól. Merőben személyes természetű ellentétek alapján azonban újabban elfordult tőle.

A gazdaságelméletnek *lausannei iránya*, amely Léon Walras és Vilfredo Pareto tanításaiból indult ki, meglehetősen szoros rokonságot mutat Herbert Spencer fejlődési törvényével. Ez tudvalevőleg a mozgás differenciálódásából és az anyag integrálódásából magyarázza meg az egyensúlyi állapotok felé való haladást. A lausannei közgazdászok is a gazdasági életet oly egyensúlyi állapotnak fogják fel, amelyen belül a kereslet, a kínálat, az ár és a többi fontos gazdasági tényező funkcionális és ezért matematikailag is többé-kevésbé jól kiszámítható kölcsönhatásokban befolyásolják egymást.

Spencer etikája, amely közéletet keres a korai utilitaristák erkölcsi empirizmusa és az intuitív erkölcsbölcselet között, főleg a gazdaságelmélet *cambridgei irányában* érezteti hatását. Itt egyébként Sidgwick etikája is szerephez jutott, amelyben az utilitarizmusnak az egoizmusmal való még következetesebb egybefűzése valósult meg. William Stanley Jevons, Alfred Marshall, Arthur Cecil Pigou és a többi cambridgei közgazdász leginkább ezen az alapon kutatja a nemzetgazdasági jólét lehető gyarapításának összefüggéseit.

Az *amerikai gazdaságelméletnek* az a korábbi, ú. n. *klasszikus iránya*, amely Jones Bates Clark, Edwin R. A. Seligman és mások vezérése mellett a múlt század utolsó harmadában kapott szárnyra, javarészt Jonathan Edwards és Benjamin Franklin optimisztikus amerikai filozófiájának alapján áll. Ezen az alapon ütötte meg a Clark-féle iskola azt a derülítő hangot, amely a szabad verseny szerint kialakuló jövedelemelosztásban — a határtermelékenység szempontján át — egyúttal a legigazságosabb jövedelemelosztást is látja. Az az újabb amerikai gazdaságelméleti irány végül, amelyet *institucionalizmusnak* vagy *behaviorizmusnak* nevezünk, világosan az ú. n. új amerikai pszichológiára (William James, J. B. Watson és mások) és annak háttérében az asszociációs (Alexander Bain), valamint a kísérleti lélektanra (Ernst Heinrich Weber, Gustav Theodor Fechner) vezethető vissza. Thorstein Veblen, Wesley Clair Mitchell, Rex Guy Tugwell és az institutionalista gazdaságelmélet egyéb követői — miként a német történeti irány hívei — tagadják a gazdasági törvényszerűségek következetes érvényesülését és a gazdasági élet alapvető tényeit csupán azokból a kölcsönhatásokból igyekeznek megmagyarázni, amelyek egyrészt a gazdasági intézmények (institutions) fokozatos kibontakozása és másrészt az egyéni gazdasági magatartás (behaviour) fejlődése között állapíthatók meg.

A gazdaságelméleti tanítások mai sokfélesége az említett irányokon kívül még *számos egyéb felfogást* is tartalmaz, amelyeknek vezérlő szempontjai — közvetlenül vagy közvetve — szintén a mindenkor előtérben álló filozófiai tanokra vezethetők vissza. A kapcsolat kimutatása gyakorta nem könnyű, mert egyaránt követeli meg mind a gazdaságelméleti, mind pedig a tekintetbejövő filozófiai elméletek alapos ismeretét.

A gazdaságpolitikai tanítások bölcséleti gyökerei már könnyebben találhatóak meg, mert a világnézeti elem itt sokkal inkább szokott előtérbe lépni. Azok, akik a gazdaságpolitika alapvető kérdéseivel foglalkoznak, általában sokkal inkább vannak tudatában annak, hogy tárgyuk közvetlenül függ az erkölcsbölcséletnek, a társadalombölcséletnek és a filozófia egyéb területeinek a gazdasági életet is érintő alapvető problémáitól. Ilyképpen nem nehéz kimutatnunk például azt, hogy a középkorban uralkodó gazdaságpolitikai felfogás, amely szembehelyezkedett a kamatszédéssel és általában az egyéni gazdagodásra való kíméletlen törekvéssel, a keresztény idealizmus bölcséletéből sarjadt. Ha viszont a XVII. és XVIII. század *merkantiliztái* minden figyelmüket a kereskedelmi mérleg lehető javítására összpontosították, akkor könnyű kimutatnunk, hogy itt a háttérben valahol a kezdődő újkor materialista életszemléletének és bölcséletének befolyása működött. Hasonlóképpen kétségtelenül állapítható meg, hogy a társadalmi egyenlőséget hirdető *szocialisztikus irányok*, mint például a múlt század első felének utopisztikus szocializmusa (Charles Fourier, Saint Simon, Robert Owen, Louis Blanc és mások), az anarchizmus, a marxizmus, a bolszevizmus, a földreform-mozgalom, a szindikalizmus és hasonló tanok gazdaságpolitikája elsősorban az egyenlőséget hirdető társadalomerkölcsi felfogás léteire támaszkodik. Egyiköknél-másikoknál az az optimisztikus fejlődésmélelet is befolyáshoz jut, amely Condorcet-től és követőitől származik. Az orosz *fascizmus*, a német *nemzeti szocializmus* és a spanyol *fallangizmus* gazdaságpolitikájának háttérben pedig nyilvánvalóan az a társadalombölcséleti felfogás áll, amely az egyénnel szemben mindenképpen a nemzeti közösség elsőbbségét vallja. Itt akár minden kezdő is közvetlenül mutathat rá például a Fichte—Humboldt—Friedrich List-féle szociálfilozófiai irány erős befolyására.

Az idevágó részletkérdések feltárása nélkül,¹ már az érintett egy-néhány szempontból is világosan kell kiderülnie annak a ténynek, hogy a filozófia és a közgazdaságtan között igen szoros kapcsolatok állnak fenn. Minél fontosabbakká és minél többoldalúakká válnak ezek a kapcsolatok, annál inkább erősödik az a követelmény is, hogy őket a közvetlenül körük csoportosuló tudományos problematikával együtt külön tudásterületnek vagy külön tudománynak tekintsük. Így jött létre a *gazdaságfilozófia*.

II. A gazdaságfilozófia alapkérdései. Nagyjában már eddigi tantörténeti fejtegetéseinkből is kitűnik, hogy a gazdaságfilozófia gondolat-

¹ V. ö. a szerző idevágó korábbi munkái közül különösen a következőket: „Philosophie in der Volkswirtschaftslehre“, 2 köt., Jena, 1923—26; „Die Entwicklung der theoretischen Volkswirtschaftslehre im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts“, Jena, 1927; „Geschichte der Wirtschaftsphilosophie“, Geschichte der Philosophie in Längsschnitten. herausg. von Willy Moog, Heft 1., Berlin, 1931.

köre főleg *négy alapkérdés* körül csoportosul. Ezek: először a közgazdaságtan módszerének kérdése, másodsor az anyagiasság és az eszményiesség közötti különbség gazdasági problémája, harmadszor az egyéni és a nemzeti gazdasági felfogásnak egymással való szembeállítása, negyedszer pedig az osztó és a kiegyenlítő igazságosság társadalomgazdasági kérdése.

Ami az *első* alapkérdést illeti, már a különböző fontosabb gazdaságelméleti irányok filozófiai előproblémáinak kapcsán is láthattuk, hogy azoknak túlnyomó része a gazdasági összefüggések *tudományos megismerésének módszere* körül forog. Itt a feületlen az a kérdés merül fel, hogy a gazdaságtudományok egyes ágazatai vajjon inkább a *deduktív* vagy pedig inkább az *induktív* kutatási módszerre támaszkodjanak-e. Ez a kérdés először a gazdaságelmélet területén merült fel, a múlt század utolsó harmadában az egész gazdaságtudományi érdeklődés előterébe került és fontossága a gazdaságtudománynak minden egyes ágazatában manapság is tetemes. A fejlődés mai színvonalán a legtöbb vonatkozásban azt a választ szoktuk rá adni, hogy a gazdaságtudományi kutatásnak egyaránt van szüksége mind az induktív, mind pedig a deduktív kutatási módszerre. A felszín alatt itt azonban azzal a problémával állunk szemben, hogy a gazdasági összefüggésekben vajjon és mily természetű törvények uralkodnak és hogy uralkodnak mily határok között érvényesül. Egyúttal a gazdaságtudományok minden egyes ágazatában és főleg a közgazdaságtan elméletében az a közelebbi kérdés is felmerül, hogy melyek azok az összefüggések, amelyek induktív módszerrel ismerhetők meg, és melyek azok, amelyeknek felderítéséhez a deduktív módszer alkalmazása vezet.

Ezzel az alapvető ismeretelméleti kérdéssel szorosan kapcsolatos és a gazdasági gondolkodásban is belőle fejlődött ki az a másik probléma, hogy a gazdaságtudomány vajjon csupán *explikatív* módon igyekezzen-e megállapítani a létező gazdasági összefüggéseket, vagy pedig *normatív* eljárással a gazdasági élet fejlődésének és irányításának helyes céljait is megállapíthatja-e. A probléma itt leegyszerűsítve így hangzik: a gazdaságtudomány vajjon nemcsak azt állapíthatja-e meg, hogy mi van, hanem azt is kimondhatja-e, hogy mi legyen. Gazdaságtudományi értékkitételek lehetőségét csak akkor ismerhetjük el, ha a gazdasági kutatásban nemcsak a *kauzális*, hanem a *teleologikus* megismerési módszer létjogosultságát is elfogadjuk. Ez a kérdés a múlt század végén és a jelen század elején különösen a gazdaságpolitika tudományának területén merült fel és még manapság minden oly egyöntetűen eldöntve, mint az induktív és a deduktív módszer alkalmazásának problémája. Az a vita tehát, hogy a gazdaságpolitika és a gazdaságtudományok egyéb ágazatai művelhetők-e normatív tudományos alapon, manapság is fokozott figyelmet érdemel. Ez a probléma alapjában véve csupán egyik kiágazása annak a nagy módszervitának, amely a

közgazdaságtanban az indukció és a dedukció alkalmazása körül alakult ki. Nyilvánvaló, hogy helyes megoldáshoz itt csak azoknak a gondolati eszközöknek segítségével juthatunk el, amelyeket a filozófia ismeretelméleti része már régóta kiművelt.

A második alapvető gazdaságfilozófiai kérdés a *metafizika* területére vezet el bennünket. Ezt az állítást a gazdaságtudományi kérdésekben járatosan vagy pedig félig járatos olvasó először meglepetéssel fogja fogadni. Hiszen úton-útfélen hallja azt a felületes állítást, hogy a gazdasági szemlélet nagyjában egyértelmű az anyagiasság szemlélettel; ebből pedig könnyen következteti azt, hogy a gazdaságtudományok alapvető metafizikai felfogása nem is lehet más, mint a materialista felfogás. A valóságban azonban a materializmus és az idealizmus metafizikai szembeállítását minden gazdasági gondolatmenetnek is alapvetően fontos problémájává. Igaz ugyan, hogy a gazdaságtudomány a szükségletek közül csak az anyagi szükségletekkel, a javak közül csak az anyagi javakkal és ezen az alapon a fogyasztás, a termelés, valamint a jövedelemelosztás összefüggései közül csak az anyagi természetűekkel foglalkozhat. Ez az állásfoglalása azonban korántsem jelentheti, hogy az eszményi összefüggések értékét nem ismeri el.

Minden gazdaságtudományi probléma aaposabb és mélyebbre hatoló kutatásánál előbb-utóbb elérkezünk ahhoz a ponthoz, amelyen világosan derül ki, hogy a gazdasági érdeklődésnek is előterében álló társadalmi összefüggések anyagi része mennyire szoros kapcsolatban és kölcsönhatásban áll anyagi vonatkozásaikkal. E ponton egyúttal az is elkerülhetlenné válik, hogy a közgazdász állást foglaljon azzal a metafizikai kérdéssel szemben, amely az anyag vagy pedig a szellem elsőbbsége körül forog. Ha a *materializmus* álláspontjára helyezkedik, akkor az anyagi szükségletek kielégítését és általában az anyagi élet-színvonal emelésének követelményét mind egyéni, mind pedig társadalmi síkon a legfontosabbnak fogja tekinteni és adott esetben hajlani fog arra, hogy ezt a követelményt minden egyéb értelmű szellemi vagy eszményies alapon álló érveléssel szembeállítsa. Álláspontját tehát például így fogja fogalmazni: igaz ugyan, hogy az eszményies tartalmú hazafiúi kötelesség háború idején harctéri fegyveres szolgálatra szólíthat valakit; gazdasági szempontból azonban helyesebb lenne, ha megmaradna polgári foglalkozásában és egyéni anyagi jólétét, illetve családjának gazdagságát gyarapítaná.

Ezzel szemben a metafizikai *idealizmus* magaslataiig fölemelkedni tudó közgazdász már a társadalomgazdasági jelenségeken belül is következetesen veszi tekintetbe az eszményies vonatkozások súlyát. Figyelmét ugyan szintén a társadalmi élet anyagi összefüggéseire összpontosítja. Ahol azonban ezek az összefüggések eszményies vonatkozásokkal kapcsolatosak, következetesen tudatában marad az anyagi és a

szellemi öntmegnyilvánulások sokrétű egybefonódásának a gazdasági élet terén is. Gazdaságtudományi tételeit tehát már eleve úgy fogja levezetni, hogy azok a középpontjukban álló anyagi megfontolások mellett figyelembe vegyék a lényegesen idevágó eszményi természetű követelményeket is. Álláspontja tehát a fenti példában így fog hangzani: a nemzetgazdasági jólétnek lényeges része az, amely a nemzet függetlenségéből meríti a termeléshez szükséges erőket; minthogy pedig ilyenképpen a nemzetgazdasági jóléthez a nemzeti függetlenség is hozzátartozik és minthogy a nemzet minden egyes tagjának gazdasági jóléte a nemzetgazdasági jólét függvénye, az egyén gazdaságilag is mindenképpen helyesen cselekszik és hosszabb lojárra egyéni, valamint családi gazdasági jólétét is a lehető legjobban akkor szolgálja, ha adott esetben nem folytatja polgári foglalkozását, hanem a harctéren, kezében fegyverrel küzd nemzetéért.

Nyilvánvaló, hogy gazdasági szemléletünk minden egyéb vonatkozásban is lényegesen különböző lesz a szerint, hogy a metafizikai anyagiasság vagy pedig az eszményiesség álláspontjára helyezkedünk-e. A két különböző álláspont és a gazdaságtudományok egyes ágazatainak kiindulópontjai közötti összefüggések tisztázása teszi a gazdaságfilozófia szóbanforgó második alapvető feladatkörét. Ezeknek az összefüggéseknek megvilágítására itt még csak egyetlen példát mutatunk be. A gazdaságelmélet kiindulópontjai között általában fontos szerepet szorított betölteni az az alapvető megismerés, hogy a *gazdálkodás problémája* csak ott merülhet fel, ahol több cél lebeg előttünk, elérésükhöz pedig közös, de mennyiségileg elégtelen eszközök állnak rendelkezésünkre. Az anyagi gondolkozású közgazdász ennek a problémának megoldására azon az úton fog törekedni, amely az anyagi eszközök, azaz a termelés egyoldalú gyarapítását ajánlja és amelyen a nyugati műveltség országai az újkor anyagi felbuzdulása és különösen a felvilágosodás áramlata óta következetesen járnak. Az idealista közgazdász viszont megértést fog tanúsítani oly szellemi törekvésekkel szemben is, amelyeknek sugallatára a szükségletek és a termelés versenyfutásának kérdésénél a szükségletek mérséklését, az egyszerűsödést és a részbeni lemondást is megfontolandó álláspontként fogja a vitába dobni. A keleti népek jellegzetes gazdasági szemlélete iránt tehát megfelelő megértéssel fog viselkedni. Nyilvánvaló, hogy az idevágó kétfajta fel fogás közötti különbségnek döntően nagy hordereje van a gazdaságtudományok legtöbb elméleti kérdésében és egyúttal a gyakorlati gazdasági életnek is legtöbb területén.

Szorosan kapcsolódik ide a gazdaságfilozófiának az a *harmadik* alapvető kérdése, amely az egyén és a társadalom egymásközi viszonya és e viszony gazdasági kihatásai körül forog. Ha a közgazdász a *társadalombölcseleti individualizmus* fel fogását valja, akkor figyelmének előtérben következetesen csak az *egyén* anyagi jólétének

gyarapítása állhat. Ennek a célnak minden közösségi szempontot következeten fog alárendelni akár fogyasztási, akár termelési, akár pedig például állambáztartási problémáról van szó. Hangsúlyozni fogja, hogy az egyén minden szolgáltatásáért, amellyel a közösségnek áldozatot hoz, teljes ellenszolgáltatást követelhet és hogy minden közösségi tevékenységnek csak annyiban és csak ott van értelme, amennyiben és ahol közvetlenül az egyén érdekeit szolgálja. Az a közgazdász viszont, aki beátja a *közösség* társadalombölcseleti értelmét, a manapság még hatékony és a társadalmi élet minden részére kiterjeszkedő legnagyobb közösségnek, az államnak gazdasági törekvéseiben többé-kevésbé öncélt és önértéket fog látni. Minden figyelmét elsősorban a nemzeti vagyonnak és a nemzeti jövedelemnek gyarapítására, a nemzeti fogyasztás és a nemzeti termelés átlagos színvonalának emelésére, a kiegyensúlyozott államháztartásra stb. fogja irányítani. Ahol ezeknek a céloknak eléréséhez egyéni hozzájárulás szükséges, ott az egyéntől minden alkudozás és közvetlen ellenszolgáltatás ígéretése nélkül is áldozatot fog követelni, mert meggyőződése szerint az egyén gazdasági jólétét minden ízében csak a nemzeti közösségnek köszönheti.

Míg az egyénies felfogás általában a *gazdasági szabadság* rendszere felé fog hajlani, addig a nemzeties álláspont nem fog visszariadni a gazdasági életnek oly *tervszerű irányításától*, amely szerinte leginkább biztosítja a nemzetgazdasági jólét emelkedését. Itt tehát élesen kerülnek egymással szembe mindazok az elméleti és gyakorlati megoldások, amelyek egyrészt a gazdasági szabadság útján, másrészt pedig tervgazdasági eszközökkel töreksenek a jólét gyarapítására. Nem tekinthető vitásnak, hogy az idevágó alapvető kérdések megvilágítására leginkább a gazdaságfilozófia, tehát az a tudományág alkalmas, amely egyaránt tekinti át a filozófia társadalombölcseleti területét és a gazdaságtudományok tekintetbejövő kiindulópontjait is.

A *negyedik* gazdaságfilozófiai alapkérdés végül az *erkölcsbölcseletből* merít, amidőn a vagyon- és jövedelemeloszlást a társadalmi igazságosság útjára igyekezik terelni. Ily értelemben nincsen oly nemzetgazdasági elosztási folyamat, amely ne függne az osztó és a kiegyenlítő társadalomerkölcsi igazságosság közötti, már Aristoteles óta számtalan változatban ismeretes különbségtől. Az *osztó igazságosság* az erőseknek kiváló termelési teljesítményeik arányában juttat több vagyont és jövedelmet, míg a *kiegyenlítő igazságosság* a természetből fogva egyenlő emberi méltóság szempontjait is tekintetbe veszi. Követeli, hogy ennek egyenlően nagy súlyát a mérleg mindkét serpenyőjébe odategyűk, mielőtt a különböző teljesítmények súlyait egymáshoz mérnék. A kiegyenlítő hatás ilyképen annál nagyobb lesz, minél nagyobbra szabjuk a mérleg mindkét serpenyőjébe előzetesen odatett egyenlő súlyokat. Ha viszonylagosan nagyra szabjuk őket, akkor az erős és teljesítőképes egyén a vagyon- és jövedelemeloszlásban már csak kevéssel fog többet

kapni a gyengénél. A szóbanforgó többet nem lesz elegendő ahhoz, hogy őt még sokkal erősebbé tegye. A gyengébb egyén pedig annyit kap, hogy abból a jövőben erősödhet. Ezen az úton a társadalomgazdasági osztálykülönbségek is fokozatosan csökkennek. Nyilvánvaló, hogy az így értelmezett kiegyenlítő igazságosságnak gazdasági téren is megannyi árnyalata van, ahány különböző nagyságban állapítjuk meg az egyenlő emberi méltóságnak a termelési teljesítményekhez mért viszonylagos súlyát. Ez a megállapítás pedig gazdasági állásfoglalásunkban is többnyire oly etikai megfontolásokon fog mu'ni, amelyeknek problémái a legjobban a gazdaságfilozófia területén oldhatók meg. A megoldás messze fog kihatni a gazdaságtudományok egyes ágazatainak mindazokra a részletkérdéseire, amelyek vagyonok és jövedelmek keletkezése, valamint közterhek kivétele és elosztása körül forognak.

Amily mértékben sikerül a gazdaságfilozófiának tisztáznia az itt fölvetett termelési és jövedelmeloszlási előkérdéseket, oly mértékben kapnak konkrét tartalmat azok a *célkitűzések* is, amelyeknek megálapításával a normatív értelemben felfogott gazdaságtudomány foglalkozik. A gazdaságfilozófiának kétségtelenül feladata, hogy az ilymódon megállapított célokat egymással rendszeres összefüggésbe hozza és hogy — főleg a gazdaságpolitika kiindulópontjainak tisztázása kedvéért — különbséget tegyen egyrészt az idegen területről átvett és másrészt az önálló társadalomgazdasági célok között. Ha ugyanis a metafizikából, a társadalombölcseletről és az erkölcsbölcseletről közvetlenül merítjük társadalomgazdasági célkitűzéseinket, vagy ha — közvetett eljárással — hatalompolitikai, kultúrpolitikai és társadalompolitikai megfontolásoktól tesszük őket függővé, akkor a gazdaságtudomány szemszögéből *idegen eredetű* célkitűzésekről van szó. Ha viszont a gazdaság és a gazdálkodás fogalmából kiindulva, teleologikus megismerés útján hámozunk ki célokat a társadalomgazdasági fejlődés számára, akkor *önálló* társadalomgazdasági célokkal állunk szemben. Ilyenként szoktuk elfogadni például az általános termelékenység fokozását mint gazdaságpolitikai célkitűzést. Itt tehát visszatérünk a gazdaságfilozófia feladatainak első csoportjához, amely ismeretelméleti kérdésekkel kapcsolatos és amely az idevágó problémák bonyolultsága és sokrétűsége révén bő tartalmat kap.

III. A gazdaságtudomány mint külön tudomány. A szakirodalomban már régóta ta'álkozunk oly törekvésekkel, amelyek a gazdaságfilozófiát *külön tudományként* kívánják művelni. A fejlődés első lépcsőfokán itt azok a szakírók állnak, akik a gazdaságtudomány legelső kiindulópontjainak elméleti vizsgálatát minden egyéb tudományágtól elkü'önítve óhajtják a gazdaságfilozófia feladatává tenni. Amint fentebb láttuk, részben ez a gondolat kísértett már a fiziokratáknál is, amidőn magukat gazdaságfilozófusoknak nevezték. Azóta számos hasonló törekvéssel találkozunk, amelyeknek újabb hajtásai közül a jelen

keretek között csak röviden utalhatunk például *Robert Wilbrandt*,² *Sergei Bulgakoff*,³ *Karl Eugen Nickel*⁴ vagy *Richard Krzymorsky*⁵ idevágó kísérleteire. Mind ezek az írók, mind pedig társaik hosszú sora többnyire abba a hibába esnek, hogy bizonytalanra teszik a határvonalat a szorosabb értelemben vett közgazdaságtan és a tőlük művelt gazdaságfilozófia között. Helyesebb úton járnak például *Fritz Berolzheimer*,⁶ *Ferdinand Tönnies*⁷ vagy *Rudolf Stolzmann*,⁸ akik — főleg Stammer társadalombölcseletének alapján — egyrészt a gazdaságtudomány és másrészt a jogtudomány, valamint egyéb társadalmi tudományok egymásközi kapcsolatainak kimélyítésében keresik a gazdaságfilozófia legfontosabb feladatait. Az ehhez a csoporthoz tartozó írók javarésze egyébként megkísérli, hogy gazdaságfilozófia címén egyúttal a tulajdonképeni gazdaságelmélet területére is elka'andozzon.

Pauler Akos szerint „a filozófiai alaptudományok közös vonása, hogy minden tudomány végső előfeltételeit teszik tervszerű bírálat tárgyává”.⁹ Lényegében ugyanezt a gondolatot úgy is kifejezi, hogy „a filozófia azon osztályokról szóló tudomány, melyek előfeltételei a szak tudományoknak: a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány”.¹⁰ Az újabb magyar bölcselet nagy tanítómesterének e szempontjai alapján a gazdaságfilozófiától is azoknak a végső előfeltételeknek és legegyetemesebb gondolati osztályoknak tisztázását várhatjuk, amelyekkel a gazdaságtudományok foglalkoznak. Idevágó feladatait pedig a gazdaságfilozófia legjobban akkor oldja meg, ha figyelmét arra a négy alapkérdésre összpontosítja, amelyekre fentebb utaltunk és amelyek főleg az érintett ismeretelméleti, metafizikai, társadalombölcseleti, illetve erköcsbölcseleti problémákkal kapcsolatosak.

El'envetésként itt főleg az az érv szokott fel'merülni, hogy elegendő, ha mindezekkel a gazdaságfilozófiai kérdésekkel a gazdaságelméleten, a gazdaságpolitikán, a gazdaságtörténeten, a magángazdaságtanon és a

² L. „Ökonomie. Ideen zu einer Philosophie und Soziologie der Wirtschaft“, Tübinga, 1910.

³ L. nagyobb orosznyelvű munkájának kivonataként megjelent tanulmányát: „Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 36. köt., 1913, 359. és köv. l.

⁴ L. „Normative Wirtschaftswissenschaft. Wissenschaftliche Wirtschaftsphilosophie etc“, Berlin, 1910.

⁵ L. „Philosophie der Landwirtschaftslehre“, Stuttgart, 1919.

⁶ L. „System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, München, 1904—1907.

⁷ L. „Sinn und Wert einer Wirtschaftsphilosophie“, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1. köt., 1907—1908, 36. és köv. l.

⁸ L. „Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft“, 2. kiad., Jena, 1925. és „Wesen und Ziele der Wirtschaftsphilosophie“, Jena, 1923.

⁹ L. „Bevezetés a filozófiába“, Budapest, 1920, 8. l.

¹⁰ L. ugyanott, 9. l.

gazdaságtudományok egyéb ágazatain belül foglalkozunk; külön gazdaságfilozófiára tehát nincsen szükség. Ez a gyakorta hangoztatott érv igen hasonló ahhoz, amelyet a *jogfilozófiának* külön tudományként való művelése ellen szoktak felhozni. A választ találoan adja meg *Moór Gyula*, aki szerint az az okoskodás, „hogy nincsen szükség jogfilozófiára, mivel a tételes jogász is lehet jó jogfilozófus, — nem a jogbölcselet fölösleges voltát, hanem éppen ellenkezőleg azt bizonyítja, hogy minden valamire való jogásznak szüksége van jogfilozófiai ismeretekre”.¹¹ Ezeknek az ismereteknek megvilágítása Moór szerint „a tételes jog tartalmától teljesen független rendszeres vizsgálódást igényel”,¹² amely vizsgálódás a jogfilozófiának mint külön tudománynak feladata. A gazdaságfilozófia és a jogfilozófia közötti párhuzam még tanulságosabbá válik, ha figyelemmel kísérjük Moór azon okfejtését, amellyel kimutatja, hogy miképpen vezet épen a tételes jogtudományokkal való foglalkozás a jogfilozófia alapvető kérdéseihez. Ezekre azonban a tételes jogtudományok a feleletet megadni nem tudják. Sorukban az első a jog fogalmának kérdése, a második a jog általános okozati összefüggéseinek és a harmadik a jog helyességének problémája. Megoldásukkal a jogfilozófiának az a három része foglalkozik, amelyet Moór a jog axiológiájának vagy jogi értéktannak, a jog szociológiájának, illetve jogi alaptannak nevez. Utal egyúttal arra is, hogy ha e három rész filozófiai eredetét akarnók jelezni, akkor az elsőt a jog fenomenológiájának, a másodikat a jog pszichológiájának és a harmadikat a jog etikájának nevezhetnők.¹³

Amíg a tételes jogtudományok fejlődésüknek viszonylag még csak alacsony fokán álltak, addig a határvonal közöttük és a jogfilozófia gondolatköre között meg'ehetősen elmosódott volt. Minél magasabb fokra emelkedett azonban a jogtudomány, annál inkább vált szükségessé a jogfilozófia külön művelése. Hasonlóan magas fokot ért el fejlődésében manapság már a gazdaságtudomány is. Különböző ágazatainak szilárd gondolati alapvetése céljából ma már hasonló módon és mértékben van szüksége *külön* gazdaságfilozófiára, mint a tételes jogtudományoknak külön jogfilozófiára. Szemünk előtt itt a gazdaságtudományoknak az a fejlődési foka lebeg, amelyen például, főleg egyes amerikai egyetemek, a szorosabb értelemben vett közgazdaságtant is több tucatnyi részterületre bontva külön-külön tárgyként művelik. Az így előálló külön közgazdasági tárgyak száma ma már egyebütt is lényegesen nagyobb szokott lenni, mint a tételes jogtudományoknak a nálunk hagyományos egyetemi oktatásban szereplő száma. A jogtudományok magyarországi művelésének nemzetközileg is elismert dicsőségére

¹¹ L. „Bevezetés a jogfilozófiába“, Budapest, 1923, 33. és köv. l.

¹² L. ugyanott, 34. l.

¹³ L. ugyanott, 31. l.

vált, hogy illetékes szakembereink a jogfilozófiát viszonylag már igen korán külön tudomány rangjára emelték. Ez a példa a gazdaságtudományok magyarországi művelésénél is követésre méltó. Fontosjuk meg, hogy főleg tökében való szegénységünk miatt a nagy tudományos személyzetet és költséges dologi felszerelést igénylő induktív és gazdaságtatistatikai kutatás terén siker reményében aligha vehetjük fel a versenyt a nálunk sokkalta gazdagabb nyugati és északi országokkal. Ha a gazdaságtudományi kutatás nemzetközi versenyben mégsem akarunk elmaradni, akkor annál fontosabb, hogy legalább az *elvont* területeken valóban kiváló eredményeket érjünk el és — ahol lehet — úttörökként is magunkhoz ragadjuk a vezetést. A gazdaságfilozófia művelése ily értelemben a magyar *kultúrfőlény* biztosításának is egyik alkalmas eszközéül kínálkozik.

vitéz Surányi-Unger Tivadar.

Hozzászólások:

Hozzászólásom kapcsán arra a kérdésre óhajtok visszatérni, hogy a gazdaságbölcseletnek milyen különleges kutatási ágai vannak. A gazdaságbölcselet, éppúgy, mint a jogbölcselet, természetbölcselet, történetbölcselet, az általános bölcselettől elkülönült tudomány.

Annak ellenére azonban, hogy a saját utain jár, mégis csodálatos összhangban marad az évezredek óta élő és fejlődő bölcseleti diszciplínákkal. Melyek ezek a diszciplínák? Az ismeretelmélet, metafizika, metodológia, logika, etika, esztétika. Ugyanezeket a diszciplínákat megtáálhatjuk a gazdaságbölcseletben is.

Az ismeretelmélet, metafizika, a methodológia problémakörét átugorva a másik három alaptudománynak: a logika-, etika- és esztétikának gazdaságbölcseleti megnyilatkozásaiival akarok foglalkozni.

A logika az ismeret ősforrását, az *igazságot* tanulmányozza. A közgazdasági igazság megismerésére törekszik a *tiszta ökonómia*. Ennek célja az, hogy a gazdasági jelenségeket a maguk tisztaságában vizsgálja. Ezért nyomozza az alapfogalmak belső értelmét és összefüggését, keresi a törvényszerűségeket és igyekszik tudományunk területén exakt ismereteket teremteni. A gazdasági jelenségeket az élet sokoldalúságától elvonatkoztatja és minden erkölcsi, társadalmi vagy történeti szemponttól függetlenül keresi azt, ami tisztán gazdasági.

A tiszta ökonómia tulajdonképen a gazdaságtudományok logikája. Így is nevezhetnének, hogy *gazdaságlogika*.

Amde a gazdasági élet nem légüres térben, hanem a történelmi és társadalmi élet keretében játszódik le. A gazdasági jelenségek nem tudnak olyan embertől elvonatkoztatott, autonóm módon végbemenni, mint a természeti jelenségek. A háztetőről leeső téglá, a kőzeteket repesztő földgáz, a villámokat szóró légköri elektromosság követik a maguk szabott törvényeit és nem törődnek sem térrel és idővel, sem előzményekkel és következményekkel, sem háborúval, sem békével. A gazda-

sági élet eseményei azonban az emberi világban forrnak, kavarognak. A gazdasági küzdelmet a mai ember nemcsak önmagában vívja, mint Robinson, hanem embertársaival együtt. Amint pedig valamelyik kérdés ember és ember között merül fel, azonnal erkölcsi kérdéssé is lesz.

A helyes emberi cselekvés irányító elveit s a *jóság* eszményét tanulmányozó filozófiai diszciplinára, az etikára, a gazdaságbölcseletben is szükség van. A *gazdaságtika* tudományának ki kell fejtenie a gazdasági ethos fogalmát, a gazdasági élet eszményeit, meg kell határoznia a helyes gazdasági cselekvés irányelveit és szabályait: a normákat és maximákat.

Nézzük most, milyen állást foglal el a közgazdaságtan a harmadik filozófiai tudományággal, az esztétikával szemben?

Tudjuk, hogy az esztétika leginkább a műalkotásokban megnyilvánuló kellemet, összhangzatost, izlésest keresi. Kissé furcsán hangzik tehát, ha azt kérdezzük, hogy lehetne-e a gazdasági élet esztétikájáról beszélni? Válaszunk egy önkénytelen nem. Pedig joggalalanul. Lehetne ugyanis gazdaságesztetikáról beszélnünk, mert itt is vannak olyan „műalkotások”, amelyek túlélik alkotójukat és szépségükben önértékűséget rejtenek. A lecsapolt mocsár helyén aranyló-rengő búzamező, vagy egy legapróbb részletekig egybehangzóan működő, hatalmas gazdasági szervezet, vagy a szükségletek kielégítését biztosító, ezer szállal egybeszövődő s mégis a legsimábban végbemenő gazdasági forgalom, feltétlenül felebreszti bennünk az érdeknélküli tetszés érzetét is. De beszélhetnénk róla azért is, mert szépsége nemcsak műalkotásnak, hanem emberi cselekedetnek, tudományos rendszernek, elért eredménynek is lehet. Ezeknek a szépségét azonban nem úgy észleljük, hogy szemügyre vesszük, felbecsüljük, hanem úgy, hogy bensőnkben átéljük, ösztönös megérzéssel, intuitív sugalmazással, lelki szemléettel magunkévá fogadjuk őket.

Érdekes azonban, hogy más természetű esztétikai hatást vált ki valamely műalkotás és mást az emberi cselekmények szemlélete. A műalkotásnál esztétikai élvezetünk nem követeli a szép mellé a jót is. Egy szép szobor etikai szempontból egészen közömbös lehet, s esztétikailag mégis elragadó. A gyilkosság erkölcstelen cselekmény, de szép képen megfestve, esztétikai értékű alkotás tárgyát nyújthatja. A rosszat is lehet művésziösen és a jót is művészieltenül ábrázolni. Nem így áll a dolog azonban az emberi cselekményekkel. Az emberi cselekményeknél a jó és a szép fogalma teljesen egybeforr. Nem lehet szép az a cselekedet, amely nem áll egyúttal a jó szolgálatában is. És viszont, a jó tett egyúttal szép tett is. Ha valaki elszánt bátorsággal utánaveti magát a feldoklónak, de végül is nem őt magát, hanem csak az újján lévő aranygyűrűt menti meg, nem tudja belőlünk a szép cselekedetnek járó elismerést kiváltani, mert amit tett, erkölcsileg megvetendő. A színész játé-

kában is csak addig tudunk gyönyörködni, amíg a játék az etika határain belül marad. Ha Othello megszemélyesítője művészi elragadtatásában csakugyan leszúrná Desdemonát, undort, borzadályt, megbotránkozást váltana ki belőlünk. Azért nem beszélünk tehát a gazdasági élet esztétikájáról, mert itt az etika az esztétikát is magában foglalja. Más tudományokban is megvan ez a fogalmi társulás. Így a régi görög nevelés eszménye, a kalokagathia, a szép és a jó egyesülését, összhangba olvasását jelenti. Sőt, a görög nyelvnek megvan a maga külön kifejezése is a szép és a jó fogalmának együttes használatára: eu. Ezzel képezik az eucharistia (szépség — jószág — szentség), eudoxia (jó — helyes ítélet), euphonia (szép — jó hangzás), eurhythmia (ütemes — jó mozgás), eugenesis (nemesfajú — jó származás) stb. szavakat. Az a tény, hogy a gazdaságetikában is benne van az esztétika, a gazdaságetika fontosságát még inkább emeli.

Hozzászólásomat azzal a megállapítással fejezem be, hogy valamennyi gazdaságbölcseleti disciplina között legnagyobb jelentőségű a gazdaságetika. A jövő fejlődésében ennek kell átvennie a vezérlő szerepet.

A gazdasági élet a legkeményebben húsba- és vérbemarkoló ügy mindenki számára. Az itt lefolyó harc minden embernek évenébe vág. Megújuló nemzeti életről, közösségi célok eléréséről, új gazdasági lelkületről, szebb, önzetlenebb jövő kialakulásáról álmodozunk. De ennek a megteremtéséért a legelvontabb tudományoknak is harcba kell szállniuk.

A gazdaságbölcselet is akkor áll hivatása magaslatán, ha ereje legjavát a gazdaságetika művelésének szenteli. Mert csakis ennek a segítségével töltheti be nemes tartalommal a gazdasági életet. Ha a gazdaságetika kívánalmait áthatják mind az intézményes gazdaságpolitikát, mind pedig az egyes ember gazdasági magatartását, akkor talán elérjük, hogy a gazdasági élet ne „bellum omnium contra omnes” legyen, hanem legalább a nemzeti közösségen belül testvéri állapotot teremtsen és legyen: mindenki harca mindenkiért.

Takaróné Gál Beatrix.

Az előadó úr fejtegetései valóban meglepő sokoldalúsággal és tömören foglalták egybe azt a sokágú kérdést: miképp függ össze 2—3 százada, a gazdaságtan és a gazdaságfilozófia. Ennek a kérdésnek a visszáját is érdemes figyelemmel kísérni: miképp *nem* függött eddig össze a két diszciplína? Sajnos, ezt az összefüggést lazának érzem, és ez alig is lehetett másképp. Nem feledhetjük el: a közgazdaságtan szinte a dolog természeténél fogva alig lehet tisztán elméleti tan. Nem is annyira elméleti, mint gyakorlati érdeklődésű emberek dolgozták ki *alapvető fogalmait*, amelyek csodálatosképp Smith óta máig nem sokat változtak, és nem is mindig mélyültek el kellőképp, ha mégoly tüzetes revízió

alá is akarták vetni egyesek (Amonn stb.). Talán nem minden ok nélkül mondották: a közgazdaságtan a legfejlettebb ága a társadalmi tudományoknak, — kivéve az alapfogalmait, amelyek a legfejletlenebbek. A helyzetet kétségtelenül úgy kell felfogni, hogy gyakorlati érzékű emberek — először merkantil szemszögből — a gyakorlati élet óriási területét kívánták egybefogni (hogy eligazodhassanak), és sem a kiindulópontokat nem vizsgálták át tüzetesen, sem a kutatás területét: egyszerűen oly távolságokig mentek, ameddig szükségük volt rá. Így azonban nemcsak egy gazdaságelmélet keletkezett, hanem mindjárt egy gazdaságszociológia és főképp a történeti iskola sok híve (pl. Schmoller) inkább szociológus lesz (malgré lui!), mint gazdaságtantheoretikus. Zavar van tehát az alapfogalmak, de a kutatásterület körül is. Mi sem természetesebb, mint hogy a filozófia elmélyítő és rendező szempontjaihoz forduljanak a kutatók, de ez — céltudatosan — egész O. Spannig aligha indult meg (még ha sokan is használták a gazdaságfilozófia szót).

A kezdetén vagyunk! Pedig a kapcsolat vágya már megindult, és elég erős is. A filozófia és a gazdaságtan közti kapcsolat hiányának az is az egyik fő oka, hogy a gazdaságtan voltaképp *fiktív* jellegű tan: ilyen és ilyen a gazdálkodás, ha ilyen az ember. A gazdaságtan óvakodott az ember-probléma felkarolásától, sem filozófiai, anthropológiai, sem lélektani alapvetésre nem törekedett; ellenkezőleg problematikáját ezemmel láthatólag *déhominizálta*. Üres szkémákkal — economic men — dolgozott. Ez elég lehet a kereskedőnek, aki az árút éppen csak el akarja adni, de nem lehet elég egy, több mint merkantilis érdekű és eszemű gazdasági tudománynak. Persze, kénytelen volt itt-ott *alkalmi pszichológizálással* is foglalkozni, — gyakorlati érzeke itt sem hagyta cserben, — de a gazdaságtan elvileg apszichologikus tan maradt, feltevések és fikciók egész özönével, elég ha a Böhm—Bawerk-féle gondolkodásra gondolunk.

De elmaradt a közgazdaságtan termékeny kapcsolata a *munka* filozófiájával is; e téren is semmitmondó általánosságokkal (testi és szellemi, tanult-tanulatlan munka) elégedett meg. Itt pedig metafizika felé nyílik az út (mint Brandenstein cselekvés-filozófiájában).

Ugyanez a hiba folytatódik ott is, ahol már az *értékelmélet* küszöbére érünk. Az ú. n. érték- és árelmélet alighanem szüzen maradt a modern filozófiai értékelmélet kapcsolataitól, és akármennyire finomították és komplikálták a kérdést, mégis csak *afilozófikus* maradt a közgazdaságtani értékelmélet.

A lélektan és filozófiai értékelmélet hiánya azonban nemcsak a gazdaságelmélet megmagyarázó, explikatív fejezetében jelentett — állandóan érezhető — hiányt, hanem ott, ahol gazdaságpolitikai céltűzés folyt be. Nem vagyok egy nézetten az előadó úrral, aki a gazdaságpolitikát „állami rendszabályokkal való helyes irányításnak“ tartja: ez az állami

beavatkozás csak egyik eset; a lényeg itt az irányítás, nem pedig az irányító hatalom (amely lehet többféle, és de facto is az). Az irányítás kérdése az *értékeszmék*hez vezet, ennek *indokolási* alapja pedig az *értékelmélet*. Tudjuk, itt minő mértékű a zűrzavar: *gazdaságpolitika* — mint tudományos rendszer — még aligha mondható fennállóknak; ami „*gazdaságpolitika*“ címen jelenik meg, az jobbára csak gazdaság-technika; hatalmas, értékes ismerettömb, amely azonban még tudományos rendszerezésre vár. Ugyanez az eset a társadalompolitikában is (ez az általánosabb diszciplína). Mindkettő csak akkor építhető fel, ha már van egy felhasználható társadalomfilozófiai axiológia. Itt is kiténik, minő termékeny *rolna* a közgazdász és a filozófus kézfogása. Ami a felsorolt, nagyobb részben előttem ismeretes, meglévő irodalmat illeti, azt hiszem, az ma már nem oly jelentős értékű, mint a művek címéből sejteni lehet. Mindamelllett készséggel ismerem el, hogy számos értékes kezdemény e téren máris megindult. A fő nehézséget abban látom, hogy a közgazdászok óvakodnak oly, elvont kérdéseket kezükbe venni, aminőkkel filozófusok foglalkoznak, de legtöbbször nincs is kellő filozófiai iskolázottságuk, illetve érzékük. Azon kevesek között, akiknél e kétféle, ma még heterogénnek nézett előkészültség meg van, külföldi viszonylatban is az elsők között van előadónk, aki mai referátumában is bemutatta, hogy mélyen lát mindkét diszciplína területén és bizonyára joggal hihetjük azt, hogy a kétféle tudománykör termékenyítő kapcsolata terén tőle, mint a múltban, úgy a jövőben is, a legjobb eredményeket várhatjuk. A XIX. század specializmusa, a problémák „szakszerű“ elválasztása merev elrekesztődésekre és terméketlenné tevő tudományos válaszfalakra vezetett. Hiszem, hogy az új század, melynek közepén tartunk, a szintézisre helyezi az egyre nagyobb súlyt és itt fog beigazolódni az, hogy a filozófia, mely az „egész“ nézőpontját szereti, a közgazdaságtan és politika épületén is szép és új stílus elemeket fog hozni.

Dékány István.

Vallásbölcselet.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1943. március 2-án.)

A vallásbölcselet, egyelőre mint fogalom vagy célkitűzés, a modern filozófiatörténetnek akár csak futólagos átlapozásából kitűnően, egyike a leghomályosabb, legbizonytalanabb fogalmainknak és célkitűzéseinknek. Hogy mégsem chimacra, sem mint fogalom, sem mint célkitűzés, kiviáglik először abból, hogy a vallás tagadhatatlanul van, miként mindig is volt és mélyebb antropológiai ismeretünk mellett állítandó, hogy mindig is lesz. Másodszer kiviláglik abból, hogy a modern filozófusok, kevés kivételtől eltekintve (ahol azonban ez utóbbiak lega'bb is negative állást kell, hogy foglaljanak), filozófiai problémát látnak a vallásban. Igaz ugyan, hogy már az ókorban azzal a váddal illették a filozófusokat, hogy a vallás szétrombolói és ez a vád a modern időkben is sok tekintetben jogosultnak látszik; mégis más dolog az egyes konkrét vallások „szétrombolása“, mint esetleges, bár korántsem szükségképi következménye a filozófusok vizsgálatának, és megint más a vallásnak általában, „a vallásnak, mint ilyennek“ a problematikája. Abból ugyanis, hogy valamely konkrét vallás, a maga tartalmi tanításaival, kultuszának formáival stb., nem állja ki egyes filozófiák kritikáját, még semmi sem következik a vallásnak, mint ilyennek, vagy akár valamely konkrét vallásnak a jogosultságára vonatkozóan. Hasonlóképen nem szabad túlozni a filozófusok vallásromboló tevékenységét sem, még kevésbbé annak eredményességét. Először is a filozófusok feltétlenül nagyobb száma a bölcselettörténet világánál vallásosnak bizonyul; másodszer a vallástalan filozófusok „vallásromboló“ tevékenysége fölött jórészt fölényesen elhaladt a reális élet és a „vallásromboló“ filozófémák tekintélyes része máris a filozófia hatalmas és mindig bővülő lomtárába került.

Nem kevés az újabb időkben azoknak a filozófusoknak száma, akik első problémául azt vetik fel, vajjon lehetséges-e egyáltalán vallásbölcselet? Ez a probléma azonban semmiképen sem lehet primér és azért primérül felvetve nem is oldható meg. Az ilyen, primér módon felvetett probléma mögött ugyanis szükségképen a vallásnak már olyan sajátos fogalma húzódik meg, amelynek helytálló volta előbb megvizsgálandó, mielőtt a felvetett kérdés akár pozitív, akár pedig negatív értelemben megválaszolható. Hogy lehetséges-e vallásfilozófia, nyilván attól függ,

hogy 1. mi a vallás, mint jelenség, és 2. mik a filozófia lehetőségei. Lehetséges, hogy valaki a vallás jelenségét, vagy helyesebben azt, amit a vallás jelenségének vél, úgy írja le, hogy abban a filozófiában, amelynek lehetőségeit ugyancsak ő határozta meg, helyet nem foglalhat filozófiai disciplinaképen; de ez természetesen nem prejudikálhat sem a vallás, sem a filozófia lehetőségei felől, amíg mindkettőnek igaz volta nem vált res judicata-vá.

A vallásfilozófiát e vitaelőadások keretében a „kultúrfilozófia“ sokágú disciplinái egyikeként jelölték meg. E hely-megjelölés e'len lényeges kifogás nem tehető, ha a kultúrbölcselet fogalmát a szokásosnál tágabbnak vesszük. A szerző mindenesetre óvakodott attól, hogy abban a filozófiafelosztásban, amelyet „Bölcselet és valóság“ című könyvében adott (82. l.), a vallásbölcseletet a kultúrbölcselet egyik disciplinájának jelölje meg. És erre nyomós okai voltak. Kultúrbölcseletnek minden megszorítás nélkül ugyanis csak azt a filozófiai kutatást nevezhetjük, amely az ember kultúra-kötését vizsgálja filozófiai célkitűzéssel és filozófiai módszerrel. Már pedig teljes joggal felvethető a kérdés, vajjon a vallás *csakis* emberi kultúrtevékenység-e? Több modern vallásfilozófus át is érzi az itt felvetett problémát, amelyet pl. így fogalmaznak meg: vajjon a vallás Isten aktusa-e, avagy az emberé? És aki ismeri a katolikus dogmatikának ezzel kapcsolatos problematikáját, tudja, hogy az így felvetett probléma korántsem értelmetlen; ta'án ismeretes, hogy a dogmatika vá'asza szerint a vallás Istennek és az embernek sajátosan összekapcsolódó aktusa, de amelyben a causa prima minden esetben Isten. Egyes vallásfilozófusok is ehhez hasonlóan ismerik fel ezt a vallási tényállást, amikor kieme'lik, hogy a vallás „Istentől kiindulva“ kezdődik, mert előbb az istenségnek kell leereszkednie az emberhez, hogy az ember ve'e vallás formájában kapcsolatba kerülhessen. Éppen ezért csak fenntartással nevezhető a vallásfilozófia a kultúrfilozófia egyik disciplinájának; a félreértések és téves következtetések elkerülése végett mindenképen ajánlatos a vallásfilozófiát külön speciesként venni, amelyet azután a kultúrfilozófia általános speciesével együtt esetleg egy magasabb genusfogalomban egyesíthetünk. Igazolható ugyanis, hogy azok a vallásbölcslők, akik a vallásban megszorítás nélkül csakis kultúrtevékenységet láttak, a vallást nemcsak fenomenológiai (jelenségében), de főként metafizikailag teljesen meghamisították, éppen az immanentizmusban oldották fel.

Hogy a vallás lehet filozófiai téma, következik abból, hogy vallás van és a vallás jelensége leírható, tehát megragadható, bár e jelenség-leírás nehéz feladat elé állítja a kutatót és nagy gondosságot, körültekintést igényel tőle. Ez a fenomenológiai feladat egyformán kiterjed

a vallások keletkezésének kérdésére, miként a vallások típusainak a meghatározására, valamint a vallásosság pozitív és negatív motívumának a feltárására, végül pedig a valási lényeg struktúrájának a felrajzolására. Az a körülmény, hogy a vallás az istenségnek és az embernek sajátos egymásbkapcsolódásán épül fel, csak olyan filozófiai módszer számára jelenthet legyőzhetetlen akadályt, amely a rendszerében Istennek semmiféle elfogadható helyet megjelölni nem képes, vagy pedig Istennel szemben teljesen agnosztikus álláspontra helyezkedik; bár az agnoszticizmus logikusan semmikép sem helyezhethetik teljesen negatív álláspontra, amint azt rendszeresen valóban nem is teszi (pl. Kant).

Ismeretes, hogy a filozófiának ősidőktől fogva van egy diszciplínája, amelyet már *Aristoteles* teológiának nevezett el és amelyet újabban theologia naturalis-nak, vagy *Leibniz* kevésbé szerencsés névadása után theodiceának neveznek. Teljesen téves volna, ha valaki ezt az aristotelesi „teológiát“ összetévesztené a vallás bölcséletével. A szerző a teológia helyét a filozófia rendszerében, teljes egyetértésben *Aristoteles*-szel, és a legszögesebb ellentétben a *Chr. Wolff* óta szokásos filozófiafelosztással, a metafizikában jelölte meg, lévén a teológia, vagyis a filozófiai istentan a metafizika logikus betetőzése, tehát csakis szigorúan metafizikai módszerrel megvalósítható filozófiai tudományág. Ezzel szemben a vallásbölcsélet tárgya nem Isten, hanem az ember kapcsolata Istenhez, a vallás. A tárgy különbözősége tehát nyilvánvaló és a követendő módszer különbözősége is szembeszökő. Viágos, hogy a filozófiai teológia eredményei sok fényt vethetnek a vallásfilozófiai problémákra; de miként a metafizika és a filozófiai istentan nem vallás, sőt nem is vezet el szükségképpen a valláshoz, úgy a vallásbölcsélet problémái sem vezethetők le maradék nélkül az istentanból, még kevésbé oldhatók fel benne.

•

E felelőválasz tárgya a rendezőség elgondolása szerint inkább filozófia-történeti, semmint problémátárgyaló-tartalmi; azért ez utóbbitól a lehetőség szerint el kellene tekinteni. Ez az eltekintési lehetőség azonban a tárgy logikája folytán csak csekély mértékben áll fenn. Annak, hogy az egyes modern vallásbölcseleteknek különböző, egymással sokban ütköző tételeit egyszerűen felsoroljuk, valóban nem sok értelme volna, már csak azért sem, mert a vallás-filozófiai tételek megértéséhez, logoszuk megragadásához semmikép sem segítene hozzá. Egy filozófiának logoszána kritikai megértéséhez és így szellemileg értelmes méltánylásához az út csakis az illető filozófiának tárgyának a logoszána átvezetése; a tárgyi logosz néminemű ismerete nélkül, vagy legalább is a reálvaló futólagos utalás nélkül, a filozófiatörténeti áttekintés szellemtelen krónikává süllyedne le.

Hogy a filozófia és a vallás egymáshoz való viszonya nem problémamentes, sőt ellenkezőleg, nagyon is problématerhes, igazolja a filozófia története. A megoldási kísérletek három osztályba sorozhatók. Az első azonosítja a filozófiát a vallással, ill. a vallást a filozófiával. A második áthidalhatatlan szakadékot érez közöttük, amely szakadékon át híd nem építhető. A harmadik igyekszik a vallás önállóságát megőrizni, de úgy, hogy az mégis valódi filozófiai tárggyá lehessen.

Az első típusnak, a *monista* megoldás első lehetőségének (amely tehát a vallást a filozófiában oldja fel) klasszikus példája a német idealizmus, részben *Bergson* is; a régebbi időkben pedig a különböző gnosztikus áramlatok, valamint az újplatonizmus. E rendszerekben a vallás, *Hegel* kifejezésével élve, a filozófia előcsarnoka, a nép filozófiája. A vallás tehát kifejlődésben lévő filozófia; a hitnek át kell változnia látássá és tudássá. A monista irányzat másik lehető formája viszont a filozófiát szeretné teljesen a vallásban oldani fel, így pl. a tradicionalizmus különböző formái. Ebben az irányzatban a filozófia veszíti el teljesen az önállóságát; minthogy szerinte minden tudásunk valamilyen isteni kinyilatkozásból ered és így hiten alapul, azért a filozófia nem lehet más, mint a hittartalomnak immanens tisztázódása és önmegragadása. Mindkét monista irányzatnak közös alaptévedéseként a vallás csakis gondolatfunkció és tudás. Ezzel szemben fenomenológiailag kimutatható, hogy a vallás valójában élet, mégpedig egy „világon túli erő“ által totálisan formált élet. Ez élet első célja nem a tudás, hanem a legfőbb jó, az üdvösség és a megváltódás. A filozófia sem nem imádkozik, sem nem válthat meg. Ezért teljes félreértése volna pl. a katolikus teológiának, ha valaki a „visio beatificat“, az üdvözültek „istenlátását“, ilyen csaktudásnak minősítené, amikor az valójában „fruitio Dei“, azaz a teljes emberi valóságnak Istennel való telítettsége. Hasonlóképpen a filozófia sem oldható fel a vallásban, ahogy a tradicionalizmus szeretné, mert a filozófiai tudás teljesen autonóm tárgymegragadáson nyugszik, mely független a vallási (esetleges) forrástól, a kinyilatkoztatástól. Ebből természetesen nem következik, hogy az emberi alany közössége miatt e két magatartás között, valamint a két tartalmi mozzanat közt kapcsolat nem lehetséges.

E kapcsolat lehetőségét tagadja az a *dualista* irányzat, amely a vallás és a filozófia között áthidalhatatlan szakadékot állít. Itt is két lehetőség van; az első filozófiai megokolású, a másik vallási eredetű. A filozófiai megokolású szakadék első formáját a pozitívista naturalizmus állítja fel (pl. Haeckel, Jodl, Strausz, Feuerbach és természetesen A. Comte, a „pozitívizmus atyja“). Minthogy szerintük a tudás egyetlen tárgya csakis az empirikusan megtapasztalható természeti törvényszerűség lehet, azért a vallás, sok más szellemi jelenséggel együtt, az illúziók világához tartozik és lerombolandó.

Kevésbé radikális az agnoszticizmus álláspontja, amint az főként *Kant* hatása révén épült ki. Ismeretes, hogy *Kant*nál magánál a vallás az etikában oldódik fel. Mások, mint R. Ottó, Troeltsch, Kaftan, Ritschl, a vallást az „irracionális“ lélek területére utatlják, valamilyen „transzcendentális ősi vallási felkészültség“ (Uranlage) folyamánként fogják fel és mint ilyennek kívánják helyét megjelölni az ész rendszerében (System der Vernunft). Újra mások, főként az agnosztikus ismeretelmélet és tudományelmélet rendszereiben, a vallást az érzelem, a „Gemüt“ erőinek hatásaként könyveik el, következképpen a vallás esetleges kategóriái nem lehetnek fel a tudományelmélet lehetséges kategóriái között. E'vileg bizonytalan az új-kantianizmus marburgi, valamint badeni irányzatának állásfoglalása. A marburgi iskola szemében a vallás a kultúrfolyamatban oldódik fel, a badeni iskola viszont a „fennálló értékekkel“ kapcsolatban igyekszik a vallás helyét az „ész rendszerében“ megjelölni. Az eredmény lehet a vallásnak teljes azonosítása a filozófiával, miként a kettőnek teljes szétválasztása is, bár logikusan inkább az első lehetőség következne. Ugyanakkor a vallás irányából is hangzanak fel hangok a radikális dualizmus mellett. Elég itt felidíteni a modern protestantizmus dialektikus teológiai iskoláit (Barth, E. Brunner), valamint magát Luthert, a középkorban pedig a filozófia-ellenes teológiai irányokat (Petrus Damiani). Szerintük a filozófia szükségképpen racionalizál és azért a vallást, amely lényegénél fogva „irracionális“ megéés, vagy „supranaturális“ folyamat, szétrombolni törekszik azáltal, hogy racionalizálja azt.

A pozitívista és az agnosztikus álláspont, mint a megismerőképesség hatáskörének jogosulatlan megszorítása, az ismeretelmélet fóruma előtt hamisnak bizonyul. Aki a metafizika lehetőségét tagadja, az a filozófiát (sőt minden tudományt) már csak névleg állítja, mert minden realizmus alól kihúzza a gyökényt és a feneketlen szubjektívizmustól inkább csak logikátlansága révén menekülhet. Ha viszont a metafizika lehetséges, akkor a vallási jelenségnek tartalmi jegyei is végig nyomozhatók mind az objektívítás, mind pedig a realitás irányában. A vallás nem válik sem a tiszta ész, sem a tiszta akarat funkciójává, sem egyszerű „szisztematikus hely“-lyé, sem pedig irracionális képletté; de éppúgy nem lesz teljesen racionalizált „tudássá“ sem, hanem éppen sajátos objektív realitássá, melynek metafizikai „előfeltételeit“ a filozófia felárni igyekszik.

Ennélfogva csakis a harmadik lehetőség marad meg járható útként, az t. i., amely a filozófia és a vallás egymáshoz rendelkezését állítja. anélkül azonban, hogy akár az egyiknek, akár a másiknak autonómiáját vagy sajátos fennállását kikezdené. Sem a filozófia nem konstruálja a vallást, sem a vallás nem konstruálja a filozófiát; mégsem válik azonban az egyik megközelíthetlenné a másik számára. Hanem a kettő

közötti viszony úgy alakul, hogy a filozófia igyekszik a vallási jelen-ségben bennerejlő logoszt feltárni, e logosz ontikus gyökereit, alapjait megragadni, mégpedig az isteniben és az emberiben egyaránt. Tagad-hatatlan, hogy mindkét irányban bizonyos „határok“ba fog ütközni. De ezek a „határok“ csak azt igazolják, hogy sem az irracionálizmus, sem pedig a racionalizmus nem lehet a filozófia utolsó szava, legkevésbé a vallásfilozófiáé. Az irracionálizmus és a racionalizmus egyformán téves abszolutizálásai egy középütt elhelyezkedő intellektualizmusnak, mely az előbbi két végletet egy fensőbb szintézisben feloldja.

*

Azonban a vallásbölcseletnek, éppen mint a vallás bölcseletének még egy másik abszolutizált ellentétpárt is fel kell oldania, hogy fel-adatát megoldhassa. Ez az ellentétpár az immanentizmusban és a transzcendentizmusban, valamint a kettőnek egy teljesen téves feloldási kísérletében, a transcendentalizmusban jelölendő meg. Minthogy az itt felvetett szempont nemcsak a vallásbölcselet legmélyebben fekvő problé-máját érinti, hanem azonfelül épp a modern vallásbölcselet történeti típusaira vet éles világot, szükségesnek tartjuk legalább is rövid tár-gyalását. Ez a tárgyalás egyúttal elvezet a vallásbölcselet egyetlen járható útjához, t. i. az analógia entis filozófiájához.

Immanencia és transzcendencia a most használandó értelemben olyan relációt kifejező fogalmak, melyeknek utalási alanya az én, gyak-rabban pedig az én tudata. Hogy a „transzcendentális“ fogalma nem erre az utalási alanyra vonatkoznék, csak látszat, mert valójában ugyanez az éntudat húzódik meg mögötte, csak éppen „általános tudattá“ hiposztazálva. Mindhárom tehát valójában az ösztudat bizonyos irányulásait jelenti, egyszer befelé, önmagafelé, máskor kifelé, a transcendens irányában; a harmadik, a transzcendentális, egy felsőbb szintézisben szeretné feloldani az immanensnek és a transcendensnek ellentétes irányulását. Az ösztudatnak ez irányulásai mögött a tudat-nak bizonyos struktúrái húzódnak meg, amelyek érzelemi, értelmi és törekvés alapstruktúrájának is nevezhetők, de azzal a kikötéssel, hogy ne „képességeket“ értsünk rajtuk, hanem éppen az ösztudat hármas irányának struktúráit. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az én legimmanen-sebb irányozottsága az énes állapot vagy érzélem, miként a legtransz-cendensebb az értelmi irányozottság; míg az akarati, a törekvés irányozottság közbenső helyet foglal el a kettő között, amennyiben inten-cionális ugyan, de önmagának megszerző, tehát kimondottan centri-petális is. Az érzélem „iránya“ az én, a megismerése a tárgy, a törek-vése a cselekvés, az én és a tárgy valamiféle szintézise.

Hogy ez a szempont mennyire termékeny a vallásfilozófia törté-nete szempontjából, kiviláglik abból, hogy segítségével máris három

típikus vallásosságformát ismerünk fel: a dogmátlan és etikátlan érzelmi vallásosságot; a dogmatikus, tárgyi vallásosságot és a „kell“ (Sollen) etikai vallásosságát, mint három jogosulatlanul abszolutizáló típust.

Azonban ezt a hármast azért neveztük az ösztudat „irányulásának“, nem pedig három autonóm „tehetség“, képesség (érzelem, ész, akarat) irányának, hogy ezáltal feltűntessük valamilyen „tudati egységnek“ három abszolutizáló hajlamú irányvételét, melynek mindegyike éppen ezért a legkönnyebben társul és vegyül a másik kettővel és alkot velük kevert formákat. Így három vallásossági alaptípust és hat kevert típust kapunk, melyek mindenike felismerhető a modern filozófia történetében.

Az immanens típus tiszta formája a Schleiermacher és a romantika vallása, az „unendlichkeit des Gefühls“. Az immanenciának a transcendentális iránnyal való keveredéséből kapjuk a Simmel és részben Spranger által elgondolt vallásosságot, mely az „élet“ dinamikus ritmusában fejeződik ki. A másik kevert típust a nálunk kevésbé ismert modernizmus szolgáltatja: a végtelen érzelm dogmákba, tartalmi jegyekbe szimbolizálódik (az immanensnek a transcendentissal való keveredése).

A transcendentis vallási típus tiszta formáját az angol-francia deizmus szolgáltatja: Isten az abszolút transzcendencia, ahol tehát a vallásban nincs ima, sem irányítás a gondviselésben, sem kegyelem és misztikus bensőség. A transcendentisnek a törekvéssel (a transcendentissal) való keveredése adja Hegel vallási típusát, a teremtő gondolat végtelen öntudatosulási folyamatát, még tisztább formája az arab aristotelizmusnak „intellectus agense“, mely egyetlen az „intellectus possibilisnek“ egyedi sokságával szemben. A transzcendentizmus harmadik típusa (az immanentizmus felé) bizonyos misztikákra jellemző: a szóltan és hangtalan és kifejeződni nem képes „néma kontempláció“.

A harmadik alaptípus (a végtelen törekvés) tiszta formáját a Cohen-féle kantianizmus adja; Isten a „tisztá idea“, amely felé a „végtelen törekvés“ közelít, a nélkül, hogy bármikor is célba érhetne. Az immanenciának és a transcendentisnek látszólagos egysége ez. Azonban csak látszategység, mert a kettő a végtelenben sem ér soha össze. A transzcendentizmusnak az immanencia felé való elhajlását találjuk meg *Fichténél*, ahol Isten nem „idea“ többé, hanem „ösakarata“, mint „Urfreiheit der Freiheit“, vagy *Schopenhauernél* (a küzdelem tragédiájának ősi tragikum), vagy *Nietzsche-nél* a Wille zur Macht ősi hatalmi akarata, vagy végre *M. Schelernél* (ös-szeretet). Végre a transzcendentizmusnak a transcendentissal való valamiféle keveredése adja a Windelband—Rickert-féle értékantianizmus vallási formáját; ez nem többé az ismertetett Cohen-féle „ideál“, sem ösakarata, hanem éppen a „tisztá

érték“, vagy még pregnánsabb formájában a „Szentség“, a „Legfőbb Jé“ (fenomenológiai értékbölcselet).

E valásossági formák mindegyike mellé természetesen a megfelelő „isten“ van rendelve; valamint az „Isten és a viág“ egymáshoz való viszonyának problémája is innen kap megfelelő jellegzetes megoldást. Ezt a folyamatot most nem követhetjük. Miként azokat a specifikusan különböző magatartási lehetőségeket sem, amelyek az egyes tiszta és kevert típusokból adódnak. Hasonlóképen nem nyomozhatjuk innen azt a folyamatot sem, amely pedig újra visszavezetne az első problémánkhoz, az irracionálizmushoz (avagy esetleg supranaturaliz-mushoz) és a racionalizmushoz (avagy esetleg a teljes naturalizmushoz), mint abszolutizált formákhoz.

*

Ellenben annál fontosabb, hogy rámutassunk arra a szilárd alapra, amelyen állva a valásbölcselet alapkérdése, t. i. a vallás maga megoldható. Mert az előbb felsorolt három aaptípus és a hat kevert típus egyike sem oldja meg a vallás problémáját; mégpedig abból az egyszerű okból nem, mert mindegyiknél a vallás az én tiszta funkció-jává lesz, azaz logikusan az immanentizmusban merül el. Azonfelül pedig, éppen mint funkcionalizmus, akár nyílt, akár pedig álcázott formában, de valójában mindenik racionalizmus, lévén az irracionálizmus is jól-rosszul álcázott racionalizmus.

Ha a vallást (és ezt követően a vallásbölcseletet is) ki akarjuk emelni akár a látszólag irracionalista, akár pedig a valójában racionalista előjegyű funkcionális immanentizmus örvényéből, akkor annak egyetlen teherbíró alapját a léttanban (ontológiában) kell lerakuunk. A vallás az ember kapcsolata Istenhez. Ha ezt a kapcsolatot primériül az ember létesíti, akkor az emberközponti funkcionálizmustól semmi-féle transzcendentizmus nem menthet meg, még kevésbbé természetesen az immanentizmus, illetőleg az előbbi kettőt egyesíteni törekvő transzcendentizmus. Ezért is neveztük el a fent ismertetett összes kilenc típust egyformán immanentizmusnak és racionalizmusnak. Ellenben megszabadulunk a vallást végső értelemben leromboló immanentista funkcionálizmusból, ha abból indulunk ki, hogy az ember az Istennel való kapcsolatát nem létesíti, hanem már ontológiailag meglévő ilyen kapcsolatát csak tudatosítja akár „naív“, irreflexív vallási életében, akár pedig reflex vallásfilozófiában, amely utóbbi azonban az előbbin nyugszik. Semmi sem értelmetlenebb ugyanis, mint Jodl-nek az a mon-dása, hogy a valásfilozófiát csak az az ember művelheti, aki már előzőleg „kigyógyult a vallás betegségéből“.

Az a valásbölcselet tehát, amely el akarja kerülni egy „Isten nélküli vallás“ zsákutcáját (lásd ennek paralleljét a „léleknélküli lélek-tanban“), az elé a parancsoló feladat elé van állítva, hogy a vallást,

mint naívvul vagy reflexe „tudatosultat“ fogja fel, amelynek e tudatosulás előtti, ezt a tudatosulást megelőző ontikus gyökereit meg kell találnia. Más szóval fel kell tárnia azt az ontikus réteget, amelyben az embernek primér, a vallást megelőző ontológiai kapcsolata Istennel már fennáll, még mielőtt tudatossá válnék a vallásban, mint „leki“ életfolyamatban. *Kanti* terminológiával élve (de egyáltalán nem kanti értelmezésben): fel kell kutatni a vallásnak (nem apriori, „transzcendentális“, hanem) ontológiai „előfeltételeit“, amelyek a vallást „lehetőségessé“ teszik. Ennek a feladatnak megoldása ad majd feleletet arra a másik problémára is, vajjon a vallás Istentől „indul-e el“, avagy az embertől?

Arra természetesen nincs mód, hogy ezt az ontikus problémát most kimerítően megtárgyaljuk, vagy akárcsak részletesebben felvázoljuk. A feladat, amely elé ez a probléma az emberi észtt állítja, a leg súlyosabb és a filozófiának legvégső (πρός ἡμᾶς) és legalapvetőbb (φύσει) kérdése. Mégis a megoldása alapfeltétele annak, hogy a vallásbölcselet központi kérdésére némi világot vethessünk: milyen kapcsolat áll fenn Isten és az ember között? Miként minden téves vallásbölcseletnek e ponton van akár tételiesen kimondott, akár pedig (és ez a gyakoribb) hallgatólagosan meghúzódo *πρωτον ψευδοσ*-a, azokép csakis e probléma helyes megoldása teremti meg az előfeltételét egy, a bizonytalan értékű fenomenológiai leírásnál nagyobb igényű vallásfilozófiának.

Az alapvető probléma tehát: Isten és ember, illetőleg: Isten és világ. Ismeretes ennek a kérdésnek két végletes megoldása. Az első a *pantheizmus* (mely Istent feloldja a világban) és a *theopanzismus* (ez az előbbtől sokak által meg nem különböztetett abszolutizáló forma a világot és az embert oldja fel Istenben). Az az út viszont, amelyen járva mindkét abszurd végletet elkerülhetjük, mert Istent és a világot (és benne az embert) is megőrizzük sajátos mivoltukban, ugyanakkor azonban valódi kapcsolatukat egymáshoz is helyesen megállapíthatjuk, — az *analogia entis*nek az útja.

Az *analogia entis* a „lét“ hasonlóságát jelenti. Isten és világ, jóllehet végtelen távolság választja el őket egymástól, mégis találkoznak a „létben“. Csakhogy ez a lét analogikus (következésképp a fogalma is az). Analogia annyi, mint azonosság a különbözőségben és különbözőség az azonosságban. Minden fogalmunkban bizonyos benső feszültség van; az igen és a nem feszültsége ez. Az analogia a legnagyobb benső feszültségű fogalmunk, amely közvetlenül az ontikus feszültségből ered és annak a tükörképe. Az egész „lét“ azért alkothat analogikus egységet és azért nem hullik szét valamilyen pluralizmusba, mert Isten a teljes lét és minden más, Istenen „kívül“ lét ennek a teljes létnek az *alkotása*, mégpedig a participáció és imitáció alapján, tehát Istennek teremtett (nem például emanált) participatív imitációja. Vajjon ennek alapján Isten és a világ viszonya egymáshoz az immanen-

cia, avagy a transzcendencia viszonya? Egyik sem, hanem mindkettő egy végtelen feszültségű magasabb szintézisben egyesítve. Tehát valamilyen „transzcendentalizmus“ lesz a végső szintézis? Semmiképen sem. Mert a transzcendentalizmus csak „látszat-coincidentia-positorum“. A helyes megoldás éppen az analógia, amely sem teljes oppositót, sem teljes coincidentitát nem ismer, hanem csakis *hasonlóságot*, e szónak teljes, filozófiai alig kimeríthető értelmében. Az analógia ugyanis valódi határfogalom, ezt megelőzően pedig két léti, ontikus pólusnak végtelen ontológiai feszültsége.

Azzal adósnak kell maradnunk, hogy az analogia entis tanának következményeit a vallásbölcseletre levonjuk. Ez nem is volt a feladatunk. Elég, ha az eddig felsorolt, a problematikából adódó történeti típusok mellé utólsónak felsorakoztattuk az analogia entis vallásbölcseletét is. Nagyan jól érezzük, hogy a hallgatóság az ilyen felsorolás után csakis azzal az érzéssel távozhatik, amit az olasz oly kifejezően imbarazzónak mond. De a feloivasó mentségül felemlíthető, hogy ennek az imbarazzónak oka nemcsak ő, talán nem is elsősorban ő, hanem maga a tárgy és még inkább az a kis segmentum, amit a célkitűzés a tárgy logoszáró! énkényesen leszelt. A vallással ugyanis úgy vagyunk, hogy amily egyszerű és magától értetődő az erkölcsileg és szellemileg feltárt ember számára maga a vallásos élet, olyan nehéz ennek az életnek a reflex megragadása. De hát ez minden „életnek“ közös „elzárkózása“. Fokozottan kell, hogy az legyen azé az életé, amely „élet-Istenben“.

Jánosi József.

Hozzászólások.

A vallásbölcselet tárgya, amint az előadó úr is megjelölte, a vallás tényének, illetőleg a vallás jelenségének egyetemes okokra támaszkodó, azaz bölcseleti vizsgálata. A vallás bölcseleti feldolgozását különös érdeklődés terébe állítja a vallás jelenségének történeti és földrajzi egyetemessége, továbbá az egyetemességből adódó az a körülmény, hogy a vallás alapvető kérdéseivel kapcsolatban mindenkinek egyszer állást kell foglalnia. A vallásos állásfoglalásnak és a gyakorlati vallásos életnek a vallásra vonatkozó egyetemes bölcseleti megállapítások szélesebb távlatot, nagyobb levegőjű hátteret, a lényegét megvilágító és kiemelő elvibb látást biztosítanak. A vallásbölcselet tárgya tehát nem múzeális lelet, mint egy különben kétségtelenül élénk tudományos érdeklődésre számot tartó ugariti cserép, amelynek azonban a mai emberi problematikát illetőleg jelentősége nincs, továbbá nem geológiai rétegek és korszakok, amelyek az ember belső világának alakulását nem érintik, hanem az az emberrel egyidős és ma is életszerűen bemutatkozó egyetemes jelenség, amely szoros kapcsolatban van az emberrel.

A vallás jelenségének különálló, a kinyilatkoztatott vallásokra korlátozódó szemlélet keretét áttörő bölcséleti vizsgálata voltaképpen az újkori filozófiában, a XVIII. század második felében kezdődik és az újkori filozófia történetileg kialakult iskoláinak, rendszereinek sokaságában eltérő képet mutat.

Az a bölcsélet, amely az isteni kinyilatkoztatás tényének elfogadásából adódó igényeket és szempontokat is figyelembe veszi, vagyis a keresztény bölcsélet is magáévá teheti a vallásnak a fenomenológiai elemzésére támaszkodó fogalmát, mely szerint a vallás az embernek bizaommal teljes önadaadása egy legfelsőbb numinosumnak. Úgy vélem, hogy nem tesz erőszakot aquinói Szent Tamás bölcséletének szellemén az általa adott meghatározásnak (*ordo creaturae rationalis ad Deum*) ilyen irányú értelmezése sem. Sőt azt gondolom, hogy a fenomenológiai vizsgálat, amely az alanyi magatartásra támaszkodik és a tárgyi értelemben vett vallást, a vallásos tanítások, szervezetek, kultuszok, intézmények egészét csak másodlagosan tekinti vallásnak, szerencsés mederbe terelte a vallásbölcséletet és termékenynek ígérkező szempontokat nyitott meg. A fenomenológiai beállítás alapján valahányszor csak azzal a bizaommal áthatott önadaadással találkozunk, amelynek az alanyon túli határpontjaként valami végső, valami legfőbb, valami numinosum szerepel amelytől minden függ, mindig végelemzésben vallásos magatartással állunk szemben.

A további elemzés arra mutat rá, hogy teljes értelemben vett vallásról csak ott lehet szó, ahol a legfőbb numinosumot olyannak gondolják, amelytől a világ és az embersors valóban függhet, aki tudomásul veszi és számba is veszi az ember önadaadását, vagyis aki személyes való, továbbá, aki legfőbb az értékek és eszmények szerint tájékozódó ember számára is. A numinosum tehát abszolút, egy, transcendens, személyes való, kezdet és végcél egyszerre. Ahol és amilyen mértékben homályosodik el, illetőleg változik el a vallásos magatartásnak ez az alanyon túlfevő határpontja, olyan mértékben torzul el a vallás. Ezen az alapon lehet beszélni analóg értelemben vett vallásról, pótvallásról, álvalásról, sőt negatív vallásról is (a belsevizmus istentagadásában megnyilatkozó vallás).

A fenomenológiai értelmezés a vallást alapvető emberi magatartásnak mutatja, és pedig olyannak, amely átfogja az egész embert. Tehát mindennek, ami emberi és aminek szerepe van és lehet az emberi magatartásban, hozzátartozik a vallás jelenségéhez. Következőleg Schleiermacherrel és R. Ottóval szemben a vallásos jelenségben feltehető az értelmi tájékozódás, amely valamit igaznak ismer fel és fogad el. De jelentős és lényeges mozzanata az akarati feszültség is, amely eszmények után tapogatózik és az értékekben cselekvési normát követ. A vallási életnek lényeges mozzanata azonban az akarat

mellett az érzelmenek gyöngédségben és lelkesülésben kiverődő páthosza, a bensőség mellett a külső kifejezés is. Mivel az ember primár módon társas lény, az ember társas volta befolyásolja a vallásos magatartás minden eddig említett mozzanatát, amelynek tehát egyszerre kettős oldala van. Az egyikkel befelé, az én-re tekint, a másikkal a közösségben gyökerezik és közösségben bontakozik ki.

Az ember belső világa élet és nem mechanizmus. Az emberi magatartásban egymásba fogódzó lelki mozzanatok nem matematikailag megfogalmazható és mérleggel ellenőrizhető arányban vannak elkeverve. A különböző tehetségek, lelki mozzanatok karakterológiaiailag megközelíthető életszerű egyensúlya személyenként más, egyedi és egyszeri, sőt ugyanazon személynél is változó lehet. A vallásbölcselet keretébe tartozik az a feladat, hogy a karakterológiai szempontokat a vallásos jellemmel kapcsolatba hozza és így a vallásos típusokat megkülönböztesse és megjellemze.

A fenomenológiai elemzés eredményét meglepő egyöntetűséggel támasztja alá a vallástörténet, illetőleg a W. Schmidt nevéhez fűződő legújabb vallástörténeti megállapítások. A legújabb vallástörténeti adatok szerint az ú. n. kultúrakör-etnológia értelmében vett primitív népek monotheisták, az egy Istent a világ alkotójának és Urának tekintik, atyának szólítják és gyermeki bizalommal közelednek hozzá. A primitív népek a vallásos magatartás eredeti, ősi jellegét képviselik. A politeizmus, a mítosz, a numinosumnak démoni, ártó változata, a fétis és varázslás a primitív foktól etnológiaiilag távolabb álló népeknél jelenik meg, a vallásos magatartás eltorzulását és elferdülését mutatja be és maradék nélkül magyarázható azokból a hibákból, amelyek az embernek a világgal szemben való tájékozódásába becsúsztak.

A vallásos magatartást tehát lényegesen befolyásolja az a körülmény, hogy milyen a magatartás alanya és hordozója, vagyis milyen az ember, továbbá, hogy milyennek gondolja a vallásos ember az alanyi magatartás külső támaszpontját, a numinosumot. Ezzel párhuzamosan a vallásbölcseleti álláspontot lényegesen érinti az emberre és az Abszolútumra vonatkozó bölcseleti állásfoglalás. Ellentétes bölcseleti megállapításokra jut a vallással kapcsolatban az a gondolkodó, aki az emberképet materialisztikusan és mehanikusan rajzolja meg, mint aki a spiritualizmus alapján vetíti föl. Más vallásbölcselet adódik az idealista vagy materialista pantheizmus és a transzcendens theizmus alapján. A bölcseleti embertan és a metafizika fölől érvényesülő befolyások főképp a vallás eredetére adott válaszokban kristályosodnak ki. A részletekre a hozzászólás keretében nem terjeszkedhetem ki, legyen szabad azonban annyit megjegyezni, hogy a vallásbölcselet tudományosan már régen túl van azokon a válaszokon, amelyeket annakidején a racionalista felvilágosodás, a francia pozitívizmus, az angol empiriz-

mus és a német romanticizmus adott és amelyek a vallást a fétiszizmusban, az emberi tudatlanságban, a félelemben vagy a képzeletben eredeztetik.

A vallásbölcselet elvezet a vallásos magatartás két határpontjához, az embernek és az Abszolutumnak bölcseleti vizsgálatához, ezzel azonban egyúttal kivezet önmagából. Az említett bölcseleti vizsgálódás ugyanis már túlesik a vallásbölcselet sajátos területén.

Ibrányi Ferenc.

A bevezető előadás kitűnő alapot szolgáltat a vallásfilozófia problémáinak áttekintésére, mert birtokában van a vallás helyes meghatározásának. Ez a meghatározás így hangzott: „A vallás evilágontúli erő által totálisan formált élet.” Ebből a meghatározásból önként adódik a vallásfilozófia három alapproblémája, úgymint egy metafizikai, egy antropológiai és egy ismeretelméleti.

A *metafizikai* alapprobléma így hangzik: Milyen az evilágontúli erő és milyen viszonyban áll az evilági dolgokhoz? Az *antropológiai* probléma így fogalmazható: Melyik az emberi életben az a rész, amelyik nyitott az evilágontúli erő hatása számára? Másszóval: Miben áll a vallás szerepe a személyiség alkotásában? Az *ismeretelméleti* probléma végül így fogalmazható: Mi teszi bizonyossá, hogy mindaz, amit a vallás az evilág feletti erőről s annak az emberi életre tett hatásáról mond, nem pusztán képzelődés, hanem teljes érvényű ismeret? Vegyük sorra ezeket a problémákat.

A *metafizikai* problémát nem lehet mellőzni. A vallás nemcsak érzelem és cselekvés. A kritikának itt tisztázni kell, hogy miképpen kapcsolódik a vallásnak Istenről szóló tételei egyéb tudományosan igazolt tételekhez? Hosszú ideig negatív válaszok hangzottak el erre a kérdésre. Aszerint, hogy valamelyik újkori világnézet a fizikából, a lélektanból, a vitalisztikus biológiából vagy a logikából vette kiindulását, valláskritikájában a vallásnak Istenről szóló tételeit aldozatul dobta vagy a fizikának, vagy a vitalizmusnak, vagy a lélektannak, vagy a logikának. Éppilyen áldatlan megozdásnak kell mondanunk az ellenkező esetet is, amikor t. i. az egyoldalúan teológiai kiindulású világnézet valamennyi előbb megnevezett tudománysoportot a teológia kedvéért fosztotta meg hiteltől. Hogy mégis akadtak gondolkozók, akiknek nem teljesen ferde képük alakult ki a vallásról, ez annak köszönhető, hogy Pascal kezdeményezése után Locke-on, más angolokon, Kanton és több francia gondolkozón át mindmáig igen előkelő szellemek találtak el a „kettős ismeretforrás” elméletéhez, a *Logique de la raison* és a *Logique du coeur* megkülönböztetéséhez. Pascal szerint „az ész logikája” mondja ki az utolsó szót mindenütt, ahol kiterjedt tárgyakról van szó, míg „a szív logikája” a lelki dol-

gok, a hagyományok, a szokás, az erkölcs és a vallás dolgaiban illetékes.

A kettős ismeretforrás tana természetesen csak átmeneti szerepet tölthetett be. Új kilátások nyíltak meg az elmúlt két emberöltő tudományos eredményei és tudományelméleti fáradozásai nyomán. Az első lökést talán Boutroux „contingence“ gondolata adta meg, míg a kísérleti bizonyítékokat néhány évtizeddel később Driesch szolgáltatta. Az elmúlt negyedszázad folyamán egymásután rázták le a fizikai látásmód nyúgát először a biológia, azután a lélektan, majd a filozófiai antropológia. Az elért eredmények első rendszerezői között említsük meg Nicolai Hartmann nevét. Hartmann nem vallásfilozófus. Azzal tett mégis szolgálatot a vallásfilozófiának, hogy elhatárolta a szaktudományok illetékességi körét és ezzel a világnézetalkotás terén megillető helyükre utasította őket. A vallásfilozófia biztonsága megnövekedett. Nem kellett többé félnie, hogy egyoldalú látásmódú rendszerek egyszerűen eltemetik azt az anyagot, amelynek vizsgálatára hivatott. Szabaddá vált a kutatás útja, mert a hatásköri villongások elhárítása könnyebb, mint valaha. Ezzel az újonnan nyert szabadsággal azonban nem volna jó visszaélni és túlságos kedvvel alkotni az istenségre vonatkozó filozófémákat. Óvatosságra kell, hogy intse a vallásfilozófusokat többek között a következő tény: Erzékeny és körültekintő gondolkodók igen sokszor elegendőnek tartották, ha az „világontúli erőnek“ biztosították központi helyét világnézetükben anélkül, hogy ezt az „erőt“ részleteiben az adekváció igényével felépő képzetekkel meghatározták volna.

A vallásfilozófia metafizikai problémájánál sokkal elhanyagoltabb az *antropológiai* kérdés, amelyet így fogalmaztunk meg: Miben áll a vallás szerepe az ember alkatában és életében? Legyen szabad a vallásban két mozzanatot megkülönböztetni. Az egyik: a vallás mint *norma*, a másik a vallás mint *cselekvés*. Az a kérdés, hogy mi a szerepe ennek a két vallásos jellegű mozzanatnak az emberi életben? Antropológiai szempontból az embert mint oly lényt határozhatjuk meg, akinek önelhatározásából kell döntenie és cselekednie. A cselekvés elhatalasítása is cselekvés és valamely idegen cél egyszerű elfogadása is az. Mármost a személyes élet szimultán és szukcesszív egységéből következik az alany számára az az ösztönzés, hogy mindennemű cselekvését egymással összhangba hozza. Az összhang a cselekvések céljai között kell hogy létrejöjjön. Az a cél, amelyet az alany előre elfogad azért, hogy későbbi cselekedetei között ezzel összhangot létesítsen, a norma. Világos, hogy a vallás az ember életében mint norma is jelentkezik. Más, mint pusztán vallásos forrásból is nyer az ember normát, mégis a vallásnak van meg az az ereje, hogy legátfogóbb rendet teremt az ember céljai között. Semminek sincs olyan totálisan magatartásformáló ereje, mint a vallásnak. Úgy látszik, hogy a fontolgató ész nem képes

a maga erejéből nyomon követni a cselekvő személyiség legfontosabb és legsürgetőbb szükségletét: nem képes megfelelő időben kijelölni az átfogó és egyetemes célt, azt, amelyben adva van és amelyből következik minden egyes cselekvés célja. A valás nagy antropológiai szükségnek felel meg, az egyetemes cselekvési cél szükségének. Ebből következik az a fontos hely, amelyet az emberi személyiség felépítésében a vallás számára ki kell jelölnünk. Akik nem vallásosak, azok a hiányállapotában élnek; keresik a minden cselekvés célját átfogó közös célt, az egyetemes normát.

Amilyen biztosított a normának alkotó jelentősége az emberi életben, éppoly biztosított a vallásos *cselekvésmódok*, mint a hit és a meggyőződés szerepe is. A természet tért enged az ember alakító beavatkozásának. Az embernek az biztosítja sajátos rangját a teremtésben, hogy személyes belső világában végbement döntések, ha cselekedetté válnak, átalakítják a rajta kívül fekvő külső világot. Ebben a sajátos emberi ténykedésben a meggyőződés a lélektani megnyilvánulási forma. Széchenyi István például olyan Magyarországot hordozott lelkében, amelyik erős volt, gazdag és korszerű már akkor is, amikor a tényleges állapotok még nagyon kevés okot szolgáltatnak Széchenyi elképzeléseikhez. A meggyőződés az az erő, amely megjeleníti a dolgoknak egy még nem megérvő, de feltétlenül megvalósítandó képét és azután az ember minden cselekedetével ezt a célt munkáltatja. A meggyőződés a legmagasabbrangú emberi tevékenység: általa az ember több lesz, mint ami volt, de több lesz a világ is. Együttal teljesen önkéntes ez a cselekvés, az ember maga áll oda a teremtés műhelyébe, hogy a tökéletes szeretetétől és az alkotás szomjától hajtva kiegészítse a teremtés művét. Ez a fajta cselekvés minden normális ember lehetősége, sőt kényszerű tartozéka is az ember alkatának. Nem vitás, hogy a valás a maga lényeges megnyilatkozásában antropológiai szempontból a meggyőződésből folyó cselekvéseknek területe. A vallás átfogó jellegű, mert a kultúra számára is egységes hátteret rajzol és a kultúra játékos jellegét a feltétlenség jellegével váltja fel. A valásnak, mint cselekvésnek tehát nemcsak alkatszerű helye van az ember felépítésében, de azt is elmondhatjuk, hogy a valásos meggyőződés indításából cselekvő ember a normális emberlét legteljesebb alakját jelenti. A vallást itt nem mint valamely történetileg kialakult hitrendszert értjük, hanem mint forró belső meggyőződést. A kettő csak az egyházi nevelőmunka teljes sikere esetén fedi egymást.

Szóljunk végül néhány szót a vallásfilozófia harmadik problémájáról, az ismeretelméletiről is! A vallásos ember számára az a tapasztalat, hogy a vallás megoldja számára a legnagyobb kérdést, az életvezetés kérdését és hogy olyan erőforrásokat nyit meg sajátmagában, amelyek meglétéről addig nem is tudott, elveszi az ismeretelméleti pro-

bléma élet. Ez a probléma számára komolyan fel sem merül. A vallás „igazsága“ nem válik kérdésessé. A vallás a legteljesebb mértékben „életrevalónak“ bizonyul, a belső valóságnak, a személyiség életmódjának, fejlődési útjának teljes mértékben megfelelőnek.

Az ismeretelméleti probléma más helyzetben merül fel. Akkor, amikor a vallásnak ember és ember közötti átadására kerül sor. Meggyőződést közvetlenül sem mint eszményt, sem mint lendületet nem lehet átadni, hanem csakis bizonyos igazodási pontokat. A vallásos meggyőződés is megfelelő objektív képzetekhez igazodik. Az objektív képzetek száma csökkenthető, úgyhogy végül is kifejezhetők olyan egyszerű alakban is, mint „evilágontúli hatalom“. Az ilyen egyszerű formának azonban csak akkor van kifejezőereje, ha olyan emberek között hangzik el, akik között élményközösség áll fenn. Ahol erre az élményközösségre nem lehet támaszkodni, így a pogányok közötti misszióban, a polémikában, vagy a ketekézisben, ott a meggyőződés, a lendület közvetítését csak sokkal több tájékozódási pont végezheti el. Ekkor kell vallásos képzetekbe, fogalmakba, kifejezésekbe, élmények leírásába önteni azt, amit a vallás jelent. Ez a munka már megindulásakor is elég reménytelen vállalkozás, mert egy evilág dolgain formálódott szokáncs segítségével kell kifejeznie egy evilágontúli, az evilágítót eltérő módon létező dolgot. Az ismeretelméleti kritika ezen a nehézségen meg is torpant. Úgy járt el, hogy a vallást vizsgálva azokat a képzeteket vagy élményleírásokat vette górcső alá, amelyekben a vallás már irodalmi formában jelentkezett. Az ilyen módszerű kritika persze azzal az eredménnyel járt, hogy a vallásos képzetek és fogalmak csak látszólag és igényük szerint „evilágontúliak“, valójában azonban „evilágiak“. Amikor pl. Istent „atyának“, „léleknek“, „mindenhatónak“ stb. nevezzük, vagy pl. feltámadásról, vagy örökéletről beszélünk, nem lépünk túl az immanencia körét, hanem az „evilági“ vonalát meghosszabbítjuk, vagy pedig annak, amit „evilágban“ találunk, az ellentétét képzeljük. Így érvelve a valláskritika hosszú ideig azt a következtetést vonta le, hogy a vallásos ember illúzió áldozata. Mindaz, amit Istenről állítunk, kimutathatóan immanens képzetek szövödéke, mondották, világos tehát, hogy Isten nem más, mint az emberi képzelet terméke.

A helyzet csak akkor változott meg gyökeresen, amikor a vallást nem vették többé egynek irodalmi alakjával. Pontosabban, amikor nem azonosították többé a vallás intencionális tárgyát azokkal a tárgyi beszámolókkal, amelyekkel a vallásos ember törekszik hite tárgyát megragadni. A kérdés a maga új alakjában így hangzott: Nem kell-e az evilágon túlnak is feltétlenül emberi fogalmazásban megjelennie, ha vallássá akar lenni? Az immanencia köre áttörhetően minden tudattartalomra nézve, ezt bebizonyította a kritika. De vajjon következik-e ebből, hogy a tudat ismeretlenül immanens tárgya léte szerint sem lehet

transzcendens? Ha egyszer a tudomány- és lételeméti vizsgálódás helyét biztosít olyan esetleges létsík számára, amelynek léte az ismert létsíkok létével nincs e'lentében, ha egyszer az antropológiai vizsgálódás kijelöli a vallás alkatszerű helyét az emberi személyiség felépítésében, akkor a vallást még mindig pusztán azért tüntessük fel illúzióknak, mert evilági eredetű képzetekben kénytelen számot adni olyan összefüggésekről, amelyeket evilágon felülieknek tud. Vajjon honnan venné saját képzet- és gondolatvilágában az ember azokat a jegyeket, amelyekkel az istenit adekvát módon ki tudná fejezni? Meg tudna-e érteni valamit is olyan képek közvetítő segítségével nélkül, amelyek abból a világból valók, amelyet megszokott és amelyben él? Vajjon csak a hit világában nem volna-e szabad ismétlődnie annak az egyebütt érvényesülő szabálynak, hogy az ismeretlen az ismerősön keresztül ismerjük meg? Itt idézem az igen tisztelt előadónak azt a megállapítását, hogy a katolikus bölcsélet az „*analogia entis*“ tanában olyan elmélettel rendelkezik, amely a negatív kritika évtizedeiben is megóvta, hogy a vallás képzetkészletének immanens voltából helytelen következtetéseket vonjon le. Az *analogia entis* elve azt jelenti, hogy a mi világunk dolgai szimbólumai lehetnek a mi világunk fölötti világ dolgainak annál a hasonlóságnál fogva, mely létük mélyén meghúzódik. A protestáns liberális teológia a vallásban annak immanens elemeit hangsúlyozta. Az ezt felváltó és főleg Barth nevéhez fűződő újabb irány teljes egészében átveszi a vallás immanens jellegéről szóló tételt, de ezzel a „vallással“ élesen szembeállítja a transzcendens létezőt, illetve azt, amit a transzcendens Fővalóság önmagáról az embernek kijelent, t. i. az „Isten beszédét“, az „Igét“. Ennek a merrev szembeállításnak még fel kell engednie éppen abban az irányban, amelyről fentebb szölvünk. „Isten beszédének“ nincs más közege és tükre, mint a vallás. A vallás immanens volta nem azt jelenti, hogy az emberhez nem Isten szólt, hanem azt, hogy Isten az emberhez szólt, tehát az ember nyelvén. A vallás lenyűgöző nagysága éppen abban van, hogy egyszerre sajátosan isteni és sajátosan emberi.

Bucsay Mihály.

*

Az előadó úr felolvasásának egyik legérdekesebb pontján a vallás és a filozófia lehetséges kapcsolatait magyarázza. Olyan hozzászólás számára, amely szükségképen semmi egyéb, mint hozzászólás, vagyis: rövid és szubjektív, ez a pont kínálkozik a leginkább alkalmasnak.

A kiindulás tétele a következő: van *teológia* és van *vallás*. Nemcsak azért, mert újabban a kettő közt levő különbséget mindig többen és világosabban látják. Azért sem, mert, mint mondják, főként az újabkori Európában túltengő teologizmust, ezzel szemben elsatnyult vallássságot láthatunk. Sőt, még ezért sem, mert a kettő oly élesen áll

egymással szemben, hogy a teológia bizonyos tekintetben a vallás üldözője lett, a vallás pedig a teológia ellen fellázadt. A kiindulás tétele azért ez az ellentét, mert a kettő egymással *valóban* szembenáll és egymást fenyegeti.

Európában Nagy Konstantin óta az egyház állandóan küzd az egyre tömegesebben felbukkanó eretnekségekkel. A VIII. és IX. században a veszedelem már oly nagy, hogy leküzdésükre világi hatalmat kell igénybevenni. A XIII. században egész Európa hemzseg a titkos szektáktól. A tridenti zsinaton elhatározzák, hogy ahhoz az eszközhöz nyúlnak, amit később inkvizíciónak hívtak, hiszen a délfraanciaországi albigensek, fehérsapkások és különböző testvériségek már az engedetlenség legveszélyesebb fokára jutottak.

Hogyan történhetett meg, hogy az alig keresztényé lett Európában ilyen veszedelmes válság támadt? Válasz: a különbség a teológia és a vallás között. Abban, ami azelőtt magától értetődően egy volt, most szakadás támadt. Valamely végzetes lépés folytán a teológia kezdett merő hatalmi aktussá, a vallás pedig kezdett merő lírikus érzület lenni. Mindenki tudta, hogy ez így sehogysincs helyesen: a teológia több, más, magasabb, szellemibb és a hatalmi aktussal csak közvetett kapcsolata van; a vallás is mérhetetlenül több, mint pusztán lírikus érzület. És mégse lehetett változtatni rajta.

Egyesek ezen a helyen a két fogalom exakt definícióját követelnék meg. A kívánságnak készörömet helyt kellene adni, ha ennek bármiféle értelme lenne. A definíciónál végtelenül fontosabb a két szellemi valóságot sokszerűen elágazó realitásában lehetőleg mélyen átélni.

Bizonyos, hogy a teológia nem vallás és a vallás nem teológia. Ez volt az ok, amiért Savonarola szót emelt. A teológia nem tudta asszimilálni az emberből elementárisan feltörő vallást, érezte, hogy felrobbanással fenyegeti s ezért harcot indított ellene. Ez volt az ok, amiért Husz János felkelt, amiért megszólalt Zwingli. Ez volt a reformáció oka. De a reformáció is csakhamar teologizálódott és a vallás újra kitört, egyre újabb szektákat alkotott. Itt van a baptisták, unitáriusok, szombatosok, metodisták és egyéb felekezetek mozgalmainak értelme.

Hogy a helyzetet egyetlen csapásra és alapján meg lehessen érteni, példát kell bemutatni. Mindenki olvasta Dosztojevszkij Nagyinkvizitorát, legalább is hallott róla. Arról van itt szó, hogy az inkvizitor tevékenységében, a világot a lázongó, zavaros elemektől megtisztítandó, ezrével fogatja össze azokat, akik a tiltott tanításban való hit gyanúja alatt állanak. Máglyák lobognak s a kínzókamrákban hóhérok dolgoznak. Az inkvizitor tudja, hogy igaza van. Az egyház törvénye megköveteli, hogy az igaz hit abszolút volta érintetlen legyen. Az ember boldogulása itt és a túlvilágon az egyházon múlik. Istennek tartó-

zik felelősséggel azért, hogy az emberek tömegét a helyes hitre bírja, ha másként nem megy, erőszakkal. Az inkvizitor tevékenységének motívuma nagy, erős, biztos és komoly. És akkor egyszerre elébe hozzák Őt. Ő, ahogy Dosztojevskij hívja, a Szépség, a Béke, a Türelem ura. A Szeretet királya. A Világ Világossága. Ő is ott van az engedetlenek között? Ő sem híve annak az eszmének, amiért az inkvizitor küzd? A teológia találkozik a vallással. És az inkvizitor így szól a valláshoz: Eredj el, ne zavard a munkánkat, ne szállj szembe velünk, mert ha megteszed, kénytelenek lennénk másodsor is keresztre feszíteni.

Íme: a teológia és a vallás antagonizmusa. Íme: a helyzet, amelyben vagyunk s amelyben Európa úgy látszik kezdettől fogva volt. Íme: az örök törvényvilág leküzdhetetlen ellentéte az örök érzülettel.

Ne higgye senki, hogy ez a tragikus ellentét csak itt jelentkezik. Tudjuk, hogy mialatt az államok szilárd alkotmányainak teológiai magassága érinthetetlen, az államokban a polgárok személyes élete szerencsétlen. A tudományban a szabad teremtő tevékenységgel szemben ellenséges erő áll. A filozófiában a doktriner tan küzd a primer metafizikai szellemmel. Mialatt a teologikus morál eszményi követelményei feltűnnek, mint fényes kardok függenek, az igazi emberi jószág mérhetetlenül szenved. Ez az inkvizitori ellentét az európai élet minden területén látható. De sehol olyan mélyen, olyan fájdalmasan és olyan borzasztóan, mint éppen itt: mert mialatt a teológia érinthetetlenül áll, az emberiség igaz valóságában boldogtalan.

Hová vezetett ez a tragikus ellentét? Ezt is szemléletes példa mutassa be. Képzéjék el, hogy ma, 1943-ban, egy a sorstól meghajszolt, nyomorult, koldus, csapásoktól sújtott ember, akit bárhová fordult, mindenütt elutasítottak, nem értettek, kigúnyoltak, most, végső kétségbeesésében a püspökhöz rohan. Már nem tehet mást. Ez az utolsó mentesség. Itt még remél valamit. Tőle kér erőt és hitet és vigasztalást. A püspök úr teológiai, politikai, gazdasági és egyéb ügyekben rendkívül elfoglalt ember és a szerencsétlent bizalmatlanul és türelmetlenül hallgatja. Mikor ezt az üldözött látja, elveszti önuralmát, térdre roskad és felkiált: Ne hagyjon el, ne hagyjon el! Aztán sírva fakad. A püspök erre bólint, a szomszéd szobába megy, felveszi a kagylót és telefonál a rendőrségre.

Az eset talán megtörtént. De megtörténhetik. És mindenki tudja, hogy a történet valószínűsége fennáll. Kierkegaarddal hasonló eset történt meg. Íme újra: a teológia és a vallás ellentéte. Íme: olyan álláspont, amely tele lehet Isten nevével, tele lehet törvénnyel, tudással, igazsággal, azzal a hittel, hogy az emberiség javát és Isten dicsőségét szolgálja; ez a teológia. És vele szemben a vallás, az elementáris metafizikai ösztön kitérőse, amely dadogva imádkozik, értelmetlenül térdre veti magát s amelyben a hit oly vakon ég, mint a meggyújtott vér.

A vallásfilozófia egyik nagy feladata itt lenne: meglátni azt, ami a teológiában nagy és azt, ami a valóságban a ténylegesen realizálódott isteni. Nem elszegődni sem az inkvizitorhoz, sem a szektákhoz; az előbbi könnyen válhat sátánivá, ahogy Dosztojevszkij is látta; az utóbbi könnyen fajulhat patológ hóborrtá s ezt mindenki tudja.

Régebben a racionalisták ezt a kérdést úgy fogalmazták meg, hogy itt a dogma és a hit áll szemben. Ma tudjuk, hogy ez a megkülönböztetés a lényegét nem érinti. Az egzisztenciális megfogalmazás ma az, hogy ami itt szembenáll az a teológia és a vallás. Hogy a szembenállásnak milyen szétágazó, szociológiai, történeti, pszichológiai és politikai, sőt hatalmi vonatkozása van, arról most nem lehet szó. Európában a túltengő teológia, amely konstruál, megállapít, uralkodik, párhuzamosan működik egy autokratikus államrendszerrel, egy doktriner tudománnyal és filozófiával és absztrakt morállal — minden ponton szembenáll a valósággal, amely merő érzület, áhítat, ösztön, amely párhuzamosan a társadalmi szabadságtörekvésekkel, a szabadon teremtő szellemmel, a misztikus intuícióval és a konkrét humánus emberi jósággal. Európa kétezer év óta égő sebé. S ha a vallásfilozófiának van jogosultsága: itt van. Itt kell látnia, gondolkoznia, kapcsolatot teremtenie, ítélnie, kutatnia, megértenie.

Persze a vallásfilozófia sem más ebben a pillanatban, mint vagy teologikus, vagy vallásos. S ez a vallásfilozófia számára a legelső, ön-maga számára elintézendő kérdés.

A hozzászólásnak vége. Ígéret szerint rövid és szubjektív. A hozzászóló nem csinált titkot belőle, hogy azt tartaná helyesnek, ha nem kellene állást foglalnia sem a teológia, sem a vallás mellett. Ez lenne mindnyájunk számára a kívánatos megoldás. Ha személy szerint mégis úgy látszik, hogy inkább a vallás oldalán áll, azért van, mert a teológia államok, egyházak, közösségek kollektív magatartása. Az emberi egyén, az Én, a szubjektum, az egzisztencia, a lélek önmagában szükségképpen vallásos. Pascal ezt úgy mondja: Istenem, Istenem, *nem* a tudósok és filozófusoké, hanem a szívemben *élő* Isten, Abrahámé s Jákobé.

Hanvas Béla.

*

Az előadó úr idézte Jodl tételét, hogy vallásfilozófia akkor van, amikor vallás már nincs, amikor az ember már kigyógyult a vallás betegségéből. Ehhez azonban hozzátehetjük, hogy vallásfilozófia nemcsak akkor van, amikor vallás már nincs, hanem még inkább és sokkal eredményesebben akkor, amikor a filozófia nagyon is van, eleven. Ez a vallásfilozófia a modern bölcséletben jelentősen fejlődik, de — amint hallottuk — még többnyire egyoldalú. Az egész vitában azonban egyöntetűen az a törekvés nyilvánult meg, hogy a vallásfilozófia — legkülönbözőbb irányainak értékes eredményeit felhasználva — ebből az

egyoldalúságból kiemelkedjék és a vallásban élő Isten-ember-viszonyt az Isten és az ember oldaláról egyaránt mélyen megragadja. Tulajdonképpen Hamvas Béla hozzászólása is az egyoldalúság ellen irányult, de már főleg magának a vallásnak az életében: és itt bizonyos fokig félreismérhetetlen volt, hogy „teológián“ az emberi vallásszervezetet és „valláson“ inkább az isteni erő működését a lélekben érti. Az ellentét, amelyet kiemelt, bizonyos fokig meg is szokott lenni a vallási életben: de másrészt azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a „teológia“ végeredményben mindig a „vallás“ élményforrásaiból táplálkozik és attól csak szélsőséges megmerevedési esetekben szakad el; éppen a legnagyobb teológusok — és pedig valódi teológusok, dogmatikusok, egyházszervezők stb. — az egyéni vallásos élet misztikus mélységeinek nagy keresői is voltak és igen mélyen merítettek és éltek azokból. És úgy, amint a jó és teljes vallásos élet a misztikus élményt és a dogmát, az egyéni vallásos és erkölcsös érzületet és a közösségi egyházrendet egyaránt tartalmazza, úgy kell az igaz és kielégítő vallásbölcseletnek a vallási élet minden tényezőjét és oldalát szerves összhangban figyelembe vennie: korunk biztatóan kibontakozó sokoldalú bölcseletében és az egyoldalúság hiányainak a mai vitából láthatólag is mind általánosabbá váló felismerése alapján ez a jó értelemben vett *szintétikus*, mély metafizikai és etikai alapokra építő vallásbölcselet várható is.

Báró Brandenstein Béla.

A történetfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitája 1943. április 6-án.)

Soha az emberiség történelme a dilettantizmus ilyen uralmát nem mutatta, mint korunk. A tudományok eddig példátlan popularizálódása egyelőre csak annyit ért el, hogy állítólag „közkinccsé” válva elvesztette korábbi magas rangját a közvélemény megbecsülésében. Nem rejtély többé, nem beavatottak titka, melyre tiszteletteljes borzongással tekint fel a laikus, szomjas hittel várva a tudósok közléseit az igazságról. A tudomány ma nyílt színen fáradozik, kapui mindenki előtt megnyitva, sőt maga törekszik mindenkit szentélyébe vonni, s így mindenki, aki valamennyi iskolát végzett, naponta újságot olvas és így másod-harmadkézből felületes értesüléseket nyert, aggály nélkül hiszi magáról, hogy szakértő. Ez a félművelt tömeg maga lép föl igényekkel és kritikával a tudománnyal szemben, ő mondja meg, mit kutasson, sőt hogy milyen igazságot fedezzen fel, s népszavazással vél dönthetni érvényükről. Ez a tömeg jogot formál ahhoz, hogy a tudományok problematikáját meghatározza és tevékenységüket kritikával illesse, miközben világnagyságokká emel ötletes elméket, melyek igényeit kielégítik. Ezek az igények természetesen jobbra politikai jellegűek. S ehhez még hozzá kell tenni, mint ugyancsak természetes dolgot, hogy e tömeg politikai érzéke is teljesen romlott és szakértelem híján való, magának a politikum lényegének teljes félreismerése legfőbb jellegzetessége. Viszont nem csodálható, hogy az a szörnyű advent, amely három évtizede feszíti a megváltás utáni vágyát immár a pattanásig, kétségbeesett kapkodásra készíti a jövő fátyla felé és a biztató szöveget a modern idők szibilláiból, a tudósoktól várja, kívánja, követeli.

Az emberiség nagy tömegeiben is tudomásul vette, hogy története van, vagyis egy fejlődés alanya, illetve tárgya, — az állásfoglalás e kérdésben már felelet és világnézet dolga, — s égő gonddal kérdi, mi e fejlődés értelme, mik tényezői és mi várható tőle. Így aztán ez a mai furcsa tudománytalan tudományos érdeklődés, — amely a nagy tömegek életében ugyanazt a helyet tölti be, mint egykor a babonások, — ez a dilettáns nagyigényűség szakértelem nélküli követelésével azzal a tudománnyal szemben lép föl elsősorban, amelynek tárgya az ő kínzó kérdéseit látszik jelölni. Így vált a történetfilozófia népszerű és — divatos kifejezéssel élve — egzisztenciális tudománnyá. Másik kedvenc kifejezés szerint: szorstudománnyá. Csodálkozni nem lehet rajta, bár örülni sem.

Az kétségtelen, hogy a tudomány — az igaz ismeret kutatása — egyik funkciója az emberi életnek, végső ösztönzője életszükséglet, megvan a helye az emberi existencia rendszerében és gyakorlati igényeket is kielégít, amennyiben az igazság ismerete, a valóság szövevényében való rendszeres tájékozódás és a szellem hatalmának fokozása valóban az emberi életgyakorlat lényeges törekvése. De ezt az életigényt éppen csak akkor és úgy elégítheti ki a tudomány, csak úgy és akkor lehet „hasznára“ az embernek, ha a tiszta, tárgyi igazságot kutatja és ismeri meg, semmi másra nem törekszik, egyedül a logikum értékétől vezettetni magát, mert csakis így adja azt az ismeretet, amely az eligazodni vágyó embert a valóságban tájékoztatja, szellemét emeli és tágítja és az ismeret hatalmával felruhazza. A tudomány tehát éppen az ember érdekében nem hallgathat az ember tudományon kívüli, nem-logikus és nem-racionális kívánczóságaira, igényeire. Így a történetfilozófia is csak akkor tájékoztathatja az embert történetének gyötrő kérdései felől, csak akkor mutathatja meg a múlt és a jövő felé bontakozó jelen káoszában az értelmes rend körvonalait, ha feladatát és módszerét szigorúan a logikum és ráció, a tudomány általános elvei alapján szabja meg és környezetlenül elutasítja minden külső, korszerű és népszerű — bármily mélyről fakadó — igény ostromát.

Annál könnyebben megteheti ezt, mert problematikája és módszerei meglehetősen tiszta logikai légkörben alakultak ki, minthogy fiatal tudománynak mondható. Persze az ember a maga történetének értelmén mindig töprengett és a legősibb mítoszoktól kezdve minden időben megalkotta rá magyarázatát. De a tudomány, a filozófia — bármint is fogták fel mibenlétét, feladatát, módszereit időről-időre — sokáig nem vonta a történeti életet tárgykörébe, minthogy anyaga általános szemléleti kategóriái elől elsiklott. Ennélfogva nem tekintették „tudományos“ tárgynak. Egyetlen grandiózus kísérletre emlékezhetünk, ez a teológia köréhez tartozik. A Szent Ágostoné. Pedig ezzel is úgy vagyunk, mint Platon filozófiájával. A lényegyet tekintve ma sem tudhatunk többet mondani, mint az ő mélységes felismerése az emberi történet értelméről. Csak azt racionalizálhatjuk, bonthatjuk ki teológiai burkából és fejthetjük ki logikai tartalmát. Az újkori filozófia — matematikus-geometrikus elfogultságával — csak későn terjesztette ki határait a történet birodalmára is Herder és Hegel rendszerében. Különösen Hegel elméletének van nagy jelentősége. Nagyjában tőle örököltük mai problémáinkat, valamint terminológiánkat is. De ezek a rendszerek nem magából a történeti valóságból indultak ki, hanem már kész metafizikai elméleteket alkalmaztak rája. A fordulat kísérlete W. von Humboldt érdeme, ki elsőnek vizsgálta magának a történetről való ismeretnek, a történettudománynak a természetét. Az ő nyomán járt aztán Droysen.

Az ő századeleji kísérleteik azonban csak a század végén nyertek folytatást, mert közben egy új, negatív előjelű, a korábbi idealisztikus metafizikát tagadó metafizika vette át az uralmat: a pozitivizmus és történelmi materializmus. Igazán, modern értelemben tudománnyá az újidealizmus avatta a történetfilozófiát, egyrészt Dilthey, másrészt Windelband iskolája.

Az új tudomány harc közben született meg, mit a megújuló szellem két ellenféllel vívott: a hagyományos idealista-racionalista és az új materialista-empirikus metafizikával. Voltaképpen két egyeduralmi törekvés hívta ki ezt a szabadságharcot, mit a historizmus vívott jogaiért, melyeknek ekkor ébredt öntudatára. A két törekvés lényeges ellentétek mellett is mutat közös vonásokat. Mindkettő egyedül a generalizálásban látja a tudomány lényegét: az általános törvények felismerésében. S mindkettő a felvilágosodás mozgalmából ered, azokból a kezdetekből, amikor a matematika és természettudomány még nem vált szét úgy, hogy az egyik a racionális dedukciót, a másik az empirikus indukciót dolgozza ki végső finomságaiig. A modern történetfilozófiai eszmélkedés sorsára az a lényeges, hogy az egész tudományos közvélemény megegyezett abban, hogy csak az a tudomány, amely általános törvényeket állapít meg, s ehhez járult a modern természettudomány önteltsége, mely még ezen felül is csak a maga módszereit tartotta tudományosnak. Amely szellemi tevékenység nem tudja a maga anyagára ezeket alkalmazni, az szerinte nem tudomány.

A döntő fordulat az volt, amikor a történelem rájött, hogy anyagával, a történelmi valósággal szemben e módszerek minden buzgó igyekvés ellenére is csődöt mondanak. Hogyan lehet mégis tudomány a történelem? Ebben a formában merült fel a kérdés. Hogyan lehetséges a történelmi megismerés? Ez volt az első probléma.

Ismeretelméleti és logikai kérdés. Mint ahogy Kant általában a megismerés kritikáját alkotta meg, Dilthey a történelmi megismerés kritikáját tűzte ki feladatul maga elé. Az öntudatra eszmélt historizmus első filozófiai törekvései tehát nem magára a történelmi valóságra irányultak, hanem a róla való ismeretre, képre: a történelem fogalmi rendszerére. Ezt nemcsak a benső motiváció magyarázza, — az, hogy az úgynevezett pozitivizmus generalizáló-termesztudományos egyeduralma ellen támadt reakció volt, — hanem a metafizikától való egyetemes iszonyat, melyben az újidealizmus is osztozott, — Dilthey is, Windelband is, s később Rickert is, — mereven elutasított minden metafizikai aspirációt mint tudománytalant. Mindketten szükségesnek tartottak egy alaptudományt, amely kidolgozza a történettudomány elméleti alapjait, igazolja tudományvoltát és logikailag érvényes megismerésének metodikai feltételeit megteremti, vagyis egyenrangúvá teszi a természettudománnyal és matematikával, — egyikük a megújított lélektanban, másikuk egy ismeretelméleti, illetve logikai diszciplínában látta

ezt, — de mindketten megegyeztek abban, hogy egy konstrukció, amely magát a történeti valóságot iparkodik filozófiai, tehát végső — s természetesen lehetőleg egyetlen — magyarázó és konstitutív principiumra alapított rendszerbe foglalni — olyanfélékép, mint például Hegel tette — többé nem szerepelhet tudományként. Rickert még az egyetlen történelem lehetőségét is elutasította.

Va'ójában *történetfilozófia* volt-e hát ez? S itt hangsúlyoznunk kell, hogy a magyar nyelv szerencsés gazdagsága jóvoltából pontos terminológiai különbséget is tehetünk a tényleg történő valóság, a történet, és a róla való ismeret, a történelem között. Ezek a filozófiai vizsgálatok kétségtelenül az utóbbira irányultak. Alapjuk az a belátás, hogy a természet és a történet lényegileg másfajta valóságok, tehát megismerésük feltételei is mások, s céljuk a hagyományos, a természeti valóság megismerésének feltételeit vizsgáló ismeretelméletnek és logikának kiegészítése. Ilyenformán nem a *történet*, hanem a *történelem* filozófiája ez, mint ahogy a természettudományos megismerés filozófiai vizsgálatát sem tekintjük természetfilozófiának. Ez a diszciplina joggal az ismeretelmélet, illetve logika körében foglal helyet, melyeknek elsőrendű kötelességük megvizsgálni a kétféle megismerés, illetve fogalomalkotás összefüggéseit, végül azokat az alapelveket, melyek mindkettőre érvényesek és így a megismerésnek valóban végső principiumai. Ugyanez vonatkozik a megismerés lélektani, illetve szellemtani kérdéseire is.

Tudjuk, hogy ezek a történelem-logikai és történelem-lélektani vizsgálatok igen nagy eredményeket értek el. Végső megoldást természetesen tudományosan gondolkodó ember a tudománytól nem vár, de e több évtizedes vizsgálatok, számos nagyszerű elme közreműködésével, a problematikát há'ározottan kidolgozták, megá'lapították a történelmi fogalomalkotás alapjel'egét individualizáló törekvésében és a történelmi megismerés apparátusát a megértésben. Am akaratlanul is továbbmentek, átlépték a szorosan vett ismeretelméleti és logikai kutatások határát s valóban a történet filozófiájának problémáit vetették fel.

Mert mikor a történelmi fogalom alkatát vizsgá'ták, szükség-szerűen vizsgálniuk kellett e fogalom tartal'mának s így a benne tükröződő tárgyi valóságnak alkatát is. Annál is inkább, mert ilyen természetű vizsgálatok sohasem folytak korábban, s ilyenek híján ismeretelméleti és logikai kutatásaikban egy olyan ismeretlenre bukkantak minden lépten, amely döntő módon határozta meg a fogalom érvényét is, amely róla alkotott. Szükségszerűen foglalkozni kellett a történeti valóság lényegével, mert ez konstituálta az ismeretelméleti és logikai különbséget is a hagyományos természettudományos és az újonnan felfedezett történelmi fogalomalkotás között. Ugyanígy a megértés lélektanának szellemi alapjait vizsgálva is a történetes motívum-rendszerének problematikájához jutottak. A történelem tárgyának kérdése felvetette

annak, amiről e tárgy alkottatott, a történet alanyának a kérdését. Így Rickert is, de még inkább Troeltsch, miközben úgy vélték, hogy szigorúan a történelem ismeretelméletének és logikájának vizsgálatára szorítkoznak, lényeges történetfilozófiai problémákat oldozgattak. Ugyanígy a Dilthey nyomán járó, de a másik iskola tanulságait is érvényesítő Spranger is sok tekintetben. Freyer vagy Litt aztán már közvetlenül az így felmerült tárgyi kérdéseket vizsgálják.

Ezeknek a vizsgálatoknak az eredménye volt néhány alapvető belátás megformulázása. Amennyire ez a tudomány folyton fejlődő változó világában lehet, pontosan tisztázott fogalmaink vannak magának a történetiségnek, a történet alanyának, a történeti fejlődésnek, a céloknak és tendenciáknak, a történeti okozatiságnak, a korszellemnek, a korszakoknak és reneszánszoknak, a történeti tényezők viszonyának s még néhány általános formának struktúrája felől, elsősorban pedig magának a történetet létrehozó szellemnek a mibenlétéről és formáiról, a kultúra mibenlétéről. E mellett igen eredményes jelentésvizsgálatok is folytak, amelyek mintegy példatárral támogatják az elvi megállapításokat. Beszélhetnénk azokról az eredményekről is, amelyek kultúrfilozófiaként önállósultak. Mindezek a történet általános formáira vonatkoznak a maguk fogalmi elvontságukban, mintegy azt a véredényrendszert preparálják ki, amelyben az emberi történet a maga konkrét valójában áramlik. Azok a formák ezek, amelyekben — hogy szemléletesebben is magyarázzuk — minden történet történhet, így például nemcsak a földgolyón élő emberiségé, hanem bárminő hasonló lények története. E formalisztikus vizsgálatok aztán természetesen módon vezettek egy korábban megvetéssel felhagyott útra. A formális ismétlődések megfigyelése megint felvetette a törvényszerűség kérdését és lehetőségeit mutatkozott a történetben is törvények megállapítása, tehát az általánosító fogalomalkotásnak bizonyos fajtája, mindenesetre a történet természetéhez igazodó fajtája. Már ezen az úton előrehaladva is feltűntek a morfológiai kérdések. De ezekhez, mint a törvényszerűség problémájához is, nemcsak a filozófiai, hanem a megújódott, filozófiailag éntudatosodott történelmi, illetve kultúrtudományok felől is vezettek utak. A művészet-, irodalom- vagy gazdaságtörténelem, az újra formulázott tárgykörű politikai vagy kultúrtörténelem, de még inkább a historizált etnológia vagy szociológia felől. Így hatolt tudományunk egyre közvetlenebbül emberi nemünk története konkrét jelenségeinek és egész folyamatának nagy táányaiig, vagyis vált valóban a történet filozófiájává. Mert a filozófia — a hagyományos felfogáson nincs mit változtatni — s végső kérdések, az alapok, a kezdet, az *arché* tudománya. Így hát nem térhet ki vizsgálatuk elöl, még ha bármily, akár a metafizika veszedelme fenyegetné is.

Erre a kötelességére egy falain kívüli jelenség figyelmeztette erőteljesen. Az élő emberi szellem filozófiai szomszédja egyszerűen fellázadt és

hozzálátott történelmi világképének megalkotásához a szorosan vett szakkörökön kívül. Mert Spengler nagyarányú kísérlete — természetesen elsősorban erre gondolunk — mindazon elvek tagadásával jött létre, amelyeket a céhbéli történetfilozófia tudományunk tárgyáról, anyagáról, feladatairól és módszereiről vallott. E lázadás aztán továbbharpózott és mások is csatlakoztak hozzá, persze nem mind a Spenglerhez hasonló méretű szellemek. Kitörése — ezt hangsúlyoznunk kell — benső fejlődés, a tudományos elégedetlenség eredménye — hiszen maga Spengler is a háború előtt fogott művéhez, nem beszélve Frobeniusról, vagy éppen Chamberlainról, kinek „Grundlagen“-je még a múlt század utolsó évében jelent meg —, de nagyban fokozta lángolását és kiterjeszkedését a közvetlenül széles köreire az a hallatlan erővel az emberi szellemre sújtó kínzó kérdés, amely a nagy háborúnak és következményeinek történeti jelenségében jelentkezett. Fellángolt a sokat emlegetett válság-gond és irodalma. Miért és hogyan eshetett az egész szörnyűség, miért és hogyan csatlakozhatott az emberiség mindabban, amiben hitt és bízott: öbből a megdőbbenésből tört elő a probléma: magának az emberi életnek, történetnek értelme, az emberi nem sorsa állt oda elutasíthatatlan kérdésként a megismerő értelem elé. A sürgető gond pedig azóta egyre égőbbé válik a jelen ostora alatt. Bevezető sorainkban már utaltunk miderre.

Ezzel az irodalommal — elsősorban Spenglerrel — számolnia kellett a céhbelieknek is. Legalább kritikai állást kellett foglalniuk vele szemben. Eközben aztán az elefántcsonttornyába legmerevebben elzárkózó szaktudományunk is foglalkoznia kellett az általa felvetett kérdésekkel. Tudományunk nem is hátrált meg. S ennek a kritikai irodalomnak köszönhető, hogy még mélyebben hatolt a történetnek — az emberi létnek és sorsnak — lényeges kérdései felé, s így határait egyre bővítette. Spranger életműve például és a benne mutatkozó fejlődés — elsősorban szisztematikai célokat szolgáló, kritikai értekezései, melyekben széles körökben terjedő, népszerű elméleteket von bonckés alá s aztán maga is válaszol a bennük rejlő problémára — szépen mutatja, mit jelentett a komoly szakszerűség állásfoglalása az életnek sokszor féltudományosan feltett kérdéseivel szemben. Tudományunk fejlődésének ebben a szakaszában vetődtek fel a történelem egzisztenciális és világnézeti vonatkozásainak kérdései. Ezek egyrésze visszanyúlik az ismeretelmélet és logika felé. Hogyan befolyásolja a történelmi megismerést a megismerő Én alkata és az úgynevezett világnézeti apriori, tehát meddig terjed a történelmi megismerés határa? De a határral kapcsolatban felvetődött az a kérdés is, mikor és hol lépi át a megismerés a történetiség határát és hág fel egy általánosabb metafizikai síkra. Önként értendő, hogy ezzel a történetiség metafizikai vonatkozása és jelentése is érintetik. De megjelenik a metafizika másik irányból is. Mit jelent a történetiség az Én egzisztenciájában és világnézetében? Mit jelent az,

hogy az Én mindig egy történeti szituációban éli egzisztenciáját? S mit jelent az, hogy az Én történeti tudattal rendelkezik, mely egy végtelemül hosszú múlttal és a jövő felelősségével terheli meg a jelenben? Igen érdekes módon igyekeznek Heidegger tanait érvényesíteni Dilthey folytatásaként Fritz Kaufmann immár nyíltan a történet ontológiájáról beszélve. (Geschichtsphilosophie der Gegenwart, 1931.) A történetnek olyan benyomulásával a történetfilozófiai eszmélkedés területére, hogy időszerű politikai gondolatok vagy hatalmasságok parancsszavára keres problémákat és megoldásokat némely művelője, már az ilyen problémák és megoldások mulékonyasága miatt sem szükség foglalkoznunk, még ha nem is tartana vissza tőle a tudomány komolyanvévése. Meg kell azonban említenünk, hogy akadtak független szellemek, akik bátran vélelmebe vették a tudomány tiszta álláspontját a kísérletekkel szemben is, s eközben is tisztázták a politika légkörének behatására elhomályosult, vagy szándékosan elhomályosított fogalmakat. S így maga a jelenség megteremtette a maga tudományos hasznát az ellenkező szándék ellenére is.

Igy bontakozott ki a történetfilozófia mai problematikája. Bármily keserű is a megállapítás az egyszerű szenvedő emberi szívnek, páratlanul kedvező körülmények között. Ami szellemi tudománynak nem igen adatik meg, valósággal egy kísérleti laboratóriumban, ahol úgy zajlik anyaga, a történet, hogy a legtelhetlenebb fausti elme sem kívánhatja jobban. Bizonytal nyugodtabb viszonyokra — ez iszonyatos kísérleti idők múltára — vár a rendszerezés ideje. De a kérdések rendszerének körvonalai már feltetszenek.

Ha kitartunk korábban hangoztatott megfigyelésünknel, hogy a történelmi megismerés filozófiai vizsgálatát az ismeretelmélet és logika körébe utaljuk s történetfilozófián csak magára a történeti valóságra, a történetre vonatkozó kutatásokat értjük, akkor tudományunk első kérdéscsoportja a történet formáinak kérdéseit foglalja egybe. Nagyjából ezeket is vázoltuk. A második csoport tartalmi természetű és arra irányul, ami a formákban tényleg történik, magára az emberi nem történetére, amint az a múlt adataiban, a jelen eseményeiben előttünk áll és amint a magunk életében, szellemében, tiltakozásaiban, vágyaiban, eltökéléseiben és tetteiben a jövő felé áramlik. A történet tényezőinek, értelmének, céljainak, a fejlődésnek és erkölcsi vonatkozásainak kérdéseit foglalja össze a második csoport. De mindezeknek a vizsgálatoknak egy olyan rendszerben — ha úgy tetszik, monthatjuk, hogy konstrukcióban — kell lezárni, aminőnek a megalkotásától nem riadt vissza Szent Agoston vagy Hegel.

Ez a konstrukció az emberiség történetének egyetemes és végső elveken nyugvó rendszere és magyarázata. Mert egy ilyen rendszernek és magyarázatnak a lehetőségét nem utasíthatjuk el. Az emberiség nemcsak biológiai egység, egyazon faj, nemcsak lényegét, az emberi szelle-

met tekintve tartozik össze, hanem immár kétségtelenül bebizonyosodott, hogy történetileg is tényleges egység. Ennek az egységnek tényét kemény, sőt kegyetlen érvek tanúsítják ma minden tagjának jelenében. Ez a tapasztalat még nagyon friss, s nemcsak a tudomány nem tudott még mit kezdeni vele, de maga az emberiség gyakorlati élete sem. Az egység létrejötte az emberi társulás és e társulás szervezetének, a társadalomnak, nemzetnek, államnak eddigi formáit jórészt hasznavetetlené tette, s mindaddig, míg az új, alkalmas formákat ki nem alakítja az emberi szellem, a khaosz gyötrelmét kell elszenvednünk. De bízunk kell e szellem leleményességében, hiszen már nem egyszer leküzdötte a khaoszt. Elsősorban pedig a tiszta megismerés fogja leküzdeni bizonnyal, s megközelíti azokat a benső feltételeket és tényezőket, amely ezt az egységet konstituálja és megsejti ez egységnek és életének, a történetnek értelmét. Ezzel a történetfilozófia alighanem kimeríti a számára adott lehetőségeket és a megismerés határáig jut el.

Ehhez azonban két szemponttal kell számolnia. Az egyik a szigorú tudományosság szempontja, amely azonban magában foglalja a tudomány merészességét is. Nem szabad engednünk, hogy az emberi szív vágyai befolyásolják a kutatás tárgyilagosságát, nem szabad engednünk a jelen korhangulatának sem. Nem árt ezt hangsúlyozni, mert nagy a kísértés és nem egy példáját láttuk a kísértéssel szemben mutatkozó gyengéségeknek. Egyrészt szigorúan ki kell tartanunk a tudomány tiszta racionális eszközei mellett, világos tudatában annak, hogy a tudomány az értelem dolga, s óvakodnunk kell attól a romantikus intuicionizmustól, amely ma oly népszerű és a tudományt futószalagon gyártott mithológiák műhelyévé torzítja. Másrészt vigyázzunk, nehogy áldozatul essen a gondolat a történeti jelen nyomasztó hangulatának, szorongásának, félelmének, sőt kétségbeesésének. Igyekezzünk oly magasra emelkedni, amely magasra csak lehet, hogy a műkönyv mozzanatok összemosódjanak s valódi jelentőségükben mutatkozzanak, s kutató tekintetünket mindig a történeti valóság teljes egészére irányítsuk. Viszont nem szabad visszariadnunk attól, hogy a legzavarosabb, legbonyolultabb anyagot, kérdéscsomót is e kutató tekintet elé állítsuk, még akkor sem, ha túlságos időszerűsége talán tévedés vagy eredménytelenség veszélyével fenyeget. A tudomány lényege a keresés, az igazság keresése, nem pedig az eredmény, s logikai lelkiismerete igazolja, nem pedig a siker. Mint ahogy általában az emberi-szellemi-erkölcsi-történeti világban nem a siker igazol.

A másik szempont pedig a metafizikai aspektus elkerülhetetlenségének a beátása. A történetfilozófia a történeti valóság végső kérdését veti fel: az emberi történet végső jelentését, értelmét akarja megismerni. Ez azonban már szükségszerűen, természeténél fogva túlmutat magán az emberi történeten, magán az emberen is és a kozmosz és a lét egyetemes lényegét érinti. Ezzel a filozófia középponti, legmaga-

sabb, legvégső kérdéséhez kötöttük a történetfilozófiát, s a történetről alkotott képünket ezzel emeltük világnézeti jelentőségre.

Ez a kérdés pedig minden időben a metafizika körébe tartozott. Ez a kérdés a metafizikai kérdés a történetben. Hogy választ találunk-e rá, ki felelhet erre? De míg fel nem vetettük, addig minden tudásunk csak részletek halmaza az egység és teljesség jelentéstadó rendszere nélkül. Ezt a problémát kell látnunk a részletekben is: ezt jelenti a metafizikai aspektus alkalmazása tudományunkban. Magától értetődő, hogy a történet metafizikája nem váhat felelőtlen képzelgessé, hanem csakis módszeres tudományos kutatás lehet. Olyan módszerrel kell találnia, amely szilárdan hozzáköti mind a tapasztalathoz, mind az értelemhez. Sőt mindenekelőtt: magukhoz a metafizikai kérdésekhez is módszeres nyomozással kell eljutni. Az ember természetes metafizikai vágyából fakadó váradalmak csak irányt mutathatnak, s ez az iránymutatás sem kötelező. A kötelező: a logika egyetemes szabályai, a tapasztalat és az értelem adatai, vagyis a tudomány abszolút érvényű normája, melynek követése az egyetlen mód — hogy e beállítás megismétlésével visszaérkezzünk kiinduló pontunkhoz és fejtegetéseink körét lezárjuk —, az egyetlen mód, hogy azt a mérlységes emberi vágyat is kielégítsük, amely az igazság megismerésére, a világában való tájékozódásra ösztökéli.

Job Tibor.

Hozzászólások.

A most elhangzottakban az előadó úr mintegy *al fresco* modorban festett képet arról, hogy mi is tulajdonképpen a történetfilozófia? Mi a lényege és természete, főleg pedig miben áll súlyos és felelősségteljes feladata éppen napjainkban?

Kötelességemnek tartom, hogy kövessem az előadó urat tömörség dolgában. Mivel pedig egyébként is kevesebb időt illik és szabad igénybe vennem a magam számára, mindössze két tételét ragadom ki csupán az előadó úr megállapításainak. Az egyiket mindjárt fejtegetéseinek elejéről veszem. A másik viszont az a gondolat, amelyben az előadás mintegy végakkorddal csendült ki.

A magyar nyelv szerencsés gazdagsága jóvoltából — mondta az előadó úr — pontos terminológiai különbséget tehetünk a tényleg történő valóság: a *történet* és a róla való ismeret: a *történelem* között. — Ezelőtt több mint négy évtizeddel azóta elhunyt nagytudományú ókori történészünk, Schvarcz Gyula is szükségét érezte Görög történelem c. művének (1900, 7.) bevezetésében, hogy „hálát adjon a Gondviselésnek azért a bőkezűségért, amellyel a mi édes magyar anyanyelvünket e szakba vágó műkifejezések dolgában elátta“. Az elmúlt események, állapotok és viszonyok irodalmi szemléltetése: ez a *történelem*. Magukat az eseményeket *történet*-nek nevezzük. Erzi ugyan — írja tovább szerzőnk — a fogalmak közti különbséget a német,

angol, olasz stb., de „még sem talált eddig kellő műszót egyik sem annak jelölésére“. Azt hiszem, bajos elhinni, hogy az említett vagy más nyelvek csupán éreznék (mint szerzőnk mondja), de minálunk kevésbé világosan látnák a szóbanforgó fogalmi különbséget, vagyis azt, hogy más az esemény, más előadása vagy leírása. Annak sem igen látjuk nyomát, hogy pótlásra szoruló hiányt találnának a német, angol stb. ezen a téren nyelvekben. Ami pedig a Gondviselést illeti, működésének e dologban legfeljebb csak közvetett szerepet tulajdoníthatunk. Közvetlenül Döbrentei Gáborra kell gondolnunk, mint aki a 'történelem' szót megalkotta és vele 1842-ben föllépett. Amint van szerinte 'győzelem' és 'győzelem', 'türelem' és 'tűrőelem', 'aggalom' és 'aggodalom', akként legyen ezután: *történelem* és *történelem*. Ámde az imént felsorolt szópárok tagjai között nincsen semmiféle értelmi különbség! A *történelem* azonban jelentsen Döbrentei szerint egyes eseményt, kisebb fokozatot, míg a *történelem* szóval egy egész nemzet multját jelölhetjük. Alig kell mondanom, mily bizonytalan szempont a történés összefüggő folytonosságának ilyenféle, egyes részekre darabolása. A túlhosszú és rosszhangzású 'történelem' szót nem fogadta el a közszokás, a 'történelem'-et igen, de a 'történet'-tel szembeállítva s egészen más jelentésben.

Ha ekként a 'történelem' szó mindössze száz éve él, viszont minden bizonnyal ősi eleme szókincsünknek a 'történet' és alapszava a 'történik' ige. Mindannyian tudjuk, mit jelentenek s hallgatólag föl tesszük, hogy bizonyára megértjük őket bármely magyar írott szövegben, mégha ez talán több száz évvel ezelőtt is keletkezett. Mielőtt azonban ezt a hitet egy kissé megingatni próbálnám, idézem most már az előadó úr fejtegetéseiből azt a második tételt, amelyhez a következőkben néhány észrevételt fűzni szeretnék. A metafizikai aspektus alkalmazása történettudományban és történetfilozófiában az előadó úr meggyőződése szerint elkerülhetetlen, még ha nem is felőlten képzelgés, hanem szigorúan módszeres vizsgálat az, amire itt gondolni. Mint tudjuk, volt idő — nem is olyan régen —, mikor a természeti valóságához hasonlóan a történetet is hatalmas mechanizmusként kívánták szemlélni. Ezt jelentette általában az a jelszó, hogy a történetírást a tudomány rangjára kell emelni. Ámde fordulat következett be. Ma ismét nem mint egy nagy gyárüzembe lépünk be lelkileg a történeti élet birodalmába, hanem mint templomba, amelyben érezzük: numen adest. Nem volt-e az imént említett sivár szemléletű korszak igazán csak futó epizód?

Számos érdekes példáját idézhetném a magyar régiségből annak, hogy 'történik' és 'történet' szavaink nem egyszerűen és általában akármilyen, főleg pedig nem szokott, közönséges és előre várható, hanem ellenkezőleg kifejezetten váratlan, meglepő, bizonyos fokban titokzatos, azaz *véletlen* esemény jelölésére szolgáltak eredetileg. Csak

ennek alapján érthetjük meg, hogy pl. egy 1696-ban közrebocsátott és az oltáriszentség csodálatos voltát fejtegető szentbeszéd a kenyér és bor érzéki tulajdonságait (szín, íz, szag stb.) mint 'történetek'-et állítja szembe a lényeggel, amely utóbbit érdekes módon 'alattvaló'-nak mond. („Meg kell vallani, hogy ottan a 'történetek' alattvaló nélkül vannak.“) A *substantia* és *accidentia* megkülönböztetése ez. Csak így értjük meg továbbá, hogy Faludi Ferenc 'történet-eset'-ről beszél (*casus fortuitus*), hogy 1788-ban a lottót és más szerencsejátékokat 'történetjáték'-nak nevezik s legvégül azt is, hogy 'véletlenül' helyett manapság is nem egyszer 'történetesen' szót használunk.

Sajnos, a 'történik' igéről és származékairól csupán a középkor végéről valók a legelső fennmaradt előfordulásaink. Sem eredete, sem jelentésfejlődése dolgában nem nyomozhatunk tovább. Mai nyelvészeink joggal tekintik gyermekesen módszerteleneknek az olyanféle régi kísérleteket, amelyek ezt a szót pl. a 'tör' igéből eredeztetik. Nyilván annak a magában jogos gondolatnak többé-kevésbé világos hatása alatt, amely ma már nem szemléletes kifejezéseinket lehetőleg szemléletesekre, képekre igyekszik visszavezetni. Hasonlóképpen arra sincs eddig komolyan igazolható alapunk, hogy talán közük volna egymáshoz 'tör' igéneknek s a nyelvkincsünk egyik legősibb rétegéhez tartozó 'törvény' szónak, amely utóbbit itt természetesen nem valami modern közjogi értelemben kell vennünk. Az ősi 'törvény' valójában mindig *isteni törvény* volt.

Azonban a jelentésében mégsem tudománytalan eszköz az, amit a párhuzamos nyelvfejlődés figyelembevételének neveznek. Bár merész, de talán mégsem egészen fölösleges föltevést kockáztathat az, aki mégis tovább és mélyebbre szeretne jutni. Arra fog gondolni, hogy a német 'geschehen' szónak praefixum nélküli 'schehen' vagy 'schehan' a régi alakja s hogy továbbá a 'schicken' tulajdonképpen nem egyéb, mint factitivum hozzá. Annyit jelent tehát eredetileg: „machen, das etwas geschehe“. Ezért a l vérokontságban a 'Schicksal' és 'Schickung' szavakkal, azzal a fogalommal, amelyet a német 'Fügung' szóval is jelöl. Ez pedig és a magyar „törvény“ egy és ugyanaz.

Aristoteles szerint a régi időkből fennmaradt mythosok ősi bölcseségeket rejtenek magukban. Ugyanezt nem egyszer a szavak ősi jelentéseiről is elmondhatjuk. Adataink birtokában most már levonhatom azt a következtetést, amelyre elmondásuk során gondoltam. Visszatérhetek ezzel a nyelvészettől a történetfilozófiához, ennek két fontos problémájához. Az ú. n. kiválasztási elv dolgához: igazán történeti és közönséges események megkülönböztetéséhez, s másfelől ahhoz, amit az előadó úr fejtegetéseinek végtételét, így is lehetne fogalmazni: Szükség van-e igazán arra, hogy a történetírást Buckle-el és másokkal a tudomány rangjára emeljük? Igaz-e, ami e követelményben hallgatólag bennerciklik, hogy t. i. a történetírás a természet-

tudományokhoz mérve a'acsonyabb szinten áll, hogy ezideig valami „még nem tudomány“-t, valami tudománye'öttit jelent? Vagy pedig talán éppen ellenkezőleg úgy áll a dolog, hogy a maga „elkerülhetetlen metafizikai aspektusá“-val föléje emelkedik a szorosan vett tudományos színvonalnak?

Sok esetben lehetne véleményem szerint bizonyítani a német költőfejedelm igazát: „Die Wahrheit war schon längst gefunden.“ A történefilozófia, mint módszeres vizsgálat, kétségkívül egészen új tanulmány s az is igaz, hogy nagy szükség van ma annak a szemléletnek b'ható és részletes igazolására, amely pl. Schütz Antal Isten a történelemben c. könyvének alap gondolata. Mégis azt hiszem, hogy az érző és gondolkozó ember, valahányszor igazán szemben állt a történet megrendítő színjátékával — s ezt ma valóban véres komolysággal mondhatjuk —, mindannyiszor ösztönösen látta és érezte, s a, fentiek szerint szóhasználatában is kifejezésre juttatta, hogy e valóság a ennek következtében a reá vonatkozó elmélkedés is több annál, mint amit a 'tudomány' szóval és ennek pontos fogalmával kifejezni tudunk. A történetírás kiindulópontja kutatás és biztos tudásra törekvés, de legfontosabb eredményeinek csúcsa már a sejtelem birodalmába nyúlik.

Madzsar Imre.

Összeillik-e ez a két szó: történelem és filozófia? Helyes-e a bölcséletet diszciplínákra osztani? A nagy gondolkodók sohasem szorítottak csak egy „diszciplínára“. Eredetileg mit jelent a „filozófus“? A bölcsesség kedvelőjét. Már pedig nincs külön történetbölcsesség, külön nyelv bölcsesség, külön kultúrabölcsesség.

Aki a bölcseséget kedveli, az végül is három nagy kérdéssel vívódik. Jobban mondvá, egyetlen kérdés három aspektusával. *Mi vagyok?* — ez azt is kérdi, *mit tehetek* — és ebben az is benne rejlik: *mit ismerhetek*. Lételemélet, etika, ismeretelemélet az a három dimenzió, amelyikben a bölcsesség kedvelője mozog. Csak az lenne a bölcsesség birtokában, aki a hármas-egy kérdésre minden dimenzióban felelni tudna. Erre törekedtek a nagy gondolkodók.

— Contra factum non valet argumentum. Mégiscsak van történetbölcsélet. Van. De nem tudományos, csak lélektani kategória. A legkülönbözőbb élmények egyaránt alkalmasak lehetnek arra, hogy valakit bölcselővé tegyenek. Egyiket azzá teszi a börtön, másikat a betegség, harmadikat a szerelem. Lélektani'ag jogosult eljárás bölcséletüket börtön-, betegség-, szerelemfilozófiának nevezni. Epp ilyen, inkább lélektani, mint tárgyi a'apon nevezhetjük történefilozófiának azoknak a gondolkodóknak a bölcselkedését, akiket a történelem studiuma indított bölcselkedésre. Tárnyilag nézve — mint azt Kornis Gyula kimutatta — ők sem tesznek egyebet, mint a többi filozófusok, ők is

csak a három alapkérdést, a lét, az erkölcs és az ismeret alapkérdéseit bogozzák.

Hogyan lesz a történetíróból bölcselő? Miért kell bölcselővé lennie?

A nemrég elhalt R. G. Collingwood szerint a metafizika a mindenkori kimondatlan előfeltételek tudománya. Mihelyt egy tudós reflektál arra, hogy mi mindent tételezett fel, miközben szaktudományát űzte, metafizikussá, bölcselővé lesz.

Amikor a történetíró előfeltevésire reflektálni kezd, legközvetlenebbül az etikai kérdéscsoport kínákozik számára. Hiszen alig zárkozhatik el az elől, hogy a történeti szereplők eljárását ne helyeslje vagy helytelenítse, ne állítson élénk követnivaló vagy elretentő példákat. Különösen a politikai történetíróban mindig van valami a politikusból. Alig vonhatja ki magát azon ambíció aól, hogy az általa megírt *historia—magistra vitae* legyen. Könnyű volna erre példákat hozni. Ha most eljárásukra csak egy kissé is reflektálnak, ha egy kissé is megokolják, miért helyeslik ezt, miért ítélik el amaszt a magatartást, máris az etikaproblémák területére jutottak. Nálunk például *Szekfü Gyula* az a történetíró, aki mindig jobban tudatosítja etikai elveit. A vallási és nemzetiségi kisebbségek sorsának kutatása közben megérlelődött benne az a meggyőződés, hogy a tolerancia a kívánatos és helyes magatartás. Innen már csak egy lépést kell tennie azok felé a már teljesen etikai megfontolások felé, amelyekben a természettörvény jelentőségét magyarázza (Új Magyar Kalauz, Allam és Nemzet). De már a Három Nemzedékben rajzolt Széchenyi nagysága is etikai megalapozást kívánt.

Szekfü Gyulánál tehát azt látjuk, hogy a tudatos történetíró eo ipso etikussá, tehát bölcselővé is lesz. De a történetírás az ismeretelmélet felé is vezethet. Ez különösen szembeszökő J. Huizinga működésében.

Huizinga finom tudományos lelkiismerete elborzad bizonyos, a tudományos berkekbe betolakodott jelenségek láttára. Ez is történelem? — kérdi. Vagy talán nekik van igazuk? Nem az igazságoké kell követnünk, bárhová is vezessen, hanem le vonnunk pártállásunk, fajiságunk, társadalmi helyzetünk, adóívünk stb. következményeit?

Az újabb lélektan Huizingát is meggyőzte arról, hogy nézeteinkből nem iktathatjuk ki a „személyi együttthatót“, a különféle egzisztenciális, többnyire tudatalótti hatásokat. Az a kérdés, hogy e meggyőződés egyúttal a tudomány eszményének megszűnését is jelenti-e?

Világos, hogy ez már tiszta ismeretelméleti kérdés, Huizinga felelete is egy darab igen finom ismeretelmélet. „A történelem“ — írja — „az a szellemi forma, amelyben egy kultúra számot ad magának a múltjáról“. (Im Bann der Geschichte, Basel, 1943.). Az írónak nincse-

nek egyéb mértékei, mint amelyeket saját kultúrája szolgáltat neki. De valódi megismerés és tudomány csak akkor jön létre, ha ezeket a mértékeket azután legjobb tudása és belátása szerint használja is, ha az ezekben jelentkező igazságtartalmat nem hamisítja meg szántszándékkal. Egy Tacitusnak, egy Ekkehardnak megvannak a maga arisztokratikus vagy ekkleziasztikus előítéletei, ezekből ki nem vetkőzhetnek. Látásmódja nem az abszolút igazság. De ha abszolút igazságot nem is kívánhatunk tőle, őszinteséget igen. A tudomány nem vindikálhat magának mindentudást, vagy csalatkozhatatlanságot. De a Szentlélek elleni bűn, a megismert igazság ellen való tusakodás itt sem bocsáttatik meg. Elkövetője önmagát zárja ki a tudósok sorából.

Ismét látjuk, hogy válik egy szaktudományos kérdésből bölcséleti kérdés, hogy emelkedik a történetírás módszertana és a forráskritika elve az ismeretelmélet magasságába, az ismeretelméleti abszolutizmus és relativizmus közötti vita filozófiai területére.

A bölcsélet végső egységét az ontológia biztosítja. A történetíró is szembekerül az onto'logiával, mikor a történetet a maga egészében szeretné áttekinteni. Ennek a problématudatnak már klasszikus, de még mindig modern példáját Jacob Burckhardt adta. Metafizikai szemléletében eggyé válik az ontológia, az etika, az ismeretelmélet — valóban az egyetlen, diszciplínákra nem osztható filozófia szól az ilyen nyilatkozatokból:

„A mult idők dicsőítése vagy lesajnálása nem egyéb, mint egyik tökéletlen dolog mellett foglalni állást a másik tökéletlen ellenében. A mértéket eközben legtöbbször önzésünk szállítja: helyeseljük, ami rokon velünk, elítéljük, ami idegen vagy érthetetlen a számunkra“ (Historische Fragmente, Stuttgart, 1942.).

Csakis a metafizikai meggyőződés indokolhatja, hogy szubjektív óhajok romantikus sallangjai helyett Burckhardt egy a stoikusokéra emlékeztető magatartást ajánl nekünk: Nem kér egyebet a sorstól, mint „lelkiismeretességet napi kötelességeinkben, megadást a vátozhatatlan irányában, s az élet nagy kérdéseinek világos, kertes nélküli felvetését: végre éppen annyi napsugarat az életbe, amennyi kell, hogy kötelességünket meg tudjuk tenni és képesek legyünk szemlélődni“ (Historische Fragmente, 114. §.).

A szemlélődő magatartás ajánlásával zárja Burckhardt a Weltgeschichtliche Betrachtungen-t:

„Ma (1871. novemberében hangzott el ez az előadás) ... mikor sorozatos nagy háborúk vetik előre árnyékukat,

mikor a legnagyobb művelt népek ingadoznak különféle átmeneti államformák között,

mikor a művelődés és közlekedés fejlődésével a szenvedésre való képességünk is nőttön nő,

csodálatos látvány lenne — nem ugyan földi kortársak számára — meglesni az emberiség szellemét, amely mindezen jelenségek fölött lebegve, de mindegyikkel összeszővődve, új lakást épít magának. Aki ezt megsejthetné, nem törődne többé azzal, boldog-e vagy boldogtalan, és csak ennek a megismerésnek vágyában élne...“

Hová vezet ez a szemlélődés? Valóban oda, amit előadónk a történetfilozófia végső feladatának tekint: a kozmosz és a lét végső értelmének feltárásáig?

Burckhardt ilyesféle belátásig emelkedik, de ez a belátás, éppen mert szemlélődő, alig közölhető. „A szellem fénye megtörik az anyag prizmáján: ez a szivárványos csillogás, ez a történet...“

S Burckhardt még egy komoly figyelmeztetést intéz azokhoz, akik e tiszteletteljes, vallásos ihletű szemlélődés helyébe valami nagyon is világos, nagyon is zárt, nagyon is áttekinthető rendszert akarnának állítani. „Nem vagyunk beavatva az örök bölcsesség terveibe. A világterv merész elővételezése csak tévedésekre vezethet“ (Weltg. Betr. ed. Kaegi, Bern, 1941. 46. lap).

Láttuk, hogy a történelem benső problematikájának elmélyítése felveti az étosz, a logosz és végül a metafizikum nagy kérdéseit. De az emberi ész a problematika teljes feloldására nem elégséges. A gondolkodó ész végül is felismeri saját határait, s a vallási szemlélődésben keres megnyugvást...

Ervin Gábor.

*

Bár feladatom a vitatkozás lenne s ennél mi sem könnyebb egy olyan előadás esetében, mely nem kisebb komplexusokat kapcsol egybe történetfilozófia címén, mint Történelem és Filozófia, mégis éppen e könnyűség teszi túloleső vállalkozássá e vitát, hisz nyilvánvaló, hogy e vitatnivalók nem az előadásban, hanem annak tárgyában rejlenek. Ha az előadásból úgy láttuk, hogy az emberiség története nem mindig mutat olyan tiszta, jól megfogható körvonalakat, melyek a filozófusnak inyére valók volnának: ez nem az előadó hibája, hanem tárgyáé, a történeté. S mindaz a zsúfoltság, nehéz áttekinthetőség, látszólagos és igazi ellentmondás, melyet az előadó szemére vethetnénk más studiumokban, itt, a történetfilozófiában, őszinte dicséret érdemel; mert az emberiség története valóban ilyen: zsúfolt, nehezen áttekinthető, látszólagos és igazi ellentmondásokkal teljes. Az előadásnak éppen ez a természete éreztheti legvilágosabban, hogy itt már elhagytuk a filozófiai alapdiszciplínák boldog egyszerűségét, kényelmes és megnyugtató világosságát s közeledünk a szaktudományokhoz, melyeknek feladata a mindennapi, élő valósággal való szüntelen birkozás.

Ha azonban mindenáron akadémikusodnom kell: hiányként csak azt éreztem az előadásban, hogy nem jelölte meg a történet-

filozófia helyét a filozófiai diszciplínák rendszerében. Az illetén egyszerű rendszertani helymegjelölés pedig legegyszerűbb módja lett volna annak, hogy az előadó saját történetfilozófiai felfogásának *tartalmi* részébe is betekintést nyújtson s így ezen a téren is vitába szállhassunk vele. Ennek híján a hallgató el se hinné, hogy az előadó a szellemtörténeti iskolának exponált képviselője: magából az előadásból nem tudhattuk meg, hogy az előadó egyébként — nagyon helyesen — milyen középponti jelentőséget tulajdonít a szellemnek a történeti tényezők között.

S éppen a szellem fogalmának illetén elhanyagolása miatt legyen szabad az előadó urat ott megtámadni, ahol magát a legerősebbnek érzi: a történet és történelem fogalmának elválasztásában. A történelmi módszertanról szólva, azt mondja az előadás, hogy „nem a *történet*, hanem a *történelem* filozófiája ez, mint ahogy a természettudományos megismerés filozófiai vizsgálatát sem tekinthetjük természetfilozófiának“. Szerény véleményem szerint e párhuzam igazsága erősen kétségszoros. Nem kétségszoros ugyan, hogy míg a természeti tudományokban alany és tárgy, vizsgáló és vizsgált, ember és természet egymástól élesen elválaszthatók, a történettudományban az illetén elválasztás még elméletben is a'ig lehetséges. A vizsgált történet kisebb-nagyobb mértékben mindig a vizsgálandó történész (vagy történelmész?) története is s ha a fizikus soha, semminő körülmények között sem változhat hangrezgéssé vagy fényhullámmá, a történész viszont sohasem szűnhet meg az lenni, ami a tárgya is: t. i. ember, szubjektum. Hogy a természettudományokkal vont párhuzam mennyire jogtalan (s éppen a szellem fogalmának újabb tisztázása óta) s hogy ezért voltaképpen a történet és történelem közötti különbségtetés sem több terminológiai fényűzésnél, azt legkönnyebb akkor belátunk, ha feltesszük a kérdést, hogy magának a történelemnek története van-e, avagy történelme? Mert ha a történelmet éppen szubjektív volta különbözteti meg az objektív történettől, akkor a történelem, mint téma, szubjektív volta ellenére is objektummá válik, nyilvánvaló jeléül annak, hogy a történettudományban a szubjektív és objektív faktor sohasem választható úgy el, mint az írgyelt természeti tudományokban. A szellemtörténeti iskola módszertani újdonsága és vívmánya éppen az, hogy e helyzetet felismerte és beismerte (éppúgy, mint ahogy Kant is felismerte ezt a természeti megismerés területén): ennek tudatában sokkalta objektívebb eredményekre juthatunk, mintha fenntartunk egy, elméleti látszatot, amit hovatovább még a természettudományok is kénytelenek lesznek esetleg feladni. Éppen mert a történet és történelem közötti különbségtetésnek a terminológiai konvenciókon túlmenő jelentőséget tulajdonítunk, bukkannak fel napjainkban egyre sűrűbben — még történészek részéről is — olyan teóriák, melyek

„objektív“ történeti képződmények után kutatnak, szemben a szellem-történelem bevalótt szubjektumkeresésével s megfélekedve arról, hogy az embertelenített objektív történelem nem is a legnemesebb fából készült vaskarika (filozófiai nyelven: *contradictio in adjecto*), mivel a világegyetem összes dolgai közül *története* egyesegyedül csak az embernek van. S az embernek is csak azért és csak annyiban, mert és amennyiben a történeti embert a történelemíró emberrel a szellem szálaí fűzik össze.

A tudománynak és tárgyának illetén nyomatékos elválasztása felesleges óvatosság. Hisz azt mindenki tudja, aki Szekfü Gyula „Bújdósó Rákóczi“-ját kezébe veszi, hogy nem a nagyságos fejedelem maga, hanem a történésznek róla való vélekedése a könyv. De vajjon szerezhetek-e más, objektívebb tudomást a történetről, mint a történelem útján va'ót? Nyilván nem. Ebből a szempontból Mikes Kelemen egykori feljegyzései éppen úgy csak *történelem*, ahogy viszont pl. a „Rákóczira vonatkozó történelmi irodalom áttekintése“ is *történet*, a Rákóczi-okozta történeti hullámverés utóhulláma. Az objektív, a „tisztá“ történet éppen úgy néma, megérthetetlen, mint ahogy egy föld-rengésben vagy holdfogyatkozásban sincs objektíve semmi megérteni-való. Ha viszont a történet megszólal s ha a holdfogyatkozást megmagyarázom: legott átsiklottam a történetből a történelembe, a természetből a természettudományba. A „történet“-ről csak egyet tudhatunk: hogy mihelyt beszélni kezdünk róla, máris történelemmé válik. Ezért viszont felesleges számára külön terminust fenntartanunk. A történelem tehát nem más, mint olyan történet, melyről tudomással bírunk. De vajjon foglalkozhatunk-e olyan történettel, melyről nincs tudomásunk? Nyilván nem. (Ha viszont se történetről, se történelemről nem akarunk beszélni, hanem tudományelméleti összefüggésben akarunk szólni a történetkutatásról általában, akkor rendelkezésünkre áll egy oly bevett műszó, melynek használata nem vezethet történet-filozófiai félreértésre: használjuk ilyenkor a történettudomány elnevezést.)

Egyéb részletekben is vitába bocsálkozhatnánk, így pl. ama állításon, hogy „végső megoldást természetesen tudományosan gondolkodó ember a tudománytól nem vár“. Ha ez így volna, a tudományok története oly versenyfutáshoz lenne hasonló, ahol a célszalagot állandóan távolabb viszik: ilyen versenyre senki sem vállalkoznék józan ésszel. A valóság az, hogy a cél mindig végleges, csak mindig újból tűzik ki. Ez a kérdés egyébként szorosan kapcsolatos egy sokkal komolyabb történetfilozófiai kérdéssel, melynek megemlítését fájdalommal nélkülöztük az előadásban: a fejlődés, az evolúció kérdésével. Vajjon az előadó a végül említett metafizikai kérdések körébe utalja ezt a kérdést, melyet Madách Adámja így fogalmaz: „Megyen-é előbbre majdan fajzatom?“

Vagy tudományképes, komolyan tárgyalható kérdésnek tartja, mellyel lehet és kell foglalkozni, mert hisz ettől függ számtalan vallási, erkölcsi, politikai és kulturális probléma is.

Ilyen és hasonló kérdések természetesen végnélkül lennének felvethetők, ami azt bizonyítja, hogy már ezeket is csak a vita kedvéért kellett felvetnünk. Más szóval: hogy a történettel való filozófiai igényű foglalkozás, a történetfilozófia éppúgy kimeríthetetlen problémákban, mint maga a valóságos, élő történet. Ezt pedig az előadás teljes mértékben érzékeltetni tudta.

Mátrai László.

*

Az imént olyasmit hallottunk, hogy a történettudomány, vagyis a történetnek olyan feldolgozása, mely összefoglal, összefüggéseket fedez fel, esetleg elméletet állít fel, már egy foka a történetbölcseletnek. Ha ez így van, akkor történetbölcseletnek kell elismernünk azokat a kutatókat, akik ú. n. *hullámelméletet* állítanak fel. Hullámelmélet sok van, de ezek közül kiemelkedik *Bodnár Zsigmond*nak 1895 táján és *Ligeti Pálnak* 1920 körül felállított hullámelmélete. Tudom, hogy az ilyen elméletek sohasem egyeznek a valósággal tökéletesen, mégis meglepő, hogy aránylag mily nagy százalékban találják el nemcsak a múlt történetét, hanem a jövőjét is, mert például Bodnár nagy biztonsággal jövendölte meg a mai korszellemet. Véleményem szerint Bodnár és Ligeti jobb történetbölcselet, mint a világhírű Spengler, akit mi magyarok is, sajnos, sűrűbben idézünk, mint saját kiválóágainkat. Most egy Amerikába kivándorolt orosz kutató, *Sorokin*, nagy segédlettel, háromkötetes munkában igazolja ugyanazt, amit a két magyar tudós rég megírt. Jellemző, hogy a Magyar Pszichológiai Szemle Sorokin művének ismertetésekor csak az egyiket, Ligetit említi, mint Sorokin előfutárát, Bodnárról meg sem emlékezik. Pedig rajtunk, magyar kutatókon a sor, hogy Bodnár és Ligeti prioritását a művelt világ előtt igazoljuk, annál is inkább, mert pl. Sorokin majdnem szó-ról-szóra Bodnár felosztását vette át, idealizmus és realizmus helyett ideativot és érzékit mondván.

Magáról a problémáról az a véleményem, hogy *nincs fontosabb tudomány, mint az, amely meg tudja világítani az utat, melyen járunk*, melyen az egész emberiség jár, — úgy hogy nem vakon, hanem nyitott szemmel haladhatunk mind a politikai fejlődésnek, mind pedig a kultúra haladásának útján. Ha ez a tudomány ma még kezdetleges és gyarló, semmit sem von le értékéből. Ellenkezőleg, mindent el kell követnünk, hogy kidolgozzuk és tökéletesítsük. Mert ha már világos előttünk az út, akkor minden vezető egyéntől megkövetelhetjük, hogy előre és ne visszafelé vezessen bennünket. Viszont annak ismeretében, hogy a történet négy fázisa olyan törvényszerűen követi egymást, mint az évszakok, azt is megkívánhatjuk a világ vezetőitől, hogy előre ké-

szüljenek fel a két szélsőséges korszak mérséklésére, hogy a tél ne legyen olyan hideg, mint a mostani, s a nyár ne legyen olyan forró, mint a XIX. század vége volt. Így a hullámelmélet ismerete egykor oda vezethet, hogy a hullámok aránylag sekélyek lesznek és az emberiség fejlődését nem fogják mindig újra meg újra visszavetni egy előző korszak műveltségi fokára. A Goethe-féle spirálisnak az emelkedése, a haladás, a javulás lesz a legfőbb mozgása az embertömegnek, míg a szélsőségek közt való ide-oda ingadozás lassanként szűnni fog.

Van-e az emberiségnek nagyobb jóltevője, mint az a lángész, akinek ezt unokáink majdan köszönhetik? *Marosi Máday István.*

*

Mai vitánk egyöntetűen a legmélyebb és legszellemibb kialakítási módját kívánta az olyan étellel, szellemmel és ezzel sorssal telített kérdéseket vizsgáló tudománynak, amilyen a történetfilozófia: egymiképpen sem elégedett meg a történelemlogikával, hanem mindenképpen a történetmetafizikára vetette a súlyt. — Itt jegyezhetem meg, hogy a történet és a történelem megkülönböztetésének mégis jóval több tárgyi jelentősége van, mint amennyit Mátrai László elfogadott; hiszen ő voltaképpen egészen tagadta ezt a jelentőséget, bár végül azt a megkülönböztelést tette, hogy a történelem nem más, mint olyan történet, amelyről tudomással bírunk. De ha azt kérdezi, hogy foglalkozhatunk-e olyan történettel, amelyről nincs tudomásunk, akkor az ellentétet szélsőségesen fogalmazza meg: mert hiszen a tudásnak és az öntudatosulásnak vannak fokozatai; és így jól érthető az a tény is, amelyet Mátrai problematikusként állított oda, hogy a történelemnek magának története és történelme is van. Éppen az ember szellemi sajátága, hogy minden élményére megint reflektálhat, de reflexiója is élménye lévén, újabb reflexió tárgya lehet: és ezért az egész tapasztalati lét egyszeri és értelmes időbeli folyamatát, azaz történetét — magát is, de a természetét is! — történelmi szemmel nézheti, és azután történelmi szemléletét megint történelmi szemlélet tárgyává is teheti stb.; ezek egyszerűen a szellemi öntudatosulás vagy perspektíva mind magasabb fokai, amelyek persze gyakorlatilag nem terjednek a végtelenbe.

Ha így megint megkülönböztetjük a történetet és a történelmet, akkor azt mondhatjuk, — ezt is hangsúlyozták a mai vitában — hogy ma olyan erővel folyik és zajlik a történet, hogy a történelemnek is szinte elállítja a lélekzetét: de a nagy zajlás végén a történelemnek annál több anyaga lesz, olyan gazdag anyaga, amelyet az események közvetlen sodrában élő áttekinteni sem igen tud, tárgyilagot megítélésére pedig még sokkal kevésbé képes. És ez az anyag rendkívüli sorsszerűségével egyúttal a történelembölcseletnek is nagyszerű tanulságokat szolgáltat majd: hiszen a történetmetafizika évszak-, hullám-, spiráliselméletei éppen egy hatalmas korszakváltozás alakulásában próbálód-

hatnak majd ki. A történetmetafizikus elméletének igazi sikerét az mutatja, ha jóslani is tud annak alapján, a történettudós viszont joggal idegenkedik a jóslástól: a nagy korszakfordulat kialakulása és az emberi történetnek abból kibontakozó új iránya és útja azonban már történetbölcseletileg és történettudományilag is mélyen és egyúttal ellenőrizhetőleg megítélhető és így valóban nagy történetfilozófia kialakulásának tárgyi alapjait csodálatosan kedvező körülmények között szolgáltatja. Ezért napjaink keserves szenvedései a közeljövőnek nagy-szerű történetfilozófiai lehetőségeket nyújtanak: ezt a ma olyan kegyetlennek, szinte vad gúnynak hangzó igazságot a jövő csak azzal „teheti jóvá“, ha tisztuló életében tisztult, felsőbbrendű tudományt is alkot és valóban teljes odaadással, bölcs és mélyrelátó és az életet csakugyan alapjaiból *megértő* nagy történetfilozófiát is épít; az igazság szolgálatára és a további jövő jobb okulására. Ezt a nagy és mély, szintetikus történetfilozófiát lehetőnek tartjuk, várjuk és kívánjuk: ez vált világossá egész mai vitánkból.

Báró Brandenstin Béla.

A filozófia jövője.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1943. május 4-én.)

A filozófia történetét bemutató vitaüléseink során először az európai filozófia multját tekintettük át: természetes, hogy abból a filozófia történetének egyedül számottevő lényegét, a filozófia klasszikusait emeltük ki. Majd két éven át a filozófia jelenével foglalkoztunk: ennek a szemlének a végére szinte magától értetődőleg kívánczok egy pillantás a filozófia jövőjébe. Ez persze már nem történelem: legfeljebb bölcsélet-történet-filozófiának volna nevezhető. Nyilván mindjárt fel is merül a kérdés: mit lehet a filozófia jövőjéről egyáltalában mondani? Miféle csillagjósítás az ilyenmirői való nyilatkozás?

Természetes, hogy annak vázolása, milyen lesz valóban és főleg részleteiben a jövő filozófia, nem tekinthető tudományos feladatnak: már pedig a filozófia jövője lényegében nem más, mint a jövő filozófiája. Igenis azonban jogunk és módunk van a filozófia multjából és jelenéből tudományos következtetéseket levonni arra vonatkozólag, hogy egyrészt milyen feladatok és kívánalmak állanak a jövő filozófiája előtt, másrészt, hogy a filozófia alakulása napjainkig és napjainkban miféle fejlődési lehetőségeinek valószínű közeli megvalósulására utal: a megvalósulás maga és részletes mikéntje azután természetesen csak magában ebben a megvalósulásban válhatik nyilvánvalóvá.

Ha már most azt keressük, hogy a filozófia multja és jelene miféle feladatokat tűz jövője elé, akkor ilyenent többet is találunk. Rendszeres felsorolásban talán azt az alapvetően fontos kívánalmat kell előre vennem, hogy a filozófia találja meg határozott és jól alkalmazható módszerét. Ezt persze csak tárgyi kiépülése során bonthatja ki; de ennek a kiépülésnek éppen annyira öntudatosulni kell tudnia, hogy biztossá váljék saját útjában. Ekkor várható, hogy a jövő filozófia eleget tesz annak a feladatnak is, hogy újra következetesen továbbépülővé, modern értelmű philosophia perennisszó legyen: mert a folyton ingadozó és váltakozó filozófiák nem adhatnak az embernek és a tudománynak általában határozott, szilárd filozófiát és ezzel megoldatlanul hagyják a tudomány és a világnézet valódi filozófiai megalapozásának a feladatát.

A filozófia tárgyi tartalmát illetőleg mindenekelőtt a *valóságnak* az eddiginél jóval mélyebbre ható és analitikusabb vizsgálatára van szükség a jövő filozófiában: ha nem is éppen a valóság mögé vagy alá, de az elé kell tudni néznie abban az értelemben, hogy fel kell derítenie

magának a valóságnak, a létnek általában végső összetevőit és láthatóvá kell tennie ezekből szövődő alkotát: ennek a feladatnak a megoldásában az érték és a valóság, valamint az ismeret és a valóság viszonyának annyira fontos és szükséges szabatos meghatározása is lehetővé válik. Másképpen kifejezve, ez a feladat annyit jelent, mint, hogy újra és az eddiginél alaposabban meg kell állapítani a valóságot bölcséletileg szemlélő metafizika központi helyét a filozófia rendszerében. De fel kell fedni meglévő bölcséleti, például „tárgyelméleti“ alapjait, valamint további vonatkozásait is, az ismeretelmélethez, az esztétikához, az etikához. Mind ezeknek a kérdéseknek mélyreható megoldása a jövő filozófiáját arra a nagy hivatásra is képesítheti, hogy a gazdagon fejlett, messze ágazódott és bizony épp ezért is sok tekintetben az elvek zavarába jutott modern szaktudományt természeti- és szellemi-kulturális világképeiben összhangzó értelmezéshez és egységes mindenség-látáshoz segítse és ebben a ma és a holnap emberének lényé alapjáig elmélyedő öneszméletét megadja.

Ha a jövő filozófiától megoldandó legszükségesebb feladatok rövid válaszása után most a modern filozófiában mutatkozó lehetőségek, biztató elindulások szemügyrevételére térünk át, akkor abban elsősorban azt a sokoldalúságot, azt a sokféle való szellemi nyitottságot kell kiemelnünk, amellyel áttekintéseink során minduntalan találoztunk: mert ez a legalkalmasabb alap a nagy bölcséleti szintézis létrehozására. A filozófia történetében többször adódott ilyen helyzet: egyenesen azt mondhatjuk, hogy az európai filozófia minden nagy szintetikus korszakát ilyen gazdag előkészítő kor előzte meg. Így látjuk a klasszikus görög, platonai és aristotelesi bölcséleti szintézisek előtt az ötödik, sőt már a hatodik század természetbölcseletit, metafizikusait, majd a sofistákat: külön-külön a légplasztikusabb filozófus-alakokat, együtt pedig a bölcséleti gondolkodás csaknem minden alapvető fajtájának szinte ősmintáit, csodálatosan gazdag és sokoldalú, sokszerű kölcsönhatással is átszőtt, eleven rendben megjelenve. Így előzik meg Nagy Albert, Aquinoi Tamás, Bonaventura és Duns Scotus nagy összefoglaló bölcséleti képeit a XII. század és a XIII. század elejének különféle szerzetesiskoláiban kialakuló filozófiai irányok, valamint a bontakozó párizsi egyetem bölcséleti áramlatai, a tradicionális platonai, újplatonikus és szentagostoni alapú skolasztikus tanításokon kívül az új aristotelesi és arab bölcséleti hatások kiváltotta filozófiai eszmezőkörök. És így jelenik meg a hatalmasan összefoglaló kanti és hegeli bölcsélet előtt a XVI. és XVII. század európai bölcséletének sokféle rendszere, majd a bölcselkedő hajlamú felvilágosodás gazdag eszmezsibongása. A helyzet ma is hasonló: körülbelül félszázada újra nagyon élénk lett az európai bölcséleti gondolkodás: a sorozatosan bemutatott sokféle modern filozófiai irány kiváló előkészítője lehet egy valóban nagy filozófiai jövőnek. Ha ez eredeti egységében mégis mindenoldalú szintézise lesz ko-

runk különféle filozófiai irányainak, akkor újra egészséges filozófiai tradíciót is megalapozhat, olyan philosophia perennist, amely tudatosan hozzákapcsolódik az európai bölcelet klasszikus rendszereihez, de korunk modern eszméit is magába fogadta és azután eredeti erővel és biztosan megveti az alapját a belőle szerves folytatólágossággal, tovább bontakozó filozófiai eszmélkedésnek.

Ami már most ennek a jövő filozófiának a módszerét illeti, úgy az napjaink bölceletéből is jól láthatólag nem lehet egyetlen, egyszerű. Mert a bölcelet egésze olyan különféle ágakból szövődik, amelyeknek kiépüési módja nagyon is eltérő: erre a modern filozófiában tárgyilag megokoltan kialakult különféle módszerek világosan rámutatnak. A fenomenológia és a tárgyelmélet kialakította a lényegszemlélés és a tárgyi leírás módszereit. A lényegszemléletet sokat támadták; és valóban. A fenomenológusok nem ritkán ködösen titokzatos eljárást csináltak belőle, amellyel a filozófiai alkímista másoknak hozzáférhetetlen egyéni módon bányássza ki aranyát vagy varázsolja elő aranszínbe burkolt, de közelebbi vizsgálatra bizony még réznék is alig beillő anyagát. Mindamellett azt kell mondanunk, hogy a fenomenológiai lényegszemlélet bevezetésének jelentős értéke van. Mindenekelőtt igen határozottan rámutatott a mélyrenező filozófiai tárgyszemlélet alapvető fontosságára. A korabeli relativista-pszichologista bölcelkedés ugyanis igen felületes tárgyszemlélettel elégedett meg és abból végig nem gondolt, kellőleg sohasem igazolt elméletek nyomán igen könnyelmű és bizony nagyon kevésbé filozofikus következtetéseket vont le mindenféle lényegnek és értéknek csupán emberi gondoltságként való létéről, egészében mind primitívebb tapasztalati-történeti előalakokból való keletkezéséről stb. A komoly filozófiai tradícióra építő bölceleti irányok viszont, így főleg az újkantianizmus, de részben az újskolasztika is, igen hajlamosak voltak nagy mértékben csak hagyományos fogalmakban gondolkodni, amelyek mögött már nem mindig látták meg a — Kanttól, illetőleg a nagy skolasztikus mesterektől valaha még közvetlenül intendált és mélyen látott — tárgyi lényegét. A fenomenológia a lényegszemléletnek kétségtelenül túlzó és egyoldalú hangsúlyozásával, valamint némileg rejtelmes beállításával annyit mindenesetre elért, hogy a tárgyi lényeg alapos szemléletének, a platonai idealitásnak bölceleti szükségességére erőteljesen felhívta a figyelmet; az is bizonyos, hogy minden különcségo mellett is sok tárgyi lényegvizsgálatot figyelmreméltó eredménnyel el is végzett és ezzel nemcsak a tárgyi eredménnyel gazdagította a filozófiát, hanem a módszer okos használhatóságának igazolását is szolgáltatta. A tárgyelmélet egyszerűbben, kevesebb feltűnéssel, de szintén komoly eredménnyel művelte a bölceleti tárgyleírást és ezzel megint nemcsak a leírt bölceleti tárgyakat nyerte meg a filozófiai kultúra számára, hanem a leíró módszert is hitelesítette a filozófiában. Valóban: a bölceletnek vannak olyan tárgyai, sőt egész tárgy-

körei, amelyeket szemlélni és ennek alapján leírni kell, mert e tárgyak lényege csak közvetlen szemlélettel ragadható meg és az ilyen tárgyak csak közvetlenül szemlélt lényegben írható le: a közvetlen tárgyi lényegszemlélet és a leírás ilyen módon szorosan összetartozik. Az így megragadható bölcséleti tárgyak közé tartoznak például a minőségek és alaphatározmányaik: a bölcséleti minőségelmélet tehát tipikusan lényegszemlélő és leíró módszerű tudomány.

A fenomenológiának az a felfogása, hogy minden bölcséleti tárgyat közvetlen lényegszemlélettel lehet megragadni, már értékes eredményének egyoldalú túlzása: mert bizony éppen a filozófiában nagyon is vannak részünkről közvetlenül meg nem ragadható tárgyak, sőt, éppen a legalapvetőbbek és legfontosabbak; ezek megragadásához tehát csak következtetéssel juthatunk el. Ezen a téren van nagy jelentősége Pauler és más logikai, illetőleg metafizikai gondolkodók ama belátásának, hogy a bölcsélet sajátos módszer a redukció. Igaz, hogy ezen Pauler, Sigwart vagy J. Hessen nem ugyanazt érti; a fenomenológusoknál is szerepel, de megint más értelemben, a redukció; ha pedig Paulerrel abban valamely előfeltevéseinek felderítését látjuk, akkor meg kell állapítanunk, hogy ezt a módszert ősidők óta ismeri és használja a bölcsélet: Sokrates és Aristoteles indukciójában, Platónnak az idealizációra vezető dialektikájában, a skolasztika, Descartes és Leibniz analitikus eljárásában lényegében ugyanaz a módszer jelenik meg, amely egész természetesen alkalmazkodik a bölcsélet követelményeihez; Pauler maga említi, hogy már Szent Bonaventura redukciónak nevezi ezt a regresszív módszert. Amikor ez ugyanis közvetlenül meg nem ragadható tárgyak megismerésére törekszik — és éppen a végső metafizikai realitások, Isten, a lét kezdete stb. ilyenek — akkor nem is járhat el másként, minthogy közvetlenül adott és tagadhatatlan bizonyosságú tapasztalati östényekből indul el és azokat a tárgyi előfeltevéseket keresi, amelyek nélkül ezek az östények nem lehetnének azok és úgy, amint és ahogyan vannak. Ez regresszív-reduktív-elemző eljárás, amely az ellentmondás elvének szigorú alkalmazásával igen szabatos és alapvető jelentőségű bölcséleti belátásokra vezethet: főleg a logikában és leginkább a metafizikában érvényesül. Rendkívüli értékelése mellett mégsem szabad azonban ezt sem egyetlen bölcséleti módszernek megtennünk, mert ilyen kizárólagos felállítására megint csak egyoldalú: hiszen éppen a közvetlenül megragadható tárgyi lényegeket nem következtetéssel ismerjük meg és ezzel általában nem is ismerhetjük meg; a fenomenológiai-tárgyelméleti közvetlen lényegszemlélet és egyszerű leírás tehát éppen olyan jogos bölcséleti módszer, mint a regresszív-reduktív analízis. Sőt: az értékelméleti vizsgálódások még egy harmadik alapvető módszert is melléjük állítanak, az érték tudatosítást. Ez korántsem mindig intellektuális és leíró lényegszemlélet.

Az érték tudat módszeres kiaknázását főleg a modern materialis értéketika végezte el: igen jelentős eredményeivel bebizonyította, hogy az elsősorban akarati, illetőleg érzelmi felfogású érték tudat az erkölcsi érték tartalmak olyan gazdagságát és finomságait képes felderíteni, amelyet a bölcséleti vizsgálódás semmi más módon nem nyerhet meg magának. Újabban az esztétika és az általános érték elmélet is mind több eredményt köszön az érték tudat módszeres felhasználásának. Hiba volna persze most már azt gondolni — amint egyes modern bölcselők megteszik —, hogy akár az etika, akár az esztétika kizárólag az érték tudat segítségével kiépíthető: a modern bölcsélet sok iránya és módszer-gazdagsága éppen azt mutatja, hogy a filozófia rendszeres és kellő teljességű kiépítése — az etikaé is — csakis valamennyi említett módszer — a lényeg szemlélet és leírás, az elemző visszakövetkeztetés és az érték tudatosítás — együttes és jól összeszótta alkalmazásával mehet végbe. Ehhez még mindenesetre hozzá kell járulnia az így kibontakozó bölcséleti tételeknek a szaktudományok modern eredményeivel való egybevetésének: nem mintha a szaktudomány egyszerűen igazolhatóvá vagy éppen megalapozhatóvá a bölcséletet, hanem azért, mert az igaz bölcséleti belátás és szaktudományos megismerés kétségtelenül kiegészíti és támogatja egymást, ellenkezésük viszont vagy az egyik, vagy a másik, vagy mindkét téren további tisztázást és korrekciót követel.

Az ilyenképpen megfelelően összekapcsolt módszerekkel sokrétűen és mégis mély elvi egységgel kiépülő bölcsélet immár a siker reményével alaposan mekiláthat annak a nagy tárgyi feladatának, hogy a lét, a valóság alapszárait és szövedékét felderítse. Az újkori bölcséletben a bölcséleti valóság szemlélet rendkívül elhanyagolt és egyenesen kezdetlegessé vált. A bölcséleti istenezme fokozatos sorvadása és az uralkodó metafizikai naturalizmus a lét fogalmát szinte semmitmondóvá zsugorította össze. Hogy a valóságos lét maga még mindig szövevényes lehet, hogy a lét nem minden esetben egyenlő fokú, ez az újkori bölcselőknek hovatovább teljesen kiment a tudatából, sőt az ilyen irányban felmerülő gondolatokat mint eleve téveseket el is utasították. Kantnál a lét a fogalom tárgyának egyszerű állítása, amelyre a fogalom tartalma nem utal; alkatáról sem tudunk, sőt, a magában való létről egyáltalában csak azt tudhatjuk, hogy éppen van. A lét fogalomnak ilyen — a XIX. században sem javuló — kezdetlegessége mellett teljesen érthető, hogy az aránylag sokkal fejlettebb érték fogalomtól elmaradt, és így az újabb filozófiában valóság és érték szinte összehozhatatlanul szétszakáltak. Ennek a súlyos filozófiai dekompozíciónak azonban megvolt a jó oldala is: a teljesen elfakuló valóság mellett előtérbe léptek olyan létfelelések, fennállási módok, amelyek érdekes és sajátos természetükkel az alapos külön bölcséleti vizsgálódás méltó, jelentős tárgyainak mutatkoztak. Így alakul ki, főleg éppen a kantianizmus körében, az érték általános természetének és fennállási módjának, valamint fő fajainak álta-

lános értékelméleti vizsgálata. Így alakul ki Bolzano nyomában a tiszta logikai fennállásnak, a logikai érvényességnek az elemzése; így fejlődik ki a matematikai „idealitás” tárgyelméleti kivizsgálása, a fenomenológia pedig a tiszta lényegeket igyekszik megragadni. Csupa sajátzerű létfeleség ez, amely közelebbi szemügyrevételre mégis — érthető természetességgel — mind szoros vonatkozást mutat a valósághoz, azt valamiképpen meghatározza, de teljességgel minden valóság nélkül megint csak érthetetlennek, képtelennek mutatkozik sajátzerű létében is. Ezzel persze élesen felteszi a valóság tulajdonképeni, mélyebb mibenlétének problémáját is: és ennek a problémának megoldása egyike a filozófia legfontosabb jövő feladatainak; mert hiszen nyilvánvaló, hogy minden mélyebb filozófiai belátás csak a lét általános alkatának minél teljesebb felderítése után lehetséges. Az erre törekvő filozófia visszaemlékezhetik — és kell is, hogy emlékezzék — a platonai, az aristotelesi és a skolasztikus filozófiában ismert, a lét összetevőire, alkatára és fokaira vonatkozó jelentős tételekre: de azoknak teljes méltánylása és lehető felhasználása mellett még jóval differenciáltabban és szabatosabban kell ezeket a kérdéseket a jövőben kezelni és megoldani tudnia; erre a sok létfeleség felsorolt vizsgálata a modern filozófiában kiváló alapokat és kiindulásokat nyújt. A helyes megoldásban azután, amint említettem, érthetőleg fény derül a lényeg és a lét, érték és valóság, valamint ismeret és valóság sokat vizsgált, de a lét általános alkatának kellő felderítése előtt elégségesen meg nem ismerhető fontos viszonyaira is. Világos, hogy a lét általános alkatának a filozófiai vizsgálódásban bekövetkező ilyen előtérbe kerülése a bölcséleti létant, valóságtant, a metafizikát is megint — a tárgyi viszonyoknak teljesen megfelelőleg — a filozófia központi tudományává emeli: egyrészt azonban az eddiginél jóval nagyobb differenciáltságot, alaposágot és szabatoságot kíván meg attól, másrészt pedig a valóság, a létalkat elemi összetevőinek vizsgálatát elvégző — főleg tárgyelméleti — bölcséleti diszciplínákra alapozza.

Az utolsó száz év folyamán a szaktudományok szinte beláthatatlan gazdag fejlődésen mentek át: szétkülönültek, egész sor új tudományág keletkezett és máris virult, finomultak, módszeresen öntudatosultak, tételeik mennyiségét tekintve megsokszorozódtak és bizony sok tekintetben igen el is mélyültek. A filozófia viszont a hegeli rendszer hatásának összeomlása óta tudományt formáló tekintélyéből rengeteget veszített, eleinte maga is nagyon elhanyaglott, ellaposodott, később újra ébredezett, emelkedett, egy-egy nagyhatású és értékes, de külön megnyilatkozást is rögtönzött — így például Kierkegaard és Nietzsche bölcselkedésében — az utóbbi 30—40 évben pedig, amint láttuk, sokszíriuen és sokoldalúan bontakozik. Az óriási mértékben felduzzadt szaktudományok viszont az elvek válságába jutottak: minél jobban elmélyültek, annál inkább megéreztek, sőt gyakran felismerték végső meg-

alapotatlanságukat és ebből fakadó belső bizonytalanságukat. Ezért azután azt látjuk, hogy a szaktudományok — a matematika, a természettudományok, a történelem — sorra keresik módszeranyagukat és saját, specifikus alaptanukat, mivel a filozófiát mint az alapok egyetemes tudományát vagy már nem is ismerik, vagy nem ismerik el annak, nem bíznak benne. Már pedig nyilvánvaló, hogy az egyes szaktudományok, de még egész szaktudománycsoportok saját külön alaptudománya sem adhatja meg végső megalapozásukat és egyetemes összefüggésüket. Ezt nem biztosíthatja semmiképen egy olyanféle hipotétikus — tárgyilag képtelen — csúcstudomány sem, amely a különféle szaktudományok mindenkori leg"rissebb eredményeit egyesítené, mint ahogy alkalmilag a filozófiát elképzelték: a végső megalapozást csakis *a lét egyetemes alkatát* és ennek nyomán a valóság és érték, valóság és megismerés viszonyát is felderítő vizsgálódás, illetőleg tudomány adhatja meg. Ennek tehát külön saját szerű, semmiféle szaktudománytól nem vizsgált tárgya van, amely a szaktudomány tárgyainak egyetemes alapja; megismerése tehát a szaktudományos megismerést logikailag megelőzi. És éppen ez az a megismerés, amit a jövő filozófiától legelső sorban kell — és talán lehet is — várnunk. A megalapozás egyúttal a különféle szaktudományok, főleg a természettudományok és a kultúratudományok elvi összefüggését és összehangolását is biztosítja: mivel pedig a természet és az emberi kultúra összehangolását tárgyilag maga az ember szolgáltatja, ebben az összehangolási feladat körben az egyetemes lételméletre építő bölcséleti ember tanra vár a legfontosabb szerep. Ez a bölcséleti ember tan azután közvetlenül válaszol arra a kérdésre, amelynek megoldását a filozófia jövő feladatai között végsőnek — de nem utolsó — soroltuk fel: hogy igazában mi az ember, mi a világhelyzete és hivatása?

A modern ember hite nagyon megrendült önmagában. A középkori geocentrikus világnézetű európai ember nem tartotta ugyan az embert — hanem az Istent — a lét központjának, de az ember életének és történetének, amely egyúttal az isteni rendelésű üdvtörténet leglényegesebb szakasza, kiemelkedő fontosságot tulajdonított a világtörténetben. A geocentrikus világnézetet elejtő és a keresztény eszmekörből is fokozatosan eltávolodó újkori ember érte el mégis az eddigi európai művelődéstörténet folyamán a legmagasabb emberi öntudatot: a felvilágosodáskori racionalizmus embere volt ez, aki a maga eszével behálózhatni vélte a természet legrejtettebb titkaiba és az ész emberi uralma alatt megalapíthatónak gondolta az emberiség földi boldogságbirodalmát. A XIX. század azután meghozta a nagy kiábrándulást ebből a gögösen magabízó önistenítésből: és az ugyanakkor diadalmaskodó és a meglehetősen kishitűvé vált embert is mindenestül érvényessége alá vonó fejlődés-eszme az emberkép és az emberi világhelyzet korábbi határozottságát végkép megingatta. Nietzsche második, kiábrándult pozitívista bölcselő-korszakának ötletes és ötletszerű, de mélyen jellemző

embereszméi kiválóan rávillantanak arra, mi mindennek nézte már akkor, de főleg persze a lángelméjű kezdeményező Nietzsche után — és jórészt már az ő hatására is — a modern ember önmagát: az ember e szerint a meg nem állapodott, az ingatag állat, esetleg a sérülékeny, beteges és sokszor beteg, elfajulásra és eltorzulásra képes, rosszul sikerült állat; a több-mint-állat, bár talán szörny; a nevető állat, mert a legszomorúbb és legnyomorultabb; viszont fondorlatos eszével — épp eredeti gyengesége folytán — a legerősebb és leg'élmesebb állat, amely azonban a tudatbetegségben megbetegedve elveszítheti életfenntartó ösztöneit; de azért ő az emlékező és beszélő, az ígérő és önmagáért jóállani tudó állat, így már megint lényegileg több-mint-állat, a legérdekesebb és önmagát jócskán fel is fújó világlény; végül mégis csak ingó híd az állat és a több-mint-ember között, átmenet és múlt a'ábukás. A modern bölcséleti embertanban és az egzisztenciális bölcséletben ezek az embereszmék, kiszínezve és kidolgozva és sok egyéb hasonló emberképpel megtoldva, sorra visszatérnek: de ugyanakkor vagy csakhamar az egzisztenciális bölcsélet is, és főleg a bölcséleti embertan is, mind jobban elmélyülő kísérleteket tesz az ember mivoltának és világhelyzetének kevésbé egyoldalú és mélyebb megragadására. Ezek a kísérletek talán csak kezdetek, de nagyjelentőségű kezdetek: ezekből már kibontakozhatik a jövő filozófiájának valóban alapos és mély és mindenoldalú új embermegértése, amely megint a lét egyetemes alkatának megismerésében tudja az emberi létet is legmélyebb lényegében megragadni. Ezzel azután a filozófia sorra teljesíti mindenkori hivatásának legfőbb feladatait.

A filozófiának, amely mindezt teljesíteni akarja, bizony igen sokoldalúnak, finoman differenciáltnak, gazdagon tagoltnak és mégis rendszeresen összefüggőnek, vagyis nagyon alapos és fejlett tudománynak kell lennie. Mindamellett, sőt éppen ezért, nem nélkülözheti minden nagy, igazán klasszikus filozófia leglényegesebb vonását: hogy a bölcsesség igazi, megértő szeretete, amely természetes jutalmául valóban el is nyeri magának a bölcsességnek szépséges szellemajándékát. Ebben a bölcsességében a leggazdagabb és legbonyolultabb filozófia is sajátosan egyszerűvé, szinte „együgyűvé“ válik, hiszen *alapjában* egy és egyszerű öslétet ragad meg: de éppen ebben és csakis ebben a bölcs egyszerűségében jelenik meg mély életigazsága. Végső értelemben megint ennek kell a filozófia jövőjében megérlelődnie, hogy az — amint remélhető — újra nagy és termékeny, „klasszikus“ filozófiai jövő legyen.

Báró Brandenstein Béla.

Hozzászólások.

A filozófia jövője és a jövő filozófiája iránt való igény, váromlás és követelés csak egyetlenegy tény, egyetlenegy kívánság és egyetlenegy szó. Ez: az éberség.

Jung, a zürichi orvos mondja, hogy az európai, főként az újkori filozófia a valóságról érdemlegeset nem mondott. Ez az egész filozófia Bacontól Nicolai Hartmannig kizárólag kollektív állapotok, vagy, ha jobban tetszik, történeti szenvedélyek, vagy, ha még jobban tetszik, világszemléletek kifejezése volt. Semmi egyéb. Az előadó professzor úr két helyen is utalt rá. Először ott, ahol azt mondja: „a valóságnak az eddiginél jóval mélyebbre ható és analitikusabb vizsgálatára van szükség a jövő filozófiájában“; aztán ott, ahol így beszél: „az újkori bölcselésben a valóságszemlélet rendkívül elhanyagolt állapotba került és egyenesen kezdetlegessé vált“. A művészet, az irodalom, a regény, a költészet, a valóságról igen sok esetben tulajdonképpen végtelenül többet mondott, mint a filozófia. Ezt nagyobbára tudjuk. Nem éppen Jungtól. Vannak és a közelmúltban voltak elegendő, szociológusok is, akik mondták, itt volt Nietzsche, Scheler, Klages, Jaspers, voltak művésztörténészek. A múlt filozófiája nem vonatkozott a valóságra. Az utolsó lényeges európai filozófia tulajdonképpen Platoné volt. Azóta semmi sem történt. Csak egyes korszakok történeti és kollektív szenvedélyei és szubjektív véleményei csapódtak le többé-kevésbé szerencsésen megfogalmazott rendszerek formájában. A létről magáról semmit sem tudunk meg. Senki a kor áramlataiból kiemelkedni nem tudott. Csak racionalista volt; csak felvilágosult volt; csak pozitivistá volt; csak romantikus volt; vagy ma: legfeljebb szellemtörténész, legfeljebb egzisztencialista, vagy vitalista, vagy kultúrfilozófus. Minden volt, csak gondolkozó nem volt, aki látta, hogy ezek a korszakok a filozófust a valóság átélésében csak akadályozták; csak gondolkozó nem volt, aki valamennyi áramlaton és szenvedélyen és divaton kívül és felül áll és akit semmi más nem érdekel, csak a valóság. Ne koholjon elméleteket és rendszereket! Ne konstruáljon! Ne fejezzen ki szenvedélyeket! Mondja meg, hogy mi az, ami: van.

Olyan időnek kellett elkövetkeznie, mint a mai, hogy erre fel tudjunk eszmélni. Az összes filozófiáknak meg kellett bukni, hogy ezt meg tudjuk érteni. Minden rendszernek, világszemléletnek, szenvedélynek, áramlatnak csődbe kellett jutnia, hogy ezt, mint ma, be tudjuk látni: semmit a rendszerrel, a világszemlélettel, a szenvedélyekkel, a kollektív és történeti irányzatokkal elérni nem tudunk. Válságnak kellett elkövetkeznie ahhoz, hogy be tudjuk látni: egyetlen komoly és igazi filozófia van és ez az, amely tényleg a valósággal foglalkozik, amely túl van korszakokban ragadt világszemléleteken és csak az érdekli, ami: van. Az előadó professzor úr ezt a vonást is igen határozottan húzta alá. Azt mondja: „mélyebb filozófiai beáttás csak a lét általános alkatának minél teljesebb felderítése után lehetséges“. Más helyen pedig, amikor a valóságos lét szövevényes voltáról szól: „az újkori bölcselőknek ez hovatovább teljesebben kiment tudatából“.

Mi volt az oka annak, hogy Európában egyetlen gondolkozó sem volt, aki a valóságról beszélt volna, vagyis, aki a kor történeti áramlataiból ki tudott volna emelkedni? Mi volt az oka annak, hogy a filozófusok közül senki sem volt, aki a kollektív szenvedélyekből ki tudott volna lépni? Az éberség hiánya. Annak az éberségnek a hiánya, amely most a válságban és a rendszerek csődje után és bukása közepette, követelősen megjelenik s amely, mint a jövő filozófiájával szemben támasztott igény és követelés fellép. A filozófus aludt. A kor szenvedélyeiben szunnyadt, mint Európa többi embere, az államférfi, vagy a pap, vagy az uralkodó. Elvakulva és tompán belemerült a kollektív tömegállapotokba, ahonnan ki se látott. Azt hiszi, a valóságot látja, — pedig csak a kor vágya volt; azt hiszi, hogy a léttel áll szemben, — pedig, amivel szembenállt, csak az idő illúziója volt. Ott bóbiskoltak mindnyájan, a tudósok, a vezetők, a miniszterek. Nem látták meg a valóságot. Nem látták azt, ami van. A „to on“-t senki sem vette észre. A filozófus nem tudta, ha egyáltalán valakinek feladata, kötelessége, hivatása, küldetése, sorsa és végzete, úgy a filozófusé, hogy a szenvedélyek sűrű, sötét álmába zuhant emberiséget felébressze és a valóságba beállítsa és a léttel szembeállítsa. A filozófusok is olyanok voltak, mint az Olajfák hegyén a tanítványok. „Vigyázzatok és imádkozzatok“. Nem. E helyett mindegyik szundikált. Ahogy millió és millió lélek aludt az anyagban és a vágyakban és az önzésben és a szenvedélyekben és a monomániákban, ők is aludtak, mélyen, mélyen. Sohasem tudtak kilépni az életbe, a valóságba, abba, ami ténylegesen van. Csak álmodoztak és álmképeket láttak és ezekből álmváratokat építettek. Ez volt a filozófia. Leük álmos volt és minden alkalmat megragadtak arra, hogy a felébredést halogassák. Minden melékút kapóra jött ahhoz, hogy belealudják magukat holmi racionalizmusba, vagy pozitívizmusba, vagy egzisztencializmusba. Rendszerátmodozások! Ahogy a közönséges ember a biztosítás minden fajtát felhasználta arra, nehogy szemét ki kelljen nyitnia és észre kelljen vennie azt, ami van. Mi az, ami van? Álmoság. Mialatt az Úr imádkozik, mindnyájan bóbiskolunk, az utolsó éjtszakán, lehet. Senki sem vigyáz. És mindegyik tiltakozik az ébredés ellen. Hagyjatok aludni, nem akarok felébredni nem akarom látni a valóságot, nem akarok tudni arról, ami van. Inkább isznak, lerészegszenek, inkább művészeteket csinálnak és tudományba menekülnek, rendszereket építenek, inkább forradalmakat csinálnak és háborúba mennek, nehogy fel kelljen ébredniök és szembe kelljen nézniök azzal, ami valóságban van. Az élet komplikáltsága nem egyéb, mint folytonosan újabb, meg újabb ha'adék kitalálása, nehogy fel kelljen eszmélni a valóságos létre. Az egész emberiség olyan, mint az alvó tanítványok, akik mindig újabb narkóvizet találnak fel az ébredés ellen. És szundikálnak szépen ágyúörgés, menekülők jajgatása, bombarobbanás közepette, csendesesen szundikálnak.

Swift egyik szatirájában arról beszél: miért szeretnek az emberek a templomban a szentbeszéd alatt aludni? Most már tudjuk. A templomban is csak folytatják az alvást ami életük lényege. Apokaliptikus időnek kellett elkövetkeznie, hogy néhányan szemüket kinyissák és zajt csapjanak. De olyan kellemetlen ez a zaj! Olyan bántó! Nem hagyják az embereket aludni! Mit akarnak? Miért lármáznak? A világ egyelőre tovább alszik. Most már veszedelmes, bűnös és sötét alvás ez, amikor minden perc száz lélek életébe kerül. Amikor államok semmisülnek meg, szegénység és tudatlanság mindenütt, önzés, becsvágy, harács, éhség, társadalmak omlanak össze, a hitetlenség általános és a veszély egyre nő.

A jövő filozófusának ébernek kell lenni. Ez az egyetlen igény. követelés, várakozás. Nem szabad, hogy szenvedélyeknek szolgáljon, hogy világszemléleteket hirdessen, hogy történeti irányzat rabságában legyen. Az egyetlen, amit a jövő filozófusától követelni kell, hogy legyen éber és ébresszen fel bennünket. Legyen, aki vigyáz. Aki az Olajfák hegyén, az utolsó éjtszakán, mikor az áru!ó a fegyveresekkel már közeledik, nem képzelődéseivel és álmaival szundikáljon, hanem lássa azt, ami van. Aki ismerje a valóságot. Tudja, hogy mi történt és mi történik. Ez az egyetlen igény, az egyetlen várakozás, az egyetlen követelés. Ez az egy szó: az éberség.

Hamvas Béla.

*

E kimerítő és összefoglaló előadáshoz nem könnyű kiegészítőleg hozzászólni. Az előadás valóban felsorolta az összes felmerülhető problémákat, mind a módszert, mind a tárgyat illetően. Részletesebb és konkrétabb irányban menni tovább már maga volna a filozófiai állásfoglalás. Akkor már nem a filozófia jövőjéről beszélénk, hanem a jövő filozófiájáról, amely azonban abban a pillanatban jelen filozófiai állásfoglalássá válna. A hozzászóló, ha egy jövőbeli filozófiai rendszer körvonalait, vagy akár csak szakdiszciplinája egy lehető rendszerének mint a jövőhöz intézett kíváncságnak problematikai és megoldási irányait próbálná kijelölni, voltaképpen saját felfogását fejtené ki. Senki sem kívánhatja tőle, hogy egy az övétől merőben eltérő rendszert képzeljen el. Viszont az is igaz, hogy ha azt az elképzelt rendszert, amelyet a jövő filozófiájától vár, egykor kidolgozza, az valóban részes lesz a filozófia jövőjében. Más kérdés, hogy a filozófia jövőjében, azaz a filozófiai közvéleményben milyen jelentőségre jut, a fejlődésre hatással lesz-e, egyszóval nem marad-e inkább a múlt elkésett kísértete inkább, mint a jövő kísérlete. A hozzászóló nem mer ilyen kockázatos vállalkozásba kezdeni.

Mindössze ahhoz a megállapításhoz csatlakozik örömmel, hogy a jövő filozófiájának nyilván legfőbb problémája, melyben minden vizsgálódása összefut, maga az ember lesz. Az embernek egy új megértését

kell teljesítenie. Ma megint egy athropocentrikus világszemlélet fejlődésében állunk. Ez azonban más természetű, mint az volt, amely a természettel és kozmosszal való vonatkozásában nézte. A természettel ma valahogy csak megvagyunk. Sokkal égőbb gonddal kínozz az a kérdés, milyen viszonyban vagyunk azzal a világgal, amelyet voltaképpen magunk alkottunk és teremtünk tovább: a kultúra, a társadalom, a történet világával. Teremtményünk fölénk nőtt és sorsként súlyosodik ránk. Vannak, akik már végzetnek látják, mellyel szemben semmi szabadságunk nincs. Ma úgy ahogy elhelyeztük az embert a természetben. De egyre homályosabban látjuk a történetben. Itt vár nagy szerep a jövő filozófiájára.

Egy feltevés azonban általánosságban is megkockáztatható. Az, hogy a filozófiának sem a tárgya, sem a módszere nem fog változni. Mindkettőt ezentúl is csak keresni fogja, mint eddig. Mert a filozófia legfőbb, alapvető problémája mindig az volt, hogy mi legyen a tárgya és mi legyen a módszere. De ez a kérdés a legnagyobb is, mert a valóság és igazság titkára utal. A filozófiának rendszerként kell kifejeznie, hogy e két kérdésre feleljen, tehát csak akkor ér vissza az alapkérdésekhez, mikor az egész rendszer teljességét kikerekítette. Időnként tehát, mint a múltban is, a jövőben is azt fogja hinni — illetőleg azt fogja hinni egy-egy filozófus —, hogy megtalálta a megoldást és megállapította a módszert és tárgyat. És igaza is lesz. Mert a filozófia módszere maga a gondolkodás a maga egyetemes formáival, tárgya pedig minden, maga a Minden, éppen ebben az egyetemes formájában. Így tehát bárminő módszer mellett dönt a filozófia és bárminő tárgyat választ, igazolását az egyetemes és közös forrásból meríti minden esetben.

De nem változik a filozófia abban a tekintetben sem, hogy végleges ismeret, végső eredmény ezután sem várható tőle. Az emberi szellem szakadatlan kísérletezése, készülődése marad örökre. Mikor már azt hiszi az ember — amint ezt a filozófia történelme tanúsítja —, hogy megtalálta a mindent megoldó módszert, vagy éppen a megtámadhatatlan igazságokat, olyan tapasztalatok rohanják meg, melyekkel nem tud megbirkózni a módszer, melyek nem egyeznek egyetemes tételeivel és nem illeszkednek sehogyan sem bele ismereti rendszerébe. Mindent kezdhet előlről. Ezen kesereghet a csalódott nagyratörés, vagy lelkesedhet a vállalkozó hősiesség: változtatni nem lehet rajta, hogy az emberi megismerést nem jellemzi a végérvényesség.

De azt jelenti-e ez, hogy semmit sem haladunk előre? Aligha. S ha valóban inkább a filozófia jövőjére gondolunk, mint a jövő filozófiájára, tehát nem valaminő rendszert képzelgetünk a távol ködébe, akkor erre a kérdésre is kell irányítanunk figyelmünket. Bármily szekeptikusak is legyünk, bármily hitetlenkedve

fogadjuk azt a feltevést, hogy azért mégiscsak egyre közelebb jutunk az igazsághoz, annyit minden bizonnyal tapasztalhatunk el, hogy maga az eszköz, az emberi elme e tengernyi kudarc gyakorlatában nem csorbul, hanem élesedik, finomodik. Bizonyos tényeket, igazságokat igenis megismer és megállapít, elsősorban pedig önmagáról, és ha a kozmosz, a valóság lényegéről nem is tudott meg talán sokkal többet hosszú pályája alatt, önmagát sokkal jobban ismeri. De azt is sikerként jegyezhetjük fel, hogy a valóság egyre bonyolultabbá válik tekintetünk előtt. Látásunk komplikálódik, tehát élesebb és tisztább lesz. Ha a megoldásokban nem is, a problémák felismerésében nagyot haladtunk. S mindaz, amit az előadó helyzetképéülként elénk terített, elsősorban ezt bizonyítja.

Minden jel arra mutat, hogy egy kibontakozás — azaz új korszak — küszöbén állunk, s a helyzetkép iránymutatói azzal biztatnak, hogy a filozófiai problematika további gazdagodása várható. Úgy látszik, filozófikus korszakot várhatunk. Hiszen az egész emberi világot újra kell építeni. Nemcsak kívülről, a nemzetek közti viszonyban és a társadalom szervezetében, hanem az emberi szívben és szel'emben is. Ilyenkor virrad fel a filozófiának, a bölcsesség kedvelésének. Amikor a családott ember bölcs akar lenni. Minden jel arra mutat, hogy a filozófia — a végső principiumok, az alapok keresése — benne lesz, nemcsak minden megismerési tevékenységben — tehát a szaktudományokban is —, hanem benne lesz az egész emberi életben. Benne is kell lenni; ha rendbe akarja fogni e káoszt az ember. A filozófia előtt alighanem a legkecsegtetőbb jövő áll. A jövő embere filozófikusabb lesz. Hogy ezzel bölcsőbb is? Reméljük.

Joó Tibor.

*

Aki a filozófia történetét vizsgálja, kétségtelenül némi kételkedéssel néz oly vállalkozás elé, amely a filozófia jövőjére óhajt következtetést levonni. Hiszen a bölcsélet története azt mutatja, hogy a filozófia mindig az egészen do'gozik. Az egész megragadása pedig nagyon sokszor nem az apróékos következtető munkának, hanem a zseniális intuíciónak az eredménye. Gondoljunk csak arra az abszolút többetre, amelyet korok bölcséletében hozott Platon, Aristoteles, Augustinus. Aquinói Tamás, Duns Scotus, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel és napjainkban Nietzsche és Bergson bölcsel'ete. Nem tudhatjuk tehát, hogy a jövő mélyén nem várja-e a bölcsélet fejlődését egy ilyen rendkívüli gondolkodó fellépése, akinek működése átalakítólag hat az egész nyugati filozófia kibontakozására. Minden tudomány történetében nagy szerepet játszik a felfedezések intuitív jel'lege. A bölcsélet fejlődésében ez az intuíción egészen különleges jelentőségű. A lét mélységeinek érzősejtő megtapasztalása megelőzi a racionális megfogalmazást és ezeknek a sejtéseknek egyéni különíléseiben gyökerezik a filozófiai intuíción

sokfélesége és a bölceleti elgondolások különbözősége. Amint tehát a múltban a filozófia a váltakozó áramlások sokszor nagyon is zavaros képét mutatja, úgy nem tudhatjuk, milyen meglepő és nem várt fejlődésre lesz képes a jövő filozófiája.

Mindamellettt ugyancsak a bölcelet története biztatóbb jelenségeket is mutat fel, amelyek indokoltá teszik azt a törekvést, amely a jövő filozófiájának nemcsak feladatairól, hanem lehetőségeiről is elmélkedik. A bölcelet története megtanít arra, hogy a legzenálisabb meglátás is elsorvad, terméketlen marad, ha gyökeresen szakít minden bölceleti hagyománnyal. Talán némi történeti alappal is rendelkezik az a feltevés, hogy a bölcelet története nem lehet a tévedések sorozata. Az egymásután következő, egymást váltogató rendszerekben és elgondolásokban bontakozik valami egyetemes emberi érvényű világmagyarázat. Ha elfogadjuk, hogy az igazság egységes és objektív érvényű rendszert alkot, akkor értékelnünk kell ezt a bölceleti hagyományt is, hiszen nem más ez, mint az igazságok örök rendszerének az emberi gondolkodásban történő fokozatos megvalósulása. A forradalmi újítások és intuitív meglátások hoznak ugyan friss problémákat, új indításokat, de maradandó értékűvé csak akkor lesznek, ha az emberi gondolkodás fokozatosan bontakozó hagyományába harmonikusan beilleszkednek. Méltán tekinthetünk tehát a múltból a jövő felé, megálapíthatjuk, milyen feladatok várnak a bölceleti gondolkodásra és milyen eshetőségei vannak a jelen adottságai alapján a jövő filozófiájának.

Az elmúlt évszázadok bölceleti zűrzavarának és a filozófiai gondolkodás hanyatlásának okát főleg a következő három tényezőben látom: materializmus, pozitívizmus, ismeretelméleti idealizmus.* Mindháromnak gyökerét a természettudományos fizikai módszernek a filozófia területén történő illetéktelen alkalmazásában látom. A természettudományos módszer lényegénél fogva a közvetlenül megfigyelhetőre irányul, a tapasztalati adatokat törekszik lemérni és matematikai formulákba öltöztetni. A természettudós számára a realitás az, ami megfigyelhető, lemérhető, a megfigyelés és lemérés a'apján közvetlenül kikövetkeztethető és matematikailag megfogalmazható. Ha ezt a módszert alkalmazzuk a filozófia területén, következik a materializmus és pozitívizmus. De lényegében ugyanebből a gyökérből eredeztethető — történetileg és logikailag — a modern gondolkodás harmadik kórtünete, az ismeretelméleti idealizmus. A természettudományos módszer egyetlen ismeretigazoló tényezője a tapasztalás. Az egyetemes érvényű tudományos ismeretek biztosítására tehát az egyedül járható útnak csak az idealizmus

* Mindhárom egységes jegye az immanencia elve: a materializmus nem tud kiépni az anyag, a pozitívizmus a tapasztalás, az idealizmus a tudat köréből.

bizonyulhat. A mult századvég bölceletének szomorú képe mutatja, hova vezetett ezen elveknek következetes alkalmazása.

A jövő filozófiájának a mult hiányaival szemben a következő három jegyet kell viselnie: az anyagfölötti, szellemi világ elismerése, a tapasztalás-fölötti valóság bekapcsolása a bölceleti világképbe és végül a realiztikus, azaz a tudat és valóság rendjét szétválasztó ismeretelméleti felfogás. Természetesen ezek a követelmények nem jelentik a mult eredményeinek megtagadását. Az egyoldalúan torzított elgondolásokban is rejlik oly értékes mag, amely egyrészt korábbi hibákat orvosol, másrészt a jövő fejlődés egyensúlyát biztosítja. A természettudományos módszer követelményei között találunk olyanokat, amelyek a jövő bölceletének is útmutatásul szolgálhatnak. A pozitívizmus alaptétele oly módon fogalmazható, hogy a bölceletnek nem szabad a valóságtól elszakadott elmélkedésben elmerülnie, hanem számolnia kell a tényekkel, az egész valósággal. Ez az egész valóság azonban lényegesen több, mint a pozitívizmus lapos világnézete látta. A valóság felőli nemcsak azt, ami az érzéki tapasztalás keretében adódik, hanem azt is, ami azon túl található. A teljes értékű bölcelet ezeket a tényezőket is figyelembe veszi. Ilymódon biztosítható olyan bölceleti szemlélet, amely a tényekkel, a szaktudományos eredményekkel, mind a természettudomány, mind a szellemtudomány területén állandó bensőséges kapcsolatban áll, de emellett saját módszeres elveiről meg nem felejtkezik és nem mond le az „egész“ egyetemes magyarázatának igényéről. Az idealizmus alaptétele hasonlóképen komoly figyelmeztetés a jövő bölceletének részére. Megkívánja, hogy a bölcelő ismereteink megalapozásában feltárja a legvégső igazoló elvket, tudatosan számot adjon ismereteink értékéről és így biztosítsa azt az eleven és bensőséges kapcsolatot a megismerés és a megismert tárgy között, amely nélkül elsorvad minden bölcelet és minden tudományos gondolkodás.

Úgy gondolom, hogy a jövő bölcelete ezeket a feltételeket attól a filozófiától tanulhatja meg, amely a hellén bölcelet ragyogó elgondolásaiban megalapozta a nyugati gondolkodást, azután a kereszténység értékeivel és indításaival gazdagítva megalkotta Augustinustól és később az arab bölcelőktől ihletve a skolasztika hatalmas építményét. Ezek az eszmék ma is élnek és ha messzemenő továbbépítésre szorulnak is a kor követelményeinek megfelelően, mégis elvi alapon éppen ebben a bölceleti hagyományban látom a jövő fejlődésének alapjait.

Hol kell már most keresnünk a tényleges fejlődés és kibontakozás útjait? Az előadó igen helyesen látja, hogy a bölceleti emberkép lehet az a kiindulópont, amely az egész jövő fejlődés irányát megszabja. Az ember csodálatos kapcsolata az anyagnak és a szellemnek. Bent áll a földi létben és szelleme mégis felemelkedik az értékek világa felé. Tehát már mint a lehetséges ismeretfárgy is magában hordozza azokat

a tényezőket, amelyeknek harmonikus kapcsolatából kell a jövő bölcséleti világképének megszületnie. De úgy gondolom, még egy fokkal mélyebbre áthatunk, ha az ember-probléma bölcséleti jelentőségét a maga teljességében akarjuk értékelni. Az ember belső világából szüntelenül új és új eszmék, ihletett gondolatok fakadnak. Az ember mélyen és igazán csak azt ismeri meg és csak azt tudja szeretni, ami iránt fogékony a lelke, ami valamilyen módon benne szunnyad belső világának ismeretlen mélységeiben. Másrészt azonban bölcséletileg feltétlenül igazolható tény, hogy a lét és az igazság, valamint az értékek világa objektív fennállást jelent, azaz létezik, illetve érvényes az emberi elgondolásoktól, érzésektől és vágyaktól függetlenül is. Az ember természeténél fogva ráirányul, hangolva van az értékrendre. Mint ember az abszolút értékek egészére, mint meghatározott hajlamokkal és jellemtulajdonságokkal rendelkező ember az abszolút értékterületen belül egy-egy különleges érték-reteg irányában. Ennek a ráhangoltságnak következtében különleges fogékonysággal bír az értékrenddel szemben és belső világának vágyaiban megtalálja a kapcsolatot az objektív értékek világa felé. A vágy, az átélés csak feltétel, de nem értékteremtő mozzanat. Az objektív értékek a belső világ felszínre kerülő élményeiben válnak az ember számára itt és most adottakká. Ez a belülről kiinduló, de az egyén- és emberfeletti értékrendbe torkoló dialektika képes a bölcséleti világkép mindenirányú kiépítésére.

A jövő bölcséletének szerintem tehát legégetőbb kérdése ennek a bölcséleti embertannak a megrajzolása. Kiaknázása azoknak a lehetőségeknek, amelyek az ember belső élményeiből pattannak elő és oda mutatnak a lét és az érték világa felé. Ha ez sikerül, akkor a „philosophia perennis“ hatalmas lépéssel halad előre a nagy és végső cél felé, amely nem lehet más, mint az örök Igazság minél tökéletesebb el-sajáttítása.

Zemplén György.

*

Hamvas Bélával együtt mi is hangoztatni akarjuk: a filozófiának *éberségre* van szüksége! Éberségre, mert a bölcséletet, az egész emberi gondolkodást nagy veszedelem fenyegeti, az új-averroizmus veszedelme. Noszlopi László nevezi így Klages filozófiáját, de korunk egész szellemét ezzel a névvel jelölhetnők. A XX. század világszemlélete egyre inkább „elvilágiasodik“ — mondja Schütz Antal egy tanulmányában — egyre inkább a tiszta immanencia síkjára tolódik át. Valóban, bármennyire törekszik is korunk a metafizikai elmélyülésre, ez az új metafizika igen gyakran a transzcendens életrend tagadó-jává válik. Három irányból tör előre az új-averroizmus. Egyik a *dialektikus materializmus* egyre inkább térthódító világnézete. A másik a *faji és vitalista gondolat* túlzásaiból fakadó, egyoldalúan biologisztikus világszemlélete. Jellemzően dokumen-

tálja ezt az irányt a ma annyit keresett „Grundwissenschaft“ egyik kísérlete, Herbert Cysarz könyve a halhatatlanságról (Das Unsterbliche. Halle, 1940). A halhatatlanság itt már tisztára csak immanens továbbélést, személytelen erő kifejtést jelent, és semmi köze az egyéni Szellem transzcendens létezéséhez. A harmadik irány pedig a *humanisztikus eszme félreértéséből* ered és embervoltunkat csakis az érzéki-természeti létezés szemszögéből tekinti. Itt leginkább George Santayana és más angolszász gondolkodók neveit kellene említeni. — Ami azonban a legnagyobb veszedelem, ez az új-averroizmus nem marad meg a filozófusok világában, hanem a *tömegek életfelfogásává* kezd válni. Caveant philosophi! — kiálthatnánk föl. Mert hiába hangoztatjuk egy új „philosophia perennis“, egy új spirituális szintézis szükségességét, ha közben az új-averroizmus mindent elnyel és kiürülnek a filozófiai előadótermek, akadémiák. Új Aquinói Szent Tamásokra van a filozófiának szüksége, akik, mint a középkori bölcs, újból föl tudják emelni, salakjaitól meg tudják tisztítani az averroista, immanenciára törő koráramlat értékeit és be tudják építeni az igazi filozófia épületébe. Az épület alapkövei pedig azok kell, hogy legyenek, amelyekről egyik hozzászólónk, Zemplén György beszélt: a Szellem javallása, a tapasztalaton-felüli világ elismerése és az ismeretelméleti realizmus.

Angyal Endre.

*

Mai vitánkkal kapcsolatban azt a kérdést szeretném felvetni: lehet-e egyáltalán a filozófia jövőjéről beszélni? Várható-e az, hogy a filozófia arculata lényegesen megváltozzék? Hogy régi problémái és régi módszerei elavuhnak? Ha a filozófia multját tekintjük, azt látjuk, hogy a filozófia problémái és módszerei az idők folyamán nem sokat változtak. A nagy filozófusok jelentőségét az évszázadok sem kezdték ki. Ennek meg is van a jó értelme. A filozófia — szándéka szerint — a végső, alapvető, feltézés nélküli kérdésekkel foglalkozik. Ezek pedig mindig ugyanazok maradnak. Ezért az igazi filozófiának — annak, amelyik a tárgyat valóban eltárlja — nincsen időszerűsége. Úgy gondolom tehát, hogy a jövő filozófiájától sem lehet valami túlságos újszerűséget várni, sem a tárgya, sem a módszere tekintetében.

Gr. Révay József.

*

A hozzászólásokhoz csak kevés újabb mondanivalóm van, mert legtöbb megállapításukkal egyetértek. Ha Hamvas Béla azt érti a filozófus éberségén, hogy igazán a létet nézze és lássa, azt, ami van, akkor azt teljesen aláírom: de hozzáténném, hogy azért Platon óta is akadtak az európai bölcsleletben ilyen éber szellemek. Persze nem sok: hiába, bizonyos értelemben „az élet álom“ a legtöbb ember számára; de valamilyen mértékben talán mindannyiunknak csak a halál jelenti a teljes létrebredést. Révay József kérdésére azt felelhetem, hogy igen, az igazi

filozófus, az a létet látó szellem, akit Hamvas Bélával együtt előbb ébernek neveztünk, minden korban megfelelhet a lét örök kérdéseire. De ez nem zárja ki, hogy a nagy elődök belátásain okulva, a nagy utód később még mélyebben és finomabban lát bele a létbe és alapjából reformálva, még mélyebbre és szélesebbre és magasabbra építi a filozófiát, beleszöve abba a nagy elődök belátásait és dialektikus haladásban kiküszöbölve egyoldalúságaikat. Épülete pedig mindig rendszeres lesz: nemcsak azért, mert a lét egészét törekszik egységes rendben látni; nem is csak azért, mert a filozófia végesszámú alaptételeit valóban lehet is egységes rendben átlátni, és az igazi filozófus ezt érzi; hanem azért, mert a lét alapjai — és így a rájuk vonatkozó tételek is — külön-külön nem is ragadhatók meg a kellő mélységgel, csupán egységes összefonódásukban, mert ez mutatja meg igazában mindegyiknek külön sajátosságát és jelentőségét is. A filozófiai igazság mélysége — és nemcsak teljessége — ezért mindig csak a létrend összefüggő látásában tárulhat fel. Az elég alapos történelmi előkészítés után most már Társaságunk vitaülései is magukhoz a tárgyi bölcséleti kérdésekhez fordulhatnak, amelyek fele eddig is mindúntalan elcsábította hozzászólóinkat az eleven filozófiai érdeklődés: jövőre tehát már a filozófia egyes alapproblémáit tűzzük majd ki vitatárgyul, hogy ezzel — bár még olyan szerény mértékben is — mi is munkálkodjunk a jövő filozófiájának és így a filozófia jövőjének alakításán.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

HALASY-NAGY JÓZSEF: *Történeti bevezetés a filozófiába*. Bp. 1942. Pantheon. 183 l.

André Maurois jegyzi meg egy helyen: a háború utáni zavaros, bolond világnak Wel's sokkal inkább idegorvosa volt, mint regényírója. A ma embere ugyanígy van: lelki tanácsstalanságában orvosra szorul. A XX. század vad rohanásában, az események nyugtalanító változosságában fáradt idegekkel űrlődik és egy kis megállás, megnyugvás után áhítozik. És a pillanatnyi megállás alatt megdöbben keresi a lét értelmét. Feleletet keres erre, hiszen értetlenül áll a világmindenség történeti előtt. A technika, a civilizáció, a kultúra, de főleg a kultúramorbozás sok-sok — csak a lélek mélyén égő — kérdéseire nem tud feleletet adni. A fáradt emberi lélek ekkor örök értékek, a szellem birodalma, a bölcelet felé fordul, oda, ahol égető kérdéseire választ, megnyugtató választ remélhet.

A Történeti Bevezetés ezt a megnyugtató választ kívánja adni, és pedig azoknak, akik a bölcelet nagy birodalmában még nem járatosak, akik azonban már nyugtalan, de hívó lélekkel elindulnak, hogy szellemi felgyógyulást és ezzel lelki megnyugvást találjanak.

A Történeti Bevezetés éppen ezért nem kíván versenyezni Überweg hatalmas alkotásával. Céljai is egészen mások. Reámutat arra, hogy a filozófia, mint egységes egész, csak a történet folyamán bontakozik ki: a végén látható, mi a filozófia (10. l.). Nem kíván az egyes problémák mélyére hatolni, csak feltárja azokat és megmutatja azt az utat, amelyen két évezred gondolkodói megoldási kísérleteikkel végighaladtak. Ennek az útnak a görög génusz a forrása. Innen kiindulva, a keresztény filozófián keresztül, elvezet az újkori filozófiához, hogy azután beletorkoljon a mai filozófiába.

A munka híven vezet végig ezen az úton. Az olvasó a bölcselők vizsgálódásain keresztül életformákat, korszakok homályos vágyait, bizonytalan sejtéseit pillantja meg. Reádöbben az ember és a transzcendens világ sajátos relációjára. A ma embere ekként a hosszú út jelentősebb állomásain keresztül korok lelkébe lát bele. Az eleaták abszolútum-keresése, Platon idea-tana, a skolasztika, a racionalizmus és empirizmus és szintetikus összeolvadásuk, a kritizmus, az idealizmus és realizmus, a mai filozófia bizakodó kiforratlansága, mind-mind igazságok és tévelygések hű tükrképét, korszakok lelki vívódását tárják fel előtte. De ebből a lelki vívódásból, minden sikertelenségen, kétségen, rezignáción keresztül kibontakozik a szellem diadala az anyag fölött. — Szellemi értékek felé vezető utat mutat a munka az olvasónak, ahol az út végén

a mindennapi élet kicsinyességein felülemelkedő örök értékek horizontjára tárul elébe.

A Történeti Bevezetés nem mélyenjáró probléma-kutató munka. De ezzel egyáltalában nem veszi fel egy feületes munka jellegét, hiszen kezdő-érdeklődők és nem szakemberek számára készült. E tény azonban értékét korántsem csökkenti, sőt sajátos magyarázó, megvilágosító, megértető módszerével éppen úgy hasznára van az egyetemes magyar kultúrának, mint bármely nehéz, csak szakemberek számára készült munka.

Zemplén Elemér.

SANDOR PÁL: *Filozófiai lexikon. I.* Budapest, é. n. Faust-kiadás. 304 l.

Filozófiai lexikonok címével zavarban vagyunk, mert nem tudjuk milyen címszókat tartalmaznak, neveket-e vagy fogalmakat. Úgy érezzük, *filozófiai lexikonnak* mindkettőt tartalmaznia kellene, mint lexikonoknak általában. Az olyan, amelyek csak bölcselek nevét közli, inkább *filozófus lexikon*, míg a fogalmak betűrendes gyűjteménye *filozófiai szótár*. Ebben az utóbbiban lényegében felvilágosítást keres az olvasó egyik vagy másik szó értelme felől, ahogy az idegen nyelv ismeretlen szavait megnézzük a szótárban, hogy megértsük a szöveget.

A szerző műve ilyen értelemben filozófus-lexikon. Ebben a műfajban azonban ilyen nagyszabású lexikális vállalkozás magyar nyelven még nem volt. Az első kötet negyedréte nagyságban 19 ív terjedelmű. A kötés háta Aa'l-tól Erasmus-ig jelzi a kötet tartalmát, a valóságban azonban Engels tárgyalását szakítja ketté a 19. ív s ezzel a kötet vége. A 20. ívvel bizonyára eljutott volna Erasmusig s szép, kerek befejezésig.

Sándor Pál nem ír bevezetést lexikonához, nem mondja el elveit, nem ismerteti meg céljaival. Minderre annak kell következtetnie, aki művét forgatja. Nézőpont nélkül azonban lexikon sem készült még, mindegyik magán viseli szerkesztőjének elvi és világnézeti állásfoglalását. Nem a szakember akarja írva látni a szempontot, amelyet úgyis felismert, hanem a kötet elejére kívánczik bevezetőül az elvi álláspont kifejtése. Ez pedig nem más, mint állásfoglalás a dialektikus bölcsélet mellett, amely az ellentmondás elvén alapul, s ellentétben való gondolkodást jelent. (V. ö. a szerző „A dialektika története“ c. tanulmányával, amelyet e folyóirat már ismertetett.)

Nemcsak szoros értelemben vett bölcselek ismertetésére szorítkozik a mű, hanem tárgyal pszichológusokat, esztétikusokat, főleg társadalombölcseleket. Ezek közül pedig filozófiai lexikonban inkább csak azokat keresné az ember, akik a filozófia más diszciplinájában is tevékenykedtek. Ha t. i. így együtt vannak, attól kell félnünk, ismertetésük terjedelmében aránytalanságok állnak elő. Kit-kit a maga köré-

ben elfoglalt helyének jelentősége szerint ismertette az a veszély fenyeget, hogy az egymás közötti arány felborul, s a nevek után következő oszlopok hosszúsága, egymáshoz viszonyítva, meglepi az embert. Abban, hogy melyik névnek mennyi teret szentel — úgy gondoljuk — túlságosan is közrejátszik a lexikon írójának a priori állásfoglalása.

Vitathatatlan és igen nagy érdeme azonban a lexikonnak minden várakozáson felüli bőséges anyaga, bibliográfiája és filológiai apparátusa. Nem szorítkozik csupán a szokásos nevekre, hanem közli a környező népek bölcselőinek — s ami elsősorban fontos — a magyar filozófusoknak, filozófiai íróknak nevét és műveit. Eddig nem látott nagy számban kerülnek elő magyar nevek (az I. kötetben 54) a bölcséleti irodalomban, régiek és ma élők egyaránt.

A címszavak feldolgozásában sem egységes mindenütt az eljárás. Hol életrajz, sőt korrajz követi az életrajzi évszámokat, ezután következik a gondolatok összefoglalása, a művek és az irodalom, hol meg egyszerűen életrajzot vagy néhány adatot találunk csupán. Mindez persze nagymértékben függ a tárgyalt név jelentőségétől is.

A lexikális munka teljes, hibátlan vagy hiánytalan sohasem lehet, de különösen nem, ha egy ember végzi. Ezért azt kívánjuk Sándor Pálnak, folytassa tovább hézagpótló munkáját, s — ha lehet — legyen még több megértéssel azok iránt a gondolkodók iránt is, akik nem az ő álláspontját képviselik. Ez előnyére válik a mű tudományos tárgyilagosságának.

Vajda György Mihály.

HORKAY LASZLÓ: *Kant vallásos nézetei*. Sárospatak — Hajdúnánás, 1942. 40 l. (A sárospataki főiskola kiadványai. V. Dolgozatok a filozófiai — pedagógiai tudományok köréből.)

Kant filozófiája a magyar bölcsélet nagy inspiráló-élményei közé tartozik. Akár mintának és példaképnek tekintik, akár vitába szállanak vele: nagy szellemének jelenléte mindenütt érezhető. A magyar filozófia viszont mindig szoros kapcsolatban állt a vallással, s jeles művelői nem ritkán a katolikus vagy protestáns teológia köréből kerültek ki. Ezek az összefüggések indokolják, miért éppen Kant vallásos nézeteit választotta Horkay vizsgálódásainak tárgyává.

Három problémakörbe csoportosította mondanivalóját. Mindenekelőtt megmutatja, mint vélte Kant ismeretelméleti megfontolások alapján a filozófia és teológia eddig használatos Isten-bizonyítékait tárgyalanná tenni, mint akarta Isten létének spekulatív bizonyítását vagy tagadását egyaránt kikapcsolni a bölcsélet világából. Ez azonban nem jelenti létének bizonyíthatatlanságát: hisz ott az erkölcsi törvény, melynek szubjektív átélőse Kantot meggyőzi Isten létének szükségszerűségéről. Mindebből pedig az következik, hogy Kant a pozitív vallásokat egyoldalú moralista szempontból ítéli meg. Csak erkölcsi nevelőerőt lát

bennük, viszont idegenül áll minden kultikus megnyilvánulással szemben.

Az ismertető feldolgozást a kritika hangja kíséri. Horkay világosan látja, hogy Kant vallási moralizmusa a mélyebb vallásos érzést nem elégíti ki. Tudja, hogy a kultusz nélkülözhetetlen alapeleme az igazi vallásosságnak. Véleményünk szerint nem ártott volna ezt a kritikát még élesebben megfogalmazni. Kant bölcséleti úttörése kétségkívül tiszteletreméltó, végső elemzésben azonban egyfajta agnosztikus irracionálizmusbba torkollik. A vallás felé vezető úton ez a magatartás csak az első lépcsőfok lehet. Vallás és morál korántsem tartoznak annyira össze, mint azt Kant kívánja! Elég lesz itt Heinrich Schaller véleményére hivatkozni, aki egyenesen hibának tartja a vallás túlzó moralizálódását. Ugyancsak Schaller mutat rá, hogy a vallásban épp a tisztelet, hódolat érzése és az ebből fakadó kultikus elem a legfontosabb. „Moral ist ebensowenig Religion wie Religion Moral ist... Religion ist ein rein metaphysisches Verhältnis zu Gott als dem Weltgrund und nichts anderes.“ (Schaller, Urgrund und Schöpfung, 21. lap.)

Ez az igazi metafizikai viszonyulás Istenhez, a kultikus hódolat forrása, alapjában véve hiányzott Kantból. Nem hiába származott Skóciából és élt Königsbergben: benne érezzük az angolszász és porosz puritanizmus minden ridegségét. Vallásos *nézetei* ugyan lehetnek, de hiányzott belőle az igazi vallásos *érzés* melege. *Subjektív* megmondások elvezethették a morális Isten-bizonyítékhoz, de a kereszténység *objektív* formái örökre idegenek maradtak lelkétől. Egy Schaller, egy Bergyájev bölcselete, vagy a magyar és keleteurópai népi vallásosság mélytűzű megnyilvánulásai ma többet adnak a *homo religiosus* számára, mint a Kant-féle „jó élet — folytatás“ vallása. *Angyal Endre.*

BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA: *Nietzsche*. Budapest, é. n. Szent István Társulat. 503 l.

A modern karakterológia a tudósoknak és gondolkodóknak két fő típusát szokta megkülönböztetni. Az egyik a tapasztalati valósággal bensőséges egységben ráfigyel az élet és a természet mindennapi jelenségeire, közvetlen melegséggel szívja magába az életet, érzékelhető, eleven adottságában. A másik hűvös távolságban áll a tapasztalat világával szemben; az eszme, a gondolat szűrőjén keresztül nézi a világot és transzcendens, eszmei magaslatra emelkedve kutatja a lét és az élet értelmét. Ebben az utóbbi csoportban találunk gondolkodókat, akik nagy átfogó ideák fényében törekszenek rendszerbe foglalni a nagy mindenséget, mások azonban csak az intuíció felvillanó sugarában látnak meg vagy sejtnek meg egy-egy vonást a teljes valóságból és a költői lélek ihletében friss, színes élelenséggel közlik látomásaikat embertársaikkal. Nietzsche ebbe a legutolsó csoportba tartozott. Igaz, tudta érzékelni a tapasztalati valóság adottságait, de szomjas lélekkel min-

dig többre, magasabbra vágyott. Ha pozitívista alapon le is becsülte az állandó igazságot, kielégíthetetlen mohósággal kereste az egészet, min-
dennek az értelmét. Ha le is akarta taszítani trónjáról az Abszolútumot, végtelenbe nyúló lelke mindig újra az Abszolútumot kereste. Kielégí-
tetlen vágyódása a teljesség után sodorja szüntelen önellenmondá-
sokba, állandó ismétlésekbe. Mérheterlenül vágyódik az Egész után,
ezért soha nem tud megnyugodni, nem találja meg a „rendszer-t“, hanem
költői lelkének felvillanó fénysugaraiban mesél mindig újabb és újabb
látomásokról.

A legnagyobb feladatok közé tartozik egy ilyen szellemi alkat
megragadása és ismertetése. Ráhúzhatjuk ugyan az objektívnek elismert
igazság zsinórmértékét, lemérhetjük értékét az abszolút értékek mér-
legén, de ezzel még nem szolgáltatunk igazságot az életműnek és nem
aknáztuk ki azokat az örök emberi értékeket, amelyek a torz és zavaros
forrongásban felszínre kerülnek. Nietzsche öntudatosan egzisztenciális
gondolkodó. Gondolatai belső világának tényleges problématikájából
nőnek ki, értelmet és jelentőséget csak akkor kapnak, ha az egész élet
és az egész életmű keretében nemcsak szemléljük, hanem megértjük
őket. Igaz, a bölcsellettörténet bűvárának joga van ahhoz is, hogy
abszolút mértékkel ítéljen a gondolkodó művének örök emberi értéke
fölött, de ítélete csak úgy lehet igazságos, ha előbb ennek az egzis-
tenciális perspektívának távlatából törekszik megérteni az embert és
a művet.

Brandenstein Nietzsche-je nagy szorgalommal, széleskörű tájéko-
zottsággal, a filozófus és a lélekbűvár hozzáértésével kísérli meg
Nietzsche jellemzését és értelmezését. Szerettük volna, ha mindjárt a
mű elején megismerkedhettünk volna azokkal a szempontokkal, amelyek
a Nietzsche értelmezésénél elengedhetetlenek. Brandenstein az analízis
egyszerűbb útját választja. Művének tekintélyes részében kritikus ismer-
tetést közöl Nietzsche-ről. Végigvezet az életrajz keretében összes mű-
vein. Nemcsak bő tartalmi ismertetést ad a nagy modern filozófus mű-
veiből, hanem lehetőség szerint megszólaltatja Nietzsche-t. Szándékosan
kerüli az idézőjeleket. Ily módon a szöveg könnyebben olvashatóvá és
áttekinthetőbbé válik, de viszont nehéz eldönteni, hol olvassuk Nietzsche
eredeti gondolatait, hol Brandenstein összefoglalásait. Az egyes mű-
vekhez csatolja Brandenstein kritikai megjegyzéseit, valamint a mű ke-
letkezésének körülményeire vonatkozó adatok ismertetését. Kiemeli azo-
kat az alapvető eszméket, amelyek Nietzsche életének különböző szaka-
szaiban foglalkoztatták, rámutat a léleklejlődés főbb állomásaira és
végül a keresztény szellemű filozófia értékmérőjével bírálja Nietzsche
gondolatait. A második, aránytalanul rövidebb rész összefoglalja mind-
azt, amit a szerző a genetikai részben a történeti fejlődés sorrendjében
bemutatott. Nem nyújtja Nietzsche tanainak rendszeres összefoglalását,
sőt maga a tanítás ebben a részben csak alárendelt szerepet játszik.

Az embert és az eszmét akarja bemutatni: az embert, aki gazdag és sokoldalú lélekkel néz szembe a gondolkodás és az élet örök problémáival. Nietzsche emberi egyéniségének problémája kapcsán Brandenstein részletesen foglalkozik Nietzsche betegségével, valamint a zsenialitásnak és a betegségnek összefüggéseivel. Igen helyesen állapítja meg, hogy a tehétség a betegségből nem eredeztethető, Nietzsche sorsa, életének tragikus vége a pusztán biológiai erők hatékonysága által nem magyarázható, hanem természetszerű folytatása volt annak a szellemi folyamatnak, amely az Abszolútumtól elszakadt Nietzschét a magánosság sötét partjai felé sodorta. A végtelenség vágyától gyötört lelkét csak az igazi istenémény tudta volna kielégíteni. Tragédiája, hogy erre a magaslatra már nem tudott felemelkedni, nem tudta megérteni, hogy a teremtmény legmagasabbrangú felemelkedése csak a Teremtő életébe való bekapcsolódás által lehetséges. Sorsának beteljesedése így valóban megrendítően logikus és etikus végzet. Nagyon csábító feladat lenne azonban Nietzsche egyéniségének a modern karakterológia eszközeivel történő megrajzolása. A szerző számtalan utalással, ecetvonással dolgozik ezen a képen, de az egységes, átfogó jellemképet nem dolgozta ki. Múltán hangsúlyozza Brandenstein Nietzsche egyéniségének költői vonásait. Tudományos eredményei közül elsősorban a lélekbuvár működését ismeri el. Valóban, a modern lélektan legjelentősebb tanításai Nietzsche meg látásaiban gyökereznek. Nietzsche lélektani gondolatainak értékét növeli az a körülmény, hogy nem az elvont eszmélkedés gyümölcsei, hanem személyes élményeinek eredményei. A mélységpszichológiák és Klages karakterológiájának alap gondolatai Nietzsche lélektani élményeiben gyökereznek. Az ösztönös megmozdulások jelentősége, a jellem őszinteségének problémája, a „szerep“, a „persona“ felismerése, az élel irigység sokoldalú feltárása a legjelentősebb mozzanatai Nietzsche filozófiai műve iránt. Ha az objektív igazságérték szemszögéből nézzük Nietzsche gondolatait, különösen pedig, ha a keresztény világfelfogás alapigazságainak fényében bíráljuk tanítását, akkor valóban megalapozott ez a tartózkodó ítélet. Brandenstein is elismeri azonban, hogy Nietzsche a szó szoros értelmében existenciális filozófus, aki egész létével és lényegével filozofál, akinél a személyes életkörülmények és lelki megmozdulások bensőségesen egybenőnek a gondolattal. Innen ered ismeretelméletének perspektivisztikus látásmódja, amely kétségtelenül helyes addig, amíg a lélektani elemzés síkjában mozgunk, de relativizmussá sekélyesül, ha az objektív igazság szempontjából viágítunk reá a bölcsélet nagy kérdéseire. Mégis úgy gondolom, hogy Nietzschétől nem lehet elvitatni a „nagy“ filozófus jelzöt. Pozitív eredményei nagyon sok esetben nem állják meg helyüket az elfogulatlan kritika ítélőszéke előtt. Mégis nagygyá teszi Nietzschét a „filozófus élet“, a problémák állandó újratétele. Egész élete filozófia és ez a filozófia felvetett olyan kérdéseket,

megvilágított olyan távlatokat, amelyek nélkül szegényebb maradt volna az európai gondolkodás.

Nagyszabású kép bontakozik ki előttünk Brandenstein munkájában. Nietzsche tudományos arculata, Nietzsche emberi alakja. Csak az a kár, hogy ez a kép kissé szétfolyó és elmosódó. Az első rész pontos analízise feltárja ugyan a nietzschei mű genetikus kibontakozását, és ebben a történeti sorrendben bemutatja Nietzsche összes problémáit, azonban a kép nem elég plasztikus, a dinamikus a'p-akkordok nem bontakoznak ki elég világosan, sőt magáról a nietzschei tanításról sem kapunk eléggé összefüggő képet. A második rész már nem a művel, hanem az emberrel foglalkozik. Itt a kép egységes és világos, de kissé elvont: Nietzsche életáramlásának eleven patakzását nem tudjuk kellően megérezni benne. Sokkal mélyebben szánt például Jaspers Nietzsche tanulmánya, ahol megismerjük először Nietzsche életét, másodsorban filozófiájának alapfogatait, végül Nietzsche gondolkodásmódját egzisztenciájának egészében szemlélhetjük. Mégis tisztelettel kell meghajolnunk Brandenstein hatalmas munkája előtt, amelynek legfőbb értéke, hogy Nietzsche gondolati ágát eredeti történeti valóságában adja a magyar közönségnek, megvilágítva és kiegészítve az objektív értékek világában csiszolódott gondolkodó magyarázatai által.

Zemplén György.

ANGYAL, ANDREAS: *Karl Hugo Meltzl, ein Voriäufser der neueren Religionsgeschichte und Kulturphilosophie.* Klny. a „Südostforschungen“-ból. É. n. 53—107. 11.

Egészen csodálatos s a dolgok nem-ismérője számára e'képesztő, hogy Meltzl Hugó (1846—1908), a kolozsvári egyetem egykori tanára. Nietzsche ifjúkori barátja filozófiai világnézetének és tudományának szellemével mennyire e'ötte járt korának. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy a múlt század második felében, vagyis abban az időben. amikor — mint ahogy ma divatos módon Angyal mondja — „az uralkodó ember'ípus, fejében otthonsütött materializmusával s könyvszekerényében a Reclams Universalbibliothek köteteivel, a nyárspolgár volt“ (54. l.), irracionális világlélményben gyökerező, mély kultúrfilozófiai és választörténeti teóriákkal mert e'őállni. A szerző, elsősorban magát Meltzlt beszéltetve, nagy — bár némileg egyoldalú — olvasottsággal mutatja ki, mint ismerhetők fel annak gondolataiban több, mint fél évszázaddal ezelőtt mindazok a b'átások és törekvések, amelyeket azután a modern kultúrbölcse'et (Spengler, K'ages, Berdjajew, Evola, Schaller, stb.) és valláslé'ektan érvényesített. Főként ez utóbbi tárgykörbe tartozó felismerései nevezhetők rendkívül érdekeseknek; tény, hogy Meltzl már ismerte az „exisztenciális etimológia“ és a „Symboldeutung“ módszerét, azt az eljárást, amelyet igazában a „mélységélékek-

tani“ kutatók használtak ki a végletekig. Meg kell azonban jegyeznem, hogy ezen a téren a szerző nem igen járatos — Jungot is, úgy látszik, csak mint Kerényi munkatársát ismeri —, úgyhogy Meltzl kultúrfilozófiai téren való úttörő munkásságának ismertetése után a kultúrpszichológia területén is új távlatokat mutató kezdeményezéseinek jelentőségét nem domborítja ki kellőképen. Rámutatható volna továbbá Meltzl Madonna-Astarte tanulmányának (Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus) méltatásában Leopold Ziegler Überlieferungjének előfutárjára (s különben is, a Philosophie des irrationalen Lebensgrundes hívének feltétlenül ismernie kellene Ziegert!): mert miként Meltzl, Ziegler is a férfi és női principium összeolvadásában látja minden vallás legmélyebb misztériumát, s kultúrfilozófiai „kitekintésében“ Európa üdvét és megmenekülését az elhanyagolt női elv kultuszának újjáélesztésétől reméli. Ezeknek a szempontoknak a kiemelésével a szerző ugyanis a fiatal magyar tudósnemzedék készültségéről még kedvezőbb képet mutatható volna a német tudomány felé.

Mert hogy a nyugati tájak felé, „az új Európa hajnalán“ nagy ambícióval közeledik, az kétségtelen. Ebből érthető, noha alig menthető, hogy a népi gondolat ígázatében nemzetéről szinte teljesen megfeledkezik. Nem is szólva most már arról, hogy szótárából (talán önhibáján kívül) az „ungarisch“ szó teljesen hiányzik, s csak a szörnyen hangzó „madjarisch“-t ismeri, Meltzlt egész egyszerűen odaajándékozva a németeknek. Úgy látszik, mit sem akar tudni arról, hogy „ez a zseniális délkelet-német gondolkodó és kutató“ (107. l.) — mint Mátrai László írja — „úgy szólván egész életét arra szentelte, hogy élő, valóságos kapcsolatot létesítsen az európai és magyar tudományosság között“, hogy az „Acta Comparationis“-szal és Petőfi költészetének kultuszával végső célja az volt, hogy felkeltse „a világ irodalmárainak érdeklődését a magyar költészet értékei iránt“. Azt hisszük, kultúránk nem magyar anyanyelvű, ám mégis hű munkásainak elalkuvása nem a mi kutatóink feladata.

Faragó László.

Dr. SOLT HUGÓ: *Palágyi Menyhért bölcselete*. Budapest, 1943. Pantheon kiadás. 136 l.

Palágyi munkássága főleg lélektani vonalon fejt ki napjainkban — ha a jelek nem csalnak — folyton növekvő hatást. Alapvető jellegű lélektani elgondolásait Klages bizonyos pontig teljesen magáévá tette. A legfőbb különbséget az élet és szellem egymáshoz való viszonyának felfogásában találjuk. Palágyinál az élet és szellem, bár független, de egymást feltételező és harmonikusán kiegészítő fogalompár, míg Klagesnél éles, pusztító ellentétben állnak egymással. A szellemtudomány felé tájékozódó lélektan mellett Buytendijk az állat-lélektanban, az állati belátás értelmezésénél használja fel Palágyi szellemi feygyver-

zetét. Weizsäcker, bár Palágyi nevét nem említi, a Gestaltkreis fogalmának megalkotásánál a magyar természetbölcselő útjait gyakran érinti s hasonló gondolatokat fejt ki. Katz vizsgálatai megmutatták a tapintásérzéklések rendkívüli gazdagságát és fontosságát a lelki élet felépülésében. Nem lehet ma már olyan széles alapon felállított érzéklés elméletet elképzelni, amely kapcsolatot Palágyi elgondolásaival ne venne.

Palágyi gondolkodása jellegzetesen dialektikus. A fennálló, kiegészíthetetlen ellentéteket (tér-idő, vitalizmus-materializmus, élet-szellem stb.) magasabb szintézisben egyesíti, úgy hogy viszonylagos önállóságukat meghagyja. A dialektikus módszer termékenységét — ha elegendő teremtő fantáziával párosul — éppen az ő példája is igazolja.

A relativitástanra vonatkozó elgondolásai aligha olyan időtállóak, mint lélektani vonatkozású munkássága. Pl. a mozdulatlan, de folytonosan mozgásimpulzusokat kibocsátó világéter csak a meleg, átfogó jellegétől megfosztott halvány mása Aristoteles mozdulatlan első mozgatójának.

Kétségtelen, hogy Palágyit hatalmas átfogóerő, igazi teremtő és meglátó képesség jellemzi. S igaza van a szerzőnek, hogy a magyar tudományos életben nem foglalja el munkássága az őt megillető helyet. Ezen a téren Solt Hugó (gyakran túlzottan is) elragadtatott könyve bizonyára megteszi a maga hatását. A könyv nehezen olvasható, mert a tárgyilagos ismertetést lépten-nyomon megszakítják Palágyit mérték nélkül dicsérő kitételek. Például szolgáljon egy, a nagyon is sok közül: „... Palágyi, aki előtt az ember által felismerhető titkok nem maradhatnak rejtve...” (70. old.) Nem hisszük, hogy Palágyinak ilyenekre szüksége volna. Ezekről a folyton zavaró mondatokról eltekintve a szerző szép és nemes munkát végzett.

Steif Antal.

DEL-NEGRO, WALTER: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*. Leipzig, 1942, Steiner, IV, 124 l.

Del-Negro könyve ismertetése a nemzeti szocialista előtti, uralkodó filozófiai rendszereknek és az új szintéziseknek: az előbbieké kritikával, az utóbbiaké a nélkül.

A XIX. században a filozófia a természettudományok föllendülése, a XX. században politikai okok miatt veszítette hitelét: nem maradt összefüggésben a nemzet feladataival. Ezt a hanyatlási időszakot egymásnak ellenmondó vélemények káosza, epigonság és divatirányzatok jellemezték. Ma már azonban nem hiányoznak a hivatalos világnézet megalapozását célzó új szintézisek.

A hanyatlási korszak főirányai a következők: a pozitívizmus, az irreális eszlem filozófiája, az élet- és az egzisztenciális filozófiák. Közös vonásuk a szellem és a lét kettéválasztása. Az újhoz való utat a neo-realizmus (Külpe, E. Becher, Nic. Hartmann) és a neovitalizmus jelenti.

Végül az új szintézisekben realiztikus, idealisztikus és közvetítő álláspontok különböztethetők meg.

A munka első felét a megelőző filozófiák ismertetése és jobbára helytálló bírálata képezi. A második részben az új rendszereket ismerteti. Ezek közt szerintünk csak két jelentősebb gondolkodó van: Hans Heyse és Arnold Gehlen.

Heyse az idea és a lét kapcsolatát akarja újra megteremteni: „az idea az a principium, amely az egyes-emberi létet felbonthatatlanul összeköti az állam történeti egészével és egyúttal a teljes lét- és életrenddel“. „Az idea a történeti államban való igazi létezés formája.“ Heyse szerint a görögök, maga Aristoteles is, még így fogták fel a dolgot, csak a kereszténység szakította szét az igazságot és a létet, s alapozta az igazságot a hit principiumára. Az igazság kinyilatkoztatássá, illetve ígéretté vált. Ez az elválásztás akkor lett veszélyessé, amikor a hit principiuma meggyengült: ezáltal ugyanis a lét mélyebb principiumra való vonatkozás nélkül maradt. Egy nagy mechanizmusba sorozódott be az ember is; a létet kiszolgáltatta a pozitívizmusnak, s mindannak számára, ami rajta kívül mégis annyira nyilvánvaló, egy másik, irreális világot kellett keresni.

Gehlen tagadja, hogy átmenet volna az állattól az emberi intelligenciáig. Az embert a cselekvés, az állásfoglalás sajátos stílusa jellemzi. Morfológiailag pedig a különféle hiányok által van meghatározva. Nem specializált, nyitott (Weltoffen), innen van nagyfokú veszélyeztetettség. Mentségére a természetből kultúrát teremt magának. Elhárító szerepe ebben a nyelvnek van. Ezen a'apszik nagyfokú függetlenségünk és az is, hogy közösségeket tudunk alkotni. A beszéd köti össze a szellemet a testtel, sőt a beszédnek köszönhetjük az örök igazságokat is: az igazság „időtlenységét“, amely nem más, mint „das Dahingestelltseinlassen des Hinweises auf reale konkrete Situationen“.

A szerző gondolatvilága az új szintézisekkel kapcsolatban, mint már említettük, nem derül ki részleteiben, de a régiről való kritikáját két pontján még érintenünk kell. Az egyik a filozófia és a világnézet viszonya, a másik az ismeret természetének, igazságának kérdése.

Az elsőre nézve Del-Negrónak ez a véleménye: „Philosophie ist geradezu die wissenschaftliche Form, in der eine das Ganze umfassende Weltanschauung auftreten kann.“ (4.) Ez minden bizonnyal azt jelenti, hogy a világnézet legalább negatív formája a filozófia igazságainak. Azt hisszük, ez tévedés. A tudomány szempontjából elvileg csak az ész és a tárgyak vannak adva, ezek a primér adottságok. Tudatosan nem szabad előfeltevésekből kiindulni. Ha rájövök, hogy valami igaznak tartása pszichológiai okokra vezethető vissza, attól kezdve azt nem szabad igaznak tartanom. Bizonyos pontokon az értelmünk fénye halványulni kezd; innentől minden más is szóhoz juthat, a tudomány azonban nem kísér többet már bennünket. Ezután csak hozzávetőlegesek

a dolgok. Elvileg tehát ez a sorrend: előbb van a filozófia, azután a világnézet. Primum philosophari, dein vivere. Előbb állítanunk kell, mindaddig, amíg csak bírunk. Azután elővehetjük a vágyainkat, a képzeletünket, a neveltetésünket és őseink emlékezetét. Az emberi létforma bizonyossága nem nagy, nem ér többet, mint az értelmünk: az egyik sohasem nagyobb, mint a másik. Addig bírjuk, amíg ésszel bírjuk — elején-végén egyaránt:

A másik dolog az ismeret természete: erről való véleményét, Mayra és Dinglerre támaszkodva, a relativista szkepticizmus cáfolása kapcsán fejt ki a szerző. A lényeg ez: az igazság a valóságos tényállásnak nem leképezése, hanem *eltalálása* (das Treffen der Wirklichkeit), illetve a hozzáalkalmazkodás a valósághoz (die Anpassung an die Wirklichkeit). Ez lehetővé teszi, hogy eljussunk a valósághoz akkor is, ha az alogikus természetű. A valóságnak ez az eltalálása a megismerés értelme, s az ehhez való akarati csatlakozás szünteti meg a kételetyt. — Nem hisszük, hogy a *Treffen* fogalma sokat segítene. Altalánosabb és homályosabb, mint a „leképezés“, a nélkül, hogy ennek nehézségeit elkerülhetné. Igaz ugyan, hogy a logikus *eltalálása* az alogikus valóságnak kisebb baj, mint a logikus *leképezése*; azonban sem ez, sem a hozzáalkalmazkodás nem jellemzi elég egyértelműen a megismerést, főleg nem elég jellegzetes a szellemi megismerés számára: nem érinti ennek sajátosságát. Az ami eltalál, sokkal inkább az ösztön, s az ami alkalmazkodik, elsősorban a szerkezet. A szellemi megismerésre nézve ezek a szavak — bár igazak — éppen nagyon kevésbé *találóak*. — A másik oldala Del-Negro megismerés-elgondolásának a kritérium elvetése és az akarati csatlakozás döntéséhez való folyamodás. Pedig bárhogyan fogalmazzuk is a megismerést, kritérium kell és van, csak épp az ereje vitatható, illetve változó. Ami pedig az akarati döntést illeti: szerintünk a megismerésre vonatkozó minden fontos dolognak meg kell történnie már az értelem részén, vagy ha tetszik: az értelmesség részén. Az igazság kizárólag értelmi, vagy értelmes természetű, és természetesen az is értelmes természetű, hogy épp ez az igazság s nem az.

Ponyi István.

GRISEBACH, EBERHARD: *Die Schicksalsfrage des Abendlandes*. Berlin—Leipzig, 1942. Verlag Paul Haupt. 340 l.

A könyv címe sötét színeket sejtet, spengleri válsághangulatot; kultúránk elaggasának csálhatatlan értelmezését, általában mindazt, amit a meghasonlás divatos látókörében a töprengő filozófus hatásosnak tart. Amde kellemesen csalódtunk, mert szó sincs ilyesmiről. Grisebachot új oldaláról ismertük még: nem a rendszerre törekvő akadémikus-filozófus szólal meg legújabb művében, hanem a bölés és józanul gondolkodó ember. Egyszerű szavakkal és ködösítő nagyképűség

nélkül bontakoztatja ki az európai ember jelenének és jövőjének problémáit.

Az európai emberen tökéletes zavar lesz úrrá, ha jelene, jövője, a sorsa felett elmélkedik. Nemcsak egyéni vonatkozásban létezik sorskérdés, hanem közösségi viszonylatban is, mert az emberek — mint kortársak — egyazon szituációban élnek. A tudomány, a művészet, az erkölcs és a nevelés terén minden korban felbukkant a jövő után való kérdezés. Történelmi műveltségére általában nagyon büszke az európai ember: ismeri a letűnt korok tudományos, erkölcsi, művészeti, jogbölcséleti és nevelési elméleteinek jellemző jegyeit, sokfélélt, ámde keveset ahhoz, hogy eljövendő sorsából valami parányi bizonyosságot kiszámíthasson. A jelen konfliktusai igen gyakran már lezajlott történelmi eseményekre emlékeztetnek, a jövő azonban a hasonlóság ellenére sem formálódik ki azonos irányokban. A historizmus hibájába esik az, aki a történelmi múlt tanulságait gátlás nélkül alkalmazza a jelenre s fenn hirdeti, hogy hasonlóan történelmi előzmények hasonlóan következményeket szülnék.

Sokat dicsőítették az európai szellemet, a klasszikát, a keresztény hitet és humanizmust s mindazt, ami az európai és keresztény kultúrában az igazság, a jog és az erkölcs köré szövéődött. Ma már megcsappant a hitünk s kétkedünk az értékek örökkévalóságában. Az igazság-fogalommal is baj van. Nem hiszünk abban, hogy kultúránk egyik alappillére az igazság. A biztonságában megingott igazság elsősorban világnézeti anarchiát eredményezett s annak nyomán messze fodorzódo válsághullámot, amely mindent elöntött: hitet, egyházat, dogmákat, kultúrát, jogot, erkölcsöt, társadalmat, civilizációt... A csalhatatlan elméletek, a mindent orvosló ideológiák és hangos szavú proféták mellett fel-feltűnedeznek a kimerültség, a primitív viszonyok utáni vágyódás, a misztika tünetei is, általában mindazon beteges állapotok, amelyekben támaszpontok után kapkod az értékeiben csalódott ember. Vajjon hogyan bukkanunk rá a válságból kivezető útra? — veti fel Grisebach a kultúrkritikák örökké ismétlődő kérdését. Mielőtt e kérdésre választ adna, kifejti nyugati kultúránk szellemi alapjait.

Életünk és jelenünk minden mozzanatára a görög-római eszlem klasszikus hagyományai vetnek fényt és — árnyat. A túlzó történelmi szemlélet elhomályosítja jelen-tudatunkat. Az ókori klasszika hármas jellemzője: az univerzalizmus, az imperializmus és a kozmopolitizmus ma is irányító tényezői kulturális-szellemi életünknek.

Az universalizmus tulajdonképpen érvényt jelent, az igazságnak és az igazi létezésnek egyetemes érvényét, vagy klasszikus fogalmazásban: a kozmosz változatlan, állandó és örök léte a számok ideái és a logika törvényei után igazodik.

Az imperializmus — az antik ember szemében — az ideák győzelmét valósítja meg. Minden antik forma imperialisztikus jellegű,

a feszültségek és viszályok kiapadhatatlan forrása: a tanítvány mestere ellen fordul, a polgárok civakodnak, Athén hadat visel Spárta ellen.

Az egyetemes érvényre törekvő kozmopolita mezben jár. A tudományok és módszerek — természetüknél fogva — viláगतatók. A belcsesség export után áhítózik s mert örökké akar uralkodni: időtlenné kell válnia. Az időtlenség nyomában a hontalanság kísért, a kozmopolitizmus, amely a géniusz mítoszában csúcsosodik ki, az emberi alkotó szellem örökkétartó eredetiségének hitében.

Mindenféle humanizmusban — vallja a szerző némi túlzással — az ókor mitológiája éled újra. S vajjon mi szükség van erre? Sem görögök, sem rómaiak nem vagyunk. Az univerzalizmus, az imperializmus és a kozmopolitizmus megbontotta már az ókori élet harmóniáját is, miért remélnék tehát, hogy a klasszikus hagyományok restaurációja éppen a jelenkor válságos és megoldandó problémái számára teremteno egészséges szellemi légkört?! A géniusz mítosza viszont öncsalás, maszk, amely a valóságban gyökértehen.

A klasszikában szunnyadó őserőhöz más utak vezetnek. A valóság és a lét kérdéseinek állandóan ismétlődő felvetése alkotja az antik szellem legbensőbb és legmaradandóbb magvát. Ez a tudományos magartartás végső gyökerében nagyfokú bátorságot jelent, éber önkritikát, az igazságkutatásnak tárgyilagos, verejtékes, de mindennekefelett lelkiismeretes útját.

A kereszténység nem tudott kilábalni az antik szellemi hagyományok zavartkeltő örökségéből. Az univerzalizmus és imperializmus tovább burjánzott: a keresztény teológia (skolasztika) azt hitte, hogy az „észszerűsített hit“ fogalmával megoldja az emberi jövő sorskérdéseit. Vajjon a különböző felekezeteknek soha nem szűnő vitái, az egyháznak uralomra törekvése az élet felett (család, iskola, politika, állam s. i. t.) nem jelentik-e az ókor átkos és türelmetlenséget árasztó szellemi maradványainak újjáéledését?! Úgy látszik, hogy az antik szellem — ebben az értelmében — győzedelmeskedett a kereszténység felett.

A keresztény humanizmus, amely lényegében a hit szabadságát hirdeti, sem vezetett célhoz. A hit szabadsága csakis meggyőződéses, önbíráló és becsületes lelkiismeretben gyökerezhet s nem jelenti azt, hogy minden európai polgár tetszőleges isten-fogalmat alkothat magának. A túlzás ellenére is, a liberalizmus gyökerei valahonnan innen eredhetnek. Amde még a tisztesebb szándékú célkitűzései is eltorzultak, mert a reformáció oly sokat dicsőített vívmányai — a vélemény-, a tan- és a szellemi szabadság — manapság odavezettek, hogy minden felekezet, nép és nemzet a maga „abszolút“ igazságára esküszik. És sajnos, az „abszolút“ igazságok nem hajlamosak az egyezkedésre s ezért a nagymérvű szellemi szabadság a harmónia egyensúlya helyett a

szembenállások szinte végeláthatatlan sorát, a krízist építette ki.

Szellemi újjászületést csakis szellemi magatartásunk valódi érényeinek életrehívásától remélhetünk. Az építés munkájában a szak-tudományoknak és a filozófiának egyaránt részt kell vennie. A vér-beli tudományos munka azonban elsősorban lelkiismeretességet igényel, amely megóvjá a kutatót a tudománytalan kilengésektől. Az érzékeny tudományos lelkiismertből viszont önkritika fakad, a valósághoz, a tényekhez való tántoríthatatlan ragaszkodás. A kritika megerősíti hitünket a tárgyiaságban, az igazság realitásában, plasztikussá formálja a valódi értéket és elhalványítja a silányt.

A felelősség szempontjából nem egyformán nehéz a különböző tudományok művelőinek helyzete: a természet-tudósoké általában könnyebb, a komplexebb jellegű tudományok kutatóié nehezebb. Egy rosszul megalapozott fizikai elmélet vagy egy helytelenül megoldott matematikai tétel az emberi közösség igényeinek szempontjából nem okoz különösebb megrázkódtatást, viszont egy szociológusnak a gyakorlatban rosszul bevált elmélete vagy egy destruktív bölcseleti irányzat átfogó társadalmi és szellemi krízist eredményezhet. A tanulság kézenfekvő: fokozottabb mérvű tudományos lelkiismeretesség szükséges a szellem-tudományok művelői számára.

A szellemi újjáépítés a módszer problémáját is fölveti. A szak-tudós hajlamos az egyoldalúságra és arra, hogy speciális módszerét általános érvényűvé tegye. A valóság azonban sokkal változatosabb, színesebb, semhogy egyetlenegy módszerrel megragadható lenne. A máhangsúlyozott kritikai véna a módszerek kiszemelésében is csak jótkölyan működhet közre: mértéktartás, tárgyvilágos óvatosság fogja tudományos magatartásunkat jellemezni.

Az újjáépítés első kelleke a kritika s a nyomában járó tárgyvilágosság. A filozófia is csak akkor lehet valóban, részese az újjáépítés nehéz munkájának, ha a legmagasabb fokú tárgyvilágos önkritikával tudatosítja a maga felelősségének határait a jelen szellemi zűrzavarában.

A szociológiának tulajdonítja Grisebach a legfontosabb szerepét, feltéve, hogy a társadalomtudomány is gondosan elkerüli a meddő túlzásokat. Az egyoldalúan elvi alapokra építő, a statisztikai adatokat és a logikai formákat túlbecsülő szociológia a valóságban éppúgy gyökértelen, mint a dogmatizmus vagy az univerzalizmus szűk ösvényein járó társadalombölcselet.

A szociológia legfőbb réme az illúzió. Az ókori s később a keresztény szellemiségben gyökerező elméletek sem illúziómentesek: mindkét irányzat mitológiát kever szociális elképzeléseibe. Ezért olyan szintézisről, amely valamennyi szociális elméletet magába foglalná, nem lehet szó, rendszer helyett csakis bizonyos tanulságok, óvatossági rendszabályok föganatosításáról. A történelmileg már megvalósult formáknak

bírálata mást nem is eredményezhet s mivel kész rendszer nem származtatható át, a nevelés és tanítás célja formális jellegűvé válik: a helyes szociális magatartás készségét kell elsősorban kifejlesztenie, a tárgyiaság, a felelősség és a lelkiismeretesség erényeinek ápolása révén. Nem a kritikai szociológia tanításán van a hangsúly, hanem a tanítás módszerén, a már idejében felébresztett egészséges kritikai érzéken, a helyes probléma-látásra való ösztönzésen, az igazság és valóság, a gondolkodás és lét ellentmondásainak szemllettetésén.

És vajjon milyennek kell lennie az európai ember munkaéletének? A közösséget kell okvetlenül szolgálnia, mert csakis a közösségi célok adhatnak a munkának értelmet és tartalmat. Az ékori ember munkaéletosa, amelyet az előkelőség, a művészi stílus és küzdökedv jellemzett, ma már éppúgy értelmetlenné vált, mint a kereszténység aláztatosságot és passzivitást árasztó munkafogalma. Az egyéni érdekeket lázas ütemben kielégíteni törekvő munkacél viszont önmagában hordja önzésének átkát, a kimerültséget, az ideges ingerlékenységet és a céltalanság érzetét. Igazi munkaközösségben sohasem érez céltalanságot a dolgozó ember, mert a tárgyi alappal rendelkező, felelősségteljes és lelkiismeretes munka újabb és újabb problémák forrásává válik, mindig kezdetet jelent és sohasem — vagyoneosztó végrejndet.

A népek együttműködésének csakis a közösségi munka lehet a termékeny alapja s nem holmi pacifista illúziók, amelyeket rendszerint csak gondolatban kötnek meg s nem a valóságban. Ugyanis a szó és gondolat önmagában semmit nem ér, hasznossá csak akkor válik, ha a valóságot dertti fel.

Grisebach gondolatmenetéből egy igen fontos tanulság vonható le: a válság gyökerének súlypontja az emberre csak, helytelen szellemi magatartására. A problémák valóságos színezetét jobbára szubjektív mozzanatok szabják meg s ha az ember úrrá lesz idegein, szellemi ingerlékenységén, a problémák válságos, riktó színe lassan-lassan eltűnedezik. Grisebach receptjének egyszerű gyógyszerri okvetlenül gyógyító hatásúak, mert a tárgyilagosság, a felelősség és a lelkiismeretesség erényei valóban nyugalmas és biztonságos szellemi légkört lehetnek maguk köré.

Dési Frigyes.

VITÉZ MOOR GYULA: *A szabad akarat problémája.* Budapest, 1943. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása. 150 l.

A szabad akarat problémája egyike azoknak a kérdéseknek, amelyekre csak teljes bölcséleti rendszer keretében lehet felelni. Aki itt állást foglal, annak állást kell foglalnia az etika, az ontológia, sőt az ismeretelmélet területén is. Aki pedig ezeken a területeken állást foglalt, az voltaképen már a szabad akarat kérdésében is elkötelezte magát.

Ebből a megfontolásból kiindulva, vitéz Moór Gyula jelen értekezésében tisztázni kívánja, mi következik a mai német kultúra-bölcselet világképéből a szabad akarat tanára nézve. Bevezetésül problémátörténeti áttekintést ad. Itt leszögezi, hogy sem a spiritualista monizmusnak megfelelő teljes indeterminizmus, sem a materialista monizmusnak megfelelő teljes determinizmus nem egyeztethető össze a tapasztalattal. A tapasztalat bizonyos mérsékelt felfogásnak ad igazat, amely megadja a magáét a szabadságnak is, és a determinációnak is. A *mundus sensibilis* a szükségszerűség, a *mundus intelligibilis* a szabadság hazája. Minthogy azonban a meghatározottság és a szabadság ugyanabban az emberben honos, az érzékelhető és a gondolati világ kettősségét egy harmadik világban, a kultúra világában kell egységbe foglalnunk. A kultúra „az okozatos realitás és az ideális értékek kapcsolata“ (13. l.), benne mind a szabadság, mind a meghatározottság jelentkezik.

Moór Gyula abban a felfogásban látja napjaink legjelentősebb filozófiai áramlatát, amelyik az értékektől általában mentes természetet az értékeket, szellemet hordozó kultúrával állítja szembe. E két létszféra mellett még lehetségesnek tartja egy harmadik, tiszta érték-szféra felvételét is, „ha ezt vallásbölcseleti megfontolások szükségessé tennék“ (19. l. Ez összefüggésben az *actus purus* gondolatára hivatkozik, ami alighanem félreértés lehet.)

Az emberben találkozik a természet és a kultúra. A természet oldaláról tekintve, az ember alá van vetve a kauzalitás törvényének, de „szellemi alkotó-része teret biztosít a szabad akarat számára“ (25. l.). A szellemet Moór élesen elkülöníti a lélektől. A lélek alá van vetve az okozatosságnak, a szellem nincsen. A szellemet az ember nem születésekor hozza magával a világra, „hanem nagyrészt a társadalomtól kapja ajándékba“ (29). A lélek a testtel együtt a természet törvényszerűségeinek van alávetve, a szellem szabad. A szellem nem áll be az okok és okozatok láncolatába. Nem okozatosan, hanem éppen szellemien, mint szeretetnek, elgondolásoknak tárgya, hat. A testi-lelki tényezők sohasem hatolhatnak be a maguk yers valóságában ebbe a szellemi szférába. A testi hiányérzetek, ingerek, ösztönök az akarat ítélőszéke előtt motívummá lesznek, de a motívum már szellemi, érték-jellegű tartalom. Semmi sem igazolja ezt világosabban, mondja szerzőnk, mint az a tapasztalat, hogy az ember elvekért, cizmékért meg tud halni. Az ész ítélőszéke ilyen esetben elnémitotta a legerősebb ösztönök szavát. Ez a szabad választás azért lehetséges, mert az ember „szellemi részében, tudásában, erkölcsi felfogásában, vallásos hitében s értéktudatának egyéb eszméiben“ (46. l.) értékmérővel bír, amelynek alapján a különböző motívumok között választhat és választásával valamelyik motívumot döntő erejűvé teheti. A szabad választás gyakorlatilag annyit jelent, hogy „az ember saját esze szerint cselekedhetik: vagyis... testének okozatos erőit — okozatosságtól mentes, szellemi célkitűzé-

seinek irányításával — vetheti be az okozatos világfolyamatba, s így kezdete, kiindulási pontja lehet okozatos soroknak“ (52). Az okozatos-ság hiánya nem kiszámíthatatlanság. Szabadság és előreláthatóság között nincs ellentét (54).

Miután a szerző ismertette saját álláspontját, munkája nagyobbik felét *H. Rickert* és *N. Hartmann* gondolatrendszerének bírálatára szánja. E rendszerek belső logikája, olvassuk, oda vezetne, hogy az akarat szabadságának gyökerét a szellemben lássák. Mégis mind Rickert, mind Hartmann a szabad akaratot épp ellenkezőleg, az irracionális rétegekbe helyezik. Ezzel burkoltan beismerik, hogy a szabad akarat problémáját nem tudják megoldani. Rickert nem találja meg az összekötő kapcsot a valóság és az érték között, pedig a kultúra már értékes valóság, szemben az értékektől, — legalább is az ateoretikus értékektől — mentes természettel. Hartmann pedig, — s ezt Moór hibául rója fel — személyes szellemről is beszél és azt tanítja, hogy ebben találkozik az értékek világa a reális világgal; magát a találkozás módját és vele együtt a szabadság létrejöttét azonban titoknak mondja.

Nem lehet ismertetésünk feladata, hogy állást foglaljon akár szerzőnk, akár a két megbírált bölcselő mellett. De nem hallgathatjuk el azt a benyomásunkat, hogy az „amilyen mértékkel mérték másoknak, olyan mértékkel fognak nektek visszamérni“ elvének alkalmazása esetén egy a Moóréhoz hasonlóan szubtilis, beretvácsi, de könyörtelen kritika az ő álláspontját éppúgy kikezdhethné, ahogyan ő kikezdi Rickert és Hartmann álláspontját. Rickertnél az érték és valóság találkozása a profizikai, illetve metafizikai létben, Hartmannál a személy irracionális magjában történik meg. De hol találkozik érték és valóság Moór szerint? A kultúrában, hangzanék a felelet. És mi a kultúra hordozója? Az ember, mint testi-lelki valóság? Hogyan jut az emberbe a szellem? Az emberi lélek Moór szerint nem szellemi természetű. Hogyan válik akkor szellemhordozóvá? Ezekre a kérdésekre Rickert és Hartmann legalább megpróbálnak feleletet adni: Moór mintha kitérne a válasz elől, és megelégednék az elhangzott feleletek elutasításával.

Inter duos litigantes tertius gaudet. Moór, Rickert és Hartmann megegyeznek abban, hogy az értékek és a valóság, a szellem és a testi-lelki realitás birodalma közé erős cezúrát vonnak. De amit így elválasztottak, azt nem tudják újra összekötni. Ha ilyen kiváló gondolkodók megoldhatatlannak látszó ellentmondásokba keverednek, nem lehet-e abból arra következtetni, hogy közös kiindulásuk téves? Lehet-e a természetet a kultúrától elválasztani? Ismerünk-e olyan természetet, amely ne lenne már kultúra? Hiszen abban a pillanatban, mikor megismerjük, máris kultúrává lett. A „fizika világa“, amely Moór szerint szellemtől teljesen mentes, végeredményben nem egyéb, mint szellem terméke. Nem kell ahhoz „ultra-mikroszkóp“ (60), hogy szellemet fedezzünk fel benne.

Moór szerint az ember értelmes természete az akarat szabadság gyökere, és ebben az állításban vele tart a nagy gondolkodók túlnyomó többsége. De az érték, a szellem és a valóság megkülönböztetése esetén értelmes emberi természetről többé nem beszélhetnénk. Ha a szellem nem valóság, akkor nem indíthat meg okozatos hatásokat a valóságban, és az embert sem teheti sem értelmessé, sem szabaddá.

Ezek az ontológiai és ismeretelméleti aggályaink azonban elhallgatnak, mikor a szerző visszatér a jogfilozófia területére. Bármilyen legyen a szabad akarat metafizikai gyökere, a jog mindig számolni fog az akarat szabadságával. Az ember szabad akaratából következik, hogy nem lenne kívánatos, sőt „a lelki önállóságban rejlő népi erő végzetes elsorvadásához vezetne és súlyos erkölcsi veszteség volna, ha a magánjog eltűnnék vagy aránytalanul összezsugorodnék“ (144). „A politikai szabadságnak erkölcsi szükségessége különösen égetővé válik olyan időkben, mikor a magánjog területe csökken, amikor tehát veszélyben forog az utolsó zug is, ahol a szabad akarat legálisan meghúzhatná magát“ (u. o.). Az abszolutizmus szilárdan biztosított magánjoggal bizonyos körülmények között még elvisehető életforma, de a magánjog iránt is kevés tiszteletet mutató diktatúra súlyos erkölcsi kifogás alá esik, s „ha ez a diktatúra a könyörtelen terror eszközeivel tartja fenn magát... akkor erkölcstelensége még csak fokozódik, mert nem enged polgárai számára más szabad választást, mint választást a fizikai és erkölcsi megsemmisülés között. A terror uralmával azután a büntetőjog is megszűnik s a hatalmon lévő hóhérok véres komédiájává válik“. Ebből az szempontból tesz szót a szerző bizonyos, az igazsággal és szabadsággal ellenkező jelenségeket, aminők a közigazgatási intézkedések védelmére osztogatott súlyos büntetések, a háborús represszáliák, a túsok kivégzése, és a jelen háború egyéb embertelenségei. Az a főlemelő erkölcsi komolyság, következetesség és bátorság, amely a lapokról sugárzik, *Kölcsey* és *Dedk* szellemét idézi. Ervin Gábor.

GUGGENBERGER, ALOIS: *Der Menschengest und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann.* Krailing vor München, 1942. E. Wewel Verlag, XIV, 239 l.

A könyv témája az embernek, mint megismerő szellemnek viszonya a világhoz, ill. a lét szellemközelségének vagy szellemidegenségének kérdése — Nic. Hartmann gondolatmenete kapcsán, de vele vitatkozva.

II. racionalizmusa tudományelméleti racionalizmus, amely a természettudományos megismerés típusa után igazodik. A filozófia ettől csak fokozatilag különbözik. H. a lét megismerésében sem tud másfajta eszközökről, mint amiket a természettudományos megismerésben használhatunk.

A valóság emocionális aktusainkban adódik, de a róla való igaz ismereteinek az ósznek (ratio) köszönhetjük. Alapja ezeknek az igaz ismereteknek a „kategoriale Grundrelation“: apriori, általános érvényű és szükségszerű belátásaink u. i. a kategóriákon alapulnak, „die für Gegenstand und Erkenntnis die gleichen sind“. A kategória-fogalmak azonban mégsem maguk a kategóriák, sőt nem is azok definíciói: „sie sind vielmehr nur hypothetische Repräsentationen der nicht definierbaren und im Kern auch niemals fassbaren kategorialen Wesenheiten“. Az érzéki megismerés anyagot nyújt, az apriori belátás pedig formákat, relációkat, „amelyekben az adatokat magyarázza, rendezi és értékeli.“ Mi hát a valóság (das Ansichseiende) viszonya igaz ismereteinkhez? — A tudatvilág azáltal kapcsolódik a külvilághoz, hogy olyan relációs tagjai vannak, amelyeknek megfelelői nem találhatók meg a tudatszférán belül. Ezte a transzcendens viszonyulást a problématudat is követeli. A tudatnak ebben a transzcendens relációjában képződik a fogalom, mely nem más, mint a tudatnak a transzcendens létezőhöz való kapcsoltsága megformulázási kísérlete; ilyen értelemben a fogalom mindig anticipatív, projektív. Elénk adja a létezőt, de egészükben attól heterogén szimbólum-rendszerrel jelentenek. „Anstelle der Sache tritt die Zeichensprache.“ A dolgokat a létben a hipotetikus fogalmak projekciós irányaik találkozásával lokalizálják. Miségükhöz, ill. ezek létbeli helyéhez csak a jelenség-összefüggések által juthatunk el.

E gondolkozásbeli előfeltételek alapján a lehetséges, a szükségszerű és a valóságos azonosság válik: az lehetséges, amihez az összes előfeltételek együtt vannak. De ez szükségszerű és így valóságos is. Nem tartható az essentia-existencia reális különbsége sem; ha nem izolálva, hanem létösszefüggésükben nézzük a dolgokat: ami az egyik léte, az a másiknak lényege és fordítva. Ugyanígy csak az adott összefüggések alapján állapítható meg helyesen a személy fogalma is. — Mi mármost a racionális a dolgokban? A forma, a relációk, a törvények; — a substratum-momentum azonban, „an dem sich Relationen abspielen, auf das sich Gesetze und Formen beziehen“, irracionális. Ez a helyzet a szubsztanciával, kauzalitással. A világ felépülésében is csak a rótegeződés, az elemek egymáshoz való viszonyai racionálisak, de maguk az elemek nem. Még kevésbbé megismerhető azután az, hogy miért éppen azok az elemek vannak adva, amelyek adva vannak.

A második fejezet címe: Szellemetafizika. Bár az irracionális a racionális meghosszabbított irányában fekszik, azt nem mint magasabbrendű, hanem mint alacsonyabbrendű racionalitást kell felfognunk. Az irracionális csekélyebb mértékben, csak általános anticipációkban férhető hozzá az ész számára, amely a lét reflexiós pontja. És a lét minél nagyobb körének reflexiójáról van szó, a racionalitás annál kisebb. Ismereteinket azonban nemcsak a tárgy, hanem az alany felé is a „határtalan megismerhetetlen“ (das „unbegrenzte Unerkennbare“) övezi.

Ez az értelem helyzete: „zwischen zwei Irrationalitäten“. Alapjában véve a lét irracionális: a véges értelem áll szemben a végtelen, irracionális léttel, ill. áll a végtelen létben. Ennek a létnek a megértését H. a közvetlen létező megismerésétől fogalmazza meg, s nem a létmegértés lehetőségének kérdéséről indul el, mint Heidegger. A gondolkozás létközelsége legnagyobb az értékek és az ideális lét megragadásában, bár itt sincs azonosság. És mindenesetre nincs meg a tudatnak az a spontaneitása, mely a léthorizont megteremtésével magának a létnek (das Sein in seinem Ansich, in seinem absoluten Selbst) felfogását lehetővé tenné (ein Sichausstrecken nach dem Sein), a létezőt pedig tárgylétéből a saját tulajdon létébe emelné és mint a létnek behatárolását (als Begrenzung des Seins) mutatná. A megismerő szellem a szubjektum-objektum viszonyon túl elveszti lába alól a talajt, bár maga az objektum az irracionáléba tovább folytatódik. Az anticipáció sem változtat ezen. Az emberi szellem álláspontján tehát a lét alapvető megismerhetőségéről nem beszélhetünk.

A harmadik fejezet: Lételmélet. A szerző szerint a lét észszerűsége a principiumokban adódik: a lét azonos önmagával és nem tűr önellenmondást magában. Ez a két elv a létbe való lényegi belátást nyújt, amely belejátszik minden létezőnek, *mint létezőnek* a megismerésébe. E nélkül a létező „brutális tényé“ válik. H. lehetőség- és valóságfogalma a létezőnek ezt a metafizikai fogalmát nem veszi tekintetbe. E miatt veti el az aristotelesi dinamis fogalmát is. De kihat ez az álláspont az abszolútumra vonatkozólag is: H. szerint a világprocesszus első tagja abszolút esetleges. Hiába tételeznénk fel itt Istent, mert azáltal, hogy további alapra nem vezethető vissza, maga is esetlegessé válik: a szükségyszerűségről u. i. a valóság ismerete alapján csak azt a fogalmat alkothatjuk magunknak, hogy „szükségyszerű egy másik alapján“, mást nem.

Ez röviden Hartmannak ismertetett gondolatmenete. Az, amit G. szembeállít ezzel, több, mint amennyiről beszámoltunk. Bár lényegében mégiscsak a metafizikai lényegbelátásnak, a lét metafizikai fogalmának hangsúlyozása az érv H. ellen. Ez a létfogalom azonban, sajnos, még nagyon is tisztázatlan. Úgy látszik, tudni egyikünk sem tud többet a másiknál, csak épp némelyikünk többet hisz. Vagy ha ezt nem is, azt mindenesetre el kellene fogadni, hogy az a tudás, amely a tényekből indul ki, lényegesen mástermészetű, mint az, amely a titkokból. A titok pedig nem az Istennél kezdődik.

Ponyi István.

SCHÜTZ ANTAL: *Logikák és logika*. (Ertekezések a filozófia és társadalmi tudományok köréből, V. kötet, 6. szám.) Budapest, 1941. Magyar Tudományos Akadémia, 92 l.

Akadémiai székfoglaló értekezésében Schütz azokat az újabb logikai elméleteket veszi kritikai vizsgálat alá, amelyek szerint az aristo-

telesi logika mellett másféle, ezzel egyenértékű, de tőle lényegesen különböző logikák is lehetségesek. Különösen Leisegang ilyen elmélete keltett széleskörű feltűnést, Schütz is elsősorban ennek a példáján mutatja be a többféle logika lehetőségét állító — Schütz kifejezésével: polilogisztikus — tanítások gondolatvilágát. Nem-aristotelesi logikáknak a polilogizmus szellemében a gondolkodás formái szabályainak olyan rendszereit nevezhetjük, amelyekben az aristotelesi alapelvek, tehát elsősorban az ellentmondás és a harmadik kizárásának elvei, nem érvényesek. A dolog természetéből következik, hogy ezek az elméletek „logika“ alatt mindenkor csak a helyes gondolkodás (kövekeztetés) formái szabályait érthetik, nem pedig tőlünk függetlenül érvényes, objektív ideális jelentéssz összefüggések rendszerét. Leisegang is „Denkformen“ cím alatt tárgyalja a szerinte lehetséges különböző logikákat. Ha ugyanis egyáltalán elfogadjuk azt a metafizikai alapot — amint hogy a polilogizmus hirdetői éppen nem fogadják el —, hogy van egy gondolkodó alanytól függetlenül fennálló és az igazság formális összefüggéseit eleve meghatározó objektíve érvényes logikum, akkor már nincs is értelme többféle logikáról beszélni, hiszen ha lehetséges volna is másfajta, belsőleg következetes logikai szabály-rendszert felállítani, az nem lehet objektíve helyes. Schütz is ezt az utat követi a polilogizmus bírálataánál: elsősorban igazolja a logikum objektív egységét, azután ennek az eredménynek a birtokában utasítja vissza a polilogisztikus tanításokat.

A polilogizmus hirdetői tehetnének itt egy első pillantásra indokoltnak látszó elvetést Schütz érvelésével szemben: lehetséges, hogy az objektív, ideális logikum egységes és abszolút, de ez talán nem ragadható meg egységesen az emberi gondolkodás által, ezért ha a logika az emberi tudományos gondolkodás formatana, akkor mégis csak számolni kell az emberi logika kényszerű többféleségével. A közelmúltban é folyóirat hasábjain mutattunk rá arra, hogy ez a körülmény bizonyos értelemben valóban lehetségessé tesz többféle logikát, de egyáltalán nem a Leisegang és társai által hirdetett polilogizmus értelmében: az ilyenképen lehetséges többféle — nem szívesen vesszük itt át Schütz kifejezését — „tudatalanyi“ logikák ugyanis valamennyien „aristotelesiek“ abban a tekintetben, hogy az ellentmondásmentesség mindegyikben alapvető követelmény, különbség közöttük inkább csak terjedelemben van. „Nem-aristotelesi“ logikák lehetőségéhez a logikum objektív idealitásának metafizikai elvét eljtvé sem jutunk: a formális logika tautologikus jellegét tanító elméletek szerint is éppen az ellentmondásmentesség a logika legfőbb regulatív elve, körbenjáró vagy ellentmondásokra építő tétel- és kövekeztetésformák ebben az ontológia-mentes (mert minden ontológiát megelőző) logikában éppolyan lehetetlenek, mint akár a logika Aristoteles szerinti ontológiai megalapozása, akár az objektív idealizmus „tisztá logikája“ esetében. Ezt azért tartottuk szükségesnek külön megemlíteni, mert azon az

úton, amelyen Schütz a logisztikát a tárgyi logikára vezeti vissza, nem tudjuk őt követni, viszont nézetünk szerint e visszavezethetőség kérdése a lényegre, a logika Schütz által igazolni kívánt egységére nincs befolyással.

Részletesen vizsgálja Schütz az állítólag nem aristotelesi logikával dolgozó gondolatrendszerek példáit, így foglalkozik a Leisegang-féle érvelés egyik legfőbb támasztékával, a hegeli logikával is. Ez a kérdés azért is jelentős, mert a Hegelre építő elméletek — így a marxista dialektika is — szintén az aristotelesi logikában látják fő ellenségüket és az ellentmondásmentesség aristotelesi logikája helyébe az ellentmondás dialektikus elvét állítják. Schütz találoán állapítja meg, hogy itt az ontologikum és a logikum el nem választása a félreértés alapja: az ellentmondás a dialektikában létezési elv, a logikai ellentmondásmentesség elve viszont nem a létezés antifetifikáját vagy az azt megrágadni kívánó fogalmak ellentéteit akarja kizárni, hanem az értelmetlenséget, amiben a dialektikusok is nyilván egyetértenek vele. Meg kell azonban jegyezni, hogy a logikai és ontológiai szempontok ilyenfajta el nem választásának vádjá az aristotelesi logika klasszikus alakját nem kevésbé érheti.

Értekezőse befejező részében Schütz a polilogizmus történeti és lélektani gyökereit kutatja. Rámutat a logika különböző alkalmazási területeinek sajátoságaiból eredő értelmezési különbségekre, majd felhívja a figyelmet a Kretschmer- és Jung-féle lelki típusoknak a különböző „logikákkal“ való párhuzamosságára. A szerző itt felveti az immár egységesnek felismert logika igazi tárgyának problémáját is. Felfogása szerint a logika „területe a gondolat értéktartománya; tárgya a logikai ítéletek, ítéletelemek és -kapcsolatok struktúra-jellegének megállapítása“. (Az itt megemlített matematikai példa egyébként nyilván félreértésen alapul: a 2 kivételével minden törzsszám $2n+1$ alakú.) A logikum Schütz szerint túlmutat önmagán és ontológiai megalapozása szorul.

Schütz igen világosan és alapos körültekintéssel megírt értekezésének kiválóságát akkor is el kell ismernünk, ha ezekben az alapvető kérdésekben már nem tudjuk a szerző szempontjait követni: az értekezés nagy nyeresége újabb időben sajnálatosan elhanyagolt logikai irodalmunknak.

P. F.

GRABMANN, MARTIN: *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt. Jahrg. 1943. H. 2.) München, 1943. Verlag d. Bayer. Akad. d. Wiss. (C. H. Beck) 104 l.

A középkori filozófia kiváló kutatójának új munkája a régebben Duns Scotusnak tulajdonított Tractatus de modis significandi Grab-

mann által már régebben felderített szerzőjének, Erfurti Tamásnak személyére és munkásságára vonatkozó kutatásait foglalja össze és egészíti ki újabb adatokkal. A németországi Aristoteles-kutatás kezdetének ismertetése után beszámol Erfurti Tamás irodalmi és tanítói munkásságának felderítésére végzett kézirat-kutatásairól. Kimutatja, hogy az említett Tractatuson — melynek korabeli fontosságát a szerzőség Duns Scotusnak, egyes kéziratok szerint pedig Aquinói Sz. Tamásnak való tulajdonítása mellett a hozzá írott nagyszámú kommentár is mutatja — és hasonló tárgyú kisebb kompendiumokon kívül Erfurti Tamásról Porphyrios-kommentár és Aristoteles Kategóriáihoz írt kommentár is maradt fenn.

A munka második részében Grabmann részletesen tárgyalja a középkori nyelvlogikai irodalom történetét. Nagy nyeresége lenne a logikatörténeti kutatásnak, ha a szerző e csupán irodalomtörténeti tárgyalást kiegészítené e fontos logikai irány történetének tárgyi szempontból való megírásával is. Grabmann maga is megemlíti ennek szükségességét, megjegyezve, hogy ilyen irányú kutatásainak folytatását a jelenlegi viszonyok között a kéziratok hozzáférhetetlensége teszi lehetetlenné.

P. F.

HAUSER, G.: *Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie*. Einführung für Gebildete Laien. Luzern (1942). Verlag Raber & Cie. 104 l.

Nem szerencsés címet adott a szerző ennek a jól megírt kis könyvnek: egyáltalán nem a geometria és a filozófia kapcsolatáról, nem is a „geometria filozófiájáról“ van benne szó, hanem a geometria logikai alapjairól és fizikai alkalmazásáról.

Igen világosan és áttekinthetően tárgyalja a geometria alapkérdéseit, az euklidesi geometria történeti előzményeit és Euklides általi logikai felépítését, a Hilbert-féle axiomatikát, a geometriai axiomatika legújabb elméleteit, valamint a parallel-axióma történetét és a nem-euklidesi geometriák felfedezését. Részletesen ismerteti a két Bolyai szerepét és a Bolyai János és Gauss közötti elsőbbségi vitát is. A nem-euklidesi geometriák lényegének bemutatása után a geometria és a realitás viszonyával és a különböző geometriák fizikai alkalmazásával foglalkozik. Hausernek ez a szakszerű és alapos rövid bevezetése nagyon ajánlható az e problémakörben tájékozódni óhajtók részére.

P. F.

SAUER, FRIEDRICH: *Naturgesetz und Relativismus*. Eine Einführung in die Philosophie des Naturbegriffs. München, 1943. Verlag Ernst Reinhardt, 114 l.

A szerző az újkori természettudományos gondolkodás történetét elemezve igyekszik a természeti törvényszerűség lényegét felfedni.

A tárgyyszerű, szemléletes természetfelfogásban, a természeti folyamatok alakszerű mivoltának megragadásában látja Kepler és Galilei természettudományának legfőbb értékét, amellyel szemben a descartesi természetmetafizikát, amely szerinte dogmatikusan mechanisztikus és e mellett a lélekre és anyagi létre kettészakított valóság egységét csak egy racionalisztikus istenfogalom erőszakolt segítségével tudja biztosítani, nem tekinti haladásnak. Szemére veti Descartesnek azt is, hogy az analitikus geometriával a szemléletes alakszerűséget akarta a geometriából kiküszöbölni és hogy mechanisztikus felfogásával hosszú időre lehetetlenné tette a természeti erőhatások és az éltfolyamatok dinamikus jellegének helyes meglátását. Az újkori tudományos gondolkodás legsúlyosabb eltévelyedésének azonban az empirizmust tartja, amelyet tipikusan angol szellemi magatartásnak tekint. Könyvének ebben a fejezetében teljesen elveszti addigi higgadt tárgyilagosságát: az angol empirizmus szerinte merénylet az ősi indogermán valóságérzés és igazság-étoos ellen. Ennek a merényletnek a következménye a modern fizika pozitivistikus és relativisztikus beállítottsága, különösen pedig a tér- és időmérés relativitásáról szóló tanítás és a nem-euklidesi „görcsűlt” terek fizikai alkalmazása: ez utóbbit egyenesen szemtelenségnek minősíti az egészséges társzemlélet képességével szerinte egyedül rendelkező indogermán fajjal szemben.

A mai természetfilozófia feladata a szerző szerint a relativisztikus tapasztalás-fogalom leküzdése. Ennek eszközeül a természettudományban a funkcionális-matematikai összefüggések meglátásán túlmenő szemléletes alakmegragadást tekinti. Fejtegetései — a fentebb említett kiküszöböléstől eltekintve — már csak azért is érdekesek, mert a folyamatok alakszerűségének kiemelásával a szerző a szemléletességnek egy olyan elemét igyekszik a természettudományos gondolkodásra alkalmazni, amelynek kétségkívül fontos szerepe van megismerésünk e területén is.

P. F.

POZSONYI FRIGYES: *A logika tárgyköre és feladata.* (Történeti áttekintéssel.) Budapest, 1942. A szerző kadása. 176 lap.

A filozófia és a szaktudományok egymáshoz való viszonyának komoly tudományos tisztázása mindig élénk érdeklődésre számíthat. Ez a filozófia és a szaktudományok szempontjából egyaránt tanulságos akkor is, ha egy bizonyos szaktudománynak a vele párhuzamos filozófiai diszciplínától való elválasztásáról van szó. Különösen nagy megértéssel kell fogadnunk, ha olyan tárgyilagos beállításban és világos megfogalmazásban kapjuk, mint a szóbanforgó könyvben.

A szerzőnek kettős célja van: szigorúan elválasztani a logikát mint szaktudományt a filozófiai logikától s ennek a logikai szaktudománynak a tárgykörét a maga természetes tagozódásában bemutatni.

Ehhez a munkához szükségesnek tartja a filozófia-történet folyamán kialakult jelesebb logikai rendszerek áttekintését. Ebben a könyv terjedelméhez szabottan szűkszavú, de arányosságra törekvő szemlében igyekszik a szerző lehetőségig a tárgyilagos ismertetésnél maradni; kerüli a saját szempontjainak szembeszökő előrevetítését, annyira, hogy csak a végső következtetés levonásakor válik igazán nyilvánvalóvá, mi volt a főszempontja. Annyi azonban már a szemle folyamán határozottan kidomborodik, hogy a szerző a logikák sokféleségében öt főiránynak a történeti érvényesülését látja: a realista, idealista, transzcendentális, pszichológista és szimbolikus irányét. A vizsgálódás súlya az utolsó nyolclevan esztendő logikai termésére esik, itt is főképen a matematikai- szimbolikus logikára. Ez érthető, sőt természetes is, mert erre az időre esik a logikának modern szaktudománnyá épülése, s ebben éppen a szimbolikus, matematikai logikának van legnagyobb része.

Az áttekintés főszempontja a filozófia és logika egymáshoz való viszonyát vizsgáló fejezetben domborodik ki végképen: Mennyire teszi egyoldalúvá a logika tárgykörének és feladatának megállapítását a logikum kérdésének metafizikai beállítású szemlélete? A történeti szemle tanulságaként megtudjuk, hogy a filozófusok — és éppen a legnagyobbak — egységre törekvő munkája a logikum lényegét egyoldalú beállításból értelmezi, így többé-kevésbé eltorzítja s ennek következtében a logika tárgykörét erőszakosan megszükiti. E tudomány minden metafizikai értelmezéstől és transzcendentális alapvetéstől független autochton megalapozása teszi csak lehetővé, hogy „a tárgyak logikai funkcióinak sokféleségét” figyelembe véve, a logika teljes tárgykörét és ennek természetes tagozódását megállapíthassuk. Az ilyen megalapozással aztán elérkezünk a szaktudomány területére, amellyel szemben a filozófiának (tehát a filozófiai logikának is) a feladata csak az utólagos értelmezés, sohasem az előzetes irányítás lehet. A logika mint szaktudomány felöleli a logikumnak mindazon megjelenési területeit, amelyek közül a történet folyamán kialakult rendszerek rendesen csak egyet-egyet tesznek középpontjukká. Vizsgálja tehát a *reális tárgyak*, a *gondolkodás*, a *kifejezés* és a *jelentések* vagy ideális tárgyak alkatában megjelenő logikumot, amely mind e területen általános összefüggés- vagy formarendszert jelent, de az egyes területeknek megfelelő speciális megjelenésben.

Van azonban a logikának a logikum vagy általános összefüggésrendszer e megjelenési területein túl „egy azonosan jelenlevő alaptárgya”, egy absztrakt összefüggésrendszer, „amely éppúgy vonható el ezekből a konkrét formákból, mint ahogyan a fizikai törvények elvonhatók az egyes fizikai folyamatokból, a nélkül, hogy rögtön azt is el kellene döntenünk, hogy ez a fizikai törvény objektíve reálisan vagy ideálisan vagy esetleg csak szubjektíve áll-e fenn”. Ezzel az absztrakt összefüggésrendszerrel fogalkozó *általános formatan* a logikának (természetesen

a formális logikának mint szaktudománynak) az alapja. Ez absztrakt összefüggésrendszer legáltalánosabb összefüggési formái a *szubordináció* és a *koordináció*.

A logika további részei: *a)* a valóságos tárgyak általános összefüggéseit vizsgáló *tárgylogika*; *b)* a *gondolkodáslogika*, vagyis a fogalom, ítélet és következtetés tana; *c)* a *nyelvlogika* vagy szimbolikus logika, amely a jelek, az ezekből felépülő tételek és az új tételekhez vezető formális operációk szabályaival s az exakt formális felépítést megkívánó elméletekhez szükséges egyértelmű logikai-matematikai formanyelv megalkotásával foglalkozik; végül *d)* a *jelentéslogika*, amely a fogalmak és ítéletek intencionált objektív tartalmának alaphatározmányait tárgyalja.

A szerző a logika mind e tárgykörének feladatát vázolja, problémáit nagy vonásokban megrajzolja, formarendszerük alapformáit ismerteti. Vázlatában különösen nagy helyet juttat a nyelvlogikának, a formanyelv ismertetésének. Mint az összefoglalásban maga megjegyzi, formális logikai rendszerében ily módon helyet találnak a logika történetileg kialakult főirányai (realista, pszichológista, szimbolikus, idealista) a transzcendentális irány kivételével. Rendszere ugyanis csak a formális logikát foglalja magában, s ez a formális logika nézete szerint éppen annyira független a metafizikától, mint akár a matematika, akár bármely más szaktudományi elmélet.

A műnek ebből a futó áttekintéséből is láthatjuk, hogy a szerző következetesen megvalósította célját: a logika történetének áttekintése alapján elválasztotta a logikát mint szaktudományt a filozófiai logikától, s felvázolta a formális logika tárgykörének rendszerét. Történeti szemléje ugyan éppen a szigorú tárgyilagos ismertetésre való törekvés következtében nem elég szerves előkészítője későbbi megállapításainak, de tagadhatatlan, hogy a logika történetéből mindazokat a következtetéseket joggal le lehet vonni, amelyeknek alapján a maga formális logikai rendszerét felépíti. El kell ismernünk a logikának mint szaktudománynak a létjogosultságát éppen bizonyos tudományos céloknak a megvalósításához. Az is természetes, hogy a logika mint szaktudomány a lehetőségig függetleníteni akarja magát a logikum mindenfajta metafizikai értelmezésétől, s így a transzcendentális logika nem kaphat helyet benne. Hiszen a szaktudománynak creje éppen abban van, hogy bizonyos területen metafizikai értelmezés nélkül foglalja rendszerbe a valamiképpen adott összefüggéseket. Ebben az értelemben a szaktudomány mindig pozitívista. Azt is be kell látnunk, hogy az egyoldalúság vádját az emlegetett négy logikai irány mindegyikével szemben jogos, azonban a transzcendentális irány éppen ezt az egyoldalúságot akarja kiküszöbölni, mikor a logikum megjelenési területeinek transzcendentális meg-alapozására törekszik. Természetesen ezt a filozófia természetének meg-felelően a metafizikum irányában teszi. Ez az irány azonban semmi

esetre sem egyszerűen egy ötödik, hanem éppen a logikum megjelenési formáinak a megjelenési formákon túl fekvő megalapozása. Voltaképpen a szaktudományt művelő szerző sem találja elegendőnek a négy megjelenési terület pusztá egybeölelését, hanem rajtuk túlmenően szükségesnek és lehetőnek tartja egy általános formában felépítését. Hogy ezt az ismeretelméleti és metafizikai elemek minimumra csökkentésével teszi, az a szaktudomány természetéből következik, s nem sokat változtat a dolog lényegén, hogy tudniillik itt is valamiféle transzcendenciáról. mégpedig a konkrét megjelenési formáknak feltett tiszta absztrakt formákra való vonatkoztatásáról van szó. A szaktudománynak ez az eljárása megfelel a filozófia transzcendentális módszerének, s ilyen értelemben a szerző logikai rendszeréből az ötödik történetileg adott irány sem hiányzik, természetesen a matematikát jellemző formájában, tudniillik a konkrét területek formarendszerének általánosításában.

Azt sem vehetjük rossz néven a logikát mint szaktudományt művelő szerzőtől, ha a szaktudomány védelmében kimondja, hogy a filozófia feladata az általános formaelmélettel szemben — mint ahogy egybő szaktudománnyal szemben is — pusztán az utólagos értelmezés, sohasem az előzetes irányítás lehet. Mégis legyen szabad ennek a tételnek az értelmét kissé megsűkíteni. Ha az előzetes irányítást abban az értelemben vesszük, hogy a filozófia megszabja a szaktudománynak a kutatás irányait és más utaktól mintegy eltiltja, akkor a szerzőnek igaza van. Így nem irányíthatja a filozófia a szaktudományt, mint ahogy a szaktudomány sem írhatja elő a filozófiának, hogy az az ő szabad utakon nyert eredményeit utólag miképpen értelmezze. Hogy azonban a filozófia mégis csak irányítja előzetesen is a szaktudományt, azt bizonyítja éppen a filozófia és a szaktudományok története, amely eléggé világosan mutatja, hogy a szaktudományok elméletei igen sok esetben filozófiai magyarázó elvként jelentkeztek először. Kialtó példa rá az atomelmélet. De bizonyítja magának a szerzőnek az az eljárása is, hogy éppen a filozófiai rendszerek logikáinak vizsgálatából jut el a logikának mint szaktudománynak teljes tárgyköréhez. Mindez azt mutatja, hogy a filozófia és szaktudomány kölcsönösen irányítják egymást, viszont a kettő közül a másik végső értelmezéséhez csak a filozófiának van joga. Az általános formarendszer felépítéséhez gyümölcsözők lehetnek a filozófiai logikának s éppen a transzcendentális logikának az eredményei is. Más kérdés az, hogy az általános formaelmélet mint szaktudomány figyelmen kívül hagyja ezeknek az általános formáknak a metafizikai gyökerét. Könnyen megeshetik ugyanis, hogy az általános formaelmélet felépítése nagyon is a logikum egyik megjelenési területének a bélyegét viseli magán, mint ahogy most a relációelmélet csakugyan nagyon is magán viseli a matematikából kinőtt szimbolikus

logika szempontjait. Nem lehetetlen tehát, hogy a további fejlődésben a filozófiai logika irányt mutat a formális logika szaktudományának.

Mindamellettt azt kell mondanunk, hogy a szerző egyébként nem igazságtalan a filozófiával s a filozófiai logikával szemben, s hogy alapos ismeretekre támaszkodó szaktudományos törekvése és eredményei több fényt derítenek bizonyos filozófiai-logikai kérdésekre, mint némely filozófiának mondott elmélet. Így könyve a logika bármely iránya iránt érdeklődő olvasó számára nagy értéket jelent. *Leengyel Lajos.*

LOSONCZY ISTVAN: *A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban.* Budapest, 1941. Egyetemi Nyomda. 141. l.

Szerzőnk vizsgálódásának célja annak megállapítása, vajjon lehetséges-e funkcionálisztikus alapokra jogtudományos fogalmakat építeni. A téma ma már nem tekinthető aktuálisnak, ez a körülmény a mű értékéből azonban semmit nem von le. Ez az érték éppen abban rejlik, hogy egységes keretben számol le azzal a kérdéssel: mit is jelent a funkcionalizmus jelszava a jogtudomány számára. Rámutat arra, hogy a funkcionalizmus az újkantianizmus marburgi irányának Kant gondolatait „túlhaladó” tanában gyökerezik. Alapos filozófiai felkészültséggel bocsátkozik Cassirer bölcséletének taglalásába. E bölcsélet legfőbb hiányát abban leli, hogy a funkció fogalmát nem határozza meg egyértelműen és világosan. Fejtegetései során megállapítja, hogy a funkcionális összefüggés különleges matematikai megismerési mód, amiért is ősfelméjében csak a matematikában és kvantifikálható tárgyakkal, illetve a tárgyak kvantifikálható viszonyaival foglalkozó tudományokban alkalmazható fogalomképzési eljárásként. Funkcionális matematikai fogalom pedig nincs.

A jogszemléletek közül — általános nézet szerint — az újkantianizmus marburgi szárnyára támaszkodó s a híres bécsi iskolát megalapító Kelsen tiszta jogtana a leginkább funkcionális jellegű. Szerzőnk szembeszáll ezzel az általánosnak nevezhető nézettel s részletekbe menően elemezve Kelsen tanát, kimutatja arról, hogy az egyáltalában nem funkcionális jellegű. Beleesik azonban abba, a kritikusoknál egyébként gyakran előforduló, hibába, hogy az általa bírált tan érdemeit és nagy értékeit nem látja meg. De nem is láthatja meg azokat, amikor — eléggé nem kárhóztatható módon — a szubjektívizmus mezejére téved és minden objektív bizonyíték nélkül — a jóhiszeműség kétségbevonása mellett — azt állítja, hogy Kelsen elmélete „egy bizonyos társadalmi és politikai eszmeáramlat jogalkotási törekvéseinek elméleti alátámasztására és kiszolgálására” készült. Ez esetben teljesen felesleges lett volna, hogy szerzőnk ezzel az elmélettel szemben a logika fegyverével hosszú oldalakon keresztül oly szépen küzdjön.

A mű számos eredeti gondolatot is tartalmaz, amelyeknek bírálatába már csak azért sem bocsátkozhatunk, mert minden előzmény nélkül állanak s egy meghatározott téma keretébe vannak beleágyazva. Azt azonban már most sem titkolhatjuk, hogy a természetjog lényegéről vallott nézetével nem azonosítjuk magunkat, mert az annak igaz lényegétől nagyon is távol áll. Nem szabad félnünk a jogként szereplő „hatalmi parancsokat” a jog igaz világából kizárni.

A szerző — tanulmányának célját tekintve — végeredményben egy negatívumhoz jut, amikor megállapítja, hogy a jog alkata lehetetlenné teszi, hogy jogtudományos fogalmakat funkcionálisztikus alapokra építhessünk. Számunkra azonban ez a negatívum is nagy értéket jelent, mert ezáltal figyelmeztető tábla áll előttünk, nehogy téves útra lépjünk.

Horváth R. Károly.

ÓTTLIK LASZLÓ: *Bevezetés a politikába.* Budapest, 1942. Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. 128 l.

A politikai eszméknek abban a zűrzavarában, amelyet korunkban tapasztalhatunk, fokozottabb hiányát érezzük oly műnek, amely ebben a kaotikus világban a tudomány pártatlan fegyverével rendet teremt s rámutatván a különböző eszmék gyökerére és társadalmi indítékaira, a helyes értékelésre megtanít. A társadalom ú. n. műveltebb rétege is teljesen iskolázatlan ugyanis a politikai gondolkozás terén, az általa vallott eszmék lényegével és hatásával távolról sincsen tisztában, a korszellemnek megfelelően sokszor kritikátlanul odadobja magát a kalandorok és a politikai akarnokok által ismét életre rázott alantas „emberi” ösztönöknek, s nem látja be, hogy az ilyen, magasabb erkölcsi értékektől s emberieségi érzéstől megfosztott alapokon felépülő társadalomnak — bárminő látszólagos hatalom álljon is mögötte —, nem lehet más vége, mint a teljes összeomlás és az anarchia. Aki nem hisz az értelem hatóerejében, az legfeljebb tehetetlenül vergődve kíséri figyelemmel a társadalomnak ezt a danse macabreját, aki azonban a sok tapasztalat adta csalódás ellenére is hisz még abban és az ember eszméjében, az erkölcsi felelősségének tudatos átélése folytán a szellem erejével küzd az emberben lévő humánus megmentéséért. Dübbenetesen nehéz ez a feladat, mert megvalósítójától sok önmegtadadást, praktikus-célokról való lemondást követel. Platon államában a filozófusok, a bölcssek a vezetők, korunk államéletének vezetői pedig egyszerűen bölcssek, a társadalmi élet csalhatatlan ismerői, akiknek csalhatatlanságát a hatalom is garantálja. A hatalom azonban változó, míg a tudás által felismert objektív értékek állandók.

Szerzőnk bízik még az emberi értelem formáló erejében s művében — amely inkább „Politika a műveltebb nagyközönség számára“ címet viselhetné —, a politika tudományának feladatát éppen olyan fogalmak alkotásában és ismeretek közlésében látja, „amelyek alkalmasak arra, hogy megkönnyítsék a közéletben végbemenő események s az ezekkel kapcsolatban felmerülő problémák megértését s ezáltal lehetővé tegyék egyfelől a sikeres tájékozódást e tények és problémák érdekében, — másfelől az értelmes állásfoglalást azokkal szemben“. A műnek ez az alaptermészete s egyébként is aránylag rövid terjedelme természetesen nem ad alkalmat a szerzőnek arra, hogy módszertani és irodalomkritikai fejtegetésekbe bocsátkozzék. A tudomány művelőjétől azonban mindenkor — s méltán — elvárhatjuk, hogy fejtegetései — még ha azok a nagyközönség számára íródtak is, sőt éppen akkor — ne csak a fejületen haladjanak, hanem a különböző szempontok megvilágítása mellett a fogalmak helyes tisztázására vezessenek. E tekintetben a mű némi hiányt rejt magában.

A mű négy részre tagolódik. Az első részben (Prolegomena) megállapítja, hogy „a politika nem egyéb, mint a hatalomról szóló tudomány“. Ezután a hatalom mibenlétének leírását adja. Közben futó pillantást vet a jog, a konvenció és az erkölcs szerepére. Nem téveszti szem elől, hogy ennek a hatalomnak és törekvéseinek az alattvalók nagy részének erkölcsi helyzetét is konstitutív elemként magukban keil foglalniok, de téved abban, hogy idővel hozzá lehet szokni ahhoz a gondolathoz, hogy „a hatalom fennállása helyes és szükséges, azaz erkölcsileg igazolt“. Mert annak a hatalomnak a parancsait, amely kezdettől fogva erkölcsi defektusban szenved, legfeljebb csak kényszerből, de sohasem erkölcsi meggyőződésből követjük. Az erkölcs parancsai a maguk dinamikájánál fogva előbb-utóbb szétrobbantják vagy lassan szétmálasztják az ily hatalmat, attól függően, hogy milyen erőszakot alkalmaz. Magunk részéről ebben látjuk a „dicsőséges“ forradalom lényegét is, mert hiába nyújtja át a közvélemény a győztesnek a pálmát, csakis az a forradalom jogos, amely magasabb erkölcsi értékek megvalósítását hozza.

A mű második részében a politikai rendszerek analitikai és dialektikai vizsgálatát találjuk. Az előbbi keretében a különböző kormány- és államformákat írja le a szerző a reális tények, nem pedig valamely, az ideális jogtudatban élő, „érvényes“ normarend alapján. Éppen erre tekintettel nevezi művének ezt a fejezetét — a hagyományos „Alkotmánytan“ helyett — a politikai rendszer tanának. A politikai dialektika körében egyedül az imperializmusnak a demokrácia politikai attitűdjeként való felfogását kifogásoljuk. Bár ezt az állítását nem indokolja meg, úgy gondoljuk, abból a közkeletű felfogásból indul ki, hogy a demokratikus állásfoglalás a nemzeteket is önálló, a többi nemzetől

nem függő egyének gyanánt fogja fel. Ennek logikus következményeként létrejön a felfokozott nemzeti öntudat s a hatalmi és gazdasági érdekekért küzdő imperialista állam eszméje. Ez a gondolatmenet azonban nem veszi észre, hogy már régen elhagyta a demokratikus felfogás talaját.

A szerző művének harmadik, mindössze 26 oldalra terjedő részében a „nemzet és nemzetiség“, „asszimiláció“, „disszimiláció“, „nemzetformák“ és „a zsidóság“ problémáival foglalkozik. Ily szűk keret mellett nem is lehet elvárni tőle, hogy e problémák végső magját feltárja előttünk.

„A mai politikai világrend kialakulása“ c. végső fejezet nyújtja a legkézenfekvőbb bizonyítékát azoknak a nehézségeknek, amelyekről a bevezetőben szóltunk. Egyben itt bosszulja meg magát leginkább az a hiány, hogy a szerző a fogalmak alapos tisztázására nem vet elég súlyt. Túl tág teret enged szubjektív meggyőződésének, amelyet objektív bírálat csak nagyon kis mértékben követ. A demokrácia lényegét és azzal kapcsolatos értékét — miként a legtöbb író — nem tudja megragadni. A legtöbb objektivitást talán még a marxizmus ismertetése kapcsán tanúsítja, míg a nemzeti szocializmus politikai rendszerét teljesen elnagyolva és kritikátlanul veti elénk. A politika tanárától azonban nem azt várjuk, hogy jó diplomata legyen, hanem azt, hogy a társadalom óriási szövevényébe biztos kézzel nyúljon s úgy tapogassa ki azokat a végső csomópontokat, amelyekből kiindulva azután ez az egész hálózat könnyen felgöngyölíthető.

Horváth R. Károly.

PERNECZKY BÉLA: *Koreszméink*. Budapest, 1943. 145 l.

A könyv részint korunk uralkodó eszméit akarja megállapítani, részint gyakorlati programot adni e koreszmék megvalósítására a magyar életben. Az utóbbi célt szolgáló fejtegetések — bármily termékenynek ígérkezne is egy vita velük — nem tartoznak folyóiratunk illetékessége körébe, így hát azokat nem is érintjük. Az elméleti rész azonban finom analitikus készséggel boncolja napjaink szellemi-politikai jelenségeit, igyekezőn megállapítani azokat a mindnyájukban közös alapelemeket, amelyek a kor uralkodó eszméinek tarthatók. Határozott kézzel vonja meg az igazi benső összefüggések vonalát látszatra távoleső pontok között is, másrészt éppily biztonsággal mutatja ki az ellentmondást nem egy közösen emlegetett elv és jelenség közt. Így igen érdekes, amikor megállapítja, hogy a tekintélyi állam és totalizmus nem illenek össze. A legfőbb eredménynek azt a kitűnő és szerencsés meghatározást tartjuk, hogy „a koreszme történelmi tényezővé nőtt eszme“. Persze, ezzel még nincs kimerítően meghatározva a fogalom. Mert e szerint kétségtelenül koreszmék azok, amelyeket a szerző korunk kizárólagos vezető eszméinek tart — tekintélyiség, közösség, népi-

ség —, de hogy valóban ezek lennének a kizárólagos koreszmék, erősen kétséges. A szerző nem tisztázta a koreszmék felderítésének módszerét, s ezzel kitért az elől a belátás elől, hogy valamely kor igazi uralkodó eszméjének megállapítása sohasem sikerülhet a korban állva, mert azt csak a történeti fejlődés mutatja meg utólagosan. Az általa kimutatott három koreszme egyetemes uralma ellen rengeteg érv hozható fel, de hogy a mutatkozó tendenciák közül mi válik igazán egyetemessé, arról a mai átmenet idején semmi biztos sem mondható. Könyvét kellemes olvasmánnyá teszi fölényes és finoman ironikus hangja; ez abból a tárgyilagosságból fakad, amellyel az egész mai zűrzavart nézi. Kár, hogy — bár maga tiltakozik a túlzott racionalizmus ellen — szemlélete túlságosan „jogászi“ konstrukciós, a historizmus kellő ellen-súlyá nélkül. Ez a körülmény aztán a gyakorlati programmban különösen érvényesül. De ennek a kritikája már, mint mondtuk, nem tartozik ránk.

Joó Tibor.

HORT DEZSÓ: *Jellem és Társadalom.* (Szociálkarakterológia.) Budapest, 1943. A szerző kiadása. 129 l.

A jellemtan sokrétű kérdései közül talán a jellem és a társadalmi erők összefüggéseiről tudunk a legkevesebbet. Ezért minden szenvedélyes jellemvizsgáló fokozott érdeklődéssel nyúl ennek a kérdésnek a tárgyalását ígérő könyvhöz. A szerzőnek ez a munkája azonban — sajnos — nem váltja be reményeinket. Mindenekelőtt a jellemtan feladatát igen szűkre szabva jelöli meg. Szerinte a típusalkotás volna a karakterológia főcélja. A típusfogalom maga is igen problematikus s az emberi tulajdonság kérdésébe torkollik. Azt hiszem, hogy az emberi tulajdonság nem egyéb, mint az emberi alkalmazkodásnak különböző szemléleti szempontok szerinti vetülete. A karakterológia ezek szerint az emberi alkalmazkodás speciális tana volna az objektív feladatokhoz s főként társadalmi követelményekhez. Az alkalmazkodás pedig az öröklés s a környezeti hatások kombinációjából áll elő. Miképpen és milyen mértékben hatnak e társadalmi erők az öröklött lelki szerkezetre s társas hatásra hogyan alakulnak ki szerzett lelki tulajdonságok, ez a jellem és társadalom összefüggéseinek központi kérdése. Még a társadalmi szempontból felállított típusok (pl. Spranger típusai) esetén is csak a végleteket ismerjük meg, és nem tudhatjuk, hogy a nagy átlag, a zöm hogyan viselkedik. A típusfogalmat az újabb irodalomban behatóan bírálták, Boda munkásságán kívül a könnyebben hozzáférhető német munkákból a következőket említem: P. Helwig: *Charakterologie*, Leipzig, 1936, P. Hofstätter: *Über Typenanalyse* (Arch. f. d. ges. Psychol. Band 105. 1940.), logikai szempontból tárgyalja Hempel és Oppenheimer: *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden, 1936.,

K. Gottschaldt: Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbpsychologie, Leipzig, 1942.

Ugy gondoljuk, hogy a típustani kiindulás szükségképen a felületen marad. De nézzük, mit hoz a szerző ezen a téren.

A munka két részre oszlik. Az első rész az általánosan ismert típusokat adja elő. Ez a rész nem emelkedik túl az egyszerű, jól áttekinthető ismertetések színvonalán. A munka második részének címe ismétli a könyv főcímét: jellem és társadalom, s így nyilván ez a fontosabb rész. A szerző ebben három típust állít fel. Kiindul a társadalmi munka tipizálásából s így rátalál a gazdálkodásra, közhatalomra (ez a hatósági, rendfenntartó működés) és végül a szellemi munkára (ez a tudományos—művészi tevékenység). Ha a társadalmi munka szintjéről „lecsúszottakat“ és a „Nagy-Átlagot“ leszámítjuk, megmaradnak a „célratórők“, s ezek az előbbi hármas felosztásnak megfelelőleg: a termelő, a hatalmi és a szellemi ember altípusaira oszlanak. Ezekhez a szerző még egy egészen különleges altípust csatol: a jövő emberének a pozitívista erkölcsi szenvedélytől áthatott, áhítatos és emberséges típusát.

Ez a tipológia Spranger-hatásokat mutat és valóban főként társadalmi erők hatásával számol. A szerző nem említi Dékány Istvánnak Spranger típusain hasonló szempontból végzett korrekcióját. (Ath., 1932. évf.) Szerinte az emberi jellem alapformái a technikai, a szociális és az axiológiai én típusai. Erre a cikkre Boda a Magyar Pszichológiai Szemlében (1933. jan.—jún. szám) felelt és felállította a maga típusrendszerét s ez a XIII. Kongressbericht der Deutschen Gesellschaft für Psychologie c. munkában is megjelent. Jellemző adat a típusfogalom állásához, hogy ugyanabban az értesítőben A. Huth előadása is megjelent: Das Ende der Typologien címmel. Mc Dougall is minden tipológiát céltalannak és lehetetlennak tart (...„eine hoffnungslose und falsch gestellte Frage“). Aufbaukräfte der Seele, 146. old.). Hort Dezső típusai Dékány típusainak elszegényített másai. Ami pedig a „jövő embere“ típust illeti, ez lehet szép vágyakozás és jámbor óhaj, de nem tapasztalati alapon álló, tudományos fogalomalkotás.

Az elmondott kifogások fenntartása mellett mégsem mulaszt-hatjuk el annak a tárgyszeretnek a kiemelését, amelyről a mű minden lapja tanuskodik.

Steif Antal.

BOGNAR CECIL: *Mi és mások.* (A mindennapi élet lélektana.) Budapest, év nélkül. Kir. M. Egyetemi Nyomda. 350 l.

A napjainkban mind inkább erősödő érdeklődés a pszichológia különböző témái iránt, amely már a nagy közönség széles köreihez is eljutott, mindenképen indokoltá tette egy olyan népszerű lélektani

munka megjelenését, amely élvezetes nyelven az eddig csak a szaktudósok által ismert lélektani eredményeket a be nem avatottak számára is érthetővé teszi. Bognár Cecil szegedi pszichológus-professzor munkája — amely e sorok megjelenésekor már a második kiadást is megérte — e várankozásnak a legnagyobb mértékben megfelelt s ezt a könyv nagy sikere és népszerűsége is igazolja. E mű szerzője nem törekszik a lélektan mai fejlődésének megfelelő rendszert vagy a lélektan minden ágát felölelő kompendiumot nyújtani, nem is ez a célja; ellenben törekszik a lélektan mindenkit érdeklő törvényszerűségeinek világos, félre nem érthető kifejezésére s mondanivalóinak minél plasztikusabb és érdekesebb előadására. Így csodálatos közvetlenségével igen szoros kapcsolatot talál olvasójával, aki megérti, hogy a szerző „felhívja a figyelmet azokra a jelentéktelennek látszó kis jelenségekre, amelyek mellett legtöbbször elhaladnak a nélkül, hogy tudomást szereznének róluk“. A szerző hozzászoktat bennünket saját magunk és mások elfogulatlan megfigyeléséhez. Erre pedig nagy szükség van, mert a jelentéktelennek látszó mozzanatok felett az ember nem azért siklik el könnyedén, mintha ezek nem lennének fontosak, hanem csak azért, mert nincs hozzá szemünk, gyakorlatunk fontosságuk belátására. A lelki jelenségek nagy része valóban ilyen. Mit sem sejtve velük együtt élünk s csak akkor figyelünk rájuk, amikor valamilyen rendellenességünk komolyabb bajt, lelki bonyodalmat okoz. Melyek azok a területek, ahol a lelki élet jelenségei nagyobb zavarokat okozhatnak? Ezek elsősorban az érzelmi és az akarati s nem az értelmi lelki világ megnyilvánulásaihoz tartoznak. Bognár Cecil könyve valóban ez utóbbiakkal foglalkozik, hiszen az egyes fejezetek az érzelmeinkről, a félelemről az ösztönökről, a tudatalanról, a gátlásokról, az ideges emberről stb. beszélnek. A szerző azonban nem marad meg magának az egyének lelki boncolása mellett, hanem mind tágabb és tágabb körben keresi azokat a hatóerőket, tényezőket, amelyek az egyén lelki életére valamiképpen is befolyással lehetnek, s ezeket kitűnően találja meg a környezetnek, az időjárásnak és az éghajlatnak, a pénznek és az időnek befolyásában, amely hatások szerepét igen szemléletesen és találóan ábrázolja. Differenciális lélektani kérdéseket is felvet, pl. a férfi és a nő, a gyermek és a felnőtt lelki életének összehasonlításával s a különböző típusok megrajzolásával. Nagyon sok gyakorlati tanácsadást is kaphat a nagyközönség Bognár Cecil munkájából, nemcsak az előbb bemutatott területekről, ahol is a gyakorlati vezetés inkább csak impliciten lehet fel, hanem azokban a fejezetekben, amelyek a magatartásról, az önuralomról, az életcélről és életsorsról, a boldogságról stb. szólnak. Nem is beszélve a könyv ama részeitől, amelyekből megtudhatjuk, hogyan bánjunk az emberekkel? hogyan bánjunk a gyermekekkel? Az emberismeret és az önismeret egymással szorosan összefügg, minthogy az utóbbi kulcsa az elsőnek. „Ha valaki nem iparkodik saját magát megismerni, olyan

főszegségek fejlődhetnek ki nála, amelyek megnehezítik másokkal való érintkezését.“ „Az önismeretre leginkább az vezethet bennünket, ha másokkal való kellemetlenségeink alkalmával először megpróbáljuk a hibát saját magunkban keresni.“ Ez a két idézet is elárulja, hogy ez az elsősorban praktikus embernevelő célú munka bővelkedik megszívlelendő és átgondolandó maximákban.

Ez a rejtélye annak, hogy Bognár Cecil könyvét a nagyközönség oly szeretettel forgatja és érdeklődéssel újra meg újra átolvassa. Bognár Cecil könyvének ez a nevelő és emberismeret fejlesztő hatása teszi örvendetessé immár a második kiadásban való megjelenést.

Lehner Ferenc.

MÁTRAI LÁSZLÓ: *Jellemtan.* (Karakterológia.) Budapest, 1943. Nemzetnevelők Könyvtára. 155 l.

A modern pedagógiának ma már egyetemesen elfogadott alap-tétele, hogy a helyes nevelési módszereknek számolniuk kell a nevelendő személy egyéniségének sajátos jellegzetességeivel, jellemével. Döntő fontosságú tehát a pedagógus számára az emberi személyiség beható ismerete. Szem előtt kell tartani azokat az alapvető tényezőket, amelyek a személyiség kibontakozásában közreműködnek és azokat a tipikus módosulási lehetőségeket, amelyeket az általános emberi tényezők az egyes emberekben elszenvedhetnek. A jellem tudománya, a karakterológia ma már nélkülözhetetlen eszköze a neveléstudománynak. A karakterológia nagyarányú kibontakozása és fejlődése elsősorban nem a gyakorlati nevelői céloknek köszönheti létét. A mechanisztikus-természet-tudományos lélektan elégtelensége természetszerűen terelte a kutatók figyelmét a lelki élet mélyebb és egységesebb szemléletmódjai felé. Az egész ember egzisztenciális mivoltának értelmezése a legmélyebb gyökere a karakterológiai kutatásnak.

Ez a tény súlyos feladatokat és nehézségeket állít a gyakorlati-pedagógiai célkitűzéseket szolgáló karakterológiai vizsgálatok elé. A tudományos elméleti utakon járó karakterológia számtalan oldalról kísérli meg az emberi egyéniség megragadását. Egyszer a biológiai alkati tényezők, máskor a szellemi értékírányok lépnek előtérbe, egyesek a tudattalan ösztönös tényezők jelentőségét hangsúlyozzák, mások a racionális és irracionális világ feszültségeiből töreksenek a jellem alapformáit értelmezni. A gyakorlati pedagógus szinte áthidalhatatlan nehézségekre bukkan, ha keresi azokat a szempontokat, amelyek az egyes karakterológiaiokban a nevelés számára értékesíthetők.

Mátrai Lászlónak egész különleges ügyességgel és hozzáértéssel sikerült hidat verni a karakterológiák tudományos eredményei és a gyakorlati pedagógia követelményei között. Igen szűkreszabott keretben

kellott a jellemtan alapfogalmainak összefoglalnia oly módon, hogy a gyakorlati alkalmazás is kellőképpen érvényesüljön. Messze vezetne volna a kitűzött céltól, ha ismertetni akarja a karakterológia modern szerzőit. De természetszerűen nem adhatott művében új és önálló karakterológiát sem. Lehet, hogy nagyon értékes eredményekkel gazdagíthatta volna a jellemtan gazdag anyagát, viszont az elismert szerzők mellett műve mégis csak „egy” lett volna a sok közül és méltán váltott volna ki némi bizalmatlanságot maga iránt a már-már bevált, közismert irányok részéről. Művében tehát arra törekedett, hogy eleven, egységes keretbe foglalja mindazt, ami a különböző karakterológiák eredményeiből megállotta az idő próbáját és ma már méltán tekinthető a lélektani tudásunk szerves alkotó elemének.

A karakterológia az embert nemcsak egyéni mivoltában, hanem személyes jellegében vizsgálja. A személyiség éppen a szellemi értékek világába emelkedő egyéniség. A személyiség állandó és jellemző adatai alkotják a jellemet. A jellemet azáltal ragadjuk meg, hogy felkeressük az általános emberi tulajdonságoknak olyan összefüggéseit, amelyek egy adott személyre nézve nagy megközelítésben sajátosan jellemzők. A karakterológia tehát típusalkotásra törekszik. A jól megalapozott típusfogalom jelentősége éppen abban áll, hogy valamely tulajdonság jelenlétéből a vele tipikusan együttjáró tulajdonságcsoporthoz létre nagy valószínűséggel következtethetünk. A karakterológia nem tévesztheti szem elől azt a tényt sem, hogy a jellemtulajdonságok nem alkotnak zárt, merev rendszert. Az ember élete folyamán állandó változásban él. A sztatikus tulajdonságok felismerése mellett tehát figyelemmel kell lennie a jellemalakulás tipikus eseteire, az életkorok karakterológiájára is.

Az alapfogalmak tisztázása után Mátrai rövid elméleti alapvetést nyújt a karakterológia számára. Az ösztön, a tudat és az értékelés hármas rétegét különbözteti meg a nélkül, hogy mélyebb bölcséleti fejtegetésekbe bocsátkoznék. A három réteg jelentőségét a jellemtan szempontjából pusztán fenomenológiailag senki kétségbe nem vonhatja. Hangsúlyozza a szerző a három réteg egységét az egy lelki szubsztanciában, de azután behatóan csak az egyes lelki rétegek megjelenési formáival foglalkozik. Különösen jelentősnek tartom, hogy az ösztönök tárgyalásánál nagy kritikai érzékkel válogatta össze mindazt, ami a mélységpszichológiák eredményeiből tényleg maradandó értékű. Az ösztönös réteg figyelembe vétele mind az elméleti, mind a gyakorlati emberismeret számára rendkívül fontos. Ma még sok tisztázatlan kérdés előtt állunk, de mindinkább bontakozik az a kép, amelyben az ösztönök sokoldalú és titokzatos világa a szellemi létsík szolgálatában elnyeri a megfelelő helyet. Nem ártott volna itt rámutatni Klages karakterológiájának arra a nagyértékű meglátására, hogy egészen sajátos jellemtan alakzatokat nyerünk, sőt esetleg az egész karakterológia egységes felépítését, bizto-

síthatjuk, ha kiaknázzuk a szellemi és az ösztönös sík kölcsönös vonatkozásait. Klages szellemellenes metafizikájának elfogadása nélkül jelentani gondolatai messzemenően értékesíthetőek lennének.

Mátrai könyvének legterjedelmesebb részét a személyiség megismerésének szenteli. Nagyon szellemes összeállításban először a tipológiák jelentős eredményeit ismerteti. Elsősorban a Kretschmer-féle tipológiát mutatja be, majd kiemeli a modern szerzők műveiből azokat a tipológiai gondolatokat, amelyeket különösen a gyakorlati emberismeret használhat fel nagy sikerrel. Bemutatja az Adler-féle elgondolásnak, a csekélyértékűség, az érvényesülési ösztön szerepének tipológiai jelentőségét, a Jung-féle extrovertált és introvertált típusokat és ezzel kapcsolatban a lappangó és a megnyilatkozott jellemtulajdonságok felismerésének fontosságát. Megemlíkezik a Jaensch-féle típusokról, amelyek a személyiség belső összetevői között fennálló viszonyt helyezik a karakterológiai érdeklődés előterébe. A tipológiák után megismerkedünk néhány technikai eljárással, amelyek segítségével nagy sikerrel gazdagíthatjuk az emberek megismerésére vonatkozó tapasztalatainkat. Szerző első helyen ismerteti a grafológiát nagy alapossággal, eredeti meglátások alapján. Majd bemutatja a Wartegg, a Rorschach és a Szondi tesztet. Ezeknek ismertetése csak a legalapvetőbb mozzanatokra szorítkozik és önmagában még nem teszi képessé az olvasót a tesztek tényleges felhasználására. Megismerjük a tesztek sajátos jellegét, de megismerhetjük azt is, hogy használatuk csak komoly és lelkiismeretes munka árán ajánlatos és semmiképpen nem arra való, hogy dilettáns módon nyúljunk hozzá embertársaink belső világához.

A személyiség fejlődése című fejezet végigvezet az életkorok legjellegzetesebb állomásain. Különös értéke az, hogy a szerző bemutatja, hogyan lehetséges a felnőtt ember karaktervonásait már a fejlődő korban felismerni és az idevágó ismereteket pedagógiailag értékesíteni. Ebben a pontban mutatkozik meg Mátrai vállalkozásának legnagyobb nehézsége. Szinte feloldhatatlan feszültség előtt állott, amikor nevelői céllal kellett karakterológiát írnia. Hiszen a nevelés alanya éppen a fejlődő, alakuló gyermek, akinek a jellemvonásai még nem rögzödtek, a karakterológia pedig természetesen elsősorban a felnőtt ember kialakult jellemvonásait veszi figyelembe. Kétségtelenül kiváló összefoglalást kaptunk a modern karakterológia eredményeiről, de ezek elsősorban a felnőtt emberre vonatkoznak és a nevelőnek fáradságos munkával, gazdag tapasztalatok gyűjtésével lehet csak az eredményeket a gyakorlati pedagógia szempontjából alkalmazni. Mátrai ad erre nézve is értékes útbaigazításokat. A tárgy természetéből következik, hogy a jelzett feszültséget nem sikerült teljesen áthidalnia. A gyakorlati célok szolgáltatásában áll az utolsó fejezet is, amely a „személyi lap” kitöltéséhez nyújt értékes karakterológiai útbaigazításokat.

Rendkívül élvezetes, könnyen olvasható stílus, széleskörű tárgyi tudás, a lényeges mozzanatok hangsúlyozása jellemzi Mátrai művét. A szűk keretben mesteri kézzel tájékoztat a karakterológia minden jelentős eredményéről. Mély lélekismeret és a kulturális humanista értékek őszinte megbecsülése sugárzik minden sorából. Valóban alkalmas arra, hogy lélektani útmutatásul szolgáljon a nemzetnevelés nagy céljainak megvalósításában.

Zemplén György.

KÉT KÖNYV A LELKI VÁLSÁGOKRÓL.

AEPPLI, ERNST: *Lebenskonflikte*. Zürich, 1942. Rentsch. 291 l.
BAUMGARTEN, FRANZISKA: *Beratungen in Lebenskonflikten*. Zürich, 1943. Rascher. 130 l.

Lelki válságon újabban egészséges embereknek azokat a lelki meghasonlásait értjük, amelyek azután számos ideg- és lelki betegségeknek válnak okozójává. A lelki válság problémájának tanulmányozása tehát alapvető pszichológiai feladat; ennek a feladatnak megoldására vállalkozik a most ismertetendő két munka is.

Aeppli elsősorban elméleti magyarázatna törekszik. Lelki válságról szerinte akkor beszélhetünk, amikor az ember mereven ragaszkodik az élmény és cselekvés egyetlen formájához s ezért a folyton változó arculatot mutató élet számos követelményének nem tud megfelelni. A könyv célja — amint azt szerzője az előszóban kijelenti — az, hogy tanácsot adjon ezeknek az egyénre nézve káros és bomlasztó válságoknak a megismerésére és gyógyítására. Baumgarten viszont számos konkrét esetet mutat be, ahol kisebb vagy nagyobb fokú gyógyulásról lehet beszélni; ezért a tőle felhozott példák hasznos útmutatásul szolgálnak a nevelőnek is. Mind a két könyv elsősorban avatatlank számára készült, s aki e könyvek olvasása után magába száll és megbánást érez, önmaga hasznán és a közösség üdvén munkálkodik. Hiszen valamennyiünknek vannak válságai; a lényeges azonban az, tudunk-e uralkodni felettük, vagy pedig hagyjuk, hogy a magunk és környezetünk életét rombadöntve, átvegyék a korlátlan uralmat fölöttünk. Sajnos azonban itt is igazak Schopenhauernek az Aforizmák bevezetésében mondott szavai: a bölcsék minden időben mindig ugyanazt tanították, és a balgák — azaz a mérhetetlen többség — minden időkben mindig ugyanazt, t. i. az ellenkezőjét cselekedték.

A lélek válsága akkor jelentkezik először, amikor az addig a családjá környezetétől védelmezett és elkényeztetett ember felismeri, hogy sorsát, amelyet öröklött hajlamai, hazája, társadalmi helyzete, vagyona, konstitúciója, stb. határoznak meg, „vállalni kell”. Aeppli szavait idézve: „Minden egyes ember természetszerű kötelessége, hogy ehhez a világhoz, amelynek ő is része, lelkileg alkalmazkodjék: alkal-

mazkodnia kell az évhez, a naphoz, életének feltételeihez és a létért való harchoz.“ Ám hogy ezt a követelményt mily kevésbé értik meg az emberek, a Baumgartenről felhozott példák mutatják. Ezek kézzelfoghatóan tanúsítják, hogy a férj és feleség, kereskedő és üzlettársa, előljáró és alárendelt csak azért nem tudnak megférni egymással, mert minden ön-és emberismeretük hiányzik; márpedig a kiegyensúlyozott, alkalmazkodó együttélésének ez az elengethetetlen feltétele. Aepli — aki különben Jung tanítványa — megtárgyalja az extravertált és introvertált típusok súlyos válságait is, és kimutatja, mennyi bizalmatlanság, viszály és elkeseredés származik abból, hogy a legtöbb ember abban a naív feltevésben él, hogy embertársai mindegyike ugyanúgy éli át a dolgokat, mint ő. Éppen így azonosítás és projekció is gyakran súlyos lelki zavarokat okoz. Minden hozzánk közelálló életjelenséggel azonosulhatunk, ami kettős veszélyt rejt magában: az embert oly tartalmakhoz köti, amelyek kívül állanak rajta, másrészt pedig bizonyos tulajdonságokat vagy szokásokat rögzít belé. A projekcióból viszont akként keletkezhetik válság, hogy aki önmagát másokba vetíti, másokban is saját énjét látja. Ezért majdnem mindenki hajlandó azt hinni, hogy ami neki fontos, az nyilván másnak is szívügye, az ő kedvenc ételét mindenki csak szeretheti, stb. Az ilyen érvetés súlyosabb eseteit nevezük éppen paranoiának. Itt beszél a szerző azután még azokról a komplexusokról, amelyekről senki sem mentes, hiszen senki sem járta végig az élet útját a nélkül, hogy sebeket ne kapott volna: bizonyos komplexusok — mint erre a szerző is utal — a nemzedékek hosszú során át egész családokon, sőt egész nemzetségeken uralkodtak. Vannak válságokkal terhes idők, amelyek a lelki válságoknak szinte tápláló talajai; Jungnak erre vonatkozó tapasztalatait valamennyien megszerezhettük...

Azt a képességünket, amellyel a válságokat elkerülhetjük, Aepli humornak nevezi. És itt ismét Baumgartenre utalhatunk, aki teljes tudományos komolysággal és mégis annyi humorral mutatja be, hogy a legsúlyosabb válságokat is sok esetben mily nevetséges képzelődések váltják ki. Hiszen nemcsak saját válságaink ellen kell küzdenünk, hanem embertársainkéi ellen is; s e harc fegyvereinek neve: belátás és elnézés, amely erények birtoklásában Baumgarten valóban követendő példa.

Mivel a válság szorongó állapotra is vezethet, Aepli a szorongás problémáival is foglalkozik. Megkülönbözteti a szorongást (Angst) a félelemtől (Furcht), mondván: „Furcht haben wir, Angst hat uns“. — Az álmok szerinte a válság állapotában igen nagy segítséget jelentenek; ennek a tudatalattihoz vezető „via regia“-nak Aepli kimagasló jelentőséget tulajdonít.

Aepli könyvének második része szülők és gyermekek, valamint házastársak helyes és helytelen kapcsolatával foglalkozik. Ezen a téren tapasztalatai teljesen megegyeznek a Baumgartenével. Mindkét író a

házassági válságot tartja a „legtermészetesebb“ konfliktusnak, úgyhogy erre a válságra úgyszólván általánosan érvényes „életrecepteket“ lehetne adni. A nőket Aeppli T. Wolf nyomán négy típusba sorolja: anya, szerető, amazon és „mediális“ nő.

Végezetül a házassági válságáról is beszél, s könyvének ez a része Seneca leveleinek „etikai“ szépségét idézi. Megmutatja a lehetőséget, miként győzhetjük le a legutolsót azok közül a válságok közül, amelyek egész életünket megmérgezik.

Tarcsay Izabella.

NOSZLOPI LASZLÓ: *A titkos erők és tanítások lélektana.* — Varráslat, álomfejtés, médiúmizmus. — Budapest, 1943. Pantheon, 136 l.

A valóság elől okkult tanokhoz menekülő kedélyek felvilágosítására szánta termékeny szerzőnk legújabb művét. Előljáróul a gondviselésbe beavatkozó ismeretlen lélekerők működésébe vetett hit elterjedését az irodalomból vett példák és a budapesti Tudományegyetem hallgatóival végzett ankét alapján bizonyítja. Az okkultisztikus világnézet lélektani értelmezésében az oki, céli és élménybeli magyarázatokkal szemben a szellemi és cselekvésbeli összefüggések nyomozását tekinti igéretteljesnek. Minden parapszichológiai jelenség őselete a megséjtés, az irányítatlan képáramlással rokon vitális képzelődés. Az öntudatlan tevékenységek a felszínre bukkanása adja az animisztikus világszemlélet alapját. Érzelmünk szimbolisztikus azonosítások segítségével irányítják értelmi tevékenységeinket. Ilyen prelogikus szemlélet uralkodik a varázslatokban és misztériumokban. Nem szabad lebecsülni ezeket az ősi gondolkodásformákat, a naív hitvilágból bontakozott ki a mindenség történéseinek törvényszerűségeiről alkotott meggyőződés. A jövőtől való félelem indít a jóslásra, és ez a tudományos kutatásnak egyik motívuma. Korunk több szellemi áramlatában megtalálhatjuk az allegorikus, kabbalisztikus vonásokat, nemcsak a költészetben és a teozófiában, hanem például a mélylélektanban is.

A világ titokzatosságának elismerését Noszlopi az okkultizmus érdeméért könyveli el, mert a mindennapos szükségéből kiemelhető sóvárgást és borzongást jogaikhoz juttatja. E vallási őserzéseknek azonban (a referáló véleménye szerint) csak művelődésbeli hulladékai élnek az okkult tanokban. Ez a körülmény különbözteti meg a babonát a művészetétől, amely a kor eleven uralkodó átlaghangulatából ad metszeteket. Nagyon általánosnak tűnik fel az a megállapítás, hogy okkultizmus, művészet, szerelem és hipnózis közös töről fakad, a vitalitásból. A közönséges világtól való elszakadásnak, a láthatatlanba vetett hitnek, az irracionális sorsszerűség elfogadásának ezek az esetei aligha tekinthetők átjárónak a vallási érzés felé; az okkultizmus ennek inkább zsakutcája, oubliette-je. Nemesebb művelődési jelenségek irányítják a figyelmet a lélek titokzatosságára, az élet kalandosságára: minden

igazi szellemi alkotás ezt teszi. Ezért nem osztjuk szerzőnk fájdalmát, hogy a művelődésünknek ősi megérző képességek elcsökevényesedése az ára. A megsejtő távolbaérzésnek (akár elterjedtebb egy korban, akár kevésbé) mindig csak az marad a lélektani realitása, hogy a vágyak vagy félelmek fokozódása, tárgyi kiváltó körülményeikkel valószínűleg koincidáló képeket kelt.

Az igen élvezetes, aforisztikus stílusú könyv nem lép fel rendszeresség igényével. Kimerítőbb tárgyalás esetében szívesen látnók, ha az okkult hiedelmek egyéni patológiai és közösségi szellemtörténeti hatásösszefüggését részletezett és konkrét elemzésnek vetné alá az illusztris szerző.

Schiller Pól.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

43.993. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtítká: *Prohászka Lajos*. Títkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitautlést. Az ülések ügyében Mátrai László titká (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 csekkszámánk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbizsgálója jogosult.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

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
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* 2·80 P

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

Gabriel Ervin: Das Kunstwerk als Zeichen.
Ludwig Lengyel: Das Psychische, das Logische und das Metaphysische. Vier Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft: der gegenwärtige Stand der *Wirtschaftsphilosophie*, der *Religionsphilosophie*, der *Geschichtsphilosophie*; *Zukunft der Philosophie*.

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. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6— „
9. *Arisztoteles 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— „
13. *Földes—Papp Károly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) 5— „

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 előadójának (XI, Abel J. utca 21.).

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ÉS
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONKILENCEDIK KÖTET
(1943)

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE
GRÓF RÉVAY JÓZSEF

BUDAPEST, 1943.

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

A XXIX. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.	Oldal
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : A görög filozófia jelentősége korunkban	125
<i>Ervin Gábor</i> : A műalkotás mint jel	223
<i>Lengyel Lajos</i> : Pszichikum, logikum és metafizikum	236
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : Relativizmus és nem-aristotelesi rendszerek a modern logikában	15
<i>Somogyi József</i> : A közjó	1
<i>Szabó Zoltán</i> : A genetikus megismerés útjai	131

Szemle.

<i>Orkonyi Lajos</i> : A szintézis szükségé és a filozófia	148
<i>Rezek S. Román</i> : Prohászka Ottokár és Bergson	34
<i>H. Schiller Pál</i> : Bencsik Béla életműve	146

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései.

<i>Br. Brandenstein Béla</i> : A filozófia jövője. <i>Hamvas Béla, Joó Tibor, Zemplén György, Angyal Endre</i> és <i>gr. Révay József</i> hozzászólása	323
<i>Dékány István</i> : Társadalomfilozófia. <i>Horváth Barna, Ottlik László, Mátrai László, Ponyi István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	54
<i>Gáldi László</i> : Nyelvfilozófia. <i>Bóka László, H. Schiller Pál, Soltész János</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	177
<i>Jánosi József</i> : Vallásbölcselet. <i>Ibrányi Ferenc, Bucsay Mihály, Hamvas Béla</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	282
<i>Joó Tibor</i> : A történetfilozófia. <i>Madzsar Imre, Errin Gábor, Mátrai László, Máday István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	303
<i>r. Moór Gyula</i> : Jogfilozófia. <i>Ruber József, Bibó István, Horváth R. Károly, Zemplén Elemér</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	156
<i>H. Schiller Pál</i> : Lélektan és embertan. <i>Noszlopi László, Tarcsay Izabella, Ponyi István</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	75
<i>r. Surányi-Unger Tivadar</i> : Gazdaságfilozófia. <i>Takaróné Gál Beatrix</i> és <i>Dékány István</i> hozzászólása	265

Ismertetések, bírálatok.

AEPPLI, E.: Lebenskonflikte. (<i>Tarcsay I.</i>)	378
ANGYAL, A.: Karl Hugo Meltzl. (<i>Faragó L.</i>)	347
BAUMGARTEN, F.: Beratungen in Lebenskonflikten. (<i>Tarcsay I.</i>)	378
BÉGUIN, A. ET THÉVENAZ, P.: Henri Bergson. (<i>Ervin G.</i>)	99

	Oldal
BLEIBER, F.: Das Recht als objektiver Wert. (<i>Zemplén E.</i>)	104
BOGNÁR C.: Mi és mások. (<i>Lehner F.</i>)	373
BÖSZÖRMÉNYI E.: Az amerikai neo-realizmus erkölcs- és vallásbölcsélete. (<i>P. F.</i>)	100
BR. BRANDENSTEIN B.: Nietzsche. (<i>Zemplén Gy.</i>)	344
BRUNSCHWIGG, L.: Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne. (<i>Ervin G.</i>)	99
DEL-NEGRO, W.: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. (<i>Ponyi I.</i>)	349
GOTTSCHALDT, K.: Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbbiologie. (<i>Steif A.</i>)	112
GRABMÁNN, M.: Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus. (<i>P. F.</i>)	362
GRISEBACH, E.: Die Schicksalsfrage des Abendlandes. (<i>Dési F.</i>)	351
GUGGENBERGER, A.: Der Menschegeist und das Sein. (<i>Ponyi I.</i>)	358
HALASY-NAGY J.: Történeti bevezetés a filozófiába. (<i>Zemplén E.</i>)	341
HAUSER, G.: Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie. (<i>P. F.</i>)	363
HEISENBERG, W.: Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes. (<i>P. F.</i>)	98
HORKAY L.: Kant vallásos nézetei. (<i>Angyal E.</i>)	343
HORT D.: Jellem és társadalom. (<i>Steif A.</i>)	372
HUIZINGA, J.: Im Bann der Geschichte. (<i>Sebestyén K.</i>)	208
JOURNET, Ch.: Connaissance et inconnnaissance de Dieu. (<i>Ervin G.</i>)	204
KORNIS Gy.: A tudományos gondolkodás. (<i>Prohászka L.</i>)	87
LOSONCZY I.: A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban. (<i>Horváth R. K.</i>)	368
LÜKÖ G.: A magyar lélek formái. (<i>Gerencsér I.</i>)	216
MAY, E.: Am Abgrund des Relativismus. (<i>Dési F.</i>)	94
MÁTRAI L.: Jellemtan. (<i>Zemplén Gy.</i>)	375
v. MOÓR Gy.: A szabad akarat problémája. (<i>Ervin G.</i>)	355
MUZSNAI L.: Magyar metafizika és logika. (<i>P. F.</i>)	93
NOSZLOPI L.: Emberismeret és emberekkel való bánás. (<i>H. Schiller P.</i>)	110
NOSZLOPI L.: A titkos erők és tanítások lélektana. (<i>H. Schiller P.</i>)	380
ÖTLIK L.: Bevezetés a politikába. (<i>Horváth R. K.</i>)	369
PERNECZKY B.: Koreszméink. (<i>Joó T.</i>)	371
POZSONYI F.: A logika tárgyköre és feladata. (<i>Lengyel L.</i>)	364
S. ALBERT B.: Halhatatlan szellem a világ alapja. (<i>Ervin G.</i>)	206
SAUER, F.: Naturgesetz und Relativismus. (<i>P. F.</i>)	363
SÁNDOR P.: Hegel „Ember és történelem“ című művének magyar fordítása. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	200
SÁNDOR P.: A dialektika története. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	202
SÁNDOR P.: Filozófiai lexikon. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	342
H. SCHILLER P. (szerkesztésében): A lelki élet vizsgálatának eredményei. (<i>Zemplén Gy.</i>)	105
SCHRÖTER, K.: Ein allgemeiner Kalkül'begriff. (<i>P. F.</i>)	201
SCHÜTZ A.: Logikák és logika. (<i>P. F.</i>)	360
SÍK S.: Esztétika. (<i>Baránszky-Jób L.</i>)	90
SOLT H.: Akarat és értelem. (<i>Ervin G.</i>)	205
SOLT H.: Palágyi Menyhért bölcsélete. (<i>Steif A.</i>)	348

	Oldal
SOUZA, S. DE: La philosophie de Marcel Proust. (<i>Mátrai L.</i>)	206
SZABÓ J.: A jogászai gondolkodás bölcselete. (<i>Horváth R. K.</i>)	101
TRENCSENYI-WALDAPFEL I.: Erasmus és magyar barátai. (<i>Mátrai L.</i>)	214
VATAI L.: A szubjektív életérzés filozófiája. (<i>Szigeti J.</i>)	213

Bibliográfia.

A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1942-ben. Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i>	114
---	-----

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1943. május hó 18-án tartott közgyűléséről	218
--	-----