



ATHENÆUM



UJ FOLYAM, III. KÖTET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

1917

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.

50009

TARTALOM.

ÉRTEKEZÉSEK.

1. <i>Dienes Pál</i> : Matematika és logika	1
2. <i>Szelényi Ödön</i> : A vallási apriori kérdése	26
3. <i>Rácz Lajos</i> : Helvétius	40
4. <i>Bolgár Elek</i> : A szociológiai szintézis természetéről	65
5. <i>Balás Károly</i> : A tőke fogalma	84, 180
6. <i>Sebestyén Károly</i> : Herakleitos	129
7. <i>Pikler Gyula</i> : A látás geometriai csalódásai	160
8. <i>Alexander Bernát</i> : Az egyéniség a filozófiában	209
9. <i>Kornis Gyula</i> : A filozófia korszerű problémái	232
10. <i>Kornis Gyula</i> : Titkári jelentés az 1916. egyesületi évről	247
11. <i>Varjas Sándor</i> : Újabb adalékok a szemlélet logikai elméletéhez	251
12. <i>Alexander Bernát</i> : Spinoza Etikája	337
13. <i>Sas Andor</i> : Hegel hazánkról	358
14. <i>Szemere Samu</i> : Schleiermacher individualizmusa	366

ISMERTETÉSEK, BIRÁLATOK.

1. <i>Mester János</i> : Rogerius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében. — Ism. Jancsovics Ferenc .	52
2. <i>Magda Sándor</i> : A magyar egyezményes filozófia. — Ism. Sas Andor	56
3. <i>Mitrovics Gyula</i> : Az esztétika alapvető elvei. — Ism. Rácz Lajos	58
4. <i>Oswald Külpe</i> : Zur Kategorienlehre. — Ism. Fogarasi Béla...	60
5. <i>Aljarabi</i> : Über den Ursprung der Wissenschaften. Herausgegeben von Cl. Baumker. — Ism. Kornis Gyula	99
6. <i>G. W. Leibniz</i> : Deutsche Schriften. — Ism. Rácz Lajos	100
7. <i>Georg Lasson</i> : Was heisst Hegelianismus? — Ism. Fogarasi Béla	101
8. <i>Bibó István</i> : Nietzsche. — Ism. Fogarasi Béla	102
9. <i>Karl Joël</i> : Die Vernunft in der Geschichte. — Ism. Sas Andor	106
10. <i>David Katz</i> : Studien zur Kinderpsychologie. — Ism. Czinner Alice	108
11. <i>Max Dessoir</i> : Kriepsychologische Betrachtungen. — Ism K. Gy.	110
12. <i>Th. Ziehen</i> : Die Psychologie grosser Heerführer. — Ism. K. Gy.	112
13. <i>Konstantin Oesterreich</i> : Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. — Ism. Szelényi Ödön	116
14. <i>Joh. Wendland</i> : Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. — Ism. Szelényi Ödön	118
15. <i>Főv. pedagógiai könyvtár</i> könyvjegyzéke	120
16. <i>Kőrösy Kornél</i> és <i>Lenhossék Mihály</i> : Folyóiratok jegyzéke....	120
17. <i>Martin Heidegger</i> : Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. — Ism. Fogarasi Béla	193
18. <i>Leibniz</i> : Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. — Ism. Rácz Lajos	195
19. <i>Dr. Theodor Elsenhans</i> : Charakterbildung. — Ism. Mester János	197



20. <i>W. Stern</i> : Die Jugendkunde als Kulturforderung. — Ism. Révész Géza	200
21. <i>O. von Pfordten</i> : Religionsphilosophie. — Ism. Czakó Ambró..	201
22. <i>N. Söderblom</i> : Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religionen. — Ism. Marót Károly..	204
23. <i>Dr. Makkai Sándor</i> : A hit problémája. Vallásfilozófiai tanulmány. I. Rész: A hit világmagyarázó ereje. — Ism. Molnár Jenő	206
24. <i>Leibniz. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára I. Szerkeszti Alexander Bernát.</i> — Ism. X.	269
25. <i>Carl Schuchhardt</i> : Leibnizens Bildnisse. Pr. Akad. d. Wissensch. Einzelausgabe. 1916. — Ism. A. B.	272
26. <i>Fr. Gundolf</i> : Goethe. — Ism. Sas Andor	275
27. <i>J. M. Verweyen</i> : Der Krieg im Lichte grosser Denker	278
28. <i>L. Heyde</i> : Der Krieg und der Individualismus	279
29. <i>Várkonyi Hildebrand</i> : Kritikai jegyzetek az új kantianizmus történetéhez. — Ism. Nagy József.	281
30. <i>Fr. Jodl</i> : Vom Lebensweg	284
31. <i>Pauler Ákos</i> : Medveczky Frigyesről	287
32. <i>Wundt társadalomtana.</i> — Ism. Elek Oszkár	392
33. <i>Ernst Cassirer</i> : Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistesgeschichte. — Ism. Mannheim Károly	409
34. <i>Festschrift für W. Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern.</i> — Ism. Rózsa Dezső	412
35. <i>Heinrich Hasse</i> : Schopenhauers Erkenntnisslehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. — Ism. Rózsa Dezső	416

LAPSZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok. — Ism. Szemere Samu	122
Logika és ismeretelmélet. — Ism. Fogarasi Béla	289

BIBLIOGRÁFIA.

Magyar Filozófiai Bibliográfia 1915. — Szerk. Enyvvári Jenő	296
1916. okt. és 1917. jan. — * * *	307
1917. május—szeptember. — * * *	419

EGYESÜLETI ÉLET.

Leibniz-ünnepünk	63
Tisztelt Tagtársainkhoz és Előfizetőinkhez	313
Közgyűlés	314
Rendk. közgyűlés	315
A Magyar Filozófiai Társaság ezévi ny. ülései	316
A Magyar Filozófiai Társaság Számvizsgáló Bizottságának Jelentése	316
A Magyar Filozófiai Társaság tagjai	319
Sajtóhibaigazítás	335
Felolvasó-ülés. Választmányi ülés. Új tagok	424

AZ ATHENÆUM 1917. ÉVI MUNKATÁRSAI.

ALEXANDER BERNÁT	KORNIS GYULA
BALÁS KÁROLY	MANNHEIM KÁROLY
BOLGÁR ELEK	NAGY JÓZSEF
CZAKÓ AMBRÓ	RÁCZ LAJOS
CZINNER ALICE	RÉVÉSZ GÉZA
DIENES PÁL	RÓZSA DEZSŐ
ELEK OSZKÁR	SAS ANDOR
ENYVVÁRI JENŐ	SZELÉNYI ÖDÖN
FOGARASI BÉLA	SZEMERE SAMU
JANCSOVICS FERENC	VARJAS SÁNDOR



MATHEMATIKA ÉS LOGIKA.¹

Irta : DR. DIENES PÁL.

A matematikai tudományoknak részletesen kidolgozott elméletét óhajtanám közölni s megbeszélni. Célom volt egyrészt megállapítani a matematikai fogalmak pontos logikai szerkezetét és rendszerét, másrészt pedig megmagyarázni a matematika használhatóságát, objektivitását. Az egyik logikai, a másik metafizikai feladat. Ennek az előadásnak a célja általános állásfoglalással és három, matematikából sarjadzó logikai probléma felvetésével az első, a logikai feladat megoldására végzett vizsgálataimhoz bevezetést s egyszersmind abba valamelyes betekintést adni.²

¹ Előadás a Magyar Filozófiai Társaság 1916. május 24-iki üléséből. Az első probléma ismerettani eredményeit, az esetleges megvitatás érdekében, a leíráskor kissé részleteztük.

² Az egész elméletnek a logikai és még inkább a metafizikai alapgondolatát *Symbolisme et réalité dans les Mathématiques* címen vázlatosan előterjesztettem a Párisban 1914 április 6—8-án tartott tudomány-

1. A matematika fogalomszerkezetének megvizsgálása eddig két jól elkülöníthető módon történt. Először a matematikai tételeknek egységes logikai lánczá fűzése útján az egész számokból kiindulva; nevezük ezt aritmetizáló módszernek. Legfőbb képviselői: Dedekind, Kronecker, Weierstrass, Whitehead, Peano. A másik út a matematikában szereplő fogalmak visszavezetése szétbontással tiszta logikai fogalmakra és fogalomkapcsolatokra; nevezük ezt logisztikai módszernek. Legfőbb képviselői Schröder, Frege, Russel, Whitehead, Couturat, König Gyula.

Amilyen sikerrel járt az első, ép olyan kudarcot vallott a második. S érdekes, hogy a filozófia szempontjából ez a kudarc talán még tanulságosabb, mint az a siker. Hiszen úgyis sejtettük, hogy a matematikában mindent «vezetnek», «bebizonyítanak», az összeadást azaz továbbszámolást kivéve. Igaz viszont, hogy mindent a továbbszámolásból felépíteni nem kevés nehézségbe ütközött, az eredmények pedig teljesen biztosak s egészükben, részletükben fel is használtam őket vizsgálataimban. De mennyire nem ismertük a matematikai fogalmak sajátosságos természetét! A kudarc, t. i. hogy a matematika nem vezethető vissza a rendes értelemben vett iskolalogika, mondhatnók, aristotelesi logika fogalmaira és relációira, épen azt jelenti, hogy a matematikában az iskolalogika szempontjából valami novumra akadunk. A matematika pedig közhiedelem szerint még legközelebb látszik lenni a logikához.

A logisztikával, különösebben Russellel¹ szemben, álláspontomat két megjegyzéssel kívánom jelezni. Először is, ha nem veszünk alapul egy teljesen kidolgozott fogalomrendszert, ami pedig eddig nincsen s a logisztika sem gondolt rá, hogy ilyen adjon, mondom, kimerítő kategoriális osztályozás híján nincs is pontos értelme a matematikai fogalmak

filozófiai kongresszuson s az értekezés be is volt már iktatva a *Revue de Métaphysique et de Morale* kongresszusi számában, melynek kiadását azonban az időközben kitört háború miatt elhalasztották.

¹ Russel, *Principles of mathematics* 1903, Whitehead and Russel, *Principia mathematica* I—II—III. 1910—1914.

redukciójának tiszta logikaiakra. Mi különbözteti meg pl. az egység matematikai fogalmát a logikában használt egységtől, vagy akármelyik matematikai fogalmat akármelyik logikaitól? Lehet egyik kevésbé általános mint a másik, de logikaiságukban nem egykönnyen képzelhető fokozat. Sőt kiépített teljes fogalomrendszer híján általában két akármilyen fogalom még általánosságra nézve sem mérhető össze, pl. érték és szám. Pontosabban beszélve, a fogalmak között nincsenek különösebben «logikai»-ak. Minden fogalom egyaránt logikai — funkcióját illetőleg, s egyik sem tisztán logikai — jelentés-ét illetőleg, mint ezt legvilágosabban éppen Russel «megdefiniálhatatlanja» és még sem «megérthetetlenjei» mutatják.

Másodszor, az előbb már említett kudarc a logisztikának abban áll, hogy csak azon az áron sikerül a matematikai fogalmakat logikaiakra visszavezetni, hogy előbb a matematikai fogalmak tényleges matematikai értelmét becsempészi a logikába, ami viszont a hagyományos logika kereteitől szét. Pl. az egész számok sorszerűségét éppen a későbbi megmagyarázás céljából kikerülendő, az egyes egész számokat, mondjuk a 18-ast, Russel úgy véli a többitől függetlenül megdefiniálhatni, hogy bizonyos (t. i. a 18 tagból álló) halmazok egyesítését, tehát bizonyos halmazok halmazát tesz meg a 18 logikai tartalmának. Az egész számok matematikai értelme azonban kimerül kölcsönös vonatkozásaikban, sorrendjükben; teljesen felesleges tehát a 18-as jel helyett végtelen sok halmaz halmazát vennem, mert úgyis csak a jel vétele után, a többihez való relációjából áll elő a matematikai értelem. Maga a jel, bármilyen szövvényes legyen, semmit sem ad ebből az értelemből. Sőt a 18 alakú jel felírásmódjával legalább utóbb érzékelteti a fogalom tartalmát. Russelnél a kudarc úgy lesz nyilvánvalóvá, hogy az «egymásután» relációrendszer leírása végett át kell formálnia a logikát hierarchikus szervezetté,¹ hol van első, második stb. sík, szóval hol a sorrend lényeges alkotó-

¹ Principia mathematica I. Chapter II., the Theory of logical types 38. oldal és The hierarchy of functions and propositions 51. oldal.

elemévé vált a logikának. De az egész számok sorrendjét a logika integráns magyarázhatatlan részévé tenni épen azt jelenti, hogy lemondunk a magyarázatról, az egész számok logizálásáról.

Bármennyire sikertelennek és kilátástalannak is tekintem azonban a logisztika vállalkozását,¹ szerfelett foglalkoztattak problémaállításai, felfedett antinómái, s az ezek elintézésére eddig ajánlott gondolatmenetei. A logikával komolyan foglalkozni akaró gondolkodó számára az alapul szolgáló matematikai fogalmak szabatosága folytán jobb iskolát képzelni sem tudok, sőt azt hiszem, a logika továbbhaladása épen e krízis nyomán fog kialakulni; korunk filozófusai számára tehát e vizsgálatok fontosságát alig lehet túlbecsülni, ismeretét alig lehet nélkülözni.

2. Nézetünk szerint a logisztika érinti először komolyabban az aristotelesi logika programját. A fogalom helyett ítélettel kezdő modern logikák inkább visszaesést jelentenek, mert az ítélet a fogalomrelációk szubjektív formája csak, maguk e fogalomrelációk függetlenek az ítélettől, épúgy, mint a fogalmak a tényleges gondolástól. Ezt különben ma már a német postkantianus iskolák sem tagadják (Windelband, Rickert). Épen ezért Lask² kísérletét az értékfogalom centrumba állításával sem tartom szerencsésnek. Hiszen a logikai érték nem egyéb, mint az ítélet elfogalmasítása, mert minden érték megítélésen alapszik. A Lask kísérlete nem egyéb tehát mint a fogalomrelációk szubjektíválódásának s nem maguknak a fogalomrelációknak vizsgálata. Így felfogva érdekes, de nem nevezhetjük sem a logika megalapozásának, sem tartalmi felépítésének. Két megjegyzéssel írom körül itt is álláspontomat. Nem fogadhatom el az érték és érvényesség egyenrangúsítását vagy épen azonosítását. Hogy egy igazság érvényes, az annyit mond, hogy bizonyos fogalomreláció fennáll. Az igazság mint érték pedig az igazság érvé-

¹ Lásd erre vonatkozólag Poincaré, *Sciences et méthode* értekezésgyűjteményében a 152–214. oldalakat.

² Lask, *Die Lehre vom Urtheil*. 1912.

nyességének magát rámkényszerítő ereje. Ez utóbbi azonban nem tartozik az igazság tartalmához, talán még a pragmatisták szemében sem. Az érvényesség tehát csak új szó az igazság fennállásának jelölésére, s mint ilyen teljesen ártatlan, a (logikai) érték pedig az érvényesség szubjektív megjelenésformája, s így az érvényesség és érték egyenrangúsításával egy síkba helyezük az igazság megjelenésformáját az őt, azaz értelmét, tartalmát alkotó konstituens logikai formákkal, kategoriális szerkezetével. Ugyanígy az esztétikában és etikában a szép, illetve jó irányába eső tényleges megítélés visszafogalmazásával jutunk az esztétikai, illetve etikai értékhez. Az érték tehát szükségkép ítéletben fundált valami s így gyökeresen különbözik az érvényességtől, mely viszont az ítéletet fundálja. Az érvényesség primordiális, az érték másodlagos képződmény.

Másik megjegyzésünk a Lask-féle logikai szemlélet radikális keresztülvihetetlenségét állítja.¹ Az érvényességjelenségek sokan vannak, vagy Laskkal szólva: egyes formák vannak, nemcsak forma (Hingeltung) általában. Lask erre azt mondja, hogy a «forma überhaupt»-hoz hozzájárul a ráirányítottság valami határozott anyagiságra. A speciálizáló momentum tehát az anyagban van, a forma önmagában csak utalás. Baj azonban, hogy a Besonderheit des Materials — épen Kant ú. n. kopernikusi tézise folytán, amit Lask kiinduló elvül választott — ismét kategoriális alkotókra bomlik s így a «forma überhaupt»-hoz járuló utalás-egyéniesség megint csak formai viszonyokra rug ki. Lask álláspontján a forma egyéniesítése radikálisan lehetetlen. Lényeges hasonlóságot mutat ez a felfogás a hegeli dialektikához, hol őszintén formakomplikálódási sor akar kivezetni a formavilágból. Eredmény: egyes formák vannak csak — ez tagadhatatlan — maga a «forma überhaupt» pedig elgondolhatatlan. Alapja ennek az, hogy minden utalás, vonatkozás kölcsönös és szétszakítva az egyik rész épügy utal a másikra, mint a másik az egyikre, az utalásjellegtől nem lehet egyiket sem meg-

¹ Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911.

szabadítani. A «Material» tehát lényegben nem különbözik a formától, a formaanyag-elkülönítés teljes keresztülvitelének elgondolása elvileg lehetetlen. Nem lehetséges tehát, hogy «das Theoretisches Überhaupt und als solches . . . sich zu einem gesonderten Phänomen verdichtete».¹ A «logikai» a maga teljes általánosságában nem gondolható teljesen elkülönített, határozott genusnak, melynek az egyes formák a speciei lennének.

Első probléma: A genusz és speciei.

3. *A jólrendezett halmazok antinómiája.* Meghatározott-nak mondunk bármilyen dolgokból álló halmazt, ha lehetséges (vagy van) olyan kritérium, mely minden egyes dologra nézve határozottan eldönti, vajjon tagja-e az illető dolog a vizsgált halmaznak vagy sem? *Rendezett*-nek mondjuk a halmazt, ha lehetséges (vagy van) olyan kritérium, mely egyrészt minden (a, b) tagpárra eldönti, melyik van előbb a rendben, mondjuk, a előzze meg b -t ($a < b$) és ha másrészt olyan ez a kritérium, hogy $a < b$ és $b < c$ feltételekből ugyanezen kritérium szerint $a < c$ is következik. Ilyen rendezett halmazt alkot pl. az egész vagy törtszámok összessége nagyságrendben szemlélve. *Jólrendezett*-nek mondjuk a halmazt, ha van benne legelső tag és ha minden egyes tag után van másik, őt közvetlenül követő, azaz olyan tag, hogy kettejük között nincs több tag. Jól van rendezve pl. az egész számok halmaza nagyság szerint. Nincsenek jól rendezve a törtszámok, ha nagyság szerint gondoljuk őket. Az egész számok nagyságrendjével a jórend típusok épenséggel nincsenek kimerítve, ez Cantor egyik érdekes felfedezése. Gondoljunk pl. a $0, \frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{4}, \dots, \frac{n-1}{n}, \dots$ alakú számokra és az őket követő $1, 1 + \frac{1}{2}, 1 + \frac{2}{3}, \dots, 1 + \frac{n-1}{n}, \dots$ alakúakra együtt, még pedig gondoljuk őket nagyságrendben.

¹ Lask, Die Lehre vom Urtheil, 54. oldal.

Az első részben van legelső, azt követő stb., azaz az $\frac{n-1}{n}$ alakú számok épen az egész számok rendtípusát, az ú. n. ω -típust adják. Hátramarad azonban még annak a jelzése, hogy az 1, $1 + \frac{1}{2}$, stb. emezek után jön. Ennek kifejezésére hozta be Cantor az $\omega + 1$, $\omega + 2$, ... rendtípus-jeleket. Ezek szerint $\omega + 1$ olyan rendet jelöl, hol van első, második, ..., n-edik, ... s ezen végtelen sok tagon túl még egy tag. Ugyanígy értelmezendők: 2ω , ω^2 , ω^ω , stb. típusok. Az új típusok mind jórend típusok, mert akármelyik tagra van közvetlenül jövő tag, különös csak az, hogy nincs mindegyiknél, pl. ω -nál, őt közvetlenül megelőző tag.

A jólrendezett halmazok alaptétele¹ — mely megeáfolytatatlanul következik definícióinkból — azt mondja ki, hogy ha A és B két jólrendezett halmazt rendjük megtartásával egymásra vonatkoztatunk, azaz, ha az első tagot az elsőhöz, a másodikat a másodikhhoz stb. rendeljük, csak a következő három eset lehetséges: 1. Az egymásravonatkoztatás után A -ban maradt tag, melynek B -ben nincs párja; 2. B -ben maradt tag, melynek A -ban nincs párja; 3. egyikben sem maradt tag, melynek ne lenne a másikban párja. Jelben $A > B$, $A < B$, $A = B$. Durván úgy lehetne kifejezni: vagy egyenlő hosszúak vagy egyik hosszabb, mint a másik. — Cantor úgy is mondja, hogy nagyságkarakterük van. A 3. esetben A és B mint rendtípusok azonosak s így ezeket meg nem különböztetve megkapjuk a rendtípusok halmazát, melyről evidens, hogy jól van rendezve, mert van legelső, t. i. az 1 típus, hol csak egyetlen tag van, másrészt pedig A meg $A + 1$ típus között nincs újabb típus. *Valamennyi jórend-típus egyesítése újból jórend-típust ad.* Legyen W az egyesítés által előálló típus jele. Megjegyezvén még, hogy értelmezése szerint ω az egész számoknak azaz magát az ω -t megelőző jórendtípusoknak rendtípusa, valamint $\omega + 1$ az egész számokból és az ezek után jövő még

¹ Bármelyik, a halmaz-elméletet is felölelő felsőbb matematikai tankönyvben.

egy tagból álló csoportnak az $\omega + 1$ -et megelőző jórendtípusoknak rendtípusa stb., mondhatjuk, hogy minden egyes típus ω -tól kezdve az ω -t megelőző típusokból álló halmaz rendtípusául tekinthető s így akármelyik típus kisebb mint a valamennyi típus egyesítéséből előálló W . Ha azonban *valamennyi* jórend típusát egyesítjük, akkor az egyesítés által előálló W típus sem lehet új s így valahol ott kell lennie a már egyesített típusok között. Ha pedig ott van, akkor van utána-jövő is, pl. $W+1$, típus. A W ezek szerint egyszerre legnagyobb és nem legnagyobb rendtípus. Ez a jól rendezett halmazok antinómiája, mit Burali-Forti¹ fogalmazott meg legelőször ilyen formában. *A jórend-típusok teljes egyesítése abszurdumra, $A = \text{nem } A$, kijelentésre vezet.*

4. *Az antinómia logikai analízise.* Mi ennek a jelentősége a logikára nézve? A jórend nem tekinthető legfelsőbb fogalomnak (iskola-logikai értelemben vett kategóriának), mert van egyszerű, azaz nem-jórend is s így általában a rend fogalma tágabb, általánosabb. *A jórend olyan kétségbevonhatatlanul meglevő és jól körülhatárolt, nem legfelsőbb genus, melynek a szintén kétségbevonhatatlanul meglevő speciei nem gondolhatók egyesítve. A jórend genusát el lehet gondolni komprehenzióban, de extenzióban nem.*

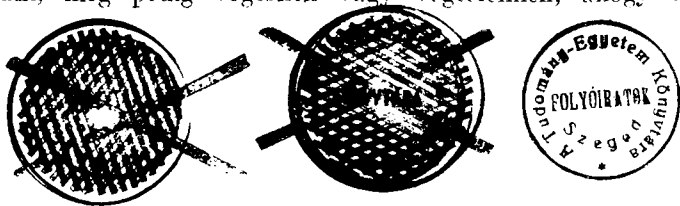
A halmazelméletben a jórend-típusok halmazát és az ehhez hasonló halmazokat inconsistensnek nevezik; a consistens halmazt pedig klasszisnak is hívják. Ugyanegy genusz alá tartozó speciek tehát nem mindig alkotnak klasszist. — Extenzióban okoskodva — pedig majd mindig így okos-

¹ Burali-Forti, Una questione sui numeri transfiniti. Rendiconti del circolo matematico di Palermo XI. kötet, 1897. Minden részletes halmazelmélet tárgyalja azóta ezt az antinómiát, legrészletesebben azonban Whitehead és Russel idézett három kötetes munkájokban, hol az Introduction szerint «the system (of mathematical logic) is specially framed to solve the paradoxes which, in recent years, has troubled students of symbolic logic and the theory of aggregates» azaz éppen ezen halmazelméleti antinómia kedvéért fejtették ki hihetetlen mértékben és pontossággal a logikai formalizmust.

kodunk — óvatosaknak kell lennünk : követeljük folyton az extenzió, azaz klasszis exisztencia-bizonyítását.

Hogy a most leírt antinómia logikai következményeit levonhassuk, utalnunk kell röviden logikai eredetére. Mért nem jutunk abszurdumra, ha a közönséges egész számokat gondoljuk egyesítettnek és mért jutunk oda, ha a rend-típusokat igyekszünk egyesítettnek gondolni? Azért mert az egész számok egyesítése egész új valamit eredményez t. i. az egész számok halmazát : s ez nem egész szám, egyáltalán nem is szám, míg a jórend-típusok egyesítése ismét jórend-típust ad. Az első esetben az egyesítésből nem származik újabb, az előzőkkel egyfajtajú dolog, a másodikban pedig kikerülhetetlenül származik ilyen. Nem lehet befejezettnek gondolni olyan eljárást, hol a keletkező tagon az eljárás ismét folytatható és sohasem juthatunk vissza a kiinduló taghoz. Másrészt pedig ez a befejezhetetlenség a tagok egy-neműségét, homogén voltát involválja. Így pl. a térrészek egyesítéséből is kikerülhetetlenül tér, még pedig nagyobb tér áll elő (pontosabban : térrészek egyesítésének fogalma folyton újabb térrészt implikál) s így a fenti, abszurdumra vezető okoskodás itt is alkalmazható. *Valamennyi térrész nem gondolható egyesítettnek.* Ugyanez áll az időre.

Látjuk ebből az összefüggést a most leírt és a Kant-féle első antinómia között. Ugyanígy tárgyalható Kant többi három antinómiája, itt azonban megelégszünk ezzel a sommás utalással. Nem követhetjük azonban Kantot a megoldásban, t. i. abban, hogy ennek folytán a tér-idői világ magánvalóságát mernők tagadni s ugyanebből ismeretlen megettefekvő magánvalóra következtetni. Félnünk attól, hogy logikai nehézségből metafizikai, ontológiai eredményt olvassunk ki. Takarékosabbnak tűnik csak annyit következtetni belőle, hogy néha komprehenzióban lehet csak okoskodni, extenzióban nem. Lehet ugyanis tulajdonságcsoporttal pl. az invariáns (azaz csoport-) elmélet segítségével a teret, azaz a közönséges térfogalom lényeges jegyeit tartalmazó fogalmat, mint komprehenzióban vett genust ellenmondás nélkül értelmezni, még pedig végesnek vagy végtelennek, ahogy a



tények leírása egyszerűbbnek ígérkezik majd. A tények leírásánál kell majd csak arra is ügyelni, hogy a térrészek nem gondolhatók valamennyien egyszerre egyesítettnek. Az antinómia tehát onnét ered, hogy a par excellence létezőnek gondolt egyes tárgyak tényleg térrészek (t. i. a térrész fogalmát involválják) és mi mozaikszerűen akarnók ezek egyesítése által az egészet összeállítani, ami az előbbieket szerint lehetetlen: másrészt meg az egészet nem gondolhatjuk nemlétezőnek ha a részek léteznek. Ha azonban megengedjük, hogy az egésznek a létoka nem esik szükségkép össze a részek létokainak összegével, akkor az ellenmondás megszűnik. Csak a következetes és kizárólagosnak gondolt logikai atomizmusról kell lemondanunk s a baj eltűnik. Arra kell ügyelnünk, hogy az egész, a genus, nem mindig kizárólag az egyes részek, a speciei által határozódik meg, ha tehát az egész ezekben, t. i. extenzióban nem is gondolható el, azért másképp még talán elgondolható. Az antinómia eredetét végelemzésben tehát abban találjuk, hogy a logika eddig túlságosan egyszerűen fogta fel a genus és speciei között levő viszonyt, nem gondolt vagy legalább is nem rendszeresen arra, hogy a komprehenzió általánosabb logikai eszköz mint az extenzió. Pedig ennek oka is közelfekvő, t. i. az extenzióhoz a speciesek elgondolása is szükséges, a komprehenzióhoz pedig nem.

5. *Ismerettani következmények.* Igen nevezetes következményekkel jár az antinómia most adott analízise az ismerettanra. A tiszta ismeretmivolt, «Theoretisches überhaupt und als solches», mint már előbb jeleztük, nem választható el ellenmondás nélkül anyagától, azaz a «logikai» komprehenziós elgondolása abszurdumra vezet. Másrészt az egyes ismeretek egyesített halmaza inconsistent, mert minden ismeret-szintézis folyton újabb ismeretet involvál. Ez az ismerettan alapproblémája. E dilemmából csak az a menekvés, hogy elejtjük elvben az ismerettan egysikű tiszta logikai megszerkesztését és a logikai formák series-szerű, genetikus rendszerezését tűzzük ki feladatul. Az összefűzés tehát nem felülről lefelé történik, de alulról felfelé sem, legalább is nem

a szó igazi logikai értelmében, mert mint láttuk, a teljes összefogás minden síkon mindenképen elgondolhatatlan.

Nem bocsátkozhatunk itt az új módszernek, a logika ez alapvető kérdésének, tárgyalásába. Utalunk Dienes Valéria, Az indukció problémája c. értekezésére,¹ hol először van felvetve ez a probléma és pedig oly beállításban, amely már pár nagy vonalban a megoldás lehetőségét és minéműségét is sejteti. Ez a problémaállítás irányította az én filozófiai vizsgálataimat is. Itt csak annyit mondunk az említett vizsgálatokról, hogy felfedik a diszcernáló (kiválasztó, elkülönítő) és interpretáló (értelmet belelátó) folyamat folytonos összefonódásából előálló genetikus processzust, az ú. n. induktív mozgást, melynek egyes megállói adják általában az intellektuáció, majd különösebben a fogalmiság bennünk élő formáit. Egyetlen fejlődésbe iktatva magyarázzák így egymást a különböző formák. Nagyobb áttetszőség kedvéért az empirizmusból, t. i. annak elvi tarthatatlanságából kiindulva kapjuk itt a probléma bevezetését és ennek megfelelően a tárgyalás is az empirizmus fogalmaival történik.

Ezek szerint az ismerettan alapdilemmáját a következőképp is megfogalmazhatjuk. A Logikum überhaupt, mint valami s nem akármí, nem gondolható principium individuationis nélkül; maga ez a principium azonban nem lehet logikum. Lask is mondja ezt, de a forma-anyag-tagozódásba vetett rendíthetetlen hite rákényszeríti, hogy így ezt a principiumot az anyagban keresse. Ez pedig ellenmondásba viszi, mert a meghatározodottság, valaminéműség, nem lehet forma nélkül ő szerinte sem. A Lask anyaga tehát csak a formátlan határozatlanság, csupasz akármivéválhatóság lehet, mint Aristotelesnél a *πρώτη ὄλη*. S tényleg a formával szembeállított anyagban épen nem lehet helye ilyen határozottsági principiumnak. Innen a dilemma, melyből egyetlen kivezető út a forma-anyag-tagozódás elvi mellőzése és az akár téridői, akár logikai létezőnek, mint készülőben, alakulóban levőnek felfogása. Ekkor a principium individuationisból fejlődés-

¹ Athenæum, 1916. 345. és 438. l.

principium lesz, igazi *ἐντελέχεια*, legmélyebb aristotelesi értelemben.

A matematika szerkezetéből vett pár példával világítunk rá erre az új problémaállításra. Mikor átmegyünk az egész számokból a törtek definíciójára, minden egyes egész szám — mint törtszám — gazdagodik értelemben. Az egész számok között pl. az 5-ös értelme a 4 és 6 közöttiséggel lényegben kimerül; ellenben a törtszámok között csakis, *őt* alulról és felülről megközelítő, végtelen sorozat adhatja meg helyét s így értelmét. Az átmenet által az 5-ös logikai tartalma, jelentése bővült. A törtszám általánosabb az egész számnál — hiszen azt mint speciális esetet tartalmazza — s az egészeket jelentő törtszámok komprehenziója mégis gazdagabb, mint az eredeti komprehenzió. Pedig az iskolalogika szerint ennek fordítva kellene lenni: minél általánosabb a fogalom, annál kevesebb meghatározó jegye van, annál üresebb.

Másik megjegyzés: az eljárás a számfogalom továbbépítésében nem fordítható meg. Nem lehetne a törtszámmal kezdeni s azután specializálni belőlük az egészeket, mert az $\frac{m}{n}$ alakú jelek kezelési szabályait hiába adjuk meg, a műveletek gondolatban sem lennének keresztülvihetők, ha az m és n nem jelentének már az egész számokat.

A számfogalom felépítése nem történik tehát deduktív módon, felülről lefelé, a szám általános fogalmának újabb jegyek hozzáadásával történő specializálásával, ellenkezőleg mindinkább általánosabb fogalomhoz jutunk. De az eljárás induktívnek sem mondható, dacára a tagadhatatlan általánosításnak, ha az induktív szót közönséges értelmében használjuk, mint génusalkotást egyes esetek, specicsések, közös jegyeiből. Nincsenek meg ugyanis egyszerre egyrészt az egész számok, másrészt a nem egészet jelentő törtszámok, hogy a kettőből a közös jegyek alapján az egészeket is magábaölelő általános törtszám fogalma kijöhetne. A tényleges eljárás pontos logikai analízise épen egyik célunk volt s részét alkotja az egész matematika felépítését leíró elméletünknek, melyhez ez az előadás bevezetésül szolgál.

Egész hasonló az eset az elemi műveletek meghatározásánál a továbbbszámlálásból mint alapeljárásból, valamint a függvényfogalom kialakulásánál az elemi műveletekből¹ s végül a funkcionálfogalom keletkezésénél a függvényéből.²

E példák azt mutatják, hogy az ismerettan dilemmájából való menekvés a jelzett módon nem illuzórius, mert a matematika hasonló módon jár el. Egyrészt ugyanis a matematikában nincs előre megadva a mennyiség vagy akármilyen más fogalom teljes általánosságában, hogy annak vagy azoknak specializálódásával, egymást tagozásával meg lehetne szerkeszteni a matematikát (hogy nem is lehet ilyet vagy ilyeneket megadni, azt most nem bizonyítjuk, mert itt csak az a fontos, hogy van tényleges példa az eljárásra). Másrészt nem is úgy járunk el a matematika felépítésében, hogy az idevágó ismereteket, fogalmakat klasszisba fogva a tagozást in extensione végeznők (ennek a lehetetlenségét sem bizonyítjuk most). Valami series-szerűséggel állunk itt szemben, hol az egyes formák mind magasabb síkon jelennek meg erősebb tagozódással s értelmüket az alsóbbtól kapják. Az egész szám második fogalma, t. i. mint törtszámé, az elsőnek átértelmezése. Az egyes formák tovább értelmezik egymást s a diszcernáltság, tagozódottság is növényben van s az előrelépés éppen e két folyamat összefonódásának eredménye.

6. *Zármegjegyzések az első problémához.* Három megjegyzéssel zárjuk le első problémánkat. Bár a matematika felépítése nem is induktív vagy deduktív módon történik, a lépések egymásutánja mégis pontosan meghatározott. Legfeljebb ha már megtettük, lehet összefogva gondolni egy-két lépést. A logikára ebből az következik, hogy nem kell az ismerettannál sem félnünk, hogy az új módszer feltétlenül önkényhez vezet. Ellenkezőleg fel kell fedoznünk, ki kell nyomoznunk az ismerettan természetes tagozódási vonalait,

¹ Lásd pl. König : *Analízis*.

² Dienes Pál : *A funkcionálszámítás rendszeres megalapozása*. Két közlemény. *Mathematikai és Természettudományi Értesítő*. 1916.

azok fonódásait. Épen erre vonatkozó részletkutatásnak, példának szántam a matematikai tudományok pontos logikai hálózatának felvételét, a matematika tudományelméletét.

Másik zárómegjegyzésünk az azonosság fogalmára vonatkozik. Mint tudjuk, ez a fogalom képezi, leginkább azonosság elve néven, a logika alapját. A matematikában, láttuk, az egész számnak egész sorozat értelme van, amelyek tetemesen különböznek egymástól s amelyeket a matematikus tulajdonkép meg sem különböztet, mindenesetre azonban ugyanegy fogalomnak vesz. A matematikus mindig az utolsó értelemre mondaná — mivel ez az előzőket magában foglalja — hogy ez az igazi teljes értelme az egész számnak. De hol van itt megállás? Annyi kétségtelennek látszik, hogy az egész szám teljes fogalma épen e továbbképzésben fejlődik ki mindjobban. A matematikában, úgy látszik, a fogalmak provizórikusak, előlegezettek. Úgy is mondhatnók, a matematika nem kész fogalmakkal, hanem alakulófélben levőkkel operál vagy : e tudomány eddigi fejlődésében a benne szereplő specifikus fogalmak még nem voltak képesek teljes kifejeződésre jutni. A számfogalom egysége, önmagával való azonossága jobban hasonlít az Aristoteles által entelechiának nevezett evolutív folyamat egybetartozásához, önmagát továbbalkotó egységéhez, mintsem a pusztán $A=A$ par excellence logikainak mondott azonosságához.

Első problémánk végeredményét rövid történeti beállítással vizsgáljuk meg végül.¹ A logika alapproblémájának felállítása nem logikai, hanem metafizikai feladat. S tényleg minden korban és minden filozófusnál kimutatható az összefüggés filozófiai alaplátás és a logikai probléma beállítása között. A legtöbb metafizikai rendszerben az alaptagozódás érzéki-gondolati, azaz szembekerül a képies (szemléleti) az elvonttal (elgondolttal), Aristotelesi terminológiában a phenomena a noumenával, a sensibilia az intelligibiliával. A fenomen világ legáltalánosabb szerkezeti tulajdonságait a kate-

¹ Hartmann : Geschichte der Metaphysik I—II. 1900. ; Lask : Logik der Philosophie vége.

góriák fejezik ki. Aristoteles maga azonban a kategóriákat nemcsak a fenomén világra vonatkoztatja, hanem egyetemlegesnek veszi őket. Plotinos veti fel a nagy logikai kérdést, vajjon ugyanazon kategóriák vonatkoznak-e mind a két világra. Az eredmény tagadó s így előáll az intelligibiliák logicitásának külön problémája. A középkor gondolkodásának is ez a sarkpontja: az ismeretformák uralna kiterjed-e mindenüvé, az abszolútumra, istenre is, vagy sem? Újból azonban egész élességében a kérdés csak Kant után kerül ismét felszínre, a metafizikától való függés teljes tudatában pedig csak Lasknál.

Véleményünk szerint az első probléma eredménye épen az, hogy ez az egész fonál elejtendő s kiindulópontul Aristoteles másik, még mélyebb meglátását kell választanunk. Ez utóbbi szerint a lét folytonos átmenet lehetőségéből ténylegességbe (*δυναμικὴ—ἐνέρχεται*). A lehetőséget azonban nem névlegesen «akármi»-nek kell itt gondolnunk, hanem bizonyos módon korlátozva, azaz a principium individuationisszal párosítva. Magának az átmenetnek a neve, entelechia, azaz megvalósulás, létretörés, ezt sem in abstracto gondolva, hanem mint leginkább céljában meghatározottat; ezáltal lesz mindegyik fél konstitutív s nem kizárólag reflexív. Önmagát-meghatározás, önmagának megvalósítása, azaz erre törekvés, ilyenfélét jelent az entelechia; ilyen önmagukat a lehetőségből ténylegességre törő individuumokból áll a világ. Aristotelesnél ez az intuíció lényegben csak a fenomén világra van vonatkoztatva. Véleményünk szerint az újabb, eredményükben negatívnak tűnő logikai vizsgálatok pozitív eredménye épen az, hogy a dolgoknak entelechiában nézését át kell vinni az intelligibiliákra is.

Második probléma: A rendszer fogalma.

7. Eddigi vizsgálatainknak és kritikai megjegyzéseinknek azt lehetne ellenvetni, hogy csak az extenziós logikát érintik, a komprehenziókat nem. Ez az ellenvetés bizonyos fokig jogosult is, mert a genus komprehenziós fogalma sértetlenül került ki a

támadásból. Azonban a szillogizmus formái, általában az ú. n. formális logika nem építhető fel tiszta komprehenzióval. Aristoteles alapintenciója szerint, mert — főleg a szillogisztikus formák bizonyításánál — az általános és részleges ítélet nélkülözhetetlen megkülönböztetése végett az extenziót semmiképen sem mellőzhetjük.¹ Ha még meggondoljuk, hogy a logika mindennemű alkalmazása, sőt maguknak az egyes fogalmaknak tényleges megkonstruálása is a szó legáltalánosabb értelmében vett tárgyak és tárgycsoportok elemzése és összefogása által történik, látjuk, hogy extenzió nélkül a logika mint tényleges tudomány nem építhető fel, legfeljebb in abstracto lehet kitűzni a logika feladatát, célját, mondhatnók meghatározni a «Logikum überhaupt» mivoltát.

Nem túlságosan nehéz azonban megmutatni, hogy még ez sem lehetséges. Ennek oka abban rejlik, hogy a logikum meghatározása csak az általános tárgyfogalom, különösebben pedig annak idevágó esete a «logikai tárgy» fogalma alapján történhetik.² A logikai tárgy pedig valamiképp egybefogott relációsereg, azaz relációsereg + ezt a sereget összefogó s ezáltal a tárgyat a többtől megkülönböztető, azt megkonstruáló, individualizáló principium. Röviden: relációsereg + principium individuationis. Hogy ez utóbbi mi és mi nem, most nem kutatjuk.³ Nevezhetnők principium construc-

¹ Lásd erre vonatkozólag Couturat, Logique de Leibniz Appendice I. Précis de logique classique.

² Az előadás óta jutott kezünkbe Hazay Olivér szép könyve erről a témáról: Die Struktur des logischen Gegenstandes. Kant-Studien Ergänzungsheft No. 35. 1915. Az előadásban mondottakat az itt talált pontos megkülönböztetések segítségével szabatossá tehetnők. Ezt azonban kénytelenek vagyunk a részletes kidolgozásra hagyni. Meg kell emlékeznünk ezen vonatkozásban König Gyula mélyen járó fejtegetéseiről Neue Grundlagen der Logik, Arithmetik und Mengenlehre c. könyvének II. és III. fejezetében. A közel jövőben, a munka ismertetése alkalmából, lesz alkalmunk teljes nyomatékkal kiemelni az ebben előadott gondolatok messze ható erejét.

³ Megegyezzünk Hazay Olivérrel (lásd az előbbi jegyzetet) abban, hogy ez nem lehet logikum. A reláció szót is az általa jelzett általánosságban használjuk.

tionisnak is. Minden fogalom példa a logikai tárgyra, valamint az is a hogyan közönségesen gondoljuk a közönséges értelemben vett tárgyakat. A «Logikum überhaupt» mivolta tehát relációsereget azaz extenziót implikál. Lehetetlennek látszik gyökerestül megszabadítani a logikát mindennemű extenziótól.

A matematikára nézve pontosan megmutatja majd ezt második problémánk. Látni fogjuk ugyanis, hogy a matematikában szereplő logikai tárgyak tényleg extenziót zárnak magukba, ha nem is épen a fenti egyszerű téma szerint, másrészt az első probléma antinómiája szintén a matematikára vonatkozott, következésképp a matematika nem vonhatja ki magát az antinómia logikai következményei alól s így — ha ugyan foglalkozni kíván olyan speciális dologgal, mint a matematika mivolta és szerkezete — a logika sem zárkozhat el előlük.

A matematika egyik legesodálatosabb ténye az, hogy az egész számok sorában minden egyes tag teljes szabatosággal meg van határozva, pedig ténylegesen, explicite mind-egyiket nem gondolhatom. Még gondolatban sem lehet az egész számok teljességét úgy tagjaira bontani, hogy azok mind a maguk teljes egyéni mivoltában egyszerre megjelenjenek; akárhányat alkotom vagy gondoltam is el külön, mindig marad még alkotni, gondolni való, s ennek dacára az egyes tagok a legszigorubbán meg vannak határozva, egymástól elkülönítve. Sőt *mindeniket ismerem is, bár nem gondolhatok külön-külön valamennyire*. Pl. minden kétséget kizárólag tudom, melyek oszthatók 5-tel, melyek nem.

Ennek az alapvető ténynek csodálatosságát más oldalról is bemutatjuk. Gondoljunk pl. az 5-ös matematikai értelmére. Ez az értelem az 5 helyének meghatározása a számsorban; a matematikai okoskodások, műveletek számára az 5 csak annyiban jut szerephez, amennyiben épen 4 és 6 között van, azaz amennyiben az első négynél nagyobb és a 6-nál s az utánajövőknél kisebb. Nem akarunk itt pontos bizonyításokat adni; annyi evidens, hogy az 5-ös e tulajdonsága semmiképp sem nélkülözhető a meggondolásokban. Az 5-ös

értelme tehát csakis valamennyi tag felhasználásával adható meg. Sőt ez sem elég. A «valamennyi» nem úgy értendő, hogy rendjüket kihagyva össze-vissza is lehet a tagokat gondolni. Az 5 értelmének meghatározásában éppen a sorrend fontos; az 5 értelme semmikép sem különíthető el tehát az egész számsor értelmétől. Csak úgy van meg az 5 matematikai értelme, ha már az egész számsornak is megvan. Az egész számsorban azonban az 5 is benn van, s így csak akkor van meg az 5 matematikai értelme, ha már előzetesen megvolt neki, a körkörös bezárult.

Fordítva, az akár extenzióban, akár komprehenzióban gondolt egészszám-genus csak akkor van meghatározva, ha egy speciese sem hiányzik, szemben pl. a macska-genusszal, mely (komprehenzióban) akár egyetlen macska nélkül is épúgy fejeződik. *Az egész szám esetében a speciestek hozzák létre a genust.* Ez azonban végső elemzésben azt mondja, hogy az egész számokat nem lehet komprehenzióban gondolni. A komprehenziós elgondolásban ugyanis a genus a logikai prius és tulajdonságok hozzáadásával, speciálizálással jutunk belőle a specieshez. Az egész számoknál pedig a genus nem gondolható el semmikép a speciestektől függetlenül, nem gondolható logikai priusnak. Másrészt a speciestekből sem absztrakcióval jutunk fel a genushoz, hanem hogy úgy mondjam, szerkesztéssel. A speciestek ugyanis nem függetlenek egymástól s a genus t. i. az egész szám fogalma, éppen a speciestek összefonódásának, egymásból képzésének, s nem közös vonásaiknak megadásából áll elő.

Nevezzük rendszernek, szisztémának, a logikai tárgyak olyan halmazát, amelyben az egyes tárgyak logikai alkotójának meghatározásában valamennyi szemügyre vett tárgy résztvesz.

Az egész számok halmaza rendszert alkot.

8. Van azonban az egész szám fogalmának még egy másik figyelemreméltó mozzanata is. A logikai tárgyak összefüggéseit, relációit eddig úgy képzeltük, hogy az csakis tartalmi lehet, azaz csakis a tárgy logikai tartalmát, értelmét alkotó relációseregek között lehetséges. A tárgy másik alkotó eleme, a principium individuationis, mint alogikum, nem

volt kapcsolatba hozható másik logikai tárgy megfelelő principiumával. Hisz ez tényleg olyasmit mondana, hogy nem a tiszta relációforma a logikum lényege, mert a reláció-forma alogikumra is jelentene valamit.

Már pedig az 5-nek matematikai értelme nem gondolható el külön a többi számétól, azaz mintha az egyes egész számoknak nem is lenne külön, hanem csak együttesen, egyetlen individualizáló principiumuk. Együtt konstruált, együtt individualizált tárgyak. S ha a számlálást a 13-on kezdeném s mennék felfelé, a névtől eltekintve a 13 semmit sem különbözne az 1-től, a 14 a 2-től stb. Matematikai, s így logikai értelmük pontosan egyezne. Megoldhatjuk egyelőre a kérdést, mondván: az egyes egész számok külön-külön nem is mondhatók egész szabatossággal logikai tárgyakkak.

De ekkor kicsodák? Nevezzük el együttesüket *alakzatnak*. A hasonlóság a téri «alak»-hoz megvan, mert ez utóbbi is egyes pontok összefonódásának, s így nyert elemi alakok egymásból képzésének megadásából áll. Legjobban látszik ez a geometriának, mint tudománynak megalkotásánál. Az összes definíciók, posztulátumok és axiómák mind *szekesztes*-re vonatkoznak, szekesztesek lehetőségét, egyértékűségi eseteit adják meg. Ez előadás keretében megmaradunk eme sommásan jelzett analógiánál. Az egész kérdésről harmadik problémánk van hivatva valami pozitívot is mondani.

Előbb azonban még egy kérdést vetünk fel a rendszerre vonatkozólag. Említettük már, hogy az egész számok értelme, magukban tekintve őket, csak provizórikus. Tovább haladva a számfogalom felépítésében, mindjárt a törtszámok síkján, az egész számok értelme kibővül, gyarapszik. Természetesen a törtszámok is rendszert alkotnak, majd a reális szám együttese is rendszer, amit pl. a Dedekind-féle «Schnitt-módszer»-rel történő megalkotásuk tesz evidenssé.

Ezek a rendszerek tehát mintegy folytatják, kiegészítik egymást, s épen egymásutánjukkal, haladásukkal hozzák ki az egész számnak is a teljes értelmét. A közönséges komplex számokra, quaterniókra, s egyéb lehető, de még meg nem konstruált számrendszerekre gondolva s az egész számot

mint ennek a rendszersorozatnak a kiinduló s folyton átrendszerezett tagját szemlélve jutunk csak igazán az egész számnak valamennyire is tökéletes fogalmához.

Sőt az egész számokat — mint továbbszámlálást — a műveletek sorozatának kiindulópontjául is kell még tekintenünk, még pedig beleértve a sorozatba a limest is és így végül az egész matematikát. Enélkül az egész számnak csak pár külső formális tulajdonságát ismerjük; olyanfeleképpen, mintha az emberről csak annyit tudnánk, hogy tollatlan kétlábú állat. El tudjuk különíteni a többi logikai tárgytól, de az őt alkotó konstitutív principiumból alig sejtünk meg valamit. Ha azonban működésében, továbbalakultában szemléljük ezt a fogalmat, akkor épen az ő konstruktív mivoltának lüktetését érezzük meg.

Mivel a logikai tárgyak halmaza inconsistent (mert már egy részalmazáról bebizonyosodott), általában a logikában sem lehetne jobb módszert elgondolni. Azaz, ha a logikai tárgy értelmének tisztán az őbenne kereszteződő relációkat vesszük, a tárgy megismerése, azaz értelmének felfogása, olyan feladat lenne, amit az iskolalogika kénytelen abszurdumnak nyilvánítani s így agnoszticizmushoz jutnánk.

Szerencsére azonban *a számfogalom rendszervoltában és a továbbrendszerezés átpillantásában olyan ismeretmózzanat rejlik, mely a logikai atomizmusba bele nem illeszthető és azzal szemben radikálisan újnak, szintétikusnak nevezhető.* Olyan ismerettel állunk itt szemben, hol nem a külső vonatkozásaival határozom meg a tárgyat, hanem mintegy felépítem, megszerkesztem. Hogyan, miként történik ez, világot fog vetni rá harmadik s utolsó problémánk.¹

¹ Meg kell itt említenünk, ha futólag is, két magyar szerző gondolatait a rendszerre vonatkozólag. Zalai Béla, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie. Archiv für systematische Philosophie. Band 18. 1912. c. művében a rendszerezés és a rendszerkapcsolatok problémája teljes általánosságban összes nehézségeivel együtt fel van vetve. Hazay Olivér idézett munkájának is a rendszerfogalom képezi a sarkpontját, ha nem is a fent adott értelmezésben. Fontosnak tartjuk, hogy mi nemcsak használjuk, hanem körülhatároltuk, értelmeztük is a rendszer fogalmát.

Harmadik probléma: Jel és szimbolum.

9. Második problémánk által felvetett mindkét nehézség a logikai tárgy szerkezetének kérdésébe torkollik. Mivel a logikai tárgyasítást kategorizálásnak is nevezik, a nehézséget pontosan úgy írhatjuk le, hogy felmerült az eddig tekintetbe vett kategorizáló funkció kibővítésének szüksége a kölcsönös meghatározódáson alapuló szintézis = rendszerezés funkciójával. Ez a kibővítés csak úgy történhetik, hogy lényegesen módosítjuk, illetve kiegészítjük a logikai tárgy fentebb adott szerkezeti beosztását; az eredmény tehát a logika szempontjából alapvető fontosságú.

Harmadik problémánk, mely némi világot akar deríteni ezekre a kérdésekre, a fogalmak, logikai tárgyak megérzékítésével, jelzésével foglalkozik. Lehetséges-e fogalmat adæquate jelezni? Ez általában abszurdumnak látszik, hiszen a jel csak emlékeztető s nem a tárgyat jellemző valami. A «kalap» betűhalmaz maga semmit sem ad az általa elmémbé előhívott fogalomból. Ezzel szemben a számoknak mind írásjele (1, 2, 3, . . . 9, 10, 11, . . . 100, 101, . . .), mind hangjele (kimondva : egy, kettő, . . . tíz, tizenegy, stb.) maga is sorozat, épen az a sorozat, amit az egész számok sorának hívunk. Kultúránk teljes enyészte után, ha valaki egy sziklán a «kalap» szóra bukkanna, semmit se tudna meg belőle jelentését illetőleg; míg ha egymásután felírva látná elég nagy számban az egész számok jeleit, feltétlen észrevenné a szabályt, amely szerint a felírás tovahalad, s így pontosan arra gondolna, amire sziklába véső elődje.

Az egész szám példájából az látszik tehát, hogy a fogalmak adæquat jelzése, konkretizálása nem szükségképen lehetetlen feladat. Megkülönböztetésül a pusztán emlékeztető jeltől nevezzük az egész számok felírasmódját a tizes számrend-szerben *szimbolum*-nak vagy Leibniz nyomán *karaktisztiká*-nak. A *jel* kifejezéssel pedig illessük a tulajdonnév típusához tartozó emlékeztető kísérleteket, ahol tehát a jel és jelzett között semmi szükségszerű kapcsolat sincs.

Lehet, hogy a nyelv egésze a jel és szimbolum közé eső,

esetleg az utóbbihoz közelebbálló jelzésmódot alkot. Mindenestre van azonban egy lényeges különbség nyelv és számjelzés között, amit áthidalhatatlannak látunk. Az egész számjelzésénél teljesen eltekintünk az egyes jelek egyéni mivoltától, csak egymásból képzésük számít. A legkülönösebb két jellel s épen úgy a legszövevényesebb két fogalommal kettes számrendszerben már jelezhetjük a továbbképzés módját; s e két (vagy több) jel valóságos logikai zérus, semmi külön jelentésük nincs, vagy ha lett volna is, most nem mint jelentéssel bírók szerepelnek, egyesegyedül arra szolgálnak, hogy legyen min megmutatni az egymásután, a továbbképzés szabályát. Ezzel szemben a nyelvben a szavak igen mélygyökerű jelentéseket képviselnek s e jelentések maguk elpusztíthatatlanok s önálló életűek, legfeljebb jelüket változtathatom meg önkényesen.

Legfontosabb mozzanata ennek a számjelzésnek az, hogy *a jelzendő logikai tárgy kimerítő meghatározása nem más tárgyakkal való összefüggéseinek halmazával történik*, hiszen önmagán kívül egyéb logikai tárgy nem is szerepel benne, mert az egyes jelek mint jelentéstelenek, logikán kívül állók tekintetnek. *A meghatározás tulajdonképen megszerkesztésből áll s épen a szerkesztésmód, azaz a szerkezet a fogalmat megadó momentum.* A geometriai fogalmak pl. a háromszögé, sok analógiát mutatnak ehhez. Másképp mint három egyenesből megszerkesztve nem is tudjuk elképzelni ezt az idomot; ez a megszerkesztése másrészt pontosan meg is határozza a háromszöget anélkül, hogy más idomról, azokhoz való viszonyáról csak szó is esne.

Tiszta logikai szempontból talán kevésbé érdekes, de a matematika és a többi emberi alkotások viszonya szempontjából nem érdektelen a számjelzésben a konkrétság, mely épenséggel nincs a logikai pontosság és átlátszóság hátrányára. Ellenkezőleg a számjegyekbe beépített sorozatmivolt sokkal hozzáférhetőbb lett értelmünk számára; sőt képzeletünket is munkára hívja. Van hasonlóság e tekintetben a matematika és a művészetek eljárása között. Mindakettő szándékoltat, gondolatit konkretizál, s a gondolat épen a konkre-

tizálás folyamán kapja meg teljes határozottságát. Abban is megegyeznek, hogy a konkretizálás sohasem teljes. Az egész számokból tényleg csak keveset tudunk explicite megalkotni, s a már megalkotottak együttvéve semmikép sem képeznek logikai kényszert, mely az egész sorozat törvényét szükségkép rá m erőszakolná. Igazában a folyamatban levő megalkotás sugalmazza, árulja el valamikép a gondolatot. A műalkotás sem «fejez ki» semmit oly egyén számára, aki valami módon ki nem találja az eredeti intenciót, vagyis olyan intenciót, mely ezt a művet létrehozhatta.

10. A fentebb adott általános elemzésnek azt lehetne még ellenvetni, hogy a vonatkozások a többi tárgyhoz mégis csak megvannak, ha nem is vesszük őket tekintetbe a jelen pillanatban ; értelmezésünk egyszerűen hiányos. Az ellenvetésben sok igazság van, a különös csak az, hogy az (euklidesi) háromszögnek minden egyes vonatkozása kiolvasható ebből a megszerkesztésből. Pl. hogy nem négyszög vagy hogy nem ház, azt épen fenti meghatározásából tudom. Egy pár definíció, posztulátum és axioma együttesen Euklides könyvének az elején annyira meghatározza a háromszöget, hogy többi vonatkozásai nyilvánvalókká lesznek. Úgy látszik, a skolasztikus megkülönböztetés lényeges és esetleges tulajdonságok (esszencia és akidencia) között mégsem egészen semmis. Még evidensebb mindez az egész szám esetében. *A számsor megszerkesztése meghatározza az egész szám fogalmát minden egyébtől függetlenül. A külső vonatkozásokat azután épen ez a meghatározás határozza meg.* Ahogyan egy szellemi individuum úgy érzi, hogy ő megvan s nem a világgal való folytonos egybekapcsolódás teremti, ellenkezőleg az ő mivolta nyilvánul meg ezekben a külső relációkból eredő élményekben, ugyanúgy mintha az egész szám végleges mivoltot nyerne a számsorral s a többi külső vonatkozásban csak tovább nyilvánulna ez a mivolt. Az egész szám principium constructionis-a ilyen komoly értelemben nevezhető tehát principium individuationisnak is.

S itt kapcsolódik össze két első problémánk. Kell, hogy legyen olyan principium, mely nem valamennyi relációja

által már teljes szabadsággal meghatározza a tárgyat, mert különben egyáltalán nem lehetne a tárgyat meghatározottnak gondolni. Első problémánk végeredménye szerint ugyanis a logikai tárgyak halmaza inconsistens s így egy tárgy összes relációinak halmaza is az, ami pedig épen azt mondja ki, hogy a tárgy előbb körvonalazott (16 lap) elgondolásmódja $A = \text{nem } A$ gondolását rejti magában. A logikai atomizmus mint egyedüli és általános eljárás elvetendő.

A tárgyfogalom megmentésében jön most már segítségünkre a rendszer fogalma, pontosabban az őt alkotó konstruktív eljárás felismerése. Ebben oly módszer jut kezünkbe, mely a valamennyi tárgyra irányuló végtelen sok vonatkozás nélkül, autonóm gesztussal építi fel a logikai tárgyat logikátlan elemekből. Pontosabban beszélve, egységes, folyton áttetsző terv szerint haladó továbbépítést kellene inkább mondanunk, s épen a terv áttetszése a jelző, jellemző mozzanat.

Nem akarunk azonban önkényesen általánosítani. Lehetnek akár logikai tárgyak is olyanok, amelyek épen nem a most leírt módon vannak meghatározva. Annyi azonban bizonyos, hogy a 8. pont szóhasználatát követve az exakt ismeret területén találkozunk «alakzat»-tal. Sőt lehetne talán vonatkozásokat is keresni a kétféle logikai tárgyszerkezet között. A 4-es a primitív embernél (mint állatmegfigyelések sejtetik) minőség lehetett; a négyes csoportot, hogy úgy mondjuk, színezetéről, hangulatáról ismerték fel. Ez a 4-es szám minőségi és egyben elszigeteltségi stádiuma és lényegben a 4-es csoportok genus-gondolatát zárja magába. Ezután jött a külső vonatkozások kora, mikor ugyanis véges számból állt a sor, de ezek nagyságrendje már tudatos lett. Ekkor a még minőségileg érzett 4 relációba lép a többi számmal, s a gondolat súlya már erre a relációs részre terelődik. Végül a konstruktív principium megpillantása elsepri az egyes számok külön logikai életét s megteremti a rendszert.

Két nagyon különböző ismeretfajtát kell tehát szétartanunk. Az első az *analitikus ismeret*, hol mondok a dolog-

ról valamit, de a dolog maga *ὑποκείμενον* (alattafekvő, substantia) marad. Így akármiről beszélhetek, ez tehát az ismeret legtágabb formája. Természetesen ennek az ismeretnek csak *jele* lehet, az ismeret-tárgyat nem tudom elérni. Ezzel szemben áll a *szintétikus ismeret*, mikor az ismeret-tárgy mint szerkezet van adva. Itt nincs maradék, *ὑποκείμενον*, hanem határozott módon igyekező megvalósulási törekvés: *ἐντελέχεια*. Ez az ismeretfajta emberileg tökéletesnek, teljesen adæquatnak mondható, de viszont csak bizonyos ismeretanyagra alkalmazható. A matematikai tudományok (ideértve a mechanikát, sőt az elméleti fizikát is) ismeretideálja a szintétikus ismeret, innen ered sok ellentét matematikus és filozófus között. A filozófus ugyanis nem sokat ad olyan ismeretre, mely akármilyen precíz, de korlátolt hatáskörű; ő ugyanis az egészről szeretne valamit mondani, ha mélységben is és nem extenzitásban. A matematikus és vele a természettudós nem érti a szubstancia fogalmát, ez nekik feleslegesnek tűnik fel. A filozófus pedig a nagy általánosságból nem látja meg a matematikai fogalmak konkrétságában rejlő mélységes ismeretproblémát: a matematikai ismeretek tana nem vezethető le az általános ismeretből, a matematikában oly ismerettárgyak lépnek fel, melyek igazi novumot képviselnek az eddig vizsgált tárgyakhoz képest, mindazonáltal hogy mindenféle értelemben logikusnak nevezendő ismeretek.

Ilyenformán a logikának sem tárgya, sem állása az ismeretszférában ki sem jelölhető a matematikai ismeret sajátosságainak megállapítása nélkül. A matematika filozófiai átvizsgálásának alapproblémája pedig az, hogy mi a jelentése az egész matematikát megalkotó s abban magát folyton tökéletesebb kifejezésre juttató principiumnak. Ez pedig éppen a bevezetőben másodiknak jelzett, metafizikai kérdés, aminek vázlatos megoldását a matematikai tudományokról kidolgozott részletes elméletemben szintén megadtam s adandó alkalommal lesz talán majd szerencsém önökkel közölni.

A VALLÁSI APRIORI KÉRDÉSE.

Írta: SZELÉNYI ÖDÖN.

A korunk tudományosságában uralomra jutott elvek és módszerek hatása alól az általános vallástudomány és a keresztyén theológia sem vonhatta ki magát. Így csak természetes következmény, hogy az empirikus módszer mellett, mely a pszichológiai analízisben és a vallás kezdetleges állapotának kikutatásában keresi feladatát, az ismeretelméleti szempont is mindjobban érvényesül. E kétféle módszer mintegy kezét nyujt egymásnak. Az egyéni «vallásos tapasztalat» (élmény) jelentőségének elismerése mellett nem lehet megállni, amennyiben a merő pszichologizmus nem oldja meg a vallási problémát, úgy hogy a vallástudomány a vallás tényének konstataciója után okvetetlenül eljut a vallás igazságtartalmának a kérdéséhez, amivel önként adva van az ismeretelméleti bázisra való helyezkedése. Az meg ismét könnyen érthető, hogy a vallás ismeretelméleti megalapozására vonatkozó kísérletek majd mind Kanthoz nyúlnak vissza, kanti csapásokon haladnak és a kanti ismeretkritika terminológiájának az érvényesítésével akarják jelezni, hogy a vallási ismeretelmélet a legszorosabb kontaktusban áll a többi tudomány ismeretelméletével. Ilyen módon új szerephez jut a kanti apriori is, mert az e helyen nem lényeges ránk nézve, hogy e műszó már Kant előtt is használatban volt. Azonban mint a Kant-féle műszók legtöbbje, ez sem egyértelmű, ami e fogalomnak új területen való alkalmaztatására nem nagyon kedvező előjel.

Az apriori Kantnál legalább háromfélét jelent: 1. Apriorikusnak nevez Kant minden abszolúte bizonyos, általános érvényű, nem empirikus (induktív) úton nyert ismeretet (ítéletet). 2. Az ilyen ismeretek formális elemeit, 3. azoknak a megismerő ében rejlő alanyi feltételeit.¹

¹ Eisler: Wörterbuch der phil. Begriffe, Berlin, 1913. I. 80. l.

Az apriori lényege tehát, hogy ismeretelméleti fogalom, mely az ismerés mibenlétének a magyarázatára szolgál, és mely minden megismerést megelőz. (A «megelőzést» azonban természetesen semmikép sem szabad időileg, pszichológiailag venni!). Az ú. n. apriorikus elemek képezik megismerésünk belső vázát és teszik a megismerést lehetővé. Így pl. a szám fogalma apriori, mert hogy dolgokat és részeket meg tudunk különböztetni, csak e fogalom segítségével válik lehetővé;¹ amint ezt már Pestalozzi is, Kanttól függetlenül sejtette. Ilyen apriorit azonban nemcsak a teoretikus ész terén, hanem a megismerés többi területén az esztétika, ethika vallástudomány terén is kell vagy lehet keresnünk. Hogy a vallás igaznak és szükségszerűnek tűnjék fel, «oly keresztlevelet kell felmutatnia, mely nem az empiriából származik, hanem abból, ami minden empiriának az alapja». Más szóval a vallásos tudatban is a történeti-pszichológiai elemet el kell különíteni az általános érvényt biztosító tényezőtől, vagyis az aprioritól. Az apriori keresésére nézve Kant majd minden irányban adott indítást, legkevésbé mégis a vallástudománynak. De hangsúlyoznunk kell, hogy az apriori jelentése a nem-teoretikus ész területén jelentékeny módosulást szenved. Az ethikai, vallási és a teleológiai, esztétikai ész terén ugyanis az apriori nem jelenti a tudományos megismerésben hatékony szintetikus egységfunkciót, hanem a valóságnak az ész követelte megítélését ethikai, vallási és teleológiai, esztétikai nézőpontról.² Így pl. az ethika apriori-ja a kategorikus imperativus formális erkölcsi törvénye — kérdés, mi légyen az apriori a vallásfilozófia terén? E tekintetben azonban — sajnos Kanttól nem kapunk és már azért sem kaphatunk kielégítő választ, mert az ő vallásfilozófiája

¹ Dr. Max Apel: Kommentar zu Kants «Prolegomena». Berlin—Schöneberg, 1908. I, 60. lap. v. ö. Dr. H. Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 1881. 170. és 190. s. k. lapokon. Kant: Kritik der reinen Vernunft (Reclam), főleg 648 s. k.

² Troeltsch: Zur Frage des religiösen Apriori. (Religion und Geisteskultur. III. 265. lap.)

nem önálló, amennyiben nála a morálfilozófia és annak ismeretelmélete alkotja gerincét.

Kant ezen hibáját már a romantika próbálta kijavítani, jelesen *Schleiermacher*, aki egyébiránt a vallási probléma felállításában és megoldásában hűséges kantianusnak igyekszik megmaradni, ami azonban nem mindig sikerül neki. Mindamellett természetes, hogy a vallási apriori keresői szívesen fordulnak *Schleiermacher*hez, kinél a Kant-féle elvek továbbfejtését vélik megtalálni, ami bizonyos fokig csakugyan helyes is.¹ Époly jogosult, ha legújabban *Schleiermacher* vallásfilozófiáját és theológiáját úgy kezdik méltatni, mint a vallási apriori filozófiáját. (Pd. *Troeltsch*: *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*. Berlin 1904. 29. l.; *Süsskind*: *Das religiöse Apriori bei Schleiermacher*. Religion und Geisteskultur VIII, 37; *Wehrung*: *Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers*. Göttingen, 1911. 36—48. lap; *Kalweit*: *Das religiöse Apriori*. Theol. Studien und Kritiken 1908. I Heft, 139 s. k. lapokon; *U. a.* *Die Stellung der Religion im Geistesleben*. Leipzig. 1908. 58. lap.)

Mivelhogy a vallási apriori kutatásában Kantnál magánál nem találtunk kellő feleletet, nézzük tehát *Schleiermacher*t, kinek nézeteit *Kalweit* igen világosan összefoglalja és ügyesen kommentálja.

Mi tehát a vallási apriori *Schleiermacher* szerint? Felelet: az abszolút függés érzelme. Lássuk közelebbről *Kalweit* nyomán.

Megismerésünk csak ott lehetséges, ahol egy apriori tényező az adott anyagot feldolgozza és elrendezi. Ez áll nemcsak a matematikai-természettudományi megismerésről, de pl. a történeti megismerésről is, csakhogy itt még nem akadtak rá az apriorira. Amint apriori nélkül tudományos megismerés lehetetlen, ép oly lehetetlen nélküle a biztos irányban haladó cselekvés. E téren az erkölcsi törvény az apriori, mint amely nem az észrevétel anyagából lép elénk, hanem az ember saját bensejéből emelkedik fel. Ha tehát meg-

¹ *Szelényi Ö.*: *Schleiermacher* vallásfilozófiája. 31. lap.

ismerés és erkölcsiség apriori nélkül nem lehetségesek, akkor a vallásra vonatkozó kérdésünk így fog hangzani: «hogyan lehetséges a vallás?» Természetesen csak úgy, ha itt is valami apriori elem közreműködik; de melyik az és hogyan működik? A határozott feleletet ez utóbbi kérdésre már előlegeztük: «a vallásos apriori az általános függés érzelme». Ez a fogalom nem a pszichológia körébe való, hanem felette áll. Nem olyasmi, amit készen találunk, hanem valami, amit el kell ismernünk, akárcsak a megismerés apriorikus alapformáit, vagy az erkölcsi törvényt. És ép azért, mert ezen elismerésen, aktivitáson múlik minden, vallása sincs minden embernek ép oly kevésbé, amint nincs is minden embernek tudománya és erkölcsisége. Ezt az elismerést a vallás terén elnevezhetjük hitnek. De az «általános függés»-ben megtaláljuk nemcsak a hitet, hanem isten *kinyilatkoztatását* is, mert benne olyasmi lép az ember elé, amit nem ő maga alkotott. Minden neutrális lelki élményt már most a vallásos függés érzelmével kell feldolgozni, hogy vallásos tapasztalat létrejöhessen. Az általános (abszolút) függés egyébként azonos az istentől való függés fogalmával. A vallási apriori tehát Schleiermachernél tiszta forma, mely az egyes vallások tartalmi meghatározottságával szemben teljesen közömbös.

Egyelőre beérhetjük a Schleiermacher apriori-jának ezen leírásával.

Schleiermacher vallásfilozófiájának napjainkban heves vetélytársa támadt az új *friesianus* iskolában (Nelson, Otto, Bousset), melynél az apriori új értelmet nyer. Legjellemzőbb terméke R. Otto vallásfilozófiája.¹ A régi jenai filozófus, Fries Jakab Frigyes feltámasztása nem szeszély vagy véletlen dolga. A jelen filozófiában mindinkább növekedő pszichológiai érdeklődés mellett Friesnek pszichológiailag fundált észkritikája újabb figyelmet kelt és ebből kifolyólag pszichológiai-esztétikai alapelveit is próbálják értékesíteni.

¹ *Rudolf Otto: Kantisch-Fries-sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen 1909.*

Fries rendszerében, mint tudva van, Kant fogalmai saját-szerű eltolódást, jelentésváltozást szenvednek, köztük az apriori is, mely itt nem logikai, ismeretelméleti, hanem merőben pszichológiai értelemben vétetik. Otto arra utal, (i. m. 4. s. k. l.), hogy Kant szerint apriorikusak mindazon fogalmak, eszmék, ítéletek, melyek a tapasztalattól függetlenül, a tiszta észben rejlenek. Csakhogy ugyanő hibáztatja, hogy az apriorikus ismeretek felállításával Kant azok szubjektív érvényét és az általok megismert tárgyak ideális voltát hangsúlyozta; vagyis Kant kijelentette, hogy az illetén ismeretek nem vonatkoznak a dolgok lényegére, hanem csak a lehető tapasztalat tárgyaira, tehát semmi igényük sincsen arra, hogy nekik valami külső, transzszubjektív valóság megfeleljen. A vallási apriorira nézve pedig Otto szerint azzal a végzetes nehézséggel jár e felfogás, hogy az apriorinak csak a mi képzetvilágunkra van érvénye, pedig a vallásos embernél minden attól függ, hogy a vallásos eszméknek a képzetvilágtól elvonatkozva is legyen érvényök, hogy a magában való létre vonatkozzanak, miben Ottónak feltétlenül igazat is kell adnunk.

De már nem követhetjük abban, ha e nehézség eltüntetése végett Friesnél keres menedéket. Írónk úgy találja, hogy a Kantnál jelentkező örvényt Fries kikerüli és ezzel lehetővé teszi a vallás filozófiáját. Nagy érdemül tudja be Friesnek, hogy a tudás világával szembeállítja a hit világát, a hitet pedig az észben nyugvó magasabb megismerés formájának tünteti fel, mely az örök világban részesedik, míg a tudás csak a jelenségek világára érvényes. Fries érdeme tehát (i. m. 27.) egy minden tapasztalattól független *észbeli homályos megismerés* felfedezése, melyen egyebek mellett a tiszta természettudomány és matematika alapelvei is nyugszanak. Az ész ezen közvetetlen megismerése homályosan ott lappang bensőnk mélyén, de még mielőtt magunkban fölfedezzük, már használjuk, csakhogy öntudatlanul; pl. mindenki tudja, bár homályosan, hogy két pont között az egyenes a legrövidebb út és mindenki alkalmazza mindennapi vonatkozásokban az oksági törvényt ítéletének és cselekvésének zsinórmértékéül.

Ez az «eredeti» megismerés aztán bizonyos fogalmakban lesz tudatossá, az ú. n. kategóriákban, melyek belőle erednek és melyekben az ész a priori módon a tapasztalható lét minden általános határozmányát fölismeri. És ezzel a kategóriáknak, illetőleg az apriori érvényességének az oka és forrása is meg van fejtve. A tudat egysége és szükségessége garantálja minden létezőnek, maguknak a dolgoknak egységét és szükségességét. Az apriori kanti értelemben csak a lehető tapasztalat körére vonatkozik, tehát ideális értékű, itt *ellenben reális értékűvé* lesz, *vagyis a tapasztalaton kívül fekvő világra vonatkozik.*

Az ész közvetlen megismerőképessége által megalkotott eszmék segítségével felismerjük a dolgok lényegét.

Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy az apriori érvényének ezen megállapítása Kanttal ellentétben történt, aki minden pszichológiai (tapasztalati) elemet az aprioritól távol tartani igyekezett. Az ismeretelméleti apriori elvetése és a transzcendentális módszer meghamisításának a következménye Fries—Ottónál az, hogy a pszichológia és metafizika sajátos módon összekapcsolódik. Otto idealizmusa pontosan véve transzcendens (Bornhausen), midőn az eszméknek az észen kívüli valóságát állítja. Az objektív világ törvényei szerinte könnyű szerrel megtalálhatók a pszichikai öntudatban.

A neofriesianizmus kritikáját későbbre hagyva a vallási apriori megformulálásának egy harmadik kísérletét ismertetjük, mely *Troeltsch* Ernőtől¹ származik. Ő a vallásfilozófia magvát a vallásos tudat pszichológiai-ismeretelméleti elemzésében látja. A vallási ismeretelmélet az *apriorikus tudattörvényt* kutatja, mely a vallásos élet ténylegességében megnyilvánul és ez a törvény a tudomány számára elérhető utolsó alap a vallás igazságbeli tartalmának a megállapítá-

¹ Az emített eikkén kívül főleg két művében foglalkozik e kérdéssel: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen 1905 és *Das Wesen der Religion und Religionswissenschaft*. (Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung IV. 461—491.)

sára. Nem bizonyíthatja be a vallás tárgyának magában való létezését, hanem csak a hit lehetőségét, gondolkodásbeli jogosultságát.¹ De Troeltsch beismeri, hogy midőn az apriorit a vallásos tudat terére alkalmazza, nem veszi abban az értelemben, melyben Kant a teoretikus ész terén használja, e tekintetben azonban magára Kantra hivatkozik, aki az apriorinak az ethika, esztétika stb. mezéjén maga is más értelmet adott.

Az apriorinak a vallás terén Troeltsch szerint nem az a szerepe, mint a tudományos megismerésben hanem az, hogy hozzájárul a személyiség felépítéséhez, a tudat egységének a biztosításához. A vallási apriori kiderítése abban áll, hogy a vallást visszavezetjük bizonyos, az észben rejlő általános érvényű fogalmakra. Valamint a kategóriák oly fogalmak, melyek a tárgyak megismerését lehetségessé teszik és így logikailag megelőzik a tapasztalatot, épúgy a vallásos tudatban is kell lennie valami «ősdátumnak», primarius tényezőnek, melyhez képest a vallási vágyak és szükségletek csak másodlagosak. Ez az *őstény a vallásos isteneszme szükségessége*, melynek logikai prioritása a vallásos jelenségek elemzése közben tűnik föl. A racionális ismeretelmélet tehát az empirikus-pszichikai vallásos jelenségekben az azokban már hatékony apriorikus esztörvényt mutatja ki, vagyis kimutatja, hogy az ész szükségszerűen alkotja meg az isteneszmét, midőn minden valót és kivált minden értéket egy abszolút szubstanciára vonatkoztat. Troeltsch azonban jól látja, hogy e pontnál az ismeretelmélet megáll, de nem állhat meg a vallás filozófiai kutatása, mert itt fölveti a metafizikai kérdést, vagyis azt, hogy miért van meg a tudat ezen alkata. Sajnálhatjuk, hogy Troeltschnek erre vonatkozó fejtegetései meglehetősen hiányosak. Troeltsch csak annyit mond, hogy az apriori feltétlensége, a történeti eszképződések

¹ Vagy amint *Oesterreich* kifejzi : a vallási igazság bizonyos normáknak való megfelelésben áll. *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*. Berlin, 1915. 34. lap. E szép tanulmányról legközelebb bővebben szándékozom megemlékezni.

folytonossága és következetessége az abszolút szellemnek a véges szellemenben rejlő cselekvő jelenlétét bizonyítja, vagy Schleiermacher szavaival: az Universum működését, mely minden apriori tulajdonképeni alapja. Úgy látszik — mondja Troeltsch — hogy az isteni életfolyamatban kettéválás veendő fel, amennyiben az egyfelől a természetadta lelki életre, másfelől pedig az ebből csak kiemelkedő és a személyiség életét még csak felépítő észvilágra oszlik. (Religion und Geisteskultur III, (270. l.).

Az általános vallástudomány és a theológia bizonyára hálaival tartozik Troeltschnek, hogy az apriori erélyes felkarolásával e tudományokat hozzá akarta fűzni az exakt tudományok módszereihez. Vállalkozásának a nehézségei azonban eléggé szembetűnőek. Ő maga is beismeri, hogy a vallási apriori még nem maga a vallás, hanem hogy azt csak annak összekapcsolása egy sajátos pszichológiai folyamattal hozza létre. Az apriorikus-racionális elemeknek a pszichológiai-történeti adottságokhoz, vagyis a pszichológiának az ismeretkritikához való viszonya nem eléggé világos nála. Hogyan konstatálja a pszichológia a pszichológiai történeti tényekben kifejezésre jutó szükségességi elemet, melyet a racionális, apriorikus tényező idéz elő? Hogyan juthat a pszichológia az általános érvényűség, szükségesség kritériumaihoz?¹ Itt Kant transzcendentális, metodikus szempontja kétségkívül eltolódást szenvedett. Ehhez járul, hogy bár Troeltsch szerint a vallás csak akkor vallás, ha pszichológiailag és történetileg «aktualizálható», mégis igazsága tekintetében az apriori kritériuma, tehát gondokozásunk egyik funkciója előtt kénytelen meghajolni. Mintha ebben az a filozófiai meggyőződés volna kifejezve, hogy csak az a való ránk nézve igaz is, mely a tudományos törvényszerűség formájába hozható.² Akkor a vallás miben sem különböznék a kultúraértékektől, holott ezekkel szemben az a jellemző vonása, hogy magát azt a realitást, ille-

¹ Spiess: Zur Frage des religiösen Apriori. Religion und Geisteskultur III. 209. lap.

² Spiess i. m. 214.

tőleg transzcendens entitást mutatja meg, melyből mindeme normák erednek, amennyiben alapmeggyőződése, hogy magából az istennel való érintkezésből jött létre. Láttuk, hogy Troeltsch futólag érinti is ezt a metafizikai alaptételt, amiben Eucken és Siebeck, illetőleg Fichte és Schleiermacherhez közeledik. Mégis ezen fejtegetéseiben sok a homály, melyet bizonyára már csak készülő rendszeres vallásfilozófiája fog eloszlatni. Eddigi nyilatkozataiból hol az tűnik ki, hogy valami különleges apriorit lát a vallási aprioriban, hol meg a teoretikus apriori színezetében jelenteti meg. Az első esetben az ész egységének az elve sértetik meg, a másodikban az apriori kanti jelentése megy veszendőbe.¹ Mindamellett Troeltsch apriori-elméletét tartjuk a legsikerültebbnek és legmélyebbnek a felsorolt kísérletek közt, vállalkozása már azért is legtöbb sikerrel biztat, mert világosan látja az akadályokat, melyeket még le kell küzdenie, hogy célhoz érjen.

Már sokkal több aggály merül fel a *Fries* mai követői ellen. Már feljebb láttuk, hogy álláspontjuk a kanti ismeretelmélet teljes meghamisítása, sőt mi több, rájuk nézve az ismeretelméleti probléma nem is létezik, amint azt ez iskola egyik vezére, Nelson, több munkájában nyíltan ki is mondotta, úgy hogy Ottónál egy reális-pszichológiai apriori a vallásfilozófia alapja. A dolog lényegében úgy áll, hogy nincsen külön vallási apriori, hanem csak a szintétikus észegység apriorija, melyet a pszichológiai-antropológiai egység és szükségességben az önismeret derít ki és mely az emberi gondolkodás minden ágára érvényes. Ugyanegy apriori biztosítja nekem a fa, lelkiismeretem és az isten realitását. (Bornhausen i. m. 201. lap.) Fries sarkhibája ellen, hogy az ismeretelméletet mintegy elnyeleti a pszichológiával, már Fischer Kunó² is felemelte a szavát, ezért nem is csodál-

¹ *Karl Bornhausen*: Das religiöse Apriori bei E. Troeltsch und R. Otto. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 139. Band. 2. Heft. 194. s. k. 1.

² *K. Fischer*: Die beiden Kantischen Schulen in Jena. Akad. Reden Stuttgart 1862. 99. s. k.

kozhatni rajta, hogy ma, mikor oly erős az ismeretelméleti orientálás a filozófiában, az új friesianus iskola állításai éles kritika tárgyai lettek. E rendszerben a kanti fogalmak (pl. apriori, a magánvaló, transzcendentális) egészen téves értelmezést nyernek, amint ezt Otto tárgyalásánál már láttuk is. (Bővebben lásd: *Bornhausennál: Wider den Neofriesianismus. Zeitschrift für Theologie und Kirche, XX. 1910, 341, 405.*) Ez irány álláspontja vallásfilozófiai szempontból is tarthatatlan. A vallás itt egészen a pszichológia szférájába száll le, a pszichológiai apriori lesz a vallási gondolkodás mértéke, ami a vallási probléma mindenoldalú megvilágítását kizárja. Az öntudat pszichológiai vizsgálata deríti föl a vallási jelenséget is, a vallásnak a megismeréssel a pszichében ugyanegy apriorikus alapja van: a közvetlen megismerés (szemlélet). Tudás, hit és sejtelem ezen a közös alapon állva, a legszorosabb közelségbe jutnak egymással. Csak hogy a közvetlen megismerés tetszetős tana is komoly ellenvetéseknek van kitéve. Így pl. *Kastil* kétségbevonja azt, mintha olyatén metafizikai apriori szintétikus ítéletek volnának, aminőket Fries Kanttal ellentétben felvesz és nem helyesli Fries tanát a homályos közvetlen észbeli megismerésről sem, mint amely a metafizikai szintétikus ítéletek alapja; itt Fries az öntudatlan régiójába száll le és a miszticizmussal fog kezdet, melyről pedig elvileg hallani sem akar. A közvetlen észbeli megismerés — mondja *Kastil*¹ — nem lehet megismerés a szó szoros értelmében, hanem legfeljebb motiválatlan hit.

Ami végül *Kalweit*nak Schleiermacherhez csatlakozó kísérletét illeti, arról megmondtuk már, hogy egyszerű és tetszetős, csak hogy — sajnos — fejtegetése nem egészen schleiermacheri és a probléma sem oly egyszerű, aminőnek ő látja. *Kalweit*nek nem tűnik fel, hogy az apriori fogalmával nem igen fér össze az, hogy «érzelem», mely hiába, csak pszichológiai funkció. Nem igen vet ügyet arra sem, hogy Schleier-

¹ *Kastil*: J. F. Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Göttingen, 1912. (főleg 310. 328. lapokon).

macher hogyan fáradozott azon, hogy érzelenteóriájának dialektikai vagy metafizikai alapot vessen (így jelenik meg az érzellem mint «közvetlen öntudat», mely minden egyéb érzelmet megelőz) és ezzel a pszichológiai interpretáció ellen megvédje. Kalweit egyszerűen elhagyja a Schleiermacher-nél feltűnedező nagy kérdéseket, de egyáltalában nem törekszik arra, hogy azokon átsegítsen vagy azokat megoldja. Feltéve, hogy az abszolút függés érzelme logikai kategória Schleiermachernél, már nem igen lehet azt a «vallás lényegé» nek minősíteni. Schleiermacher és Kalweit itt egyazon hibába esnek, hogy a közös lényeggé, az értékfeltétel érték-mérővé emelkedik. Az apriorikus formális törvény nemi fogalomná változik. (V. ö. Wehrung i. m. 14. és 49.) Ez csak néhány kiragadott probléma, pedig akadna jóval több. (Szelényi i. m. 45. s. k. l.)

Egyszóval, a vallási apriori igen bonyolult kérdés, pontosabban a kérdések egész komplexusa, mely még távol áll a kielégítő megoldástól; a bemutatott törekvések azonban, ha egyéb érdemök nem volna is, mint útjelző kísérletek mindenképp megérdemlik figyelmünket.

Talán még több világosság esik a vallási apriori alapvető kérdésére, ha néhány szóval elmondjuk, hogyan gondoljuk mi a vallási ismeretelmélet felépítésének útját-módját, mert nézetünk szerint a vallási tapasztalat és vallási megismerés kérdéseinek és nehézségeinek tisztázása nélkül a vallási apriorit sem lehet helyesen értékelni.

Mindjárt a vallási tapasztalat kérdésében (a tapasztalat szót nem vesszük pregnáns kanti értelemben, hanem legáltalánosabb jelentésében!) számos kérdés van összebogozva. A vallási tapasztalat jellemző vonása, hogy nem az adott valóság, hanem a transzcendens világ megélése, a vallási tapasztalat tehát metafizikai tapasztalat. *De lehetséges-e az érzékfeletti világ megtapasztalása, megismerése?* Szigorúan kanti álláspontról ez nem lehetséges. Kant maga ezen meggyőződését talán leghatározottabban e szavakkal fejezi ki: «Eine unmittelbare göttliche Offenbarung . . . wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist.» (Streit der

Fakultäten. Reclam. 65. és 77.) De ha az ilyen érzékfeletti tapasztalatot mégis lehetőknek tartjuk, az apriori e téren a szó szoros értelmében már nem alkalmazható, mert hiszen Kant tana szerint az apriori megismerés csak a lehető tapasztalat tárgyaira vonatkozhatik. A modern vallástudomány tehát kénytelen túlmenni Kanton, amennyiben elismeri a vallási tapasztalat lehetőségét, de midőn ezt teszi, él azzal a jogával is, hogy a kanti ismeretelmélet terminus technikusait a vallástudomány terén is alkalmazza, köztük az apriorit is, bár eleve tudja, hogy az ő terrénumán e fogalmak jelentése némileg módosulni fog.

És most lépünk közelebb az ú. n. vallási tapasztalathoz. Rajta az ember lelki életében végbemenő folyamatot értünk, mely oly belső vagy külső benyomások (észrevevések) hatására jön létre, amelyekben isten kezét sejtjük. Isten hatásai pedig vagy érzékeink kapuja által, vagy közvetlenül közvetlen lelkünkkel. Legalább a vallásos lángelmék, próféták, misztikusok stb. a transzcendens világa közvetlen megéléséről tesznek tanuságot. A vallásos tapasztalat (élmény) tehát az isteni és emberi világ, a transzcendens és pszichikai világ sajátzerű érintkezése, az ember titokzatos, intermittáló közössége az istenséggel. De mint minden tapasztalat, úgy a vallási tapasztalat is a megismerésnek forrásává lesz, sőt egyenesen megismerésnek is tekinthető. Ennek a vallásos megismerésnek (a vallási élményből kinövő ismerésnek) már most az lesz a főtulajdonsága, hogy nem érdeklődéstől mentes, hanem erősen emocionális állapotból ered és ennyiben mint hitbeli megismerés szembeállítható a teoretikus vagy tudományos megismeréssel. (Talán innen derül némi fény arra is, miért helyezett Schleiermacher és követői oly nagy súlyt az érzelemre!). A *theológiai*¹ megismerés vagy *vallási ismeretelmélet* hivatása azután a vallási ismerés állításait vizsgálat alá venni. A vallásos tudat állításainak ezen megismerése már tisztán tudományos, logikai munka. Eljárásá-

¹ V. ö. *Karl Beth*: Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Berlin, 1907. 257.

ban szétbontja a vallási megismerés tartalmát, mely kétféle, szubjektív-empirikus és transzcendens tényezőből áll, de az utóbbi a főtényező. Hogy itt óriási, szinte elháríthatatlan nehézségek lesznek, nem tagadjuk. Ez a teológiai megismerés tehát párhuzamosan halad, illetve összeköttetést keres a teoretikus megismeréssel, amennyiben a vallási ismereteket a többi tudomány megállapításaival összhangzásba hozni igyekszik. A teológiai megismerés továbbá nem értékelés, mint pl. az ethikai, mert transzcendens tárgyokról szóló valóságos állításokat akar kifejezni. Ritschl Albert és iskolájának azon formulázása, hogy a vallásos megismerés «értékítéletekben» talál kifejezést, tehát nem kielégítő, mert azon félreértésre adhat alkalmat, mintha a vallásos ember beérné azzal, hogy ránézve vallása értékes és nem kívánná meg azt is, hogy a hit tárgyainak objektív realitása is elismeressék. Épp ez okból csak kételkedve lehet fogadni azt a legújabb törekvést is (Gourd, Raoue, Richter), mely a vallástudományt értéktudománynak állítja oda. De azt természetesen vita nélkül elismerhetni, hogy a vallási, illetőleg a teológiai megismerés «bizonyossága» más jellegű, mint az exakt tudományok megismerésével járó bizonyosság. (Lásd erre nézve: Szelényi: A misztika lényege és jelentősége. Pozsony, 1913.) Itt jutunk végre a vallási apriori kérdéséhez. Mi az apriori, kérdezhetjük Troeltsch egyik kritikásával, Kadéval,¹ az, ami a vallási tapasztalatot, vagy az, ami a vallási megismerést lehetővé teszi? Troeltsch szerint, mint láttuk, az apriori a vallásos isteneszme, melyet az emberi ész szükségkép, kényszerűséggel alkot. De melyikre érvényes a kettő közül? Fogós kérdés. Kalweit e kettőt egyáltalán nem választja külön, de még Troeltsch sem szigeteli el az élményt, a megismeréstől, a tény az értelmezéstől, vagyis nem mondja meg határozottan, hogy az apriori az isten megélésére, vagy az élmény megértésére vonatkozik-e? Szigorúan véve csak a megismerés folyamatára lehet alkalmazni és ennek megfelelőleg az apriori itt nem csak a puszta ész alkotása, hanem

¹ Richard Kade: R. Euckens noologische Methode. Leipzig, 1912. 63 lap.

az ember kedélyéletének mélységéből, erkölcsi érzéséből is szí táplálékot, vagyis a lelki élet totalitásából fakad, ami természetesen már egészen más apriori, mint a teoretikus észé, mert itt az ismerés apriorija önkéntelenül érzelmi értékekkel vegyül. Az apriori itt minden valóság vonatkoztatása az abszolút kauzalitásra, «tehát az a szükségesség, mellyel az isten gondolatát, mint minden lét és történés abszolút okát levezetjük, végrehajtjuk». E tekintetben tehát tágabb körű, mint a teoretikus ész terén jelentkező apriori. Más tekintetben ellenben szűkebb körű. Az ember világát körül fogja az emberi megismerés a maga műszereivel, ezért mondhatta Kant, hogy az ember teremtette meg a természetet, de a transzcendens világ mindig kisiklik kezeink közül, azt teljesen racionalizálni soha sem lehet. Ezzel kapcsolatban már csak egyet akarunk leszögezni. A vallási tapasztalat átalakulása megismeréssé nem megy végbe bizonyos elhomályosítások nélkül, hiszen az ember, hogy hozzáférhessen tárgyhöz, kénytelen magához idomítani a megismerendőt, változtatást eszközölni rajta. Ilyesmi történik a vallási megismerés terén is: a transzcendens világról való ismeretünk is csak inadaequat lehet, csak képzeteink által ismerjük meg, tehát nem úgy, amint magában van, (ami a közvetlen megélést nem zárja ki!). A vallási megismerés tehát már tárgyánál fogva is csak hiányos, korlátolt lehet.

Távolról sem kecsegtetjük magunkat azzal, hogy a vallási ismeretelmélet minden kérdését vagy az apriorit minden oldalról megvilágíthattuk volna, — így is szokatlan és a metafizika ellenzői előtt veszedelmesebbnek tetsző területeket érintettünk — de talán sikerült azon törekvés jogosultságát kimutatni, mely az ismeretelméleti szempontnak és az azzal járó fogalmaknak a vallástudomány mezejére való bár módosított értelemben, átvitelével, tehát az emberi elmének a megismerés egyéb területein sikeresen alkalmazott gondolkodó formáival akarja a vallásos tudat tartalmát kifejezni. Ez által szorosabb kapcsolatok fűződnek a vallástudomány és a többi tudomány között, ami az emberi szellemélet és kultúra egységének biztosítását is jelentékeny módon elősegítheti.

HELVÉTIUS.

(1715—1771.)

Irta: RÁCZ LAJOS.

A háború viharfelhőinek zúgása, tombolása közben szinte észre se vettük Helvétius születésének 200-adik évfordulóját. Igaz, nem elsőrendű alak, nem a Voltaire-ek, Rousseau-k, Montesquieu-k fajtájából való elme, amely fényével ma — kétszáz esztendő múltán — is világít és a szellemek fejlődésének, a művelődés haladásának útját hosszú időre megszabja; nem, Helvétius sem mint gondolkodó, sem mint író nem elsőrangú fej. Ámde miként a Napoleonok és Hindenburgok mellett az ő seregparancsnokaik: az elsőrendű írói lángelmék mellett is a másod- és harmadrendű írók fontos szerepet töltenek be; ők egyenlítik ki az előbbieket és a nagy közönség közt fennálló nagy távolságot, s míg amazok vezetnek, irányt jelölnek, előrehaladnak, ezek nem egy ponton a nagyközönség körében élő, forrongó eszméknek és érzéseknek válnak hű kifejezőivé, pontos visszatükrözőivé. Ezt a szerepet szánta a ondviselés Helvétiusnak is; ő a XVIII. századbeli művelt rancia társadalom körében élő erkölcsi felfogásnak — minden lapossága, köznapisága mellett is — leghívebb kifejezése. Nem az ő vétke, hogy ennek a művelt, felvilágosult, de nagyvilági élvezetekbe, szórakozásokba merült, erkölcsileg romlott királyok, kegyencek és kegyencnök által vezetett társadalomnak ily alantjáró felfogása volt az erkölcsiségről...

Helvétius, miután királyi protekcióval fiatalon, 23 éves korában főadóbérlői állást nyert, amely 100,000 tallér évi jövedelemmel járt, tehetségével arányban nem álló ambíciója tudományos és irodalmi sikerek elérésére ösztönözte. Maupertuis hatása alatt geometra, majd Voltaire hatása alatt költő akart lenni (*Le Bonheur* cím alatt egy hosszú és unalmas tankölteményt kezdett írni); mikor Montes-

quieu könyve, a *L'Esprit des Lois* (1748) megjelent, ennek nagy híre és dicsősége egész lelkét megragadta; úgy érezte, hogy most megtalálta igazi hivatását. Egy nagy gondolat foglalkoztatatta ezentúl, az, hogy méltó társa lehessen Montesquieunek, sőt annak tanaihoz tudományos alapot és kifejtést nyújtson. Ezért, miután már kellően meggazdagodott, főadóbérlői állását egy udvari állással cseréli föl (maître d'hotel de la reine), amely lehetővé teszi neki, hogy a rokongondolkozásúak társaságában tudományos hajlandóságainak élhessen. Szalonja csakhamar a filozófiai eszmék és törekvések egyik tűzhelyévé, Diderot és társai főhadiszállásává lesz. Gondosan megfigyeli az életet, magába szedegeti, amit a tudomány, irodalom, művészet művelői, a szellem, az ízlés, a felvilágosodás képviselői tesznek és mondanak, és megfigyeléseinek eredményeit *De l'Esprit* című művébe foglalja össze, amely 1758-ban jelent meg s csakhamar nagy feltűnést keltett.

De megfigyeléseinek eredményei mellett művére az előtérben álló, a korabeli társadalom fölfogását irányító filozófusok hatását is ki lehet mutatni. Ilyenek voltak az angolok közül Hobbes, Locke és Hume, továbbá a régiek közül Epikuros, akinek eszméit egy századdal előbb Gassendi újította fel és népszerűsítette a franciák közt; honfitársai közül Montaigne esszái, Laroche foucauld és La Bruyère maximái voltak elhatározó befolyással reá, csak hogy ami ezeknél elmés aforizmákban van elmondva, azt ő nagy kedvteléssel egész rendszerre képezi ki; végül Condillac-tól kölcsönzi szenzualisztikus pszichológiai fölfogását s talán La Mettrie nyers naturalizmusa is hatott reá.

Kiindulási pontja Condillac tanítása az érzetről, mint egyedüli ismeretforrásról (jurer est sentir). Az ember tisztán érző állat, akinek egész élete csupa érzéketből áll. Az ember és az állatok közt nem lényegi, hanem pusztán fokbeli különbség áll fenn, amennyiben az ember az ő előnyére szolgáló orgánumokkal van felruházva; ez a különbség — úgy mond — semmi lenne, ha a természet, hajlékony újjak és kezek helyett, végtagjainkat patával látta volna el. A

fizikai szenzibilitás, tovább fejlődve mint szenvedély, minden emberi cselekedet alapja és indító oka. Az emberi élet végső mozgatója az öröm vagy a fájdalom; keresni a gyönyört, kerülni a fájdalmat: ez az egyetlen törvény, amely természetünknek megfelel. Minden emberi cselekedet végső célja az egoizmus, a gyönyör megszerzésének érdeke; mind a fizikai, mind az erköcsi világban a személyes érdek, hiszen minden változás, cselekvés alapja mind az egyeseknél, mind a nemzeteknél, akár engedünk az ösztön és a szenvedély ellenállhatatlan gerjedelmének, akár azoknak ellenállva a reflexió és számítás által vezetettjük magunkat. A belőlük eredő előny vagy hátrány, jó vagy rossz szerint irányítjuk eljárásunkat és ítéljük meg a másokét. Következésképp az, amit bűnnek vagy erénynek neveznek, nem egyéb, mint a dolgok kellemes vagy kellemetlen, hasznos vagy káros mivoltának más megjelölése. E megjelölésen kívül az erény vagy bűn szó semmi reális dolognak vagy tulajdonságnak vagy aktusnak nem felel meg.

E tétel bizonyítására — híven azon elvéhez, hogy az erkölcsant úgy kell tárgyalni, mint minden más tudományt és úgy kell megírni, mint a kísérleti fizikát — részletesen elemzi az emberi tényeket s igyekszik kimutatni, hogy még a legönzettelenebb cselekedetek, a legnemesebb és jóságosabb szenvedélyek is személyes és önző motivumokon alapúlnak. Ha valaki jót tesz felebarátjával, ha feláldozza magát atyjáért, fiáért vagy hazájáért, ez Helvétius szerint azért történik, mivel úgy érzi, hogy e cselekedet megtevése, ez áldozat meghozatala olyan öröm, amely fölötte áll a belőle eredhető szenvedéseknek; ezek a hősi elhatározások és aktusok a gyönyör oly érzésével járnak, amelyet ezerszer többre becsülünk az azzal együttjáró fájdalomnál, úgy hogy ez a látszólagos önfeláldozás, ez az állítólagos áldozat, amely az emberiség szemében a fiúi szeretet szépségét, a hazaszeretet fenségét alkotja, Helvétius elemzésében igazi számítássá válik, amely által bizonyos gyönyört minden fájdalomnál többre tartunk s amely arra indít ben-

nünket, hogy egy különös, a többieknél hatalmasabb, uralkodóbb szenvedélynek engedelmessédjünk.

Ha az áldozat, amelyet így hozunk, miközben nekünk kellemes érzést okoz, egyúttal másokra nézve hasznos: akkor az *erény* nevet kapja; az erény tehát oly egoisztikus cselekvésmódok megjelölésére szolgál, amelyek az emberi együttlét körén belől fordulnak elő és az összességre nézve hasznosak. Ez az erény tehát — mint Helvétius csodálatos rövidlátással megjegyzi — sohasem állhat az egoizmussal ellentétben, mert az összesség boldogsága csak az egyesek boldogságának összege. Az erény ennél fogva az egoizmus azon fajtája, amely az egyes javával együtt az összesség javát is előmozdítja vagy legalább nem gátolja. A tökéletesség eszerint abban fog állani, hogy a lehető legteljesebb összhangzásba hozzuk személyes örömeinket, érdekeinket a mások érdekeivel. Így érthető, hogy az ember, habár lényegében véve önző lény, mégis képes jócselekedetre, igazságosságra, hazaszeretetre. Mindezek a szók egy-egy módját jelentik a saját érdekünk és a mások érdeke összhangzásának, saját örömünk mások javára való fordításának. De ez esetben hogyan támadhat igazságtalanság? Az nem az erény és az érdek, az igazságos és a hasznos közt levő ellentét. Ilyen ellentét nem létezik; — s mégis léptenyomon találkozunk igazságtalansággal. Az igazságtalanság onnan ered, hogy az emberek nem mindig veszik észre, miben egyezik az ő személyes érdekek az általános érdekekkel; elegendő belátás hiányában tehát eljárásuk ellentétbe helyezkedik az általános érdekekkel, harcra kél a társadalommal. Az egyén erkölcsisége mindig arányban áll az ő műveltségével és értelmi fejlettségével. Az erényes ember tehát nem az, aki feláldozza gyönyöreit, szokásait és legerősebb szenvedélyeit a közérdeknek, minthogy az ilyen ember lehetetlen, hanem az, akinek legerősebb szenvedélye annyira egyezik az általános érdekekkel, hogy csaknem mindig rá van szorítva az erényre. A bűnök elleni deklamációk nem használnak semmit, egyedül egy más szenvedéllyel lehet egy káros szenvedélyt legyőzni.

Mínt hogy a szenvedélyek minden cselekedetünk elvei és rugói, a boldogság egyetlen forrásai, óvakodnunk kell őket zaboláznunk, ellenben őket kielégíteni első kötelességünk. Föl kell őket gerjesztenünk, s amikor nem elég erősek, fokoznunk, erősíteniük; nélkülök semmi szép, semmi jó, semmi nagy nem lehetséges az emberek közt. De hogy ügyesen irányíthassuk őket s elejét vegyük annak, hogy valamelyikök — túlságos uralomra jutva — ne ártson a többieknek: ehhez az szükséges, hogy a nevelés útján kormányozni tudjuk őket.

Valóban, a természettől minden ember egyforma testalkatot örökölt, következőkép mind hasonlítanak, értelmi és erkölcsi tehetségeikre nézve eredetileg megegyeznek egymással, mert minden tehetség eredete az érzékletben van, amely viszont az orgánumoktól függ. De érzékleteink többé-kevésbé változatosak, kisebb vagy nagyobb számúak, ama környezet szerint, amelyben élünk, az idő a hely, az ország, a család szerint, amelyben születünk s amelyben gyermekkorunk első évei eltelnek. Mindezek a körülmények együttvéve, amelyekhez még hozzá kell adni a kormányt, amely bennünket igazgat, a tanítókat, akik gyermeki elménket művelték, a barátokat, akik minket környeznek, az olvasmányokat, amelyekkel elménket tápláltuk, a foglalkozásokat, amelyeket a véletlen vagy saját választásunk folytán űzünk, — a szó legszélesebb értelmében együtt *nevelésnek* nevezhetők. Tehát egyedül a nevelés magyarázza meg azt a különféleséget és egyenlőtlenséget, amelyet az emberi nemnél tapasztalunk. Az emberek semmi egyebek, mint amit a nevelés alkotott belőlük, s ha megtanítanak őket amaz eszközök használatára, amelyek által személyes érdekeiket a közérdekkel összhangzásba hozhatják, megmutatnók nekik a boldogság útját és eltüntetnók azokat az igazságtalanságokat és bűnöket, amelyek a társadalmat rongálják. Különösen a *törvényhozók* feladata, hogy az emberek szívében mindenféle szenvedélyt följújítsanak és tetszésök szerint alakítsák a vezetésökre bízott népek elméjét, erkölceit és jellemét. A morált össze kell forrasz-

tani a politikával. A kormányzás művészete abban kell, hogy álljon, hogy az egoizmust, a fényűzést és az asszonyok szeretetét az állam érdekeinek szolgálatába állítsuk. A nevelés a törvényhozó elsőrendű munkája ; hogy az embereket erkölességre nevelje, a törvényhozónak egyszerűen a természet eljárását kell utánoznia. Ez gyönyörzetek útján jelenti ki akarátát, fájdalom által tilalmait, s az ember a legnagyobb készséggel engedelmeskedik intelmeinek. Miért ne tudhatna a törvényhozó, aki hasonló hatalommal van felruházva, hasonló hatásokat, eredményeket elérni? Ha az emberek szenvedély-mentesek volnának, nem lenne a kezünkben eszköz arra, hogy őket erkölcsöseké tegyük ; de épen a boldogság után való ernyedetlen törekvésük nyújtja kezünkbe a gyeplőt, hogy az egyesek szenvedélyeit a közjó érdekében irányítsuk. Az erkölcstelenség tehát nem az emberi természet romlottságából, hanem a törvényhozás tökéletlenségéből ered, amely gyakran megengedi, hogy erkölcstelen cselekedet gyönyörrel legyen összekapcsolva. A törvényhozás művészete abban áll, hogy a kettőt egymástól elválasszuk s a gonosztettből származó előny és az azzal kapcsolatos büntetés közt semmi viszonyt ne engedjünk fennforogni. Igazi bölcs törvényhozás mellett egyedül a bolondok lennének erkölcstelenek. Mert az okozat az erköcsi életben is, miként a fizikában és mechanikában, mindig arányos az okkal. Ha a törvényhozó ért hozzá, hogy az egoizmusnak a köz szolgálatába állítása végett az emberek legerősebb szenvedélyeit (pl. a becsületérzést, a dicsvágyat vagy negative a megvetést) hozza mozgásba : okvetlenül sikert fog aratni. Csak a szenvedély termékenyíti meg az elmét, szenvedélytelenség elbutít ; a jó nevelés tehát abban fog állni, hogy a minden emberben szunnyadó eléggé erős szenvedélyt fölkeltsük s akkor a látszólag jelentéktelen emberből is jelentékeny embert alkotunk. Ami az egyénre nézve a nevelés, az a népre nézve a törvényhozás ; azért, hogy a törvényhozás a szenvedélyek minden fajtáját és az emberi cselekvés minden indító okát, a jutalom és büntetés helyes elosztása által, fölkelteni és vezetni képes, az egész

embert hatalmában tartja. A népek azok, amiket a törvényhozó csinál belőlük.

Íme, ezek a *De l'Esprit* vezető gondolatai, vagyis a legdurvább szenszualizmus a pszichológiában, a legnyersebb egoizmus az erkölcsstanban, az embernek az állattal egy sorba állítása, az érdeknek és gyönyörnek a kötelesség helyére iktatása, a szabadság helyett a szenvedély magasztalása, — ez a Helvétius filozófiája. Kell-e külön hangsúlyoznunk, mennyi képtelenség, szélsőség és ellentmondás van e tételekben? Hiszen már kortársa s nagy tisztelője: Rousseau hevesen megtámadta több tételét a *Szavojai vikárius hitvallásában*. Így már ő vetette el a Helvétius kiindulási tételét, mely szerint minden lelki folyamat az érzetre vezethető vissza, tehát ítélni annyi mint érezni, s kifejtette, hogy ítélni és érezni nem egy és ugyanazon dolog, mert az előbbinél összehasonlítás, vonatkozásba helyezés van, ami az észrevételnél hiányzik; már ő a Helvétius passzivitásával a lélek aktivitását helyezi szembe; hasonlóképen tiltakozott az állatokkal való összehasonlítás, azokkal egy sorba helyezés ellen, valamint azon állítások ellen, hogy a szabadságszóhoz semmi világos fogalmat nem lehet fűzni, hogy minden közömbös előttünk saját érdekünkön kívül és mindenki saját érdekében mozdítja elő a közjót. Helvétius nem mondja meg, hogy ha természettől fogva minden ember egoista és ha ezt az örökséget abszolút tiszteletben is kell tartani, hogyan állhat elő a törvényhozókban — akik szintén egoisták — a közjó gondolata? és hogyan értethetik meg az emberekkel, ha ezekből az altruizmus minden gondolata hiányzik, hogy miért kell nekik természetes és jogosult egoizmusukat elfojtaniok? nem magyarázza meg: lehet-e az egoizmusból valaha és hogyan: felebaráti szeretet, lemondás és önfeláldozás? Mese az eredeti emberi képességek és jellemtulajdonságok egyenlőségéről szóló tétel is; ezt a XVIII. század filozófusai csak azért találták ki, hogy az abszolutizmus, a rendi kiváltságok elleni küzdelmökben és a politikai egyenlőség követelésében mint alapra, erre támaszkodhassanak; ha ez az állítólagos egyenlőség a fizikum

alapján megvolna, akkor nem kellene neki a neveléstől várnia az emberi elmék egyenlővé tételét. A nevelés mindenhatóságába vetett hit a XVIII. század optimizmusából magyarázható, de a mai pedagógia — a leggondosabb és módszeresebb vezetés mellett is — nagyon is ismeri a nevelés határait, s nagyon jól tudja: naturam si furca expellas, tamen usque recurret. Kell-e mondanunk, hogy az egoizmus alapján, vagy az egoizmussal kapcsolatban nem lehet szó erkölcsiségről? hogy az erkölcsiség ott kezdődik, ahol az ember — egoizmusát félretéve — a más iránti érdektől vezettedi magát? hogy a felvilágosodás korának, minden filantropizmusa és idealizmusa mellett is, nem volt az erkölcsiségről helyes fogalma, mert hiányzott abból a *kötelesség* eszméje? Kötelesség és erkölcsi jó egészen más, mint a boldogságra törekvés; a boldogságról le lehet és sokszor le kell mondanunk, a jó gyakorlatáról sohasem lehet s szabad lemondanunk! a kötelesség fogalma, mint Kant kifejtette, fölötté áll az érdekek és hajlamnak. Helvétius a morált csak a közjóért való cselekvés, tehát szociális ethika gyanánt fogja föl, s feledi az egyéni ethikai célokat, feledi, hogy az erkölcsstan az egyéntől önfegyelmest, lemondást, önfeláldozást kíván, ami mind csupa ellentéte a szenvedélyek tőle követelt uralmának. Már említettük, mily rövidlátás kell ahhoz az állításhoz, hogy az egyéni érdek nem állhat a közérdekkel ellentétben. Az az eszméje, hogy a törvényhozásnak a nők iránti rajongást is a közjó szolgálatába kell állítania, valamint az előadásába szőtt, olykor sikamlós példák és anekdoták is az operai balletkar lelkes tisztelőjére vallanak s egyik kritikusat erre a szemrehányásra fakasztották: hisz' ez az opera morálja! Az a tétele: minden jogosulttá, sőt erkölcsössé válik, ha a közjót szolgálja (Tout devient légitime, et même vertueux pour le salut public), nagyon kétes értékű, illetőleg, mint Rousseau mondá: a legátkosabb mindazok közül, amelyeket a zsarnokság valaha kitalált. Minthogy a közjó fogalma, amelyhez az egyéni érdekek igazodnia kell s amely a legfőbb erkölcsi célt jelöli, országról-országra, korszakról-korszakra

változik, az egyéni cselekvésnek nincs állandó erkölcsi mértéke, az erkölcsiség teljesen viszonylagos dologgá válik, ami megdönti az örök erkölcsi normákat.

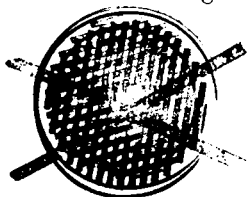
E tévedésekkel, túlzásokkal szemben előnyére írhatjuk Helvétiusnak, hogy magasan szálló gyakorlati ideáлизmus és optimizmus egyesül benne a fennálló bajok elleni küzdelemmel; hogy távol áll La Mettrie érzéki fölfogásától és cinizmusától, sőt hangsúlyozza, hogy az önérdek csak a közjóval összhangzásban — amelyet tisztelni kell — nyújthat zavartalan megelégedést; hogy az általános jólét elvét alig állította föl előtte még valaki oly nyomatékkal; hogy azáltal, hogy az általános jólétet vette föl minden nevelés és törvényhozás vezetőelvéül, az erkölcs- és jogtörténet nem egy oly idegenszerű jelenséget sikerült megértenie, amelyre előkelőbb szellemű kortársai érthetetlenül tekintettek föl, ami egy ilyen történelemellenes gondolkodású korban nem kis érdem; hogy az újkor egyetlen gondolkozója sem hangsúlyozta annyira, mint ő, az állami nevelés fontosságát, a törvényhozásnak az erkölcsiségre való nagy befolyását (persze itt Helvétius az ellenkezőt: az erkölcsiségnek a törvényhozásra való hatását figyelmen kívül hagyta).

Helvétius műve nagy feltűnést keltett, páratlan sikert aratott s Helvétius egyik napról a másikra híres emberré lett. E siker titkát Mme du Deffand úgy magyarázta meg, hogy «Helvétius oly ember, aki mindenki titkát kimondotta». De a dicsérők mellett szenvedélyes ellenségei is támadtak s csakhamar teljes erejével kitört ellene a vihar. A hivatalos világ, a papság és az udvar kívánságára, ellene támadt: az államtanács aug. 10-én megvonta a nyomtatási engedélyt, szept. 1-én a Sorbonne veszi cenzura alá a művet, nov. 22-én Beaumont párisi érsek ad ki ellene pásztorlevelet, 1759 jan. 23-án a parlament elé kerül a mű, jan. 31-én a római inkvizíció ítélete után XIII. Kelemen pápa mond fölötte kárhóztató ítéletet, febr. 6-án a parlament rendeli el annak, mint a legméltatlanabb s leggyűlölködőbb szenvedélyek kodifikálásának s mindama dolgok gyűjteményének, amiket a gyűlölet

a kereszténység és az egyház ellen összehordott, a megégetését, s ezt az ítéletet febr. 10-én végre is hajtják. A meg gondolatlan cenzort (Tercier), aki a mű kinyomatását engedélyezte, hivatalától megfosztják. Helvétius azáltal igyekezett őt megmenteni, hogy — megeáfolva ama tételét, mely szerint minden jóság csak álarcba bújtatott önzés — cserben hagyta könyvét és nyilvánosan megtagadta annak tételeit. «Nagyon élénken és nagyon hevesen kívánom, hogy mindazok, akik elég szerencsétlenek lesznek ezt a munkát olvasni, legyenek oly kegyesek s ne ítéljenek meg engem ama végzetes benyomás alapján, amelyet az lelkökben hátrahagy. Kívánom, hogy tudják meg, hogy mihelyt tudomásomra hozták a benne rejlő szabadosságot és veszélyt, én azt azonnal megtagadtam, elvettem és kárhoztattam...» Az elítélés folytán Helvétiusnak udvari állását is le kellett tennie, majd mikor a vihar lecsönnesítésére a visszavonás sem látszott elegendőnek, 1764-ben Angolországba utazott, a következő évben pedig Poroszországot látogatta meg. Nagy Frigyes szívesen fogadta őt, nagyrabecsülte önzetlen jellemét s halála után e sorokat írta D'Alembertnek: «Végtelen fájdalommal értesültem a haláláról. Jelleme csodálatra méltónak tetszett előtttem. Talán azt kívánta volna számára az ember, hogy inkább a szívetől, mint az elméjétől kért volna tanácsot.»

De a Helvétius könyve a filozófusok körében sem talált arra a méltánylásra, amelyre szerzője joggal számított. Így Voltaire dicséri ugyan a könyv stílusának világosságát és eleganciáját külföldi vendégei előtt, akik őt a Délices-ben látogatásukkal megtisztelik, de címét kétértelműnek, magát a művet rendszertelennek, köznapi vagy fölszínes dolgokkal telítettnek találja; ami új van benne, az téves vagy problematikus. D'Alembert és Diderot, habár a műben nem egy ponton a saját gondolataikra ismertek — hiszen Helvétius, mint említettük, csak azt foglalta írásba, amit körülte az ő elmés vendégei beszéltek, vitáltak — ha nem is nyilvánosan, de társaságban nem kímélték azt szigorú kritikájuk ostor-

Athenæum.



csapásaitól, annyival inkább, mert annak megjelenése az *Encyklopaedia* kiadását, mint amelynek szellemét tükrözte vissza, hosszabb időre megakasztotta. Rousseau, bár a Helvétius részéről tapasztalt vendégszeretet, baráti jóindulat által le volt íranta kötelezve, veszedelmes és kárhozatos tanai ellen azonnal cáfoló iratot szerkeszt, majd a Helvétius üldöztetése miatt a tűzbe veti ugyan ezt, de ennek alap-tételeit *A szavojai vikárius hitvallásának* első felébe szövi bele, amelyben a materialistákkal és atheistákkal szemben fejt ki világnézetét. E hitvallás számos pontja egyenesen Helvétius szenzualisztikus és egoisztikus nézetei ellen irányul, de különösen ellene irányul ez az erős kifakadás: «Elvete-mült lélek, a te szomorú bölcsleted tesz téged az állatok-hoz hasonlónvá, vagy inkább hasztalan akarod magadat le-aljasítani, szellemed tanuságot tesz elveid ellen, jótékony szived meghazudtolja tanaidat s még a képességeiddel való visszaélés is, akaratod ellenére, azok kiválóságát bizonyítja.» Az *Emile* megjelenése után mindenki sejtette, hogy Rousseau e szavaknál Helvétiusra gondol.

Hazájába visszatérve, részint a megsértett hiúság, részint hazája vigasztalan képeinek szemlélete: az erkölcsi romlottság és deszpotizmus növekedése egyre jobban lehangolta őt. Ily állapotban fogott hozzá második művének kidolgozásához, részben azért, hogy a *De l'Esprit* ellen elhangzott kritikákra válaszoljon, azokat lefegyverezze, részben azért, hogy az abban előadott elméletét jobban kifejtse, itt-ott kiegészítse, módosítsa. E műve még összefüggéstelenebb, még szenvedélyesebb. Alapelvei mindakét munkának ugyanazok, de az utóbbi nagyobb mértékben ez elveknek a politikai kérdésekre való alkalmazása. Miután megállapította, hogy mi az ember, azt a kérdést vizsgálja, hogy micsoda politikai rendszabályokkal lehet az ő boldogságát a legcélszerűbben biztosítani. A mű főbb fejezetei: A nevelésről, az elmék egyenlőtlenségéről, a tudatlanságról és annak föltételeiről, a kormányról és az egyházzal, az oktatásról. A politikai deszpotizmusra és a vallásos fanatizmusra nem egy helyen

kíméletlen csapásokat mér. Műve *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* cím alatt csak halála után (meghalt 1771 dec. 26-án) 1772-ben jelent meg, de csekély sikert aratott.¹

¹ *Források:* Helvétius, *De l'Esprit* (London, 1776) s *De l'homme* (London, 1776); J. B. Séverac, *Helvétius, choix de texte et introduction* (Les grands philosophes français et étrangers); A. Keim, *Helvétius, sa vie et son oeuvre* (1907); H. Hettner, *Litteraturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts*, II⁵ T. S. 392—400; A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* I³ p. 692—94; Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik*, I² S. 432—452; Fináczy Ernő, *Helvétius paedagógiája* (M. Filoz, Társ. Közl. 1911. évf. 225—256. l.), végül egyes részletekre nézve bővebb kifejtés található e sorok írójának «Rousseau és Helvétius» című dolgozatában (Új Élet, 1912. évf. 366—393. l.)



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Dr. Mester János: *Rogierius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében.* Budapest, a szerző kiadása 1916. 68. l.

1914 júniusában, közvetlenül a háború kitörése előtt Oxfordban Rogierius Baco születésének hétszázadik évfordulóját ülte meg a tudományos világ. Szobrot emeltek neki, emlékkötetet adtak ki, amelyben még békésen megfértek egymással angol, francia és német kutatóknak dolgozatai, bizottságot alakítottak Rogierius Baco tömördek sajtót még nem látott munkájának kiadására. Békés időben erre az ünnepségre bizonyára a hasonló ünnepségeknek egész sorozata következett volna az angol műveltség más középpontjaiban és a külföldön is. Hanem a háború zaja és gyűlölsége elhallgattatott mindent. Elismerés illeti meg dr. Mester Jánost, hogy az oxfordi emlékünnepe magyar visszhangjaként, a gazdag és jelentős jubiláris szakirodalom felhasználásával ügyes kis méltatást írt a XIII. századbéli nagy franciskánusról, melyben erősen domborodó, éles képét adja a nagyakarató *doctor mirabilis* hatalmas, erőttől duzzadó egyéniségének.

Rogierius Baco alakja az ellentétnek kiemelő erejével válik ki a maga korából. Rogierius az önkényesen alkotott fogalmakból, bonyolódott és szórszálhasogató szillogizmusokból összerótt *Summáknak* virágkorában, a XIII. században, szót emelt a szillogizmusoknak, a dedukciónak kizárólagos uralma ellen. Sőt mi több, kemény harcot vívott ebben az úgyszólván legközépkoribb században, mely a tekintélyek tiszteletét legmesszebbre vitte, a tekintélyek ellen. Követelte és alkalmazta a tapasztalati módszert és a kísérletezést, mert csak a tapasztalás adhat bizonyosságot és megnyugvást, neki kell az okoskodások eredményeit igazolnia. A tapasztalás helyes alkalmazásától a tudományoknak nagy átalakulását várta s nagy megújódást jósolt töméntelen fontosnál fontosabb új ismerettel, találmánnyal.

De minden tudásnak csak úgy van Rogierius szemében értéke, ha az egyház szolgálatába szegődik. A görögnek, hébernek, kaldeusnak és arabnak alapos ismeretét azért követeli annyira a teologusokon és filozófusokon, mert ez a föltétele annak, hogy helyesen értsék meg nemcsak Aristotelesnek és más nagy filozó-

fusoknak műveit, hanem, ami a legfontosabb: a szentírást is. A tapasztalati módszer alkalmazása s a tőle várható nagyszerű eredmények csak azért fontosak, mert az egyháznak felsőbbségét és győzelmét biztosítják majdan a tudományban és a harc terén a pogányság ellenében.

Mint ennek a győzelemre vivő haladásnak úttörőit magasztalja a tapasztalati iránynak híveit: *Maricourti Pétert*, *Marsh-t Ádámot*, különösen pedig saját tanítómesterét, «szellemi apját» *Nagyfejű Róbertet*. Ellenben kímélet nélkül támadja azon az épen uralomra kapó, a fejlődéssel, haladással nem számoló, — sőt azt a maga nyűgöző tekintélyével éppenséggel meggátoló teológiai irányzatot, amely *Aquinói Szent Tamásban* csúcsosodott ki, de amelynek képviselőjét ő még nem szent Tamásban, hanem Tamás mesterében *Nagy Albertben* látta, akit épen ezért legkíméletlenebbül támadott.

Jóhiszemű, de féktelenségükben igazságtalan támadásaiért, melyektől még rendjének büszkeségét *Halesi Sándort* sem kímélte meg, csakhamar üldözni kezdték. Előljárói eltiltották a tanítástól, írásai közlésétől, megvonták tőle a könyveket, még személyes szabadságától is megfosztották. Két ilyen vezekeltetéséről tudunk. Az első Szent Bonaventura generális idejében volt 1257—1267-ig. Ennek utolsó évében írta IV. Kelemen pápa felszólítására *Opus Maius*, *Opus Minus* és *Opus Tertium* című hármasságát a tudományok veszedelméről és elhárításukról. 1267-ben a pápa közbelépésére visszakarta szabadságát. IV. Kelemen már a következő évben meghalt ugyan, de jóakarató érdeklődése nagyon megnövelte Rogerius Bacó tekintélyét és tíz évi nyugodalmat szerzett neki. Ezalatt háborítatlanul dolgozhatott *Compendium philosophiae* című főművén, mely mindamellett befejezetlen maradt. 1277-ben Tempier párizsi püspökkel támadt vitája következtében Ascoli-i Jeromos generális, a későbbi IV. Miklós pápa megint fogságra ítélte, melyből csak 1292-ben szabadult ki, mint megtört, ártalmatlanná vált aggastyán, röviddel még ugyanebben az évben bekövetkezett halála előtt.

Győzedelmes ellenfeleinek teológiai irányzata halála után még jobban elhatalmasodott. A thomizmus a katolikus egyházban mindinkább megerősödve elfojtott minden ellenkező véleményt. Ennek kell tulajdonítani, hogy Rogerius Bacót a XIII—XVI. században valósággal agyonhallgatják, soha sem idézik. De azért biztos nyomai maradtak annak, hogy munkáit sokan

olvasták, forrásul használták, belőlük egész fejezeteket kiírtak. Mester János is falkástul hoz fel erre példákat. Pierre d'Ailly révén Amerika felfedezésének gondolatát adta Columbusnak, Middelburgi Pál útján Kopernikusra is hatott. Három századdal Galilei előtt tanította, hogy az égitestek anyaga nem különbözik a föld anyagától. Már IV. Kelemennek ajánlotta azt a naptárjavítást, melyet 1582-ben XIII. Gergely valósított meg.

A természettudós Baco mellett Mester János tanulmányában talán kissé túlságosan háttérbe szorul a filozófus. Baco filozófiai gondolatainak összefoglalása egészen hiányzik belőle. Még ismeretelméletét is csak fogyatékosan kapjuk, metafizikájának, morál-filozófiájának pedig kapcsolat nélküli véletlen foszlányai kerülnek csupán elénk a tanulmány különböző fejezeteiben. A középkori filozófia legfőbb kérdésében, az univerzália-kérdésben is csak röviden jelzi Mester János Rogeriusnak homályos, ingadozó álláspontját.

Érdekes a tanulmánynak az a fejezete, amelyben Rogerius Bacot, névrokonával, Verulámi Francis Bacóval hasonlítja össze. Az egybevetés mindenképen Rogerius javára dől el. Mester János Francis Baconak minden fontos gondolatát megtalálja Rogeriusban. Minthogy pedig Little 1914-ben megjelent Rogerius-tanulmányaiban megállapította, hogy Francis ismerte, sőt idézi is Rogeriust, minden okunk megvan arra, hogy Francist Rogerius tanítványának tekintsük. De ha ez így van, méltán meglepődhetünk azon, hogy Rogerius Baco vesztés maradt skolasztikus kortársaival vívott harcában, holott Verulami Baco, aki kevés önállósággal Rogerius tanítását elevenítette fel, századokkal később is győzedelmeskedni tudott Rogerius fegyverzetében, hírrel koszorúzta nevét és közhit szerint Descartes-tal együtt megindítója egy addig példátlan gazdagságú tudományos és filozófiai fejlődésnek.

Mester János Francis sikerének egyik okát stílusában látja. Rogerius világos, határozott, de művészinek nem mondható prózája csakugyan nyomába sem léphet hatásosság dolgában Francis hol szellemesen fordulatos, hol merészen lendülő stílusának. De mégis azt hiszem, a szép stílusnak kevés szerepe volt amellet a másik nagyerejű tényező mellett, amelyet Mester János kor-szellem, korhangulat néven emleget. Nem jelent ez egyebet, mint hogy Baco más korszakban, más embereknek írt, mint Rogerius. Olyan embereknek, akik az idők teljességét megérték és új

korszaknak hajnalhasadását érzik. Hiszen mi minden történt a XIII. század óta a tekintélyek akkor megvívhatatlan várának megdöntésére, az értelem erejébe s a tudomány jövő haladásába vetett hitnek megerősítésére!

Csakis ez magyarázhatja meg Verulami Bacónak nagy hatását, mert egyébként sok mindenben elmarad a negyedfélszázaddal előbb élt Rogerius mögött. Mindenekelőtt Francis a magadiesérte módszerrel szóra érdemes tudományos eredményt elérni nem tudott. Rogeriust ellenben a tapasztalati módszernek gyakorlati alkalmazásában szinte Descartes-tal kell egy sorba helyeznünk. Ugyancsak Descartes-ot juttatja eszünkbe a kvantitás kategóriájának a többi elé helyezése s a mi ezzel kapcsolatos, a matematikának bevitele a természettudományokba és általában annak felismerése, hogy a tudományos kutatás munkájában az indukción kívül a dedukciónak, a tapasztaláson kívül a spekulatív módszernek is jut szerep. Ebben is fölötte állott Verulami Bacónak, aki a dedukcióról alig ejt szót s a kinek sejtelve sincs arról, hogy éppen a dedukció adja az indukció-szerezte általános tételeknek igazolását. Pedig Francisnak kortársa, Galilei, már a *Novum Organum* megjelenése előtt hirdeti és gyakorolja az igaz tudományos módszert. Az indukciót a dedukcióval kapcsolja össze és beviszi a természettudományba a méréseket s a matematikát. Roger Bacon negyedfél századdal előtte járt Galileinek ennek a módszernek alkalmazásában. Igazat kell tehát adnunk Mesternek, mikor megállapítja, hogy «ha a mai természettudományok módszere egyáltalán visszavezethető egy tudósra, egy emberre, akkor az nem lehet Verulami Baco, hanem a mi Rogeriusunk.»

Mindezek után természetesnek kell tartanunk, hogy Rogerius Bacónak annyi bámulója akad. Hauvéau, Cousin, Littré, Renan, Picavet és mások magasztalással emlegetik, de a csodálat és elismerés kifejezésében legtovább megy Humboldt Sándor, aki a középkor legnagyobb tüneményének nevezi Rogeriust. Nem kétséges, hogy bizonyos szempontból Humboldtnak ebben igaza is van. Csakhogy az igazságos egybevetés valamennyi szempontnak érvényesülését kívánná. De hogyan mérjem össze Rogeriust — hogy csupán kortársaira hivatkozzam — IX. Lajossal, Assisi Szent Ferenczel, vagy akár Danteval? Még a legtermészetesebbnek látszik Rogeriust Aquinói Szt Tamással hasonlítani össze. De ez is csak látszat.

Tamás hatalmas rendszerben foglalta egybe korának ismere-

teit, de ez a szorosan egybefűzött rendszer nem számolt azzal, hogy később talán új ismereteket kell illeszteni a régiek közé s nem hagyott helyet számukra. Viszont Rogeriusnak épen a szintézis a gyöngé oldala, ellenben világosan látta a tudomány haladásának lehetőségét, eszközeit s a jövő fejlődés irányát. Kettejük nagysága egészen különmemű tehát. Mindketten a középkor legragyogóbb évszázadának, a XIII. századnak gyermekei. Szent Tamásnak épen az az érdeme, dicsősége, hogy e nagy század szellemi életét és törekvéseit legmélyebben, legtökéletesebben, legharmonikusabban fejezte ki. Babér, tisztelet, dédelgetés volt érte a bére. Rogerius ellenben üldözött idegen volt a saját korában, de megsejtője, hirdetője, előkészítője, mártirja távoli századok eljövendő kultúrájának, mely szellemi ígéretföldként vonzotta maga felé. Aquinói Tamásban saját kora eszmélt magára legtisztább, legmagasabb fellobbanással; Rogeriusban a messiás jövő eszmélete derengett. Hogy melyikük volt nagyobb? Hiábavaló, eldönthetetlen kérdés. Nagy volt mind a kettő, a maga nemében, mindkettő a másikonál nagyobb, de nagyságukat egymáshoz mérni nem lehet.

Jancsovics Ferenc.

Magda Sándor: *A magyar egyezményes filozófia.* Ungvár, 1914. 120 l.

A magyar iskolák régi tantermeiben a Ratio educationis értelmében szabályszerűen oktatják a filozófiát, míg Széchenyi kora kihozza ezt a szabad levegőre, hogy kompendiumok helyett az életből frissüljön fel. Szerepe van ebben az Akadémiának, mely a bölcsélet művelését is céljai közé igatja s első pályakérdéseinek egyike a magyar filozófia fellendítésének feltételeit kívánja tisztázni. Forró, hatalmas óhajtasok feszítik ezt a kort, az élet gazdasági és jogi alapjait újonnan rakják s a szépirodalom emelkedése mintegy magától következik erre; egy kis csoport pedig szinte az alapvetéssel egyidőben már a betetőzés művét tervezi, sürgető vágygál varázsolná elő a nemzeti kultúrák nemes fényűzését, a felzabadultság és a szellemi egység tolmácsát: a filozófiát magyar földön. A XVIII. század végén és a XIX. elején egy Bécsben látott drámai előadás, vagy az angol technika valamely újsága ugyanolyan ösztönző hatást tesz a külföldet járó magyarra, mint német egyetemeken a bölcészet klasszikusaira figyelő átszellemült hallgatóság látványa. Itthon a filozófia fejlődésének nem lehetett

gyökere, mert sem a tudományos, sem a társas élet nem virágzott. De átplántáló kísérleteket tesznek a német főiskolákról hazatérő fiatal protestáns papok. Hánynak kedvét szeghette azonban vidéki iskolájuk, vagy eklézsiájuk elszigeteltsége minden szellemi forgalomtól s a tanítás hiányzó szabadsága. Az állami és egyházi rendőrködés nálunk eltiltja Kantot és Hegelt, még mielőtt valamelyes hatást tehetek volna.

Az önálló és magyar filozófia megteremtésére törekvő «egyezményesek» rendszere a XIX. század elején Köteles Sámuel nagyzebeni katedrája körül csírázik, a 30-as és 40-es években Hetényi és Szontágh műveiben szárnyra kap, de lendülete magányos és árva, mert az utóbbi kettő halálával az ötvenes években az egész áramlat megszűnik. Magda Sándor formás és ügyesen írott dolgozata Köteles, Hetényi, Szontágh és Szalai Mihály (1857.) rendszeralkotó törekvéseinek gondos tartalmi elemzését akarja nyújtani s e feladatát korrektül oldja meg. Bevezetésül a filozófia egyetemes történetéből megemlíti azokat a rendszereket, amelyek a magyar *harmonisztiká*-val rokon elemeket tartalmaznak. A felhozott példák azonban oly csekély lényegbeli egyezést mutatnak a magyar igyekvésekkel, hogy szívesebben láttuk volna e bevezetés helyett a mi gondolkodóink művelődéstörténeti vonatkozásainak kissé tüzetesebb megvilágítását. Az ismertetés egyenes gondössága elszürkíti Szontágh alakját, aki, mint egyéniség, gazdag esztétikai képességgel s árnyalatokra törekvő nyelvvel, a valóságban jobban kiemelkedik társai közül, mint Magda előadásában. Megfelelő utalásokat találunk a dolgozatban az egyeztetők mestereire s törekvéseik történeti méltatásához járul érdemeik mérlegelése, mely — sajnos, de így van — kissé könnyűnek mutatja őket. Sajátságos filozófusi sors, hogy Szontágh és Hetényi a németek elvontságát korholják, s őket magukat is a homályos terminológia béklyója húzza és be-bebonyolódnak a felosztások útvesztőjébe. Kantot nem ismerik el és Kant gondolatai hatnak rájuk — Krug higitásában.

Annak a kérdésnek eldöntésére, hogy vittek-e az «egyezményesek» programjukhoz híven nemzeti szellemet a filozófiába, Magda összeállítja a magyar vérmérséklet fővonásait s ezeket keresi és — nem találja náluk. Nem lehetünk eléggé óvatosak ilyen megállapításokban, mert ott van az angol-szász faj gyakorlatiséga, mely nem akadályozta meg újabban a Hegellel való foglalkozást. Ugyancsak mély szakadéknak kellene lenni Bergson

tanítása és a francia racionalizmus között, ha a fajelmélet tételeihez ragaszkodunk. A nemzeti elem igenis jelentkezik az egyezményeseknél, még pedig korszerű formában. Ennek bizonyossága — Széchenyi koráról van szó — a «társasági» filozófia előtérbe helyezése és a fejlődés gondolatának hangoztatása. Hogy az egyezményesek tanítása nem eléggé *filozófiai*, annak átmeneti és egyéni okai lehettek. Iskolájuknak valami mesterséges, *akart* jellege van, de teremtő filozófiai közvetlenséget alig lelünk bennük. A filozófia programokkal nem tenyészthető, de ha megteremtjük a tudományos munka feltételeit, akkor kétségtelenül virágozik, akkor felébred iránta az érdeklődés és a tehetség megfelelő képzést kap. Az egyezményesek korában iskolás előítéletek fogadták a gondolkodót s amit ez külföldön tanult, az nem akklimatizálódott idehaza, mert érdeklődő tanítványoknak nem adhatta tovább eszméit. Magda dolgozatában a filozófia kérdésével kapcsolatban még kísért a magyar faj «idegenkedése a spekulációtól» s «józan gyakorlati észjárása» (118 l.) — s e kijelentés az, melyet szívesen nélkülöznék már véglegesen magyar könyvekben.

Sas Andor.

Mitrovics Gyula: *Az esztétika alapvető elvei.* Előadatott a debreceni m. kir. tudományegyetem népszerű tanfolyamán. Debrecen, 1916, Csáthy F. (61)

Julius Mitrovics: Das Grundproblem der ästhetischen Lust. Sonderabdruck aus der «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeinen Kunstwissenschaft.» X. Band, 4. Heft. S. 455—460.

Mind a két dolgozat azoknak az alapelveknek, alapeszméknek részben rövidített összefoglalása, részben népszerű jellegű s itt-ott részletesebb kifejezése, amelyeket a szerző *Az esztétikai tetszés alapproblémája* című, 1912-ben megjelent munkájában, (amelynek I—II. és V—VI. fejezetei az *Athenaeum* 1910. évi folyamában láttak világot) előadott. Úgyesen mutatja ki, hogy a tetszés és nemtetszés kérdésének egyoldalú biológiai magyarázata helyt nem állhat, a tetszés kielégítő magyarázatát pusztán a testi élet körében maradvá nem találjuk meg, hanem szervi életünk jelenségeit lelki életünk háztartásának magasabb egyességébe kell beolvasztanunk; ez alapon aztán az esztétikai tetszés annak a jele, hogy valamely fizikai jelenség akadálytalanul engedett a lelki asszimilációnak, másfelől a nemtetszés annak a jele, hogy valamely fizikai jelenség akadályoztatva a lelki asszimilá-

lásnak egyáltalában nem, vagy csak nehezen engedett. Ezen alapra támaszkodva s az esztétikai tetszés föltételeit vizsgálva, a következő alaptételhez jut: Az esztétikai tetszés tárgya oly jelenség, amely érzéki behatások alapján, látási és hallási érzetek vezetése mellett, magasabbrendű képzet- és érzelentársulásokat tudattalanul és rögtönösen képes földézni és lebonyolítani és amely a szemlélőre mindig a kifejezés erejével, egyéni jellegével és egyénien hat s mindig valamelyes egész benyomását kelti. A művészi alkotás jellemző vonása, hogy igazi és lehetőleg gazdag kifejezése az emberi lélek törvényszerűségeinek. A német értekezés a fenti alaptételnek még egyes különös esetekre való alkalmazhatóságát tünteti föl (pl. egység a változatosságban, az esztétikai koncentrációs törvénye, az eszményítés, a kontraszt, a valóságosság, a milieu hatása, a rítus esztétikai értéke stb.); a magyar előadás a művészetekre és az esztétikára, mint tudományra való kitérések után utolsó fejezetében a *művészetek fejlődését* nyújtja. Pszichológiai alapon megkülönböztethetünk szemléltető, szorosabb értelemben vett értelmi és érzelmi művészeteket; a megjelenési módok vagy észrevételi kategóriák szerint vannak térbeli és időbeli művészetek. Szemléltető művészetek a képzőművészetek, értelmi művészet a költészet és szónoklás, érzelmi művészet a zene és tánc; térbeli művészetek a képzőművészetek és a kis vagy iparművészetek; időbeli művészetek a költészet, szónoklás, zene és tánc, — egyszóval az értelmi és érzelmi művészetek egyszersmind időbeliek, a szemléletiek pedig egyszersmind térbeliek, végül a színművészet egyaránt idő- és térbeli, értelmi, érzelmi és szemléleti.

Meghatározásának két pontjára legyen szabad rövid észrevételt tennem. Az egyik arra vonatkozik, hogy a szerző szerint «az esztétikai hatás alapja mindig *fizikai érzéklés*, — áll ez még a költészetre is, bár itt az érzékletességnek közvetlen szerepe aránylag egészen csekély, úgyszólván csak a nyelv zeneiségére szorítkozik» (49—50. l.). Én a regénynél, anekdotánál, szellemes vagy humoros megjegyzésnél nehezen tudom a fizikai érzéklést elképzelni, mert az előbbinél a nyelv zeneisége olykor teljesen hiányzik, s az utóbbiaknak sem kell okvetlenül valami nyelvbéli antitézisen, szójátékon alapulniok, — vagyis e pontnál a felállított tétel némi fogyatékoságot mutat. A másik észrevételem a *rögtönösséget* illeti; vajjon nem jobb lenne-e a *rögtön* szó helyett az *önkéntelenül*, vagy *közvetlenül* kifejezést alkalmazni? Hiszen a

művészetek legmélyebb alkotásai: Hamlet, Faust, Az ember tragédiája, Michelangelo képei, szobrai s mind az allegorikus ábrázolatok nem rögtönösen hatnak, hanem minden újabb olvasásnál vagy szemléletnél újabb szépségeket fedezünk föl bennök, vagyis még a művelt elme is csak fokozatosan hatol be szépségeikbe, a műveletlen pedig szinte nem is tud bennök esztétikai tetszést találni; — ezt a fokozatosságot különben a 42. lapon maga a szerző is elismeri.

Felolvasása megfelel feladatának, könnyedén, kellemes modorban tájékoztatja a művelt közönséget az esztétika alapvető elvei felől és észrevétlenül vezeti el hallgatóit a szép iránti érdeklődéshez, a szép alkotások megbecsüléséhez.

Az eddigi tanulmányaiban, értekezéseiben kifejtett alapelvek, alapeszmék alapján érdeklődéssel várjuk a szerzőtől, aki az esztétikai problémák ügyes megfejtőjének s magyaros feldolgozójának bizonyult, a rendszeres esztétika egész mezejének tervbe vett feldolgozását.

Rácz Lajos.

Oswald Külpe : *Zur Kategorienlehre*. München, 1915. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 90 l.

A kategóriák elméletének mai állása jellemző bizonyossága annak, hogy az ismerettan a mai napig milyen kevés szilárd, végleges és ellenmondást nem tűrő eredményt tud felmutatni. Az egyes idealisztikus elméletek, amelyek ma uralkodnak, kiküszöbölheték a kanti felosztás egyoldalúságait, de távol állanak attól, hogy a kategóriák logikai rendszerhelyét és ismerettani értékét egységes elvek alapján megállapíttassák. Ezért is Külpe ahelyett, hogy a meglevő kategóriaelméleteket még egy újjal szaporítaná, meg akarja állapítani: lehet-e egyáltalán az idealizmus szempontjaival a kategóriák problémáját megoldani. A negatív eredmény önmagában nem jelent sokat, a realizmus téziseit ismerjük, de Külpe kemény gondolatmunkája, amellyel az idealizmust megtörni igyekszik, elejétől végig, még tévedéseiben is tanulságos.

Az idealizmus alaptétele ellen, amely szerint a kategóriák a gondolkodás immanens, a tapasztalatot lehetővé tevő formái. Külpe hét ellenvetést hoz fel. A gondolkodás természetéből nem lehet a kategóriák nagy sokféleségét és különbözőségét levezetni. (1) Elismeri, hogy egyes kategóriák a gondolkodás tevékenységéből

származnak. A tárgyi világban nem találunk fogalmakat, itéletet, következtetést. Ezek a Windelband-féle «reflexiv» kategóriák. De már az inhærentia, a substantia és az accidentiák viszonya nem tiszta gondolati termék, hanem tárgyi határozomány. Ha már a gondolatformák különbözősége nem vezethető le a gondolkodás természetéből, még kevésbé dedukálhatjuk a tiszta intellektusból e formák érvényességének különbségeit. (2) A kategóriák érvényességét nem a rendszerben elfoglalt helyük, hanem alkalmazásuk határozza meg. Ezzel eljutunk a harmadik ellenvetéshez : az idealizmus nem képes az alkalmazás *kritériumait* megadni ; ezek ugyanis a tárgyokban, az anyagban rejlenek. (3) A kategóriaforma és az anyag közötti ürességet Kant a sematizmus segítségével akarta betölteni : mint tudjuk, siker nélkül. A kanti sematizmus sokkal általánosabb, mintsem hogy a kategória konkrét alkalmazását megszabhatná. Sem a sematizmus, sem a kanti «tapasztalatanalógiák» nem teszik világossá a kategóriák vonatkozását az adottság sokféle alakulásaira. A kategóriák az idealizmus szerint *a priori* formák, amelyek az *a posteriori* adott határozományokkal valamilyen módon egyesülnek. De ezt a kapcsolatot az idealizmus nem tudja megmagyarázni. Nincsen biztos *kritériuma* az *a priori* és az *a posteriori* elhatárolására. (4) Az *a priori* forma és az *a posteriori* anyag túlságosan általános fogalmak ehhez. Ez az általánosság és határozatlanság jellemzi Rickert és Lask a priori-fogalmát. A kategóriák felosztásában az idealizmus is kénytelen a tárgyi világhoz fordulni s ezáltal ellentmond önmagának. (5) Ami a kategóriális fogalmak logikai helyét illeti, jelentéselemzésük azt mutatja, hogy ezek a fogalmak tőlük független tárgyakra *utalnak* s ezen utalás nélkül elvesztik értelmüket. *Értelmük* szerint nem gondolatfunkciókat jelentenek, amint az idealizmus tanítja, hanem tárgyi meghatározottságokat. (6) Ehhez a hat logikai és ismerettani ellenvetéshez még egy lélektani természetű meggondolás járul : a lélektani elemzés a gondolkodás természetében semmi olyan vonást nem talál, amely specifikus tulajdonsága volna a kategóriális gondolkodásnak. A kategóriák sajátosságai nem a gondolkodásban, hanem a gondolt tárgyokban rejlenek.

Külpe érveinek értéke azon fordul meg, hogy mit értünk idealizmuson. Ha az idealizmus szó valóban csak azt a tanítást jelezné, amely szerint «a tárgyak a gondolkodás termékei», akkor Külpe-nek feltétlenül igaza volna. S amennyiben a marburgi iskola logizmusa erre a felfogásra hajlik, a kritika teljes súllyal éri. De a

«transzcendentális empirizmust», Rickert és Lask kategóriatanát ezek az ellenvetések nem döntik meg. Ez a tanítás sohasem vállalkozott arra, hogy a kategóriák sokféleségét magából a gondolkodásból vezesse le, mindig elismerte az *adottság* alapvető jogait, mindig azt hangoztatta, hogy a logikai forma nem teremti, hanem *körülfogja* a tapasztalati-szemléleti anyagot, hogy az *a priori* formát az *a posteriori* anyag individuális sokfélesége differenciálja. S amikor Lask a kategóriák rendszerében egy reflexív, egy konstitutív és egy harmadik, metafizikai sort állapít meg, eleget tett Külpe követelésének is : a tárgyi vonatkozás alapján osztályozta a kategóriákat. Egy ponton azonban igazat kell adnunk Külpének : az idealizmus, a transzcendentális empirizmust is ideértve, nem képes megmagyarázni : hogyan alkalmazhatók a kategóriák az adottságra, a forma az anyagra. A kanti sematizmus valóban nem kritérium, a Rickert-féle «formális norma» még kevésbé. A felelet szerintünk csak ez lehet : igaz, hogy az idealizmus nem tudja *bizonyítani*, hogy a megismerés lehetséges és hogy eléri a valóságot. Ez a megismerés *axiomája*, s az ismerettani megismerés sem bizonyíthatja azt, ami számára nézve is axióma. Viszont a realizmus, amely a kategóriákban a tárgyak meghatározottságait látja, ezzel szintén csak *felteszi*, de nem bizonyítja, hogy a megismerő tudat ezeket az objektív határozmányokat valódi természetükben felfogja és azokat meg nem másítja. Az idealizmus felfogása : a megismerés tevékenység s mint ilyen, érvényes. A realizmus, amely a megismerésben passzivitást lát, t. i. felfogást, belátást, ezzel nem biztosítja jobban érvényességét. Ahhoz, hogy a megismerés abszolút érvényességét *bizonyíthassuk*, arra volna szükség, hogy a megismerés *előtt* már a megismerendő birtokában legyünk s azután megismerésünk eredményét ezzel az előzőleg birtokunkban levővel összehasonlíthassuk. Hogy ez logikailag és lélektanilag egyaránt lehetetlen, azt nem kell magyarázni. A transzcendentális empirizmus el is ismeri ezt és megelégszik azzal, hogy a megismerést *értelmezze*; a realisták nem tudnak belenyugodni abba, hogy a megismerés tényét bizonyítás nélkül elfogadjuk, azt hiszik, az ismerettannak *biztosítani* kell a megismerést. De nem veszik észre, hogy ezzel a magát a mocsárból hajánál fogva kirántó Münchhausen utánozzák.

Fogarasi Béla.

LEIBNIZ-ÜNNEPÜNK.

A *Magyar Filozófiai Társaság* 1916 november 15-én nagyobb-szabású hadi ülést rendezett Leibniz halála 200. évfordulójának (1716. nov. 14.) megünneplésére. Az ülésen tartott előadásokat külön kiadványban tesszük közzé, melylyel — Leibniz égise alatt — megnyitjuk az önálló kiadványok sorozatát. Magáról a Leibniz-ülesről ép ezért csak a tárgysorozatot közöljük. A megnyitót Alexander Bernát mondotta; Rácz Lajos Leibniz egyéniségéről, fejlődéséről és filozófiájáról értekezett; Pauler Ákos Leibniz metafizikáját tárgyalta; Révész Gyula Leibniz pszichológiáját és a tudattalan elméletét adta elő; Dienes Pál szabad előadásban Leibniz matematikai és logikai gondolatairól tartott előadást. Az előadásokat igen nagy közönség ballgatta. A Társaságot ez alkalommal külföldről a következők üdvözölték:

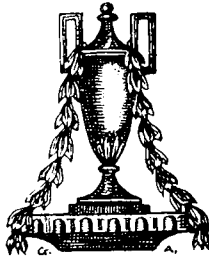
Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Wien. Die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften begrüsst die geehrte Ungarische Philosophische Gesellschaft auf das herzlichste anlässlich ihrer Feier des 200. Todestages von G. W. Leibniz und wünscht ihr auch weiterhin eine gedeihliche wissenschaftliche Thätigkeit.
Oswald Redlich. Von Karabaçek.

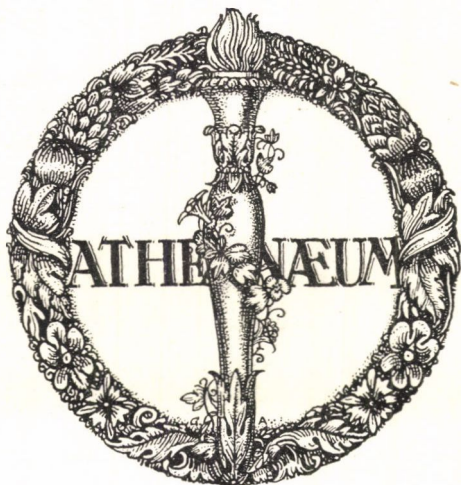
Universität Leipzig. Mit lebhaftem Interesse habe ich von der Ehrung Kenntnis genommen, die die Ungarische Philosophische Gesellschaft dem grossen deutschen Philosophen angedeihen lassen will. Ich freue mich der Anerkennung der Bedeutung eines seltenen Mannes, die aus Ihrer Veranstaltung hervorleuchtet, danke verbindlichst für die gütige Einladung zu der Festsitzung am 15. ds. Mts. und bedaure, mich nicht an ihr beteiligen zu können. In vorzüglicher Hochachtung, ergebenst *Dr. Stieda* d. Zt. Rektor.

Rat der Stadt Leipzig. Dem sehr geehrten Präsidium sprechen wir für die uns am 13. dieses Monats zugegangene Mitteilung von der Festsitzung der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft aus Anlass der 200. Wiederkehr des Todestages Gottfried Wilhelm von Leibniz' verbindlichsten Dank aus. Zu unserem Bedauern gestattetete es die gegenwärtige Geschäftslage nicht, Ihrer Einladung zur Teilnahme an dieser Festsitzung Folge zu leisten. In vorzüglicher Hochachtung der Rat der Stadt Leipzig. Geheimer Rat *Dr. Dittrich* Oberbürgermeister.

Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft in Budapest dankt die unterzeichnete Akademie aufrichtig für die Einladung zu der Leibnizfeier am 15. November d. J. Sie hätte zu dieser Feier besonders gern einen Vertreter entsendet : leider traf die einladende Zuschrift erst am 14. November so spät ein, dass es nicht mehr möglich war, rechtzeitig nach Buda-Pest zu gelangen. Die Preussische Akademie der Wissenschaften hat es mit warmer Genugtuung erfüllt, dass das Gedächtnis ihres Stifters von den Gelehrten Ungarns in so würdiger Weise begangen worden ist. Sie überreicht zugleich ein Exemplar der Abhandlung «Leibniz Bildnisse» von Graeven und Schuchhardt, die sie aus Anlass des Gedenktages hat erscheinen lassen. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Der Vorsitzende Sekretär *Roethe*.

A német Kant-társaság is küldött meleg üdvözetet és tudósi-tást kért az ülésről a Kant-Studien számára.





A SZOCIOLÓGIAI SZINTÉZIS TERMÉSZETÉRŐL.

Irta: BOLGÁR ELEK.

Azok a nagy igények, melyeket a társadalomelmélet modern hajtásának, a szociológiának *első művelői* támasztottak a fiatal tudománnyal szemben, nem váltak annak javára: természettudományos ambícióik, exakt törvényszerűségekre irányuló követelményeik nem is annyira a szociológia természetéből, mint inkább a mult század pozitíviztikus hangulatából folytak. Ennek a pozitívizmusnak a jegyében indult útjára a társadalomtan is, anélkül, hogy gondosabb vizsgálat tárgyává tette volna, hogy anyaga mennyire teszi alkalmassá ily beállítás számára.

A pozitív ideállal űzött ezen dogmatizmus nagy mértékben hátráltatta a szociológiát fejlődésében, mely csak azóta vett újabb, életképesebb irányt, amióta felismerték, hogy a szociológia pozitív jellegét eddigelé nem sikerült döntő módon bizonyítani, sőt, hogy voltaképeni jellege még máig is tisztázatlan és hogy ennek tisztázása elsőrendű szociológiai és ismeretelméleti feladat.

A társadalomtan tudományos karakterét azonban csak akkor lehet pontosan megállapítanunk, ha teljesen fölfedtük tárgyát és annak sajátságait. Comte óta megszoktuk azt a tételt, hogy a társadalom organizmus, melynek működésére *quasi biológiai* törvényszerűségek irányadók. Ezt a felfogást később mérsékelte annak felismerése, hogy a természetes és a társadalmi organizmus között az a főkülönbség, hogy az utóbbi alkotóelemeinek *mindegyike* önálló öntudattal bír s hogy az emberi társadalom általában nagy mértékben szellemi folyamatok eredményei, ami problémáinak *pszichológiai* megalapozását és tárgyalási módját teszi szükségessé. Így történt, hogy éppen a legjelesebb szociológiai munkák a társadalomnak hol biológiai, hol lélektani oldalát tették vizsgálat tárgyává, igen figyelemreméltó részlefszemponthoz vetve felszínre, de minduntalan elhanyagolva a főszempontot: a szociológiát, holott éppen ennek a szempontnak a kidomborítása lett volna fontos, mert csak ezáltal ölelhető fel *a társadalom egészének lényege* a biológiai és pszichológiai fundamentumok helyett.

Ezt a *szociológiai szempontot* amennyivel is fontosabbnak kell tekintenünk, minthogy ez adja jóformán összes eddigi szociológiai megismerésünk gerincét. Ha nem idegen területekről vesszük szemügyre a társadalomtan problémáit, hanem saját külön talajára helyezkedve tesszük azokat vizsgálat tárgyává, látnunk kell, hogy az, ami valamely tényt, vagy problémát szociológiává tesz, az legfőképpen a nézőpontnak sajátos volta. A legtöbb társadalmi jelenség ugyanis számos *más* szempont alá is helyezhető a szociológiai *mellett*, de ez utóbbi lesz a legtöbbbetmondó, a legátfogóbb, a legszintétikusabb: *minden* társadalmi jelenség *közös* szempontja.

Ha tehát a szociológiát mint önálló tudományt tekintjük, akkor ennek feladatát abban kell látnunk, hogy az ezt az átfogó, szintétikus szociológiai nézőpontot az emberi együttlétekből eredő *minden jelenséggel* szemben következetesen alkalmazza. A szociológiának ily fogalmazása természetesen folyik tárgyának: a társadalomnak fogalmából. Ez sem

egyszerű jelenség, hanem számos alkotó elem konstrukciója. Ámde ha ezeket az egyes alkatelemeket *külön-külön* tanulmányozzuk, akkor ez a tanulmányozás már nem a szociológia keretei között fog folyni, hanem a lélektan, a történelem, az államtudomány stb. keretei között, és ezek *önálló* tárgyainak körében helyet foglalnak a társadalmi élettel kapcsolatos egyes problémák is, mint aminők a kollektív öntudat, a szociális fejlődés, a normatív összetartó tényezők stb. Maga a társadalom, mint mindezeknek és még számos más tényezőnek a hordozója, *önálló egység* marad és a szociológia éppen ennek a konstrukciónak, ennek az önálló egységnek sajátosságait kutató szintétikus tudomány. E tudomány alapvető, minden más problémát megelőző kérdése ehhez képest nyilvánvalóan az lesz, hogy *miben áll a szociológiai szintézis természete?*

Mert éppen ebben a sajátyszerű szintézisben, a jelenségeknek ebben a sui generis összefoglaló nézésében jut kifejezésre az, amit szociológiai szempontnak neveztünk. Ámde nemcsak az általános társadalomelmélet nézi a tényeket ily összefoglaló, szintétikus módon, hanem hasonlóan *a filozófia* és bizonyos fokig *a természettudomány* is. Ez is egyik oka annak, hogy a szociológiát majd filozófiai, majd természettudományos diszciplinának érezték és maga Comte is, mielőtt a szociológia elnevezésre elhatározta volna magát, egyformán használja annak megjelölésére a szociális fizika és szociálfilozófia elnevezéseket. És valóban, a szociális fizika és szociális metafizika összetevődéséből áll elő a szociológiai nézőpont. Előbbi nyújtja számára a reális anyagot, utóbbi adja a szintétikus erőt, a rendszerre való törekvést, az általánosítást és egységsítés vágyát.

Azt lehetne mondani, hogy ezt a vágyat bizonyos fokig minden tudomány örökölte a közös őstől: a filozófiától; de míg a legtöbb tudománynál ez a hajlandóság kisebb jelenségkörön belül érvényesül, addig a természettudománynál és még inkább a társadalomtudománynál több egymással rokon, de úgy tapasztalati alapon, mint szisztematikai érdekekből mégis elhatárolható terület szintétizálódik s így

tevődnek össze már egyszer elkülönült tudományágak a természettudományok és társadalmi tudományok két nagy csoportjává. Ha a szétválás és összetevődés ezen tényeivel szemben, — mely egyébként eminens ismerettani probléma, — alkalmazni akarnók a szociológiai nézőpontot, könnyen kimutathatnók, hogy az említett folyamat a társadalmi integrálódás- és differenciálódásra emlékeztető jelenség, mely egyrészt az ismeretanyag óriási felhalmozódásával és annak áttekinthetetlenségéből folyik, másrészt az abból leszűrhető, aránylag kevésszámú elv összefoglalásának szükségletével függ össze. De éppen az a körülmény, hogy a szociológiai nézőpont ezen problémával szemben is alkalmazható, amellyel bizonyít, hogy a szociológiai szintézis maga is bizonyos fokig kiterjed *a tudományoknak említett integrálódására*. Ahogy a természettudományos szintézis magában foglalja a természet összes jelenségeire vonatkozó tapasztalatainkat, ismereteinket és elveinket, tekintet nélkül arra, hogy azokat egyébként csillagászat, kémia, vagy biológia foglalja-e szűkebb didaktikai rendszerbe, úgy igyekszik a szociológia az egyes társadalmi tudományok által nyújtott anyagot — sub specie sociabilitatis — összefoglalni, megint tekintet nélkül arra, hogy az mely speciális szellemi tudomány (történelem, politika, gazdaságtan) körébe vág. Az a megkülönböztetés, melyet az újabb német tudományban «*Naturwissenschaft*» és «*Kulturwissenschaft*» között tesznek, talán eléggé pontosan utal a szétválás és összetevődés említett folyamatára és a szociológia szerepére azon belül.

Amit ugyanis itt a kultúra tudománya alatt érteni kell, az nyilvánvalóan a szociológiával egyjelentésű, akár oly értelemben vesszük azt, mint a *kultúra értékeinek elméletét*, akár mint a *kulturális fejlődés tanát*. A kultúra — lényegét tekintve — ugyanis szintén nem egyéb bizonyos társadalmilag értékelhető erők szintéziséből, amely erők olyannyira fontosak minden társas együttlét számára, hogy azok nélkül el sem képzelhető: a gazdaság, a jog, az erkölcs, a vallás, a tudomány, a technika, a művészet, a filozófia ezek az értékek, melyek *egységét* egy bizonyos társadalmon belül

kultúrának nevezzük. Ámde ha ez az egység is bennrelik a szociológiai szintézisben, méltán merül fel az a kérdés, hogy miben különbözik sajátosságait tekintve ez a szociológiai szintézis egyrészt a filozófiától, másrészt a természettudományostól? Ha erre a kérdésre a pontos választ megtaláljuk, úgy nemcsak az elhatárolás methodikai követelményének tettünk eleget, nemcsak a rendszer zavartalanságát biztosítottuk, hanem közelebb jutottunk a szociológia *tudományos jellegének* megismeréséhez is.

*

A filozófiai szintézisnek az a végső rendeltetése, hogy minden konkrét jelenséget *egy közös alapelemből* magyarázhasson meg. Igaz, hogy a filozófiai rendszerezés e hagyományos törekvésével szemben a legújabb időben oly tendenciák is érvényesülnek, melyek a filozófiát exakt, «iszta» tudománnyá akarják tenni; ezek a tendenciák azonban a filozófiát csak megszorító értelemben, mint ismerettant tárgyalják, amelynek exakttá válásával csak az a többször tapasztalt eset ismétlődne meg, hogy a filozófiai ősanlyagból egy-egy rész önálló ismeretkörként leválik és tovább halad a maga útján, amint ez legutóbb a pszichológiával történt. A filozófiának eredeti, metafizikai habitusát, amely szintézisére nézve elsősorban irányadó — ez azonban nem érinti.

Míg tehát a filozófiai szintézis a dolgok *jelentését és értékét* az *értelem* segítségével és mindent *egy közös nézőpontból* igyekszik megfejtetni, addig a természettudomány csak a külvilág *tapasztalható* jelenségeiről szóló *leírásait foglalja össze*, melyekben épen az a *közös elem*, hogy a *természetre vonatkoznak és tapasztalati úton* jutottunk tudomásukra. Amott a *szintézis esszenciális*, hozzátartozik a filozófia volta-képeni szerepének betöltéséhez, itt a szintézis csak *célszerűségi*, kényelmi szempontokat követ s míg a filozófiánál a szintézis *immanens, metafizikai természetéből* folyó követelmény, a természettudománynál inkább *konstruktív, logikai elem*.

A szociológiai szintézis mindkét formát egyesíti magában:

a filozófiától átveszi a jelenségeknek — természetesen a filozófiánál szűkebb körben — egységes alapon való racionális szemléletét, a természettudománytól a tapasztalatok konstruktív összefoglalását. Míg a filozófiai szintézis általános, alapvető, átfogó, elméleti; a természettudományos pedig célszerű, alkalmazott, gyakorlati, addig a szociológiai szintézis metafizikai jellegű annyiban, amennyiben a szociális életre vonatkozó *minden magyarázatot*, minden értelmezést is magához vont a filozófiától; alkalmazott és logikai jellegű pedig annyiban, amennyiben ezen szintézis számára szükséges tapasztalati anyagot is maga hordja össze és maga dolgozza fel. A szociológia tehát egyaránt végzi a *filozófiai* és a *tudományos* munkát. A természettudomány mellett még fennmarad a természetfilozófia létjogosultsága, a szociológia, mint általános társadalomtan egyformán felszívja a társadalomtudományt és társadalomböleleletet.

Ha ilyenformán a szociológiai szintézis természetében rejlt tulajdonság, hogy az filozófiai is, természettudományos is, jogosult lesz az a kérdés, hogy maga a *szociológia* jellegére nézve filozófikus-e, avagy természettudományos? Az első szociológusok, hogy az új tudományt annál élesebben határolják el, nem győzik hangsúlyozni annak metafizikaellenességét és hogy ezt teljes erővel juttassák kifejezésre: exakt természettudománynak deklarálták. Ezt a felfogást támogatták az organizmussal folytatott analógiák, a biológiai műszóhasználat, a szociális darwinizmus erőlködései és a természettudománycodó szociológiai iskolák egyáltalán. Mikor pedig a szellemi élet egyéb terein is keresni kezdték a kapcsolatot a természettudomány és az idealisztikus metafizika között és ezt az erősen fejlődésnek induló új pszichológiában megvéltek találni, a szociológusok is engedtek merevségükből, hogy csakhamar a másik végletbe csapjanak át, mely minden szociális jelenséget pszichikai alapokra igyekezett visszavezetni. Ez a pszichologizmus a szociológiában époly túlzásokra vitt, mint az ismeretelméletben és még máig is nagy mértékben zavarják a szociológiai elméletek tisztaságát ezek a pszichologisztikus nézőpontok.

Különösen egy ponton válik fölöttébb szükségessé a határok megvonása szociológia és pszichológia között: a *pszichikai és illetve szociális kauzalitás kérdésével* kapcsolatban. Számos szociológus ugyanis azt tartja, hogy a szociológiai kauzalitás a pszichológiaiaknak csak egyik esete és különösen a voluntarisztikus irányzat hívei hangsúlyozzák, hogy a társadalmi jelenségekben kifejezésre jutó akarat pszichofizikai természetű. Ámde a társadalmi jelenségekben az *akarat szerepét* nem szabad túlbeesülnünk, mert még ott is, ahol ez csakugyan hat, nem is annyira kauzális jellegű, mint inkább célkitűző, teleológikus. A társadalom, mint a természetnek és az emberi szellemnek közös alkotása természetyszerűleg bővelkedik pszichikai momentumokban, de a szociológiai okságot époly kevéssé lehet csak lélektaninak tekinteni, mint csak természettudományosnak. A szociális determináltság egész sajtászerű: nem kizárólag pszichikai és nem kizárólag fizikai természetű. Különösen fejlettebb társadalmak bonyolultabb jelenségeinél láthatni, hogy egyik-másik társadalmi tény maga is *okává lesz újabb tényeknek*, másszóval kifejlődik egy sui generis szociológiai kauzalitás. Így — hogy csak egy példát említsünk — a háborúk megértéséhez nem elegendők sem a természettudomány által nyújtott, sem a pszichológiai magyarázatok, hanem ezek mellett *specifikus társadalmi jellegű okokat* is fel kell tételeznünk. A szociológiai tények szintétikus tendenciája nem engedi meg azt az egyszerűsítést, amelyet a lélektani iskola egyik-másik híve megenged magának akkor, amikor csak lelki okokat fogad el társadalmi tények magyarázatául.

*

Igen figyelemreméltók azonban ezek a törekvések amnyiban, amennyiben a szociológia és pszichológia *jellegének bizonyosfokú közelségére utalnak*. Már az a körülmény is figyelemreméltó, hogy egyik sem helyezhető el *maradék nélkül* akár a természettudományok, akár a szellemi tudományok csoportjában, bár mindkettőben, sőt az utóbbiban *bizonyos vezetőszeréppel*, megpróbálták elhelyezni mindegyiket. Ez a

relatív önállóság, mely közös vonása a lélektannak és társadalomtannak, nemcsak a többi tudománnyal szemben áll fenn, hanem közös őszükkel: a filozófiával szemben is. Itt azonban lényeges különbség is van a kettő között: míg ugyanis a lélektan úgy vált le a filozófiáról, hogy anyagának egy részét odahagyta, a szociológia mint exaktságra törekvő tudomány is magával ragadta a szociális teóriák, a *szociális filozófia egészét*. A pszichológia bizonyos fokig mindig része lesz a filozófiának, ha anyagának nagyrésze önálló *tudományként* különvált is. A szociológia ellenben úgy önállósította magát a filozófiával szemben, hogy eleve magához vonta anyagának filozófiai részét is. Amily mértékben ez a rész súlyban veszít a tisztán tudományos szintézist felölelő anyaggal szemben, annyiban szűnik meg a szociológiának filozófiai jellege is és válik egészen önállóvá. Ma ez az állapot még nem következett be és bátran állíthatjuk, hogy a szociológia még jó ideig *filozófiai diszciplína* fog maradni. Nem úgy, mint az etika, a logika és bizonyos fokig a lélektan, melyek *jellegüknél fogva* filozófikusak, hanem annál fogva, hogy a szociológiai szintézis még nem bontakozott ki teljesen a filozófiai szintézis egyes alkatelemeiből. Ehhez elsősorban az szükséges, hogy bizonyos határkérdések tisztázódjanak: hogy magának a szociológiai megismerésnek *szociális determináltsága* kitűnjék a logikaival szemben, hogy a szociálpszichológiai tényeknél a szociális szempont előbbrevalóságát kimutassuk a lélektanival szemben és hogy a szociális etikánál is végleg befejeződjék az a folyamat, mely a szociológiai elemet, a szociális nézőpontot kidomborítja az etikai mellett.

A szociológiai szintézis, mely ma még bizonyos fokig — a filozófia egészétől elkülönítve ugyan, de annak reminiscenciáival telítve bontakozik ki — előbb-utóbb teljes mértékben érvényesíteni fogja a szociológiai nézőpontot saját anyagának egyes alkatrészeivel szemben is épúgy, mint ahogy már ma is érvényesíti azt a filozófia és a *tudomány egészével* szemben. A szociológiának egy minden ízében szociológikus elméletére van szükség, mely kimutatja, mint alakult ki e tudomány minden részletében szociális szükségszerűségek

hatása alatt. Amíg ez csak hipotézisként áll fenn, addig a szociológia megmarad filozófikus diszciplínának, természetesen teljesen önálló jelleggel és tevékenységi körrel.

Ez utóbbi pedig különösen a szociológia tanításánál domborodik ki.

Pedagógiai vonatkozásaiban nyilvánul ugyanis legteljesebben a szociológiai szintézis természete. Az az óriási anyag, amelyet a szociológia felölel, csak azáltal tartható össze, hogy egy egységes nézőpont keretébe foglaljuk. Ennek az anyagnak egységes felölelése tehát már azért is hasznos, mert rengeteg tényismeretnek, induktív anyagnak birtokába jutunk általa, melyet *egy nézőpontból* mindjárt rendezünk és *értékelünk* is. Ilyen módon valósággal a kultúra tudományává válik a szociológia, mert amit elszórtan, sok kevésbbé lényeges tény közé keverve és néha minden összefüggés nélkül csak számos más diszciplína: történelem, etnológia, gazdaságtan, jogtudomány, vallástudomány stb. nyújthatna, azt egymással *vonatkozásba hozva* és koncentráltan a szociológia adja elő. Ebből természetesen nem következik az, hogy a szociológia fölöslegessé teheti ezeket a tárgyakat, mert hiszen mindezeknek megvannak a maguk saját nézőpontjaik, míg a szociológia mindnyájával szemben a *magá* nézőpontját érvényesíti. De épúgy nem tenné fölöslegessé a szociológia tanítását sem az, ha mindezek a diszciplínák és még számos más diszciplína *átvenné* a szociológiai nézőpontot saját tárgyával szemben. Mert ha ez bizonyos fokig megvalósítható, néhol, mint pl. a történelemtanításnál nagyon kívánatos is megvalósítása, másutt, mint pl. a gazdaságtanban sok tekintetben meg is valósult, a szociológiai szintézis *egészét* mégis csak egy *ennek céljait* szolgáló tudományág ölelheti föl. És épen ez az, amelynek pedagógiailag megbecsülhetetlen előnyei vannak.

Ha valahol, úgy a szociológia tényeinél érvényesül *Husserl* szava, mely szerint «a szisztematikát nem mi találjuk fel, hanem az magukban rejlik és itt fedezzük fel azt.»¹ A szintézisre irányuló hajlandóság minden társadalmi

¹ Logische Untersuchungen I. 15. 1.

jelenségben immanens és az a konstrukció, melyet e jelenségek a szociológia tudománya által nyernek, teljesen természetüknek megfelelőleg történik. Ez az a pont, amelyben minden szociológus megegyezik, bármennyire eltérők is a nézetek egyébként: a szociológiának minden művelője megkívánja, hogy a szociológia tényeit *ne izoláltan*, hanem összefüggésükben tekintsük, ne analitikusan, hanem szintétikusan. Csak akkor lehet tudományos jelentősége valamely szociális ténynek, ha azt más szociális tényekkel összhangba hozzuk. Ez némelyek szerint oly fontos, hogy a tulajdonképeni szociológiai *módszer* alatt ép azt értik, hogy az a különböző szociális tüneteményeket mindig a *maguk egészében és egyidejűleg* veszi szemügyre. Minél komplikáltabbak azonban a jelenségek, annál több módon és eljárással férhetünk hozzájuk. Különösen áll ez az ú. n. *dinamikus* szociológia jelenségeire, melyekre nézve a megértés elemi szabálya, hogy csak az előző tények összességének kapcsolata által tudunk minden későbbiényt helyesen magyarázni. Comte is hangsúlyozza, hogy a szociológia főjelensége, amely egyúttal e tudomány önállóságát leghatározottabban mutatja, az emberi generációknak egymásra gyakorolt fokozatos, szakadatlan hatása.¹ E hatások ismerete pedig szükségessé teszi azok folytonos összevetését. Emellett *ez a történetbölcseleti* momentum a szociológiának nem is *egyedüli* alkateleme, hanem számos más tényezővel együtt nyújtja a szociológiai szintézist, mely tehát *annyiféle módszerrel operálhat*, amennyi csak szintétikus jellegének épiségével összeegyeztethető.

És ép ezt hányja *Poincaré*² a szociológiának szemére a következőkben: «A tudományos módszer a tények kiválasztásában áll; mindenekelőtt tehát azzal kell foglalkoznunk, hogy *módszer* birtokába jussunk; mivel pedig egyik módszer sem kínálkozott önként, sokat találtak fel. A szociológia minden tétele új módszert javasol és minden újonnan fellépő tudós óvakodik attól, hogy elődeinek tételeit alkalmazza.»

¹ Cours de philosophie positive IV. 387. l.

² Science et Méthode, 10 l.

Bizonyos fokig kétségkívül jogosult ez a szemrehányás, bár nem szabad megfélekedezni arról, hogy a szociológiában a tények kiválasztása nem történhetik más tényekre és magára a szociológiai szintézisre való tekintet nélkül. Igaz az is, hogy a szociológusok eddig aránytalanul többen foglalkoztak metodológiai problémákkal, mint a szociológia pozitív anyagával, de ennek oka megint csak az, hogy jó ideig megkövetelték a szociológiától, létjogosultságának bizonyítéka gyanánt annak kimutatását, hogy önálló módszerrel bír.

Egyébként azonban a tények kiválasztása oly értelemben, ahogy azt Poincaré követeli meg a módszertől, a szociológiában teljes mértékben megvan. Sőt itt ez a kiválasztás — a szociológia jellegéhez képest — igen karakterisztikusan módosul. A szociológiai jelenség megismerésére törekvő módszer ugyanis *nemcsak kiválasztó*, hanem egyszersmind *értékelő* természetű is annyiban, amennyiben ez a módszer voltaképpen minden kiválasztott tényt szociológiai tartalmára és használhatóságára nézve értékeli. Ámde minden tudománynál — mint ezt már Comte is hangsúlyozta ¹ — a módszerre vonatkozó nézetek természetüknél fogva lényegileg elválaszthatatlanok azoktól a nézetektől, amelyek magára az illető tudományra közvetlenül vonatkoznak. Ha ez így van — és ebben kevés okunk lehet kételkedni — fenti megállapításunk a szociológiai módszer értékelő tendenciáját illetőleg kihat a szociológiai szintézisre magára is. És valóban, *ha ennek a szociológiai szintézisnek igazi természetét akarjuk jellemezni, azt kell mondanunk, hogy az lényegileg értékelméleti*. Mert nemcsak tényeinek kiválasztásánál, hanem azok *összetételénél* is érvényesül ez a jellege: Akár az úgynevezett szociális sztatikát, akár a dinamikát tekintjük is, azt látjuk, hogy ez az értékelméleti elem döntő fontosságú. Az első, mely a társadalmak létfeltételeinek elméletét adja s emellett a társadalmi intézmények és csoportok szociológiája, voltaképpen az emberi *kultúrák* és azok *alkotó elemeinek értékelésére* tanít. E kultúrák *fejlődésének értékelméletét* pedig

¹ Sociologie, Übersetzt von Dorn 209 l.

a szociális dinamikában találjuk, mely valójában a történelem bölcséletének lényeges része, amint azt a történetfilozófián belül kiképződött elméletek nagy része is elismeri.

*

Láttuk, hogy a szociológiának főfeladata a társadalmi szempont összes lehetőségeinek egységbe foglalása. De azt, hogy e szempont *mily tényekkel* szemben és *mely fokig* alkalmazható, csak az értékelés egy fajtája révén tudjuk megállapítani. Ez az értékelés elsősorban azt fogja kutatni, hogy valamely jelenség *mennyire függ* a társadalomtól, mint egésztől, és másodsorban azt, hogy a kérdéses jelenség mekkora *jelentőséggel* bír a szociális élet egész számára. Kutatni fogja tehát, hogy mennyiben *része* az illető jelenség a társadalom egészének, és kutatni fogja, mennyiben *feltétele* az a társadalmi élet teljességének.

Ezen értékelő tulajdonságai révén a szociológiai szintézis egyaránt kvantitatív és kvalitatív. A kettő közötti különbséget Kant úgy állapította meg, hogy míg az előbbi a résztől az egész felé, utóbbi a feltételtől a feltételezett felé halad. Az előbbieket szerint a szociológiai szintézisnél egyaránt fontos az, hogy a részletjelenség mily kvantitatív viszonyban van a társadalom egészéhez és az, hogy mennyiben feltételezettje annak ez a társadalmi egész.

A szociológiai szintézis *formális* tekintetben is pontosan fűdi mindazt, amit Kant a szintézisre nézve általában megállapít. Szerinte tudvalevőleg a szintézis az az eljárás, amellyel különböző képzeteket egymáshoz illesztünk és azok sokféleségét *egy* megismerésben fogjuk fel. A szintézis — úgymond — először oly megismerést hoz létre, mely kezdetben talán nyers és zavaros és így az analízisre szorul, de végül mégis csak a szintézis az, ami az elemeket tulajdonképeni megismerésekké gyűjti és bizonyos tartalommal egyesíti, tehát elsősorban ezt kell figyelembe vennünk, ha megismerésünk első kezdeteiről akarunk ítéletet mondani. (Lásd: Kritik der reinen Vernunft 94. és ff. l.) Szintétikus és analitikus

egység között szerinte az a különbség, hogy míg az első *magában*, az utóbbi *maga alatt* foglal össze sok képzetet.

Közvetlenül Kant szintéziselméletéből vezethetjük le a *szociálisnak*, mint *önálló kategóriának* igazolását is. Kant ugyanis annyi kategóriát ismer el, ahány fajtája a tudatos összetevésnek, szintézisnek van. Ha tehát a szintézisnek idézett követelményei a szociológiai szintézisre nézve is fennállanak, ami alig vonható kétségbe, ezzel a deduktív eljárással is igazolhatjuk a szociális momentumot, mint külön kategóriát. Ez a kategória azonban a jelenségek óriási körére terjed ki, amelyek *lényegbeli*, *minőségi* és *mennyiségi* megítélését s *kölcsonös vonatkozásainak feltárását* csakis külön tudomány vállalhatja feladata gyanánt. A jelenségek nyújtotta szintézis általa *tudományos rendszerré*, vagyis «a megismerésnek elvek szerint rendezett egészévé»¹ válik. És a főelv itt is ugyanaz, ami a *szintézisnél* is nézőpont s az *értékelésnél* is megítélési alap volt: *a szociális momentum*.

Ha ezzel a felfogással szemben *Simmel* oly felfogás felé hajlik,² hogy a szociológia mindössze *új módszer*, mely éppen a problémák összességére való alkalmazhatóságánál fogva nem önálló tudomány», ez éppoly helytelen, mintha valaki azt állítaná, hogy a természettudomány sem önálló, mivel saját külön módszere a természeti jelenségek és problémák egész körére alkalmazást nyer.

Simmelnek és másoknak hasonló nyilatkozata azonban rendkívül szimptomatikus magának a *szociológiának értékelése* tekintetében. Mindezek a kijelentések ugyanis azt bizonyítják, hogy e tudomány dogmatikus korszaka befejeződéséhez közeledik és annak természetes reakciójaként kezdetét veszi a szociológiának *szeptikus* megítélése, mely leg-radikálisabb formájában kétségbevonja annak nemcsak tudományos önállóságát, hanem tudományos létjogosultságát is.

*

¹ Kant definíciója. L. *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*.

² L. *Soziologie* 3. és 4. l.

A szociológia tehát épúgy, mint az ismeretten keresztülment a dogmatizmus és szkepticizmus fazisain, hogy majd a kriticizmus retortáján átszűrődve azzá váljék, aminek már születése pillanatában szeretnék feltüntetni, pozitív tudománnyá. Azokat a követelményeket, melyeket Comte ideálokként állított a szociológia elé: az exakt törvények megállapítását, a *voir pour prévoir*-t, lelkes követői már adottaknak vélték s minden újabb természettudományos tételt siettek a szociológia nyelvére átültetni, minden tekintet nélkül arra, hogy a társadalom reális tényei elbírák-e az analógiák eme túltengését. Az eredmény az lett, hogy a társadalmi tények kaotikus állapota átterjedt a társadalmi *elméletek* terére is és ennek hatása alatt érlelődött meg az a hangulat, mely a nagy bizakodás reakciójaként végleg kétségbe vonta a szociális jelenségek oly szintézisét, mely rendszeres tudományra, önálló diszciplinára vezethet. Az optimisztikus dogmatizmust felváltotta a lemondó szkepticizmus.

Ha azonban folyton-folyvást találkozunk olyan jelenségekkel, melyek kizáróan társadalmi szervezetekben élő embercsoportok sajátjai, de viszont ezeknél minden külső eltérések ellenére is tipikusak és egyaránt feltalálhatók úgy az ősi társadalomban, mint az ettől térben és időben óriási távolságokra levő mai primitív társadalmakban, ha továbbá látjuk, hogy az ú. n. fejlettebb társadalmak ezektől nem természetükre nézve különböznek, hanem megint csak a kultúrát alkotó szociális összefüggés fokozatos eredményeiben, akkor érthető, hogy e jelenségek okairól és összefüggéseiről, a társadalmak keletkezéséről és változásairól, a bennük működő speciális erőkről (melyek mint pl. a szolidaritás sem nem fizikai, sem nem pszichikai, hanem *sui generis* társadalmi erők), számot akarunk magunknak adni. Ha ezek kielégítő megmagyarázására valamely már kialakult tudomány képes volna, akkor bizonyára megokolt volna a szkepszis a szociológia létjogosultsága tekintetében. Ámde az érintett jelenségeket nemcsak hogy valamely más tudomány nem képes megfejteni, hanem számos tudomány együttvéve sem. Ha

pl. ethnológia, pszichológia és történelem összefognak is, akkor sem tudják megoldani a nyelv, a művészet, a vallás, a technika kialakulásának és az együttélő emberekre gyakorolt hatásának problémáit. Más problémáknál, minők a gazdaság, jog, politika, ismét más tudományesoportokat kellene segítségül hívnunk és mégsem kapnánk kielégítő választ a feltett kérdésekre, egyszerűen azért, mert mindezek a tudományok analitikus módon dolgoznak és saját nézőpontjaikat követik, tehát nem is adhatnak választ oly kérdésekre, melyek mindnyájuk eredményeinek összefoglalását feltételező és megkövetelő szempontból bírálhatjuk csak el a tényeket és azok összefüggéseit.

Ez pedig nem «csak» módszer, hanem pontos tétele már magának az új tudománynak. Program, mely ígéri, hogy a sui generis szociális tapasztalatokat és feladatokat, melyeket más tudomány, illetve más tudományok nem tudnak egységesen feldolgozni és megoldani, ezen az elvi alapon álló külön tudomány, a szociológia meg tudja oldani. A *kriticizmus* is csak módszernek látszott eredetileg, mégis alapjává vált a modern ismeretelméletnek és a mai tudományos szemlélet egészének. Ez a kritikai szellem mindeddig hiányzik a szociológiában. Ennek híján adtak egynémely szociológusok oly programot tudományuknak, amelynek megvalósítása nem is lehet hivatása, vagy jelentettek ki megoldottaknak még csak megoldandó kérdéseket; ennek híján mosódtak el a határok a társadalomelmélet és a gyakorlati szociális tevékenység között, ami nagyban hozzájárult a szociológia tudományos intencióinak félreértéséhez. A kritikai szempontnak e tekintetben az lett volna az első kérdése, hogy normatív tudomány-e a szociológia és arra nézve akar-e pontos tételeket felállítani, hogy milyennek kell lennie a társadalomnak? A válasz pedig erre nyilvánvalóan az lett volna, hogy az elméleti szociológiának ez nem lehet hivatása. Elsősorban a *jelenségek megértésére* van szükség, ehhez pedig, mint már Comte hangoztatta, «az egésznek vizsgálata és tanulmányozása azért szükséges», mert a társadalom tanulmányozásánál a tárgy egésze sokkal ismertebb, mint «annak egyes

részei, melyek abban csak később lesznek megkülönböztethetők.» (i. m. 258. és 261. l.)

*

A szociológiai szintézis mibenlétének megállapítása mindekelőtt a társadalmi tényeknek észszerűbb *osztályozását* és ezzel magának a tudománynak helyesebb felosztását teszi lehetővé. Ez a felosztás ma még egyáltalán nem egységes és ahány szociológus, annyiféle felosztással találkozunk. A sztatikára és dinamikára való tagolás mellett ott találjuk az általános és speciális részek szerint való tárgyalást, az iskolák szerint való csoportosítást: organikus vagy biológiai, lélektani, ethnológiai alapon, vagy a társadalmi jelenségeknek túlnyomóan gazdasági, történelmi vagy földrajzi szempontokra való visszavezetését. Es sokféleségben egységet teremteni elsőrendű tudományos feladat, mely csak úgy oldható meg, hogy mindezen felosztási módok és nézőpontok kellő értékelésével, megtaláljuk azt a *közös alapot*, amely alá valamennyi megfelelő módon foglalható lesz.

Vitás kérdés az is, hogy a társadalmi jelenségek feldolgozásának munkája *leíró-e* vagy *magyarázó*? Ez a vita azonban közelebbről tekintve, teljesen meddőnek látszik, tekintve, hogy a szociológiában minden pontos leírás magyarázattá válik épen annál fogva, hogy minden így leírt jelenség bekapcsolódik egy nagy egészbe. A magyarázás funkciója voltaképpen már előzetesen benn van a *jelenség kiválasztásában, értékelésében*, a szociológiai szintézis céljaira való alkalmazhatóságában. Valamit megmagyarázni annyit tesz, mint ismert értékekbe behelyettesíteni. A szociológiai jelenségnél a magyarázat annyit jelent, mint szociológiai voltát bebizonyítani. Ez pedig csak azáltal történhetik, hogy más szociológiai jelenségekkel, illetve azok már ismert összességével való vonatkozásait kimutatjuk. A leírás és magyarázás megkülönböztetése csak oly jelenségeknél megokolt, amelyek önmagukban állók, egy nagyobb összefüggésből kiragadottak, a szociológiai tényeknél ezzel szemben a magyarázatot az összefüggésbe hozatal munkája pótolja.

Az összefüggésbe hozatalnak ezt a követelményét vajmi gyakran figyelmen kívül hagyták és ez a körülmény boszulja meg magát minduntalan a szociológiai felosztás anarchiájában. Ezek a felosztások ugyanis amellett, hogy nem teljesek és nem kielégítőek, nem is tesznek eleget a szociális tipológia kívánalmainak, amikor a problémáknak hol történelembölcseleti, hol lélektani, hol egyéb oldalát látják csupán s magát a szociológiát elhanyagolják, minélfogva épen az, ami a szociológiában tipikus, veszendőbe megy, ahelyett hogy ezt a szociológiai szintézis érdekében hasznosítanák. Csak annak felismerése, hogy a szociológiai szintézis szociális és nem másnemű tények fenomenológiáján épül fel, képes ez irányban változásokra vezetni.

De ugyanez oka a szociológiai *törvényért* folytatott küzdelem eddigi meddőségének. A szempont és módszer egységes és következetes alkalmazása nélkül nem lehet törvényekhez eljutni, legfeljebb törvény erejével önkényesen felruházott hipotézisekhez, aminőkben a szociológiában nincs hiány. A főhiba ezen a téren az, hogy nem disztinválnak eléggé a *szociális élet* és a *szociális tudat* törvényei között. Mindkettő a szociológia tárgya, de míg az első a szorosabb értelemben vett szociológiába tartoznak, az utóbbiak tömeglélektani természetűek is. A szorosan vett szociológiai törvények között is sokkal több figyelmet szentelnek a társadalom fejlődésében észlelhető dinamikus jelenségeknek, mint az állandóbb jellegű sztatikai elemeknek, holott nyilvánvalóan az utóbbiak, mint tipikusak és karakterisztikusak elsősorban követelik meg a tudományos megállapítást.

E téren azonban még a legalapvetőbb kérdésben sem sikerült egységet teremteni, abban t. i. hogy a társadalom, mint szintézis, alkotó elemeitől különálló egység-e, vagy pedig azok pusztá konglomerátuma. A lélektani iskolák következetes hívei a társadalomnak, mint különálló egységnek ezt az alapvető törvényét is tagadásba veszik, pedig ezzel áll, vagy bukik minden szociológia; mert ha a társadalom nem más, mint egyének halmazata, akkor az egyéni életfunkciókra, vagy szellemi működésekre nézve megállá-

pított törvények érvényesek a társadalomra is, mely esetben annak jelenségeit nem kell külön tudománynak kutatnia, hanem azok tana beleolvad részint a biológiába, részint a lélektanba.

Ezt a nézőpontot azonban már a társadalmak átalakulásának legfelületesebb szemlélete is megdönti. «A társadalom annyira más eljárásokat követ fennmaradása érdekében — mondja Simmel —, hogy az egyének élete igen gyakran sértetlen és virágzó marad, mikor a csoport élete már satnyul, és megfordítva.» Nagyon sok társadalom szűnt meg már, miközben annak egyes tagjai zavartalanul folytatták megszokott életrendjüket. Éppúgy valamely politikai egyesület felozlása nem egyértelmű tagjainak megszűnésével. Halmozhatnók a példákat annak bizonyítására, hogy az említett szociális atomizmus teljesen tarthatatlan.

Hasonlóképen tarthatatlanok azok a naturalisztikus elméletek is, amelyek a társadalmat egyszerűen bekapcsolják a természet háztartásába és ennek törvényszerűségeit alkalmazzák amarra is. Ez az eljárás nem más, mint annak a kezdetleges naturalisztikus nézőpontnak a bevitele a szociológiába, melyet már az első görög állambölcselek a politikára, a természetjogászok pedig a jogéletre alkalmaztak és amellyel szemben már ezeken a tereken is korán feltámadt az intellektuális szemlélet, amint ez Plátónál, az epikureusoknál, a szerződés-elmélet híveinél, majd az észjogászoknál jut kifejezésre.

A szociológiába már e tudomány apja, Comte vitte be az intellektuális nézőpontot, melyet azonban az organikus elmélet térfoglalása hamarosan elhomályosított. Így történt aztán, hogy a szociológiai törvények minden rendszerre és következetességre való törekvés nélkül a legkülönbözőbb szempontok alatt jöttek létre. Ha ezeket a szempontokat rendezni próbálnók, megállapítható volna, hogy a szociológiai törvény néven ismert társadalmi szabályszerűségek 1. vagy egy *metafizikai*, kozmológiai, természetfilozófiai *elv szociális alkalmazásai*, mint a társadalmi *fejlődésre* vonatkozó elméletek nagyrésze, 2. *alkalmazott természettudományos*

tételek, aminők az organikus iskolának, a szociálbiológiának, a szociális darvinizmusnak a tételei, 3. *egyres tipikus társadalmi jelenségek* generalizálása, mint pl. Tarde utánzás-elmélete és 4. *egyres történelmi tapasztalatok tipizálása*, minő az osztályharc, vagy a fajok harcának elmélete. E változatos szempontok rendszerbe foglalásának nagy akadályja volt az a körülmény, hogy azok elbírálásánál nagy mértékben közrehatottak *szubjektív* szempontok, melyek époly lelkesedéssel fogadtak el egyes nézeteket, mint amily szenvedéllyel elvetettek másokat, vagy éppen mindegyik elvetésével propagálták a magukét.

A szociológiában oly nagy fokban nélkülözött, mint amennyire kívánatos *objektívitas* térfoglalása azonban igen szoros összefüggésben van a szociológiai szintézis természetének felismerésével. Mert ha egyszer általánosabb elfogadottsággal találkozik és elterjedtséget nyer az a felfogás, hogy a filozófiának metafizikai és a természettudománynak logikai jellegű szintézise mellett, van egy *sui generis értékelméleti természetű szociológiai szintézis* is, ennek a beolvasztó ereje elég nagy lesz ahhoz, hogy minden igazán tudományos értékű novumot befogadjon, de épúgy elegendő kiválasztó ereje is lesz ahhoz, hogy a tisztán szubjektív megállapítást kirekessze. A *szociológiáinak* oly értéknormáját fogja megállapítani, mellyel szemben a mai szociológiában még széltében burjánzó irodalmi, művészi és más «vorwissenschaftlich», szubjektívitas alapján meglévő elemek tudományos életképtelensége ki fog derülni.

Csak mindezeknek a követelményeknek előzetes megvalósulása után tetőzheti be maga a szociológiai szintézis *saját teljes kibontakozását* és léphet a természetének felismerése által előírt utakra. Csak ez *általános filozófikus programm* megvalósítása után gondolhat arra, hogy a ma még túlnyomóan *társadalombölcseleti* szintézisből a túlnyomóan pozitív alkatelemek felölelő *társadalomtudományos szintézissé* válják.

A TŐKE FOGALMA.

Irta: BALÁS KÁROLY.

1. A theóriában a tőke fogalma sokkal megoldatlanabb probléma, mint a gyakorlati élet emberénél.

Az eddigi közgazdaságtan több különböző, gyakran ellentmondó és következetlen értelmezését adta a tőkének. De nem is olyan könnyű dolog a tőke mivoltát felismerni. Az elméletben található sok, egymással ellentétes felfogás és megmagyarázási kísérlet a probléma nehézségeit és a kiindulási szempontok különféleségét bizonyítja. There is no part of the subject of economics, which is at once so important and so difficult to comprehend precisely and correctly as that of capital . . . — mondja Jevons.¹

A tőkefogalom irodalmának történetében valóban a diszharmónia a jellemző e fogalom körülírása tekintetében.

A jövedelemelosztás főágai a kapitalizmus korában² c. könyvemben az immateriális társadalmi kategóriák sorában az eddigiéknél közelebbről igyekszem megjelölni és körülírni a tőke fogalmát. A tőkét világosan a gazdasági értékítélet által szankcionált fizetési hatalommal felruházó alanyi jognak jelölvén meg, tőkeelméletem szinte automatikusan válik egy olyan kor jövedelemeloszlásának magyarázatává, melynél az egyes jövedelmek pénzösszegben való megjelenése, vagy pénzösszegre való felváltása annyira jellemző.

Tőkefelfogásom kialakulásának útja a nevezetesebb tőkeelméletek, illetve tőkemeghatározásaik vizsgálatán vezetett keresztül. Nézetem szerint az eddigi tőkemagyarázatoknak csak egy kisebbik része mondható következetesnek. De ennek a kisebbik résznek egyik fele, mely materiális valaminek, fizikai dolognak tartja a tőkét,³ szintén téves nyomon

¹ The Theory of Polit. Econom. 4. kiad. 1911. Appendix II. 294. l.

² Budapest, 1913. Eggenberger. 656 lap.

³ A materiális tőkemagyarázatok között *Böhm-Bawerk* n o i o g r a f i á j a (Kapital und Kapitalzins, 2 kötet. Innsbruck, 3. kiad. 1909—12.) volt az elméletre a legnagyobb hatással.

jár, mert ily tőkemagyarázat nem tesz mást, mint hogy a gyakorlati élet valóságában szereplő tőkefogalom mellé egy új parallel fogalmat állít, mely az előbbit továbbra is megoldatlanul és megmagyarázatlanul hagyja.

Helyes nyomon azok a tőkemagyarázatok járnak, melyek a társadalmi viszonyok immateriális fogalmai között gondolják a tőke mivoltát megtalálni. Csakhogy ezek a magyarázatok eddig annyira általános és határozatlan fogalmakat állítottak csupán oda tőke gyanánt (vételerő, cserehatalom, vagyoni hatalom, jogi viszony, szerző erő stb.), hogy ezzel a tőke mibenlétének társadalmi, hatalmi viszonybeli természetete volt csak jelezve, de korántsem volt annak fogalma megmagyarázva. Ily magyarázathoz csak úgy juthatunk el, ha világosan rámutatunk arra, hogy a társadalmi, a hatalmi viszony kategóriáinak határozottan kialakult és ismert fajtái között világosan megmutatjuk, hogy *melyik* fogalom azonos a tőkével és *milyen feltétel alatt*.

A tőke ily természetű megismerését a társadalmi viszonyok sorában az akadályozta főleg, hogy a tőke kombinált társadalmi viszonyból eredő fogalom. A «vételerő», a «cserehatalom», a «szerző vagyon», általános kategóriái azért nem magyarázhatják meg még a kérdést, mert épen az a kérdés, melyre pontosan és egységesen meg kell felelni, hogy *mely* társadalmi viszonyok és mily feltétel alatt adják meg a társadalomban a vételerőt, a cserehatalmat stb. Ezen az úton találhatjuk csak meg a tőkének immateriális volta mellett is határozott fogalmát, ha t. i. a jogviszonybeli és az értékpszichológiai szempontokat az elméletben is úgy tudjuk kombinálni, amint a gyakorlati élet szinte automatikusan kombinálni tudja azokat. Csak ennek a kombinációnak az eredménye lehet az a «vételerő», «fizetési hatalom», melyben a tőke megnyilvánulására ismerünk.

Az a körülmény, hogy a gyakorlati életben a jogviszonybeli szempontokat lépten-nyomon kombináljuk az értékpszichológiaiakkal és hogy e kombinációt megadó alapkategóriákra mégsem tudunk oly könnyen rámutatni az elméletben, korántsem tekinthető valami különös dolognak.

A konkrét esetben való kombinálás gyakorlatának és a kombinációbeli alapelv megfigyelésének nehézségei között igen nagy a különbség. Gondoljunk itt csak arra, hogy pl. mennyivel könnyebb saját anyanyelvünkön kifogástalanul beszélni, mint saját anyanyelvünk szabályait kifogástalanul megtalálni.

Vessünk azonban egy pillantást a tőke fogalmának alakulására az irodalomban.

2. A tőkeelméleteket a magam részéről elsősorban *materiális, vegyes és immateriális* tőkeelméletekre osztályozom, aszerint, amint a tőkét fizikai jószágokból álló valaminek, fizikai és immateriális javakból egyaránt álló fogalomnak, illetve immateriális társadalmi kategóriának tartjuk. Az osztályozásnak ezt a szempontját tartom a sorrendben elsőnek és alapvetőnek. Nincs ugyanis olyan más szempont, amely annyira fogalombavágó lényegi különbséget okozna a tőke mivoltának elgondolása tekintetében, mint az a körülmény, vajjon kézzel megfogható fizikai józágnak tartom-e a tőkét, vagy pedig olyan immateriális valaminek, olyan anyagtalan társadalmi kategóriának, mely nem fizikai vagy technikai tulajdonságánál, hanem a társadalom rendjében megnyilvánuló organizatorius tényezők kihasználásánál fogva bír a gazdasági életben is jelentőséggel.

Az a kérdés tehát, vajjon társadalmi és vagyoni jogi immateriális vagy fizikai és technikai materiális kategória-e a tőke?

Ha ugyanis a tőke materiális dolog, akkor azon csakis technikai cselekmények okozhatnak változást. Egy jogi cselekmény pl. átruházás, csere, lemondás a tulajdonjogról magában véve ugyanis semmiféle technikai változást nem okozhat sem a sinen, sem a gőzgépen, sem a nyersanyagon.

Ha ellenben a tőke valamely vagyoni jog, gazdasági hatalom, fizetési eszközök felett való rendelkezés, akkor a vagyoni jogi és társadalmi jogcselekmények, pl. lemondás, átruházás, elengedés, beszámítás, kamatfizetés, munkabéremelés nagyon is befolyásolhatják annak gyorsabb, vagy lassabb felhalmozódását, növelését, csökkenését stb.

Ha a tőke materiális jószág, akkor azt nemcsak növelni és fogyasztani, hanem fel- és átdolgozni, technikailag átalakí-

tani, meggyújtani, megolvasztani, megrozsdásítani stb. lehet. Ha ellenben pusztán társadalmi, illetve jogi viszony, akkor csupán keletkeznie és megszűnnie, vagy más viszonyal felcserélődnie lehet, de változásai nem lehetnek sem materiális, sem technikai változások.

A tőke mibenlétét magyarázó elméleteknél tehát ezeket a kérdéseket tartom alapvetőknek, amelyek elsősorban materiális abszolút, vagy pedig csupán relatív immateriális lényegének létezésére vagy nem létezésére válaszolnak.

Ezek előrebocsátása után a «materiális», «vegyes» és «immateriális» csoportokba sorakoztatom a nevezetesebb közgazdasági írók tőkemeghatározásait. Az eddig mondottakból is következik, hogy materiális tőkeelméleteken azokat értem, amelyek a tőke mivoltát materiális, tárgyi javakban, a kívülvilágnak tehát bizonyos kézzel megfogható, fizikai dolgaiban látják.

Immateriális tőkeelméletek ezzel szemben azok, amelyek a tőkében jogviszonyt, termelő hatalmat, a gazdasági életnek állandó mozgásban levő erőtenyezőjét, mozgási folyamatot, szóval immateriális kategóriát látnak, míg a vegyes tőkeelméletek úgy materiális, mint immateriális kategóriákat soroznak a tőke fogalma alá, vagy pedig mind a két kategóriát belevonva a meghatározásba, tulajdonképpen kitérnek a szabatos fogalomadás nehézségei elől. A vegyes elméletek csoportjába tartozónak kell sorozni továbbá azokat az elméleteket is, amelyek különböző értelemben vett fajait különböztetik meg a tőkének s az egyiket materiálisabb, a másikat ellenben kevésbé materiális, elvontabb vagy vegyesértelemben fogják fel.

3. Materiális tőkeelméletnek tekinthetjük Turgot felfogását, aki tőkén mindennemű felhatalmazott materiális javakat ért, a földet kivéve.

Materiális termelési kategória a tőke Ricardo szemében is. A Ricardo-féle materiális felfogáshoz csatlakozik Jevons is befejezett fő művében (*The Theory of Political Economy* by W. Stanley Jevons. 4. kiad. London 1911). Egy hátrahagyott kézirat töredéke azonban arról tanuskodik, hogy a

Theory of Polit. Econom. szerzője később itt már absztrakt társadalmi kategóriát kezd látni a tőkében, melynek kérdését a közgazdaságtan legfontosabb és legnehezebb részének mondja.

A materiális elméletek közé sorozom Knies, Stuart Mill, Schönberg, M. Block, H. George, Malthus, Walras, Wicksell, Pareto, Sombart és T. N. Carver tőkemagyarázatát, de különösen ide kell soroznom a Böhm-Bawerk-félet, mely valamennyi között a legnagyobb hatást gyakorolta a modern gazdaságtanban.

Böhm-Bawerk a tőke fogalmának legcélravezetőbb meghatározását a következőképen javasolja: «Tőkének általában véve olyan termelvények összességét nevezzük, amelyek eszközei a jószágszerzésnek. Ebben az általános tőke-fogalomban benne van, mint szűkebb értelmű fogalom a társadalmi tőke fogalma. Társadalmi tőkén (Sozialkapital) oly termelvényeknek összességét értjük, amelyek a társadalomgazdasági jószágszerzés céljaira szolgáló eszközök, vagy pedig — miután a társadalomgazdasági jószágszerzés nem történik másként, mint termelés útján — melyek a további termelés céljaira szolgálnak, vagy röviden szólva: közbelső termékek összességét. Mind a két fogalomnak további szinonim megnevezésére nagyon megfelelő a «szerzési tőke» elnevezés, vagy kevésbé alkalmas, de annál szokásosabb a «magántőke». A társadalmi tőkét ezzel szemben röviden és velősen termelő tőkének lehet nevezni».

A társadalmi tőke fogalma alá tartoznak eszerint különösen 1. a produktív talaj- és telekjavítási beruházások, 2. mindennemű termelési és nem a lakáshasználati célokra szolgáló építkezési művek, műhelyek, utak, vasutak stb., 3. szerszámok, gépek és egyéb produktív eszközök; 4. a termelés körében használt igás és haszonállatok; 5. a termelésbeli nyers- és segédanyagok; 6. a termelők és kereskedők árúraktárbeli készletéhez tartozó fogyasztási javak és 7. a pénz.

A magántőke (szerzési tőke) pedig áll: 1. mindazokból a javakból, melyek a társadalmi tőkét alkotják, és 2. azokból a fogyasztási javakból, melyeket tulajdonosuk nem használ fel, pl. bérházak, kölesönkönyvtárak, a vállalkozók által

munkásaiknak előlegezett élelmiszerek és több efféle. (i. m. 138.)

Hogy materiális felfogását jobban feltüntesse, hozzáteszi még a szerző, hogy : «sok író bizonyos «viszonyokat», szabaddalmakat», «követelési jogokat» is ide soroz : ezeket azonban a már kifejtett elvi okokból vissza kell utasítanom, mint önálló tőkekategóriákat». (u. o. 138–9.)

«A tőke nem más, mint közbeeső termelvények összessége, amelyek (a termelés végett szükséges) kerülő út egyes állomásain keletkeznek (die auf den einzelnen Etappen des ausholenden Umweges zur Entstehung kommen. (i. m. 21. l.)

Technikailag előállított materiális tárgyakat ért tehát Böhm-Bawerk következetesen tőke alatt. E materiális tőke fogalma azonban bizonyos szubjektív fogalom. T. i. a tőkeminőség a termelők szubjektív ítéletétől függ. Az a tőke, amit valaki felhasználhat termelési célokra. Az a materiális jószág, kinek-kinek a tőkéje eszerint a felfogás szerint, amelyet az illető termelő tovább feldolgozhat. A termelésnek ez az útja a fogyasztási javak keletkezéséhez vezet. Ezen az úton termelésttechnikai berendezések, állomások (Etappen) vannak. Minden állomáson át- és feldolgozzák a tőkét alkotó materiális jószágokat és a következő állomás szempontjából képeznek tőkét azok a javak, amelyek ott a feldolgozás tárgyát alkották. Ez a felfogás megfelel egyrészt a határérték-elmélet szubjektív haszonelemző tanításának és megfelel egyúttal Böhm-Bawerk ide hasonlóan beleillő időelméletének, mely szerint a jelenlegi javak értékét többre becsüljük a jövődöbbelieknél. A termelés folyama alatt a jövődöbbeli jószágok érnek meg jelenlegiekké. Minthogy pedig a jelenlegi javakhoz értékítéletünk nagyobb értéket fűz, mint a jövődöbbeliekhez, ezzel az értékítéletbeli momentummal áll összefüggésben az, hogy a természet és munka által termelt tőke, melynek magának technikai értelemben vett termelékenysége nincsen, szubjektív szempontból termelékenynek látszik a vállalkozó szemében.

4. Böhm-Bawerk tőkeelmélete következetes materiális

tőkeelmélet, mely a határhaszonelmélet gondolatkörében megkonstruált sajátságos időelméletbe illeszkedik bele.

Felfogása hatalmas eszmeharcot indított meg a gazdasági elmélet terén. Kritikája az irodalomban úgy támadó, mint védelmi oldalról ritka élénkséget és magas színvonalat mutat. B. B. maga Marshall, Irving Fisher, J. B. Clark, Landry, Cassel, Carver stb. kritikáira, Wicksell és Edgeworth továbbfejlesztő értelmezéseire helyezett nagy súlyt. Legmélyrehatóbb bírálatát az angol-amerikai írók adták.

A Böhm-Bawerk-féle tőkemagyarázat azonban nagyon távol áll annak a fogalomnak a megmagyarázásától, melyet a közönséges életben tőkének nevezünk. Következétesen épít fel saját határhaszon- és időelméleti stíljében egy tőkemagyarázatot, de lehetetlen észre nem vennünk, hogy ő tulajdonképpen nem tesz mást, mint a valóságos, a köznapi élet tőkefogalma mellé még egy új fogalmat alkot, mely azonban nem az többé, amit közönségesen tőkének szoktunk mondani.¹ E theória mellé tehát még egy másik tőkeelméletre is volna szükség annak a fogalomnak a megmagyarázására, melyet a rendes nyelvhasználat nevez tőkének.

Szerintem csak a köznapi (akár üzleti, akár háztartásbeli) értelmezés szolgálhat a modern gazdasági életben aktuális tőkefogalom magyarázatának kiindulópontjául.

Csakhogy, ha azt a fogalmat, mely a gyakorlati életben «pénz összeg, vagy pénzérték» gyanánt a konkrét esetekben szerepel, tovább elemezzük, előbb-utóbb rá kell jönnünk, hogy annak lényege a jogrend keretein belül érvényesülő fizetési hatalomban van.

Míg ha ezzel ellentétben a materiális technikai kategóriák útvesztőjébe visszük bele mindjobban és jobban a tőke fogalmát, akkor egyre jobban és jobban eltávolodunk a mindennapi élet tőkefogalmától s az eredmény nem a modern, valóságos gazdasági élet tőkefogalmának a megmagyarázása lesz, hanem egészen más. Az t. i., hogy az általános, köznapi.

¹ Ezt lehet mondani különben több más tőkeelméletre is, mint p. a Rodbertus-, Gide-félére.

gyakorlati tőkefogalom mellé még egy másik tőkefogalmat állítunk, t. i. egy teoretikus, kigondolt (lehet, hogy igen logikus módon magyarázott) tőkefogalmat (mint pl. a Böhm-Bawerk-féle tőkefogalom), amely mellett azonban kénytelenek vagyunk a köznapi, a pénzértékben vagy pénzösszegekben elgondolt tőke kategóriáját továbbra is használni. Bármennyire megokolja is például Böhm-Bawerk a szubjektív szempontból tekintett közbenső termék formájában felállított tőke kategóriáját, ez a fogalom nem az, amelyet bármikor felcserélve lehetne a köznapi élet tőkefogalma helyett használni. Ezzel szemben a fizetési hatalmat tartalmazó bizonyos alanyi jog fogalma, azt hiszem elfogadható a köznapi értelemben vett pénzösszeg, vagy pénzérték fogalmának magyarázatául s emellett az immateriális magyarázat mellett legalább nem esünk bele abba az elméleti hibába, amelyet sok tőketéória példája mutat, hogy t. i. a köznapi nyelven és értelemben annyit emlegetett tőke értelmezését akaráván megadni, nem ezt a közönséges és mindenütt aktuális kategóriát magyarázzuk meg, hanem ehelyett egy másikat alkotunk.

5. A materiális tőkefelfogást ekként — bármily következetes alakjában is — nem tartom megfelelőnek vagy elegendőnek a tőkefogalom megmagyarázására.

Mielőtt azonban az immateriális magyarázatokra térnék át, pár szóval meg kell emlékezni a tőkemagyarázatoknak arról a legnagyobb csoportjáról, melyet a «vegyes» elméletek neve alá foglaltam. Ide — ismétlem — azokat sorozom, amelyek a tőkét materiális tárgyak és immateriális kategóriák közös foglatának, vagy majd ennek, majd amannak tekintik, szóval amelyeknél a tőkének anyagtalan és anyagi fogalma együtt, felváltva, párhuzamosan vagy vegyesen szerepel.

Smith Adám, J. B. Say, Hermann, Hildebrand, Roscher, Rodbertus, Marx, Gide, Schumpeter, Stein Lőrinc, Wagner Adolf, Landry, Pesch, Carey, J. B. Clark, Irving Fisher, a magyarok közül Földes, Ráth Zoltán, Navratil, Kovács Lipót neveit ragadom ki a nagy csoport közül. Az ide sorozott el-

méletek igen különböző értékűek. Különösen jellegzetes és tehetséges a Rodbertus-féle dualisztikus tőkemagyarázat: a materiális jellegű Nationalkapital a «Kapital an sich» és a vagyoni jogi természetű Privatkapital formájában, mely utóbbinak bővebb kifejtését azonban Rodbertus már meg nem valósította. Rodbertus dualizmusa mély nyomokat hagyott a tőkeelméletben. Hatását Marxnál épen úgy meglátjuk, mint Böhm-Bawerknél, sőt közvetve az amerikai J. B. Clarknál és megannyi sok írónál.

Rodbertus voltaképen a nemzeti tőkét (melynek a «társadalmi» tőke csupán módosult elnevezése) a nemzet (társadalom) meglevő szerszámaiban és anyagában, tehát munkatermékekben látja. Ez szerinte a valódi tőke, mely minden társadalmi rendben azonos. Ezzel szemben a Privatkapital nem munkatermék, hanem vagyoni jogok összessége.

Rodbertus lépett a tőke magyarázatnak arra az útjára, hogy valódi tőkének oly materiális tárgyakat nevez, amelyeket a köznapi nyelv rendszerint másként jelöl. De Rodbertus még meghagyja a tőkének, bár csak a jelenlegi társadalmi rend tőkéjének, azt a fogalmát (Privatkapital), mely a köznapi élet értelmezésének felel meg.

Rodbertus megkülönböztetést tesz a tulajdonképeni tőke, mint tisztán gazdasági fogalom, és a magánjogi tőke, mint társadalmi és jogi szempontokkal átítatott kategória között. Minthogy a társadalomban ezt az utóbbi vagyoni jogi kategóriát látjuk mindenütt, azért R. szerint közgazdasági írónk ennek hatása alatt szem elől tévesztették a valódi tőkét, a tisztán «gazdasági» kategóriát. «Felcserélték, vagy összekeverték — úgy mond — a termelésnek természetes folyamatát annak a föld- és tőketulajdonjog által lehetségessé tett társadalmi lefolyásmódjával s emiatt egy olyan tőkefogalomhoz jutottak el, amelyhez hasonló a valóságos közgazdaság világában sehol sincsen.» (i. m. 1884. 230. l.)

Ebből a kiindulási pontból is megállapíthatjuk már azt, amit Rodbertus tőkeelmélete mindenütt visszatükröz, hogy Rodbertus a tulajdonképeni tőke fogalmát nem a mai társadalmi rend kapitalista világából veszi. Az ő nézete szerint

tehát a «valóságos» közgazdaság világában nem létező fogalom szerepel minálunk tőkefogalom gyanánt.

Ez a valódi «közgazdasági világ» azonban, vagyis amelyet Rodbertus annak nevez, nem egyéb, mint csupán az ő egyéni nézete, általa igazinak, valódinak tartott, tehát fiktív gazdasági élet. S minthogy a mai társadalmi rendben szereplő «tőke» Rodbertus szerint nincsen meg az általa valódinak nevezett (de tényleg csak gondolatbeli) gazdasági világban, azért a valódi tőke Rodbertusnál nem a kapitalizmusnak valósággal létező tőkéje, hanem az a másik «tiszta gazdasági» tőke, melyet a munka, a szükségletek, a hasznosság stb., szóval «tiszta gazdasági» szempontok befolyásolnak, de nem befolyásolnak jogrendbeli és társadalmi intézmények.

Rodbertus szerint a közgazdasági íróknak figyelemmel kell lenniök a gazdasági élet tisztán közgazdasági elemeire, szemben a társadalmi, vagyoni jogi elemekkel, amely utóbbiak a mindenkori jogrend természetének megfelelően keletkeznek, változnak és mulnak el. Ennek az utóbbi fogalmi körnek megfelelő kategória csupán a magánjogi értelemben vett tőke (Privatkapital).

Rodbertus fejtegetései ezzel tulajdonképen arra mutatnak rá öntudatlanul, hogy a tőke fogalmának vizsgálatánál el kell választani a technikai, végeredményben materiális kategóriákat, az immateriális jogi, társadalmi kategóriáktól. Hogy azután ki melyik kategória körében tartja keresendőnek a tőke fogalmát, az — szerintem — felfogás dolga. A magam részéről azt tartom természetesen logikusabbnak, hogy a mai társadalmi rend tőkéjét tartom a valódi tőkének s nem pedig egy társadalmi és jogi intézményektől absztrakte elzárt fogalmat tüntetek fel annak. Kétségtelenül nagy gondolkodásbeli érdeme azonban Rodbertusnak annak a felismerése, hogy a mai jogi és társadalmi rend mellett a tőke (a Privatkapital) elsősorban vagyoni jogi fogalom.

Marx felfogása szerint a mai tőke gazdaságtörténeti kategória a maga mivoltában, melynek éltető eleme a nyereség, a reprodukálásához szükséges elem. A tőke majd árú, majd pénz alakját ölti magára és folytonosan forgást végez a csere-

gazdaságban. Emne forgása alatt minden alakváltozásánál nyereség tapad hozzá s úgy látszik, mintha a tőke önmagát reprodukálná. Mindez azonban csak misztikus látszat. A nyereség semmi más, mint a munkástól elvett értéktöbblet s a tőke nem más végeredményében, mint a mai társadalom gazdasági rendje által adott hatalmi kategória a munkás kizsákmányolására, annak a munkabér által képviselt értéken felül való megdolgoztatására. Ha megszűnik a mai társadalmi rend s a kisajátítók kisajátítódnak, akkor megszűnik a tőke bűvös hatalma is.

Marxnál tehát, kinek tanításában a tőke természetének terjedelmes dialektikus magyarázatát találjuk, művoltának egységes, világos meghatározása helyett, — a tőke magára különböző materiális alakokat öltő foglalata a munkás kizsákmányolására szolgáló termelési eszközöknek. Nem mondhatjuk, hogy materiális kategória a Marx-féle tőke, sem azt, hogy immateriális volna az: joggal sorozzuk tehát a vegyes elméletek közé. Tiltakozik ez ellen, hogy a materiális tárgyak volnának a tőkék, valamint az ellen is, mintha a felhalmozott munka volna az. Oly értéket, értéktöbbletet termő érték nála a tőke, melyet nem nyugvó állapotban, hanem mozgásban, folytonos változásban kell felfogni. A pénz és árúk csakis bizonyos gazdasági evolúció előzményein nyugvó forgás folytán válnak tőkévé.

Ugyancsak a vegyes tőkeelméletek közé kell soroznom J. B. Clark-nak, az amerikai gazdaságtheoretikusnak tőkefelfogását. Ő ugyanis különbséget tesz a tőke (*capital*) és tőkejavak (*capital-goods*) között. A tőkejavakat materiális értelemben fogja fel, melyek keletkeznek és elhasználódnak, megsemmisülnek. A tőke maga azonban ezekkel szemben valami állandó, maradandó kategória (*permanent fund*), mely független az egyes javak megsemmisülésétől. A tőkének ebbeli természetét számos metonimikus képpel érzékíti meg Clark munkáiban. A tőke olyanféle gondolati kiépítést nyer Clarknál, mely meglehetősen hasonlít a társadalmi organizmus teóriájához. Tehát a materiális tőkejavaktól, melyek a tőke testét, anyagát képezik, különválasztandó eszerint a

tőke mivolta, mely az alkotó javak megújuló helyreépítődésében s ennek folytán maradandó alappá (permanent fund) válásában leli mivoltát. Nem mondhatjuk tehát ezt materiális kategóriának, hanem afféle társadalmi ténynek, mely nem egy adott pillanatban, hanem a maga organikusan megújuló maradandóságában bírja létét.

Mínt hogy azonban Clark világosan beszél materiális tőkejavakról, melyek a tőkét egy-egy időpontban alkotják, nem mondhatjuk rá tőkefogalmára az immateriális jelleget sem. Olyan érdekes különleges kategória ez a Clark-féle tőke, amelyet határozottan nem sorozhatunk sem a materiális, sem az immateriális elméletek közé. Hogyha továbbá figyelembe vesszük azt, hogy Clark tőkefelfogásában változásokat mutat, hogy — mint Böhm-Bawerk is figyelmeztet rá² — előbbi irataiban határozottabb és immateriálisabb kategória volt az ő tőkefogalma, azt hiszem hogy logikusan sorozzuk teóriáját a vegyes tőkeelméletek közé.³

Clark, hogy tőkefogalmát megmagyarázza, először a tőkejavakról beszél, amelyekből a tőke áll, s a tőkejavaktól való különbözőség feltüntetésével tárja elő a tőke lényegét. E dualisztikus tárgyalásra, illetve e különbség feltüntetésére minden munkájában nagy súlyt helyez.

E tőkejavak aktív és passzív ily javakra oszlanak fel. Aktív javak azok, amelyekkel a passzív javakat feldolgozzák, átalakítják.

¹ Essentials of Economic Theory 1907. 29. l., továbbá u. o. 28—34. l. 19., 230., 301. lapok stb. U. o. Distribution of Wealth 1908-iki utánnomása, 113. l.

² I. m. 3. k. II. r. 44. l. jegyzet.

³ Clark rendelkezésekre álló munkái közül megírásuk sorrendje tekintetében az Essentials of Economic Theory a legutóbbi keletű, mely 1907-ben került kiszedés és kiadás alá. Ezzel szemben a Distribution of Wealth 1899-ben jelent meg, melynek 1908-iki közzététele nem újabb kiadás, amint hogy nincs is annak jelezve), hanem egyszerű utánnomása az első megjelenésnek. (Copyright 1899., Set up and electrotyped May 1900., Reprinted August 1902. September 1908.) E megjegyzést azért tartottam szükségesnek, hogy az Essentials tartalmának későbbi keletére figyelmeztessen az olvasót.

A különféle természetű anyagok először a tőkejavak passzív alakjában jelennek meg s később lépnek az aktív állapotba.

A tőkejavak e kétféle természetének kifejtése után nevezett szerző figyelmeztet arra, hogy e javak leírásával csak úgy látszik, mintha a tőkét írta volna le, pedig csak a tőkejavakról volt szó s e figyelmeztetésnek alapvető fontosságot tulajdonít a megértetés szempontjából.¹ Azt mondja, hogy a tőke fogalmához való eljuthatás végett, gondoljuk el a jöszágokat (t. i. a tőkejöszágokat) egy olyan készlet gyanánt, amely fennmarad mindaddig, amíg az üzlet tart.²

Ez a maradandó fogalom a tőke Clark szerint. Ennek a maradandó fogalomnak az alkotó részei ellenben folytonosan megsemmisülnek, rövidebb vagy hosszabb idő alatt. Ezekkel a megsemmisülő, elhasználódó anyagi részekkel t. i. a tőkejavakkal szemben a tőke, melyet ezek az elhasználódó és kicserélődő jöszágok alkotnak, maradandó, megsemmisülő, sőt növekvő természettel bír³ olyanformán, miként egy magasabbrendű organizmus fennmarad, dacára annak, hogy az azt alkotó sejtek folyton megsemmisülnek és elenyésznek.⁴

Ez a materiális tőkejavakkal szemben való párhuzamos lét a jellemző sajátága a Clark-féle tőkefogalomnak.

Irving Fisher felfogását is a vegyes tőkeelméletek közé kell soroznom. Böhm-Bawerk megjegyzi Fisher elméletéről szóló kritikájában,⁵ hogy az nyitva hagyja azt a kérdést, vajjon a javakat magukat, vagy azok értékét kell-e tőke alatt értenünk.

Fisher tőkeelméletét *What is capital?* című az *Economic Journal* 1896. decemberi, 1897. júniusi és decemberi számaiban, valamint *The Nature of Capital and Income* című monografiájában fejtette ki.

¹ Essentials 24. l.

² Essentials 24. l.

³ U. o.

⁴ «it is . . . like the life of a highly organized animal that casts off and renews its tissues at short intervals» (*Distribution of Wealth*, 120. l.).

⁵ I. m. III. kiad. II. Abteilung 105 s. köv. l. s. előbb 47. és köv. lapokon.

A Fisher által értelmezett tőkefogalom alábbi ismertetésénél ezt az utóbbi művét veszem alapul.

Előrebocsátjuk, hogy Fisher fogalommeghatározása szerint a tőke a stock of wealth at an instant time (i. m. 52. és 65. l.). Minthogy pedig a *wealth* alatt a materiális dolgokat és az azokra vonatkozó jogokat egyaránt érti, tehát úgy materiális, mint immateriális kategóriát, már ezen az alapon is a vegyes elméletek közé kell Fisher tőkefelfogását soroznunk.

7. Immateriális tőkeelméletet adó nevezetesebb írók gyanánt a Macleod, Bastiat, Komorzynski neveit említem meg ezúttal.

Macleod világosan kifejezést ad ama nézetének, hogy tőkén nem lehet fizikai tárgyat, materiális kategóriát érteni. Csakhogy a Macleod-féle immateriális kategória nem valami határozott, egységes és következetes fogalom. Egyszer felhalmozott munkakészletet, hitelkövetelést, fizetési ígéretet, majd vételi hatalmat, majd ismét forgalmi hatalmat ért tőke alatt, amint azt Böhm-Bawerk is a szemére veti. Elméletét tehát úgy tekinthetjük, mint amely felismerte már a tőke immateriális lényegét, de az immateriális lényegnek határozott következetes kategóriába sorozása dolgában még ingadozott.^{1 2}

Jellegzetes tőkeelméletet alkot Bastiat a *felhalmozott munkaszolgáltatások* fogalmából. Fr. Bastiat (*Harmonies économiques*, Paris 1850. VII. fej.) szerint az izolált ember, a Robinzon, csak akkor rendelkezik tőkével, hogyha anyagokat, készleteket, szerszámokat egyesített. A társadalomban

¹ Ily határozott immateriális és emellett társadalmi alakot — szerintem — csakis a vagyoni jogi kategóriák között adhatunk a tőkének, t. i. ha nemcsak azt határozzuk meg, hogy az vagyoni jogi kategória, hanem hogy milyen különös természetű vagyoni jogi kategória.

² Míg Böhm-Bawerk Macleod hátrányára említi fel, hogy Macleod szerint a tőkefogalmat materiális dolgokra átvinni csak metaforaként lehet, addig újabb Schumpeter Macleod nagy érdeműl tudja be, hogy a vételi hatalomteremtés (*Kaufkraftschaffung*) jelentőségét a társadalomban felismerte. Amiben kétségtelenül igaza van. (*Theorie der wirtsch. Entwicklung*, 1912. 255. l.)

élő ember azonban szolgálataiban rendelkezik tőke felett, minthogy a csereforgalom intézményei lehetővé teszik azt, hogy a szolgálatait ugyanoly értékű szolgáltatokkal cserélhesse ki. A társadalomban tehát szolgáltatokat szolgáltatokkal cserélünk fel, még pedig egyenlő értékű szolgáltatokkal.

Ennélfogva, úgymond, hála a csereforgalom bámulatos mechanizmusának, csodálatosképen minden szolgáltatás tőkét képez a társadalomban, illetve minden szolgáltatás tőkévé válhatik.

A tőke lényege ennélfogva az alkalmazott és befektetett munkában rejlik, mely Bastiat optimista felfogása szerint mint felhatalmazott munkakészlet nemcsak megfelelő mennyiségű emberi erőt bocsát rendelkezésünkre, hanem ennek megfelelő jutalmazást is nyújt. A tőke mivoltában is tehát a gazdasági élet természetes rendjének harmóniája jut kifejezésre.

(Befejezése a jövő számban.)



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Alfarabi: *Über den Ursprung der Wissenschaften* (De ortu scientiarum). Herausgegeben von Cl. Baemker. Münster 1916. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIX. H. 3.). Verlag v. Aschendorff.

A *de ortu scientiarum* a XII. és XIII. században a filozófiai tudományokba bevezető munka szerepét játszotta. Két párisi, két müncheni és egy bécsi kéziratban maradt reánk. Ezek közül több *Alfarabit* nevezi meg szerzőjéül. Arabból valószínűleg *Dominicus Gundissalinus* fordította. A mű, melynek szövegét Cl. Baemker a kellő filológiai apparatussal és történeti beállítással most először adja közre, értékes adalék a középkori szellem fejlődéstörténete szempontjából. Hogy milyen jelentősége volt a középkorban, arra nézve jellemző, hogy Vincentius Bellocensis, ez a nagystílusú kompilator, majdnem egészen fölvetette *Speculum doctrinale*-jába.

Amikor Alfarabi a tudományok *eredetéről* tárgyal, ez nem *történeti*, hanem *tárgyi-logikai* értelemben veendő. Célja kimutatni, vajjon a tudomány tárgyának, a valóságosan létezőnek elemzése hogyan tárja föl sorban azokat az egyes kérdéseket, melyekkel a tárgyi disciplinák foglalkoznak, hasonlóképen a tudományos közlés elemzése hogyan hozza létre a formai disciplinákat. Itt tehát nem a tudományok története, hanem genetikus szisztematikája a szerző problémája. Abból indul ki, hogy a substantián, accidensen és a teremtőn kívül nincsen reális létező. Az accidenst érzékeink által ismerjük meg; a substantiát az accidensek közvetítésével ész által. A *reális tudományok* eredete: 1. A substantia részekre osztása által jó létre a szám; ezzel foglalkozik az *arithmetika*. 2. A részeknek különféle alakjuk van, ezeket méri a *geometria*. 3. A mozgatótt substantiának van mozgásmértéke, mely az égitestek szabályszerű mozgása által van adva. Ezzel foglalkozik az *asztronómia*. 4. A testek mozgásából jó létre a hang. A hangok tudománya a muzsika. Ennek alkotóelemei: metrum, melódia, gestusok. Mindezek csak propedeutikus disciplinák, melyekhez a következő tudományok csatlakoznak: 1. A *fizika*, mely a változó substantiával foglalkozik. Ez kétféle: szublunaris és szupralunaris. 2. A *metafizika* vagy *teológia*. Ez azt tárgyalja,

vajjon az égitestek substantiája örök, kezdet és vég nélkül való-e, megáll-e önmagában vagy pedig teremtőre volt szüksége? Így jutunk az Istennek, a substantia és accidens teremtőjének tudományára, melyet metafizikának (scientia post naturam a görög *μετὰ τὰ φυσικά* mintájára) vagy theológiának (scientia de deo) neveznek.

Az eddig jellemzett disciplinák a reális tárgy elemzése, tekintet nélkül tanulásuk és tanításuk módjára. Az utóbbiak elemzéséből származnak a *formai tudományok*: 1. a nyelvjelölés tudománya; 2. a grammatika; 3. a logika; 4. a poétika.

A mű harmadik és negyedik fejezete a substantia természetével foglalkozik. Az Isten nincs semmiféle változásnak alávetve: a teremtett világ substantiájától és accidensétől teljesen el van választva (az Isten transcendentiaja).

A *de ortu scientiarum*, mint a tudományok osztályozásának kísérlete, mind a X. századbéli arab filozófiának, mind a XII. századbéli scholastikának igen jellemző adaléka. Egységes és világos gondolatmenete Baeumker gondos szövegkiadását megérdemelte.

Kornis Gyula.

G. W. Leibniz' Deutsche Schriften. I. Band: Muttersprache und völkische Gesinnung; II. Band: Vaterland und Reichspolitik (Philos. Bibliothek Bd. 161—162). Verlag von F. Meiner in Leipzig, 1916. — XL+112; XXXIII+176 lap, ára kötetenkint fűzve 2, kötve 2:66 M.

Leibniz németnyelvű iratai, amelyek összes műveinek csak elenyésző csekély részét teszik, műveinek sok kötetű nagy kiadásában szinte el vannak temetve, annyival inkább, mert e nagy kiadások kifogytak a könyvvarúsi forgalomból s így a művelt olvasók széles köre nem szerezheti meg azokat, hanem csak L. latinból vagy franciából fordított filozófiai és tudományos művei állanak rendelkezésre. Pedig e német iratok méltán érdekelhetik a mai idők német olvasóját, nemcsak azért, mert Leibniz a maga korához képest elsőrendű német stilstának mutatkozik bennök, akiről Haupt M. filologus azt mondotta 1861-ben a berlini Akadémiában tartott előadásában: Csak kora akadályozza meg abban, hogy egyike legyen a német nyelv legnagyobb mestereinek! — hanem főképen azért, mert Leibniz lelkes hazafi, akinek a német nyelv fejlesztése, a német műveltség emelése, a németség politikai erősítése életének főtörekvését képezi.

Ezeket a német iratokat gyűjtötte most össze és teszi olcsó, könnyen kezelhető kötetekben a nagyközönség számára hozzáférhetővé Schmied-Kowarzik bécsi egyetemi magántanár a Meiner-féle *Philos. Bibliothek*-ban. Az egész vállalat prospektus szerint — 8 kötetre fog terjedni ; e 8 kötetes sorozatból jelent meg most a jubileumi évfordulóra a két első kötet, amelyek közül az első Leibniznak a német nyelv fejlesztése, német nyelvművelő társaság, utóbb a porosz tudományos Akadémia alapítása tárgyában — a második kötet pedig az egységes német politikai, illetőleg a németek politikai egysége és a haza ellenségei ellen egységes eljárása tárgyában írott dolgozatait foglalja magában. A kiadó mind a kettőhöz részletes bevezetést készített, a kötetek végén pedig tárgyi és nyelvi magyarázatokkal világosítja meg a ma már nehezebben érthető vonatkozásokat. Szoros értelemben véve, mint alcímök is mutatja, egyik sem filozófiai jellegű dolgozatokat nyújt, de a bennök foglalt munkálatok, ha nem is Leibnizra a filozófusra, de Leibnizra a nyelvészre, a gyakorlati politikusra, a kultura lelkes harcosára, a tüzeslelkű és sok tekintetben a mai kor nemzeti és politikai törekvéseit anticipáló hazafira fölötté jellemzők és nagy mértékben hozzájárulnak a Leibnizról alkotott kép teljesebbé és jellemzetesebbé tételéhez. Míg az összes többi kiadványok Leibnizot a filozófust, a széleskörű tudóst tárják az olvasó elé, e kötetek Leibnizot, a széles látókörű, emelkedett gondolkozású s népe javáért hevülő hazafit és politikust mutatják a német olvasóközönségnek, akinek a mai nehéz idők számára is nem egy fontos mondanivalója van — s ezzel bizonyára a legteljesebb hálára kötelezte azt mind e dolgozatok összegyűjtője, sajtó alá rendezője és magyarázója, mind a kiadócég. De tekintve Leibniz érdeklődésének egyetemes körét, más nyelvekre és az egész európai politikára kiterjedő figyelmét, más nemzetek fiai is érdeklődéssel fogják e köteteket olvasgatni.

Rácz Lajos.

Georg Lasson: *Was heisst Hegelianismus?* (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft. 11.) Berlin. Reuther und Reichard, 1916. 35 l.

A kitünő Hegel-kiadásairól ismert szerző érdekes előadása mást nyújt, mint amit a címe ígér: nem a hegelianizmus általános méltatását, hanem a neokantizmus és Hegel logizmusának egybevetését. A marburgi iskola panlogizmusát újabban gyak-

ran úgy tüntetik fel, mint hegeli gondolatok felújítását. Lasson rámutat arra, hogy a marburgi idealizmus nem tudja a racionális és az irracionális ellentétét teljesen feloldani. Az utóbbi, a *μη ὄν*, mint X tovább él ebben az állítólagos abszolút idealizmusban. De ha a megismerés «teremtő tárgyalás», amint Natorp nevezi, ebből az is következik, hogy az irracionálist *át kell alakítanunk*, hogy megismerhessük. Mi biztosít arról, hogy az átalakítás nem meghamisítás is? Cohen és Natorp elismerik, hogy az irracionális racionálizálása nem befejezett, kész eredmény, hanem végtelen folyamat, folytonos «feladat.» De ez a végtelenség Hegellel szólva a «rossz végtelenség», t. i. nem az igaz és észszerű, intenzív végtelenség, hanem az *ἀπειρον*, a kvantitatív határtalanság. A transzcendentális módszer eszerint azért nem éri el célját, mert az ellentétből indul ki és annál is marad meg, ahelyett hogy Hegellel az azonosság elvére támaszkodnék. A logikai idealizmusban minden erőlködése ellenére is megmarad a gondolkodás és a lét dualizmusa, amelyet Hegel az ellentmondás elvének elejtésével és a dialektikai módszer segítségével azonossággá old fel.

Lasson szerint tehát a marburgi idealizmus tökéletlen hegelianizmus. Mi ezt tesszük hozzá: igaz, de ebben nem gyengéjét, hanem ellenkezőleg erősségét látjuk. Hegel panlogizmusához képest a panlogizmus modern formája haladást jelent: a gondolkodástól független irracionálisnak legalább relatív elismerését. Lasson előadásának alapgondolata, hogy Hegel rendszere a kanti filozófia következetes továbbfejlesztése és betetőzése. Ha tehát a modern kantiánusok igazán Kant szellemében akarnak gondolkodni — váljanak hegelianusokká. Ezt a történeti hipotézist azért nem fogadhatjuk el, mert nagyon is egyszerűen konstruálja meg a német metafizikai idealizmus fejlődésének sokszorosán összetett képét. A valóság észszerűségének gondolatát nem Kant, hanem Fichte tette a «spekulatív gondolkodás» vagyis a metafizika axiómájává. Lasson történeti összefüggésmegállapításai erőszakosak és céltalanok. De annál értékesebbek — kizárólag immanens szempontból — az értelmező fejtegetések, amelyek Hegel egy-két általánosan ismert és rendszerint félreértett tételére vonatkoznak. (Főleg: 23., 27. és 29. l.) *Fogarasi Béla.*

Bibó István: *Nietzsche.* Budapest, 1916. Modern Könyvtár 501—504. sz. 101. l. Ára 80 fillér.

«Vajjon hasznosak-e a lángelmék az emberiségre, vagy gyü-

mülesöt nem hozó pompás virágok, amelyek csupán az emberi faj energiafőlösből sarjadzanak ki.» — Ezzel a mondattal vezeti be tanulmányát az író; jobb szerettük volna, ha kiindulópontúl nem ilyen súlyos problémát választott volna, de megnyugvással látjuk, hogy Ostwaldra hivatkozik, aki «a priori eldöntöttnek veszi a lángelme hasznosságát.» A lángelme tenyésztetőségére vonatkozó fejtegetések után rátér tulajdonképeni témájára, Nietzsche gondolatvilágának ismertetésére és méltatására. Úgy az ismertetés, mint a méltatás alkalmat ad a szerzőnek arra, hogy a lángelme természetét egyre finomabb lélektani elemzéssel tárja elénk. Érdekes pl., hogy «a lángelme nem elégszik meg azzal, hogy saját egyéniségét bizonyos harmónikus egységbe rendezze, hanem törekszik arra is, hogy lelkét egy harmónikus műben, írottban, vagy nem írottban, kifejezze.» Sajnos, a lángelmékben gyakran «túlteng az önérzet» s ebből a túltengésből fakadt Nietzsche tragédiája is. Nietzsche legfőbb lelkitulajdonosága a «heroizmus», amely «ellentétben áll a lángelműség magasabb törekvéseivel.» «Mert mi a heroizmus? Az akarat paroxizmusa érzelmi tényezők segítségével.» Ezzel szemben «a lángelmének arra kell törekednie, hogy lelki erői állandó egyensúlyban legyenek elhelyezve . . .» *A tragédia születése és a Korszerűtlen elmélkedések* moralizáló megjegyzésektől átszótt tartalmi ismertetése során, a Wagner-essayvel kapcsolatban olvassuk a következő rendkívül meglepő és a maga nemében bizonyára újszerű fejtegetést, amelyet ajánlunk a zeneesztétikusok figyelmébe:

«A zene iránti előszeretet közös vonása mindazoknak, akik nem vesznek vagy nem vehetnek részt az élet igazán nagyarányú küzdelmeiben . . . s a legjobb esetben is csupán apró ténykedésekre szorítkoznak. *A zene legáltalánosabb hatása ugyanis az, hogy a felizgatott kedélyállapotot a legjobban lecsillapítja.* Épen ezért nagyon ellentétesnek látszó természetek találkoznak a túlzott zenekedvelésben. Az intelligens nő élete tele van a társadalmi konvenciók számtalan *apró tényével*, melyek egész lelkét behálózák . . . *Lelke könnyen lázong és épen ezt csillapítja a zene.* A zsidó faj évezredek óta volt nyomasztó társadalmi helyzetben és reászorított olyan foglalkozásra, a kereskedelemre, amely szintén csak *apró ténykedésekből* áll. Ez az oka, hogy a zsidó lélek örökös izgalomban volt és van ma is, mert az életben folyton résen kell lennie, ha boldogulni akar s ennek az izgatott kedélyállapotnak levezetésére szolgál a zene.» A továbbiakban kiderül,

hogy a politikai és hivatalnoki élet is ezer «apró ténykedésből áll» és hogy «az ifjú lélek is sokszor elkeseredett és lázongó lelkű s ezért zenekedvelő.» Ilyen ifjú és lázongó lélek szerzőnk szerint a zenekedvelő Nietzsche is. A «Korszerűtlenek» összefoglaló méltatása szintén tanuságot tesz arról a józan és mérsékelt, egészséges felfogásról, amely az egész tanulmányon átvonul: «A Korszerűtlenekben épen az a hiba, hogy a formai szépség jobban uralkodik bennük, mint ahogy szabadna. Csillogó és tömértelen eszméivel, ékesnél-ékesebb ideáljaival úgy hat, mint valami hirtelen való szép látványosság, például egy tűzhányóhegy kitörése, vagy egy-egy csillogó, pompás ünnepség, amely ugyan teljesen leköti érdeklődésünket, de lelkünket végül is csak felzavarja vagy elbódítja. Ilyenkor nem vagyunk képesek figyelni!» A Tragédia eredetét és a Korszerűtleneket összehasonlítva az előbbiről ezt mondja Bibó dr.: Fölhívta ugyan figyelmünket bizonyos problémákra, érezzük és belátjuk azt is, hogy a pesszimizmus és optimizmus problémáját előbb-utóbb végérvényesen meg kell oldani, de ez az egész.» Kissé szigorúan ítéli meg azonban Nietzsche-t, amikor ezt írja: «A Korszerűtlenek olvasásánál is azt érzi az ember, hogy abban, amit az író mond, sok igazság van, ezt azonban felizgatott képzelme alapján inkább csak *elképzel*, de értelmével követni és belátni nem tudja.» Azt hisszük, Bibó dr. is el fogja ismerni, hogy a saját gondolatainkat nem «elképzelni», hanem értelemmel követni és belátni szoktuk. Miért tagadná meg Nietzsche-től ezt a képességet?

Míg eddig azon a nézeten voltunk, hogy Nietzsche fejlődésének kettős tetőpontját «Zarathustra» és «Jenseits von Gut und Böse» jelzik, a Modern Könyvtár Nietzsche-biográfusa megállapítja, hogy ezentúl «Nietzsche mind gyorsabban megy a lejtőn lefelé.» De nehogy nehezteljünk emiatt: «az erősen tévutakra került lángelmével, egy Napoleonnal, egy Nietzsche-vel szemben nem szabad szívünkben a haragnak vagy a félelemnek elhatalmasodnia.» Szerzőnk a görög *ὄβρις*-gondolat híve: «Elindultak világot hódítani, nem csekély dolgokat vittek véghez, de szerzetelenségük, mindentakarásuk megbosszulja magát és... lassanként kisíklík alóluk a talaj.» Ilyen szempontból vizsgálja Nietzsche későbbi írásait: hosszasan foglalkozik Zarathustrával, amelyben Nietzsche mint «egzaltált reformer» mutatkozik be. «Mi lesz az egzaltált reformerból, ha formalizmusa és elkeseredettsége tetőpontra hág? *Anarchista* lesz belőle, aki esetleg «örjngő véres

tettekben tör ki, mint Marat.» Ezer szerencse, hogy «Nietzschét lángelméjűsége megóvta attól, hogy bármiféle őrjöngő túlzásba csapjon.» Mire nem jó, ha az ember lángelmének születik! Zarathustrában a «költőiség csak szórványosan jelentkezik és bele van keverve egy bombasztikus, dagályos vegyülekbe.» S így rohan Nietzsche a lejtőn lefelé tovább és így rohanunk mi is mintegy húsz oldalon még a lejtőn lefelé, amíg végre «egy eszme, amely eredetileg túlzott és hibás volt Nietzsche reformeszméi között . . . most, amikor Nietzsche megroppan és lelki egyensúlya veszedelmesen ingadozni kezd, hirtelen rögeszmévé dagad.» Érdekes a lélektani indokolás: «lelkünk berendezésében ugyanis megfelelő arányossággal helyezkednek el képzeletünk, mert értelmünk bizonyos általános rendet tart gondolataink között. Ha azonban a normális állapot megszűnik, egyes képzeletünk óriásira nőhetnek vagy összezsugorodhatnak.» És néhány oldallal odább bekövetkezik a katasztrófa . . . «A tragédia evvel befejeződlött! Minden nagy szimpátiánk mellett sem tehet reánk kielégítő hatást.»

A mi ismertetésünk is befejeződlött. Mi is kénytelenek vagyunk leszögezni, hogy ez a tanulmány minden szimpátiánk mellett sem tehet ránk kielégítő hatást. A szerző egyetlen eszköze a mindennapi józan ész sekély, semmitmondó pszichológiája. Ezzel a kezdetleges módszerrel akarja Nietzsche lelki világát megközelíteni! Túrhetetlen stíluskeveredés, hogy az ismertetést folytonos életbölcsekedéssel fűszerezi, egészen úgy, mint a Lessing korabeli «népszerű filozófia.» S ha még újat mondana! De igazságai ezerszer elmondott közhelyek, amelyekre senkinek semmi szüksége. Ezzel szemben áll mint új tudományos megismerés, az «apró ténykedések» fogalma, amellyel a szerzőnek sikerült az intelligens nő, a zsidóság, a hivatalnokok, a politikusok és a lázongó lelkű ifjúság lelki világát közös nevezőre hozni és a zenekedvelés önmagában véve érthetetlen tényét mint az apró ténykedések ellenszerét igen kézzelfogható módon megmagyarázni. A filozófia, a történetírás és a lélektan mai állásánál az ilyen diluviális idők emlékét keltik fel. Senkinek sem tilthatjuk meg, hogy nagy gondolkodók műveit olvassa. De az olvasás szabadsága még nem jelenti az írás korlátlan szabadságát. Akik filozófiai munkát akarnak írni, komolyan vessenek számot képességeikkel, mert különben munkásságukat mi is kénytelenek leszünk «apró ténykedésnek» minősíteni.

Fogarasi Béla.

Karl Joël : *Die Vernunft in der Geschichte*. F. Bruckmann. München, 1916. 35 l. Ára 0.75 M.

A történelembölcseletnek azt a középponti kérdését, hogy van-e észszerűség és rend a história világában, módszertani és ismeretelméleti megfontolások messzeségéből gyötrelmes közelségű problémává tette az élet. Ehhez a kérdéshez szól hozzá Joel Károly baseli professzor nemes lendületű és mélyértelmű kis dolgozata. Nem tudjuk, mit emeljünk ki rajta inkább : a gondolkodásnak a német romantika nagy rendszeralkotóira emlékeztető konstruktív erejét-e, vagy a történeti és bölcseleti példálódzásnak e konstrukció iveri közé iktatott gazdagságát, avagy Joel személyes adományát, mellyel korunk tragikus ellenmondásai és az időtlen értékű eszmények világa között összekötő ösvényre tud mutatni.

A világháború az *antilogos* lázadásának tetszik az ész ellen, mert hiszen minden emberi szellem, vívmány és genialitás a szenvedély szolgálatában dolgozik. Ma a történelem támad az ész ellen, de emez — már a görög gondolkozás idején is — tiltakozva nézte a história tobzódását, azonkívül az embermúlt folyamán proteuszi szerepet vitt s a legellentétebb törekvések az ő nevét írták zászlajukra.

Ha a történelem észszerűségének mértékeül az egyes ember háborítatlan kényelmét, a nyárspolgári lét zavartalanságát választjuk, akkor a legeseménytelenebb történeti idők a legészszerűbbek, s az ész számúzve van a historiából. Mert a történelem logikai rendjének legnagyobb hirdetője, Hegel, nem ilyen észszerűsége gondolt s hangoztatta is, hogy a történelem nem a boldogság anyaföldje.

Joel az észszerűség fogalmát Kanti szigorral, minden szubjektív tartalomtól megtisztítva akarja nyomozni. De így tűnik csak ki, hogy minő mély szakadék tátong az ész és a történelem között. Amaz egyetemes érvényt jelent, emez csupa változást és viszonylagosságot, ott szigorú törvényszerűség, itt önkény és szabadság uralkodik. Lényegük szerint ellentétesek, de ellentétüket tragikussá teszi titkos affinitásuk. Az ész, melynek emberek a hordozói, minden egyénben ujja születik, milliónyi észre bomlik, vitába száll önmagával s a gondolkodás története azt mutatja, hogy legnagyobb hirdetőinek (Sokrates, Kant, Hegel) követői értették meg egymást legkevésbé. Viszont a történelem objektíválni szeretné magát maradandó művekben, legyenek azok piramisok, államformák, vagy társadalmi rendszerek. Az örök ész tehát az indi-

viduáció szivárványán át szűri fényét, a história egyedei pedig szenvedést, küzdelmet vállalnak, hogy megvalósítsanak valami önmagukfelettit. A történetírás ép az ilyen kiemelkedő, egyetemes értékű törekvéseket és műveket tartja megőrkítésre méltóknak. A történelem az ész nélkül vak, emez a másiktól megfosztottan üres.

Az ész tehát nem csupán merő egyetemességet jelent, a történelem nem csak pusztá váltakozást. Merő szabályozottság egyedül a természetben mutatkozik, ezt változatossá teszi a történelem, a természeti népek tompaságát a szellemi műveltség szabadabb világába lendítvén, s a történelem folyamán hivatásának tudatára ébredő emberiséget pedig az ész viszi tovább a szabadság régióiba. Viszont azonban a történeti tekintély és hagyomány kiméletlenebb kényszert gyakorol, mint a természet, a logikai törvények érvénye pedig ridegebb, mint a történelmi erőké. A szellemiség tehát az individuáció fokozódó gazdagságát, vagyis szabadságot s növekedő egyetemes szabályozottságot, vagyis rendet jelent egyszerre. A rend és a szabadság egyre bensőségesebb összefonódása — ha ilyesmi igazolható — azt jelenti, hogy a történelemnek van köze az észhez. A rend és a szabadság nyers ellentéte mutatkozik az élettelen természetben, tudattalan egységüket mutatja az *organizmus*, öntudatos kiegyenlítésüket az ész, a szellem világa. Aristoteles iskolája, belátó módon, nemcsak a test, hanem a logika világát is szervesnek tekintette. Szellemben vagyunk igazán egyének és szociális közösséghez tartozók s a kivételes szellem, a géniusz, a legelhatároltabb s a leguniverzálisabb jelenség. Az organizmus a derengő ész s emez a tudatossá vált szervezettség.

A természettől a történelmen át az észhez vivő út a fokozódó organizálás útja s a legmagasabb históriai eszmény az egész emberiség szerveződése lenne. Ezt az ideált jelenünk messzi távoztatta magától, de Joel szép szava szerint ezzel emelte kívánatosságának, sürgősségének s egykori megvalósulásának teljes tudatába. Az emberiség nagy organizmusán nem gépies egységet ért, hanem a népek teljes szolidaritása mellett az egyéni kibontakozás biztosítását valamennyi számára.

Joel eszmemenetének magva — a fejlődés és az ész fogalmának az organizmus eszméjével való összekapcsolása — nyilvánvalóan Schellingtől származó öröksége a német gondolkodásnak. Száz év előtt, a napoleoni harcok alatt fogamzott meg — akkor merőben spekulatív célzattal — egy nagy elmében s íme a legnagyobb

háború idején egy modern metafizikus pompás fogalmazásában új életre ébredt s legalább pillanatokra hozzásegíti a belémélyedőket ahhoz, amit ma milliók keresnek: állásfoglalást a lélekbe vésőló megrázó tapasztalatokkal szemben.

Sas Andor.

David Katz: *Studien zur Kinderpsychologie.* Leipzig, Quelle und Meyer. 1913 (Wissenschaftl. Beitr. z. Pädag. u. Psychol. Heft 4.)

A tanulmány első részében a szerző a gyermekpszichológiai kísérlet létjogosultságát fejtegeti, néhány módszertani szempontot említ s a gyermekpszichológiai kísérletnek a felnőtteken végzett kísérlethez való viszonyát fejti ki. A második részben egy speciális problémát vet fel: a gyermek absztraháló képességét, illetőleg részlettartalmi észrevezését vizsgálja.

Vizsgálataiban ép úgy, mint általános fejtegetéseiben iskolakorúnál fiatalabb gyermekekre szorítkozik.

A gyermekpszichológiai kísérlet ellenzőivel (Ament, Stern) szemben a kísérlet feltétlen jogosultságának álláspontjára helyezkedik. A gyermek lelki jelenségeinek fejlődő és részben fejletlen volta, ha meg is nehezíti a kísérletet, ez nem kevésbé áll fenn az azzal szembehelyezett természetes megfigyelésre; a nehézség különben is elsősorban az önmegfigyelésen alapuló kísérletekre vonatkozik. A kísérletnek állítólagosan káros hatása a természetes fejlődésre nem állapítható meg. Viszont lehetővé teszi a kvantitatív meghatározásokat és egyazon funkciónak különböző időkben végzett vizsgálata által képét adja a fejlődésnek.

Az általános módszertani szempontok közül, melyek a gyermekpszichológiai kísérletet a felnőtteken végzett kísérletektől megkülönböztetik, felemlíti az önmegfigyelés, a reflexzió és a figyelemkoncentráció hiányát, továbbá a megnyilvánulások nehéz interpretálását.

Az önmegfigyelés hiányának okát a hiányzó pszichológiai beállításban látja; tudattartalmi appercepciók fejlődésének megfigyelésére az ú. n. érzéki csalódások észrevezésének megfigyelését ajánlja. A reflexzió hiánya e kísérleteket a felnőtteken végzett kísérletnek egy hibaforrásától szabadítja meg; innen a gyermek- és állatpszichológiai kísérletek nagyobb egyöntetűsége (Katz és Révész tyukokon végzett kísérletei). A figyelem koncentrációját a kísérlet külső formájával igyekszik elősegíteni. Az interpretáció

nehézségét elsősorban abban a körülményben látja, hogy a gyermek lelki életében olyan folyamatok létezését kell feltenni, melyek felnőtteknél hiányoznak vagy csak átalakulva vannak meg; analógia felállítása tehát szinte lehetetlen. Az interpretáció megkönnyítésére indirekt módszerül felnőtteken végzendő oly kísérleteket ajánl, melyek a lelki folyamatokat a tapasztalattól kevésbé befolyásolt és így eredeti állapotokat inkább megközelítő állapotba helyezik vissza. (Szokatlan helyzetben észlelt látási szemléletek, tachitoszkopikus kísérletek stb.)

Végül az olyan problémák megoldására alkalmas gyermekpszichológiai kísérletekre utal, melyeket felnőtteken végzett kísérletekkel — főleg a nyelv modifikáló hatása miatt — nem lehet megoldani. (Érzetek közvetlen összehasonlítása, érzetemplékezet megállapítása, továbbá — aminek körébe a szerző által közölt kísérletek is tartoznak — a fogalom keletkezésének s az absztraháló folyamatok végbemenésének vizsgálata.)

A tanulmány második részében D. Katz rátér speciális problémájára. A gyermek absztraháló folyamatait vizsgálja s azt kérdezi, hogy *függ-e az absztrakció az absztrahálandó részlettartalmak természetétől még abban az esetben is, ha azok — mint szín és alak — egyazon kategóriába tartoznak?* Vizsgálja 1. a spontán, 2. a kísérlet speciális elrendezése vagy tanítás által kierőszakolt részlettartalmi észrebevést.

A kísérletek első típusánál a kísérletvezető színes (telített vörös, zöld vagy kék) vagy fehér geometriai figurát (kör, négyzet vagy háromszög) ábrázoló két fajta kartonlapot helyez a kísérleti személy elé (2½–6½ éves gyermekek), maga pedig olyan figurát vesz kezébe, melynek a kísérleti személy előtt lévők egyik fajtájával színe, másik fajtájával alakja közös. Ezután felszólítja a gyermeket, hogy adjon egyet az előtte levő figurák közül, mely éppen olyan, mint a kezében tartott figura.

A kísérletek nyomán bebizonyosodott, hogy a részlettartalmi észrebevés elsősorban a *színre* irányult (82·5%). Az absztrakció a részlettartalmak természete szerint tehát különböző könnyűséggel történik, még akkor is, ha a részlettartalmak egyazon kategóriába tartoznak.

Ennek magyarázatát szerző nem az egyik részlettartalom abszolút hatásfolyányában látja, hanem a több objektumon felépő azonos részlettartalmak különböző fokú *koherenciájában*.

Felnőtteken végzett tachitoskopikus kísérletek ugyanezt látszanak igazolni.

A problémának ezt a megoldását a szerző által végzett kísérletek szerintünk nem igazolják eléggé, tekintve, hogy a színnek (különösen az alkalmazott telített színeknek) abszolút hatékonysága is nagyobb s így a két részlettartalom (szín és alak) ha logikailag egyenértékű is, pszichológiailag semmiesetre sem az. De maga a szerző sem állítja fel a megoldást, mint abszolút bizonyosságot, aminthogy a probléma felvetése és megoldása különben is mintegy háttérbe szorul a kísérletek rendkívül finom módszertani kidolgozása mellett. Egy egész sereg mellékfaktort (a kísérletek egymásra való hatása, az egyes színek és alakok abszolút hatékonysága, a gyermekek kora és nyelvi differenciáltsága) vesz figyelembe, modifikáló hatásukat külön kísérletekkel állapítja meg s külön eljárásokkal igyekszik kiküszöbölni. Ez az igen pontos módszertani eljárás az, mely Katz e tanulmányát különösen értékessé teszi.

Czinner Alice.

Max Dessoir: *Kriegspsychologische Betrachtungen.* Leipzig. Verl. v. S. Hirzel. 1916.

A világháború, mind a külső, mind a belső front emberének, mind az egyesnek, mind a közösségnek lelkét egészen átformálta: amint a külső világ képe megváltozott körülöttünk, akként a belső élet is eddig nem tapasztalt jelenségeket tárt föl. Az ember lelki életének megfigyelésére ezek az apokaliptikus idők új területeket nyitottak meg. A megfigyelések kritikai rendszerezése természetesen a nyugodtabb időket várja; a munka azonban már megindult. Különösen élénk érdeklődés és vizsgálat tárgya a háborúnak a gyermek lelki életére való hatása, amint ez a gyermek rajzaiban, háborús költeményeiben, dolgozataiban, játékaiban stb. nyilvánul (V. ö. a *W. Stern* szerkesztésében megjelent *Jugendliches Seelenleben und Krieg* c. könyvet. 1915.). Maguknak a harcoló katonáknak egyéni és tömegpszichológiai jelenségeiről tudományos szakszerűséggel végzett megfigyeléseket először *M. Dessoir* könyvében találunk, aki 1915 őszén három hónapon át a keleti harcvonalon közvetlen közelből élte át s figyelte meg a háború borzalmas élményeit. A katonák barátságosan fogadták a pszichológust, aki szemükben a lelkész és az orvos között álló szerepét játszotta.

A harcoló sereg, bár a legkülönbözőbb egyénekből áll, egyike a leghomogénebb embercsoportoknak, melynek egységét főképp a közös cél, az ellenség megsemmisítése biztosítja. Ezt az egységet az egymás mellé állított egyes emberek jelentékeny különbözősége és idegenszerűsége kétségkívül, különösen eleinte, gátolja; viszont azonban az a körülmény, hogy megszokott társas összefüggésükből (családjukból, pályatársaik közül) hosszabb ideje ki vannak szakítva s így egymásra utalva, a csoport egységességét nagyban megszilárdítja. Pszichológiai szempontból a legcsodálatosabb az emberi akaratnak a háborúban megnyilvánuló hihetetlen erőfeszítése. Éhséget és szomjúságot napszámra elviselni, folytonosan menetelni, nagy terhet cipelni, nem aludni, a természetes félelmet legyőzni, a megsebesülést s halált minden pillanatban nyugodtan fogadni és a legnehezebb próbát, a pergőtűzet kiállani: mindezt meg tudja tenni az akarat. A háború megmutatta, hogy bizonyos viszonyok között az ember olyan teljesítményekre képes, amelyeket előbb az orvosok egyáltalán lehetetlennek tartottak: az akarat a fizikai munkára s az egészségre nézve a legnagyobb jelentőségű. Dessoir arra az eredményre jut, hogy az ember lényében az akarat az ész fölött áll s hogy az akarat primatusának nemcsak a személy fölötti szellemiség, hanem az eleven egyes ember számára is értéke van.

A hadi életmód egyik fő sajátossága a primitivitás: mint a vadembernek, a lövőárok lakójának is minden munkát magának kell végeznie. A munka differenciáltsága megszűnik: ugyanaz az ember asztalos, szabó és szakács. De még a hadtápvonalon is: a klasszikus-filológus világitóeszközökön törli a fejét, a karmester a zsírszállításról gondoskodik. Itt tűnik elő legjobban, hogy a népfiában mennyi praktikus intelligencia rejlik. A vidékről származó katonák ösztöneikben biztosabbak, a városból származók a kivitelben ügyesebbek, a tanult emberek viszont nem ritkán az elméleti megfontolások kerülő útját járják. Eredetiségre legkevésbé az előbb dekadenseknek, később épily helytelenül esztétáknak nevezett nagyvárosi embereknek van hajlandóságuk.

A harc csapaton belül bizonyos emelkedettség uralkodik, melyet vallásos meghatottságnak is lehet nevezni. A csatatéren mintegy a vallás ősjelensége — a történetileg kialakult, dogmatikus elemek nélkül — lép elő: a halál közelségében az ember mintegy az Istenhez vezető utat érzi. A borzalmak közepett az ember belsejét üdvös megrendülés hatja át, úgy hogy a lélek

emelkedik. Még a tompa és kemény lelkeknek is sejtelmük támad az élet végső problémáiról. E jelenséget Dessoir a katonának otthonától való elszakadásával hozza összefüggésbe. A harcos előtt nincsen olyan látható vonal, mely a múltból a jelenen át a jövőbe vezetne. Mindegyiküket hirtelen ragadta ki a háború rendes működési köréből, hirtelen dobta teljesen idegen környezetbe s állította új feladatok elé; megszakadt minden benső kapcsolat az előbbi és a jövőendő életvalóság között; a harcos a pillanatnak él, nincsenek állandó gondjai, maradandó céljai. Világa nem valószínű világ, mivel nem természetesen fejlődött s nincsen sajátos, a múltba beágyazott s a jövőre vonatkozó szerkezete. Épen ebből az árnyszerűségből érthető a transzcendens körbe való emelkedés. A harcos, a mindennapi valóságból kiemeltetve, az örökkévaló birodalmába jut: a háború nyelvén egyszersmind az örökkévalóság szózatát hallja. Mihelyt a hadból visszatér, újra a valóság problémái ragadják meg: újra érzi az otthonnal való gazdasági és lelki egységet, újra gondol a jövőre, nemcsak a magáéra, hanem másokéra is. A társadalmi környezetbe való beilleszkedés ismét érvényesíti jogait s az érzékfölköttivel való érintkezés elhalványodik.

Finoman elemzi Dessoir a katonaság kollektív lelkét, főképp szolidaritás-érzelmét. Szellemesen fejtegeti azt a paradox gondolatot, hogy a világháború a népek egymástól való függésének érzését mennyire előmozdította. A népek mélyben rejlő egységének tudata a katona lelkében önkénytelenül fölébredt. Az, aki ma Ostendében, holnap Nisben, holnapután Rigában harcol, mindenütt az embereknek ugyanazokkal a gondoljaival, vágyaival, reményeivel találkozik: tudatára ébred annak, hogy van valami általános emberi. Ma egy magyar, holnap egy bolgár áll mellette mint harcos társa. Az emberi egységnek ez a tudata nem a régebben ismert internacionalitás, hanem a jövőendő interhumanitás csirája.

Értékes adalékokat gyűjt össze Dessoir az engedelmesség, utánzás, érzet- és érzelemküzöb pszichológiájához is. Munkája meggyőző bizonyossága annak, hogy a háború nagy ténye csak úgy érthető meg teljesen, ha pszichológiai feltételeiben törekszünk megismerni.

K. Gy.

Th. Ziehen: *Die Psychologie grosser Heerführer.* Leipzig. 1916. Verl. v. J. A. Barth. 96. l.

Melyek a nagy hadvezérek jellemző lelki tulajdonságai és fo-

lyamatai? Ez a probléma egyelőre nem vizsgálható a pszichológia kísérleti módszereivel, úgy mint pl. a számológépművészek, sakkjátékosok, költők, muzsikusok, kolosszális emlékezetű egyének lelki természete, mert hisz a legtöbb hadvezérről csak a történelem állapítja meg, hogy vajjon valóban a nagy haderők sorába tartozik-e? De meg élő hadvezéreknek egyéb dolguk van, mintsem a pszichológiai laboratóriumban a kísérleti személy szerepét játsszák. Épen ezért *Ziehen* a történelmi módszerhez folyamodik: ahelyett, hogy az egyes lelki tevékenységek kísérleti vizsgálatának eredményeit *szintetikus* úton a nagy hadvezér lelki életének egységes képévé tenné össze, a történelmi-biográfiai adatok *elemzése* útján iparkodik a lelki élet mélyebb megértésére jutni. E célra főképp a nagy hadvezéreknek saját nyilatkozatait, leveleit, beszélgéseit, memoirejait, hadtudományi értekezéseit használja föl.

A feladat megoldása könnyű volna, ha a hadvezér jellemző lelki természete egy már tovább nem bontható elemi speciális képesség volna, amilyen pl. a zenei hallásé. A hadvezéri talentum azonban nagyon számos lelki tevékenység bonyolult szövedéke. *Ziehen* ezeket iparkodik lehetőleg különválasztani.

A nagy hadvezérek először is jelentékeny *optikai emlékezetet* mutattak. A terep, a menetvonalak, a seregrészek helyének optikai megjelenítése döntő jelentőségű. Itt azonban nem az előbb látottak pusztá reprodukciójáról van szó. Sok csata olyan helyen történik, melyet a hadvezér sohasem vagy csak felületesen, vagy részben látott. Ilyenkor a beérkezett jelentések s térképek alapján kell a helyzet képét *összetennie*. Ez a lelki tevékenység nem pusztá reprodukció, hanem *reproduktív fantázia*, mely meglévő helyzeteket képzel el, de nem kombinál ki *új helyzeteket*. Ez utóbbi a *produktív* fantázia tevékenysége. A reproduktív optikai fantázia a hadvezérnek a látásképzeteknek elsősorban *térbeli* mozzanataira vonatkozik. Az utóbbi évek hosszas kísérletezése alapján kitűnt, hogy a színekre és a térbeli sajátságokra való emlékezet nem mindig jár együtt; az előbbi kitűnő, az utóbbi igen rossz lehet s megfordítva. A hadvezérmél érthető okokból főképp a *térbeli* emlékezet és a *térbeli* fantázia jó figyelembe. Ezért beszél Clausewitz (1807) a hadvezér «helyérzékéről», vagyis «azon képességéről, hogy bármely vidékről gyorsan tud geometriai képzetet alkotni.» Szerinte a «fantáziának ez az aktusa a legfontosabb hadvezéri tulajdonság.» Sok adat bizonyítja, hogy Napoleonnak igen rossz emlékezete volt tulajdonnevek, szók és adatok számára, ellenben kiváló memóriával ren-

delkezett a helyek dolgában. Jellemző továbbá, hogy a legtöbb nagy hadvezér életrajza kiemeli a földrajz iránt való élénk érdeklődésüket az iskolában; legtöbbjüknek a rajzhoz is nagy készsége volt.

A nagy hadvezérek lelki életében a reprodukciónál és reproductív fantáziánál hasonlíthatatlanul nagyobb szerepet játszik a *produktív* vagy *kombináló fantázia*, ugyanaz, amely a tudományos és művészi teremtésben s a mindennapi élet feltételeihez való alkalmazkodásban nyilvánul. Ez a kombináció nem lassú, lépésről-lépésre tudatosan végbevitt szintézis: az összetett új gondolat hirtelen tárul a művész, a tudós, a sakkjátékos lelki szemei elé anélkül, hogy keletkezése útját visszafelé követhetné. A hadvezérnél is ennek van legnagyobb jelentősége: egy pillantása (*coup d'oeil*) villámszerűen átlátja a helyzetet s megkombinálja a tervet. E gondolat megvilágítására igen érdekes és meggyőző példákat hoz fela szerző a történetből.

Különbség van a taktikai és a stratégiai kombináció között: az előbbinek az egyes csatákban, az utóbbinak a nagy seregmozdulatokban, a csaták közben és után van szerepe. A taktikai kombináció inkább egy kis terület meghatározottabb, speciálisabb, szemléletesebb adataihoz fűződik, a stratégiai kombináció határozatlanabb, általánosabb, mondhatnók absztraktabb, sokkal átfogóbb mozzanatokra vonatkozik. Innen érthető, hogy a taktikai és a stratégiai tehetség nem mindig jár együtt. A hadvezér előtt csak bizonyos adatok ismeretesek, melyeket kombinálhat; sokszor a még szükséges adatoknak jónagyrésze hiányzik. Ha a nagy csatákat tüzetesen tanulmányozzuk, elsodálkozunk, hogy egyes híres győzelmeket az ellenfél állásának és erejének milyen teljes félreértése dacára nyertek meg. Napoleon pl. híres itáliai hadjárataiban az eredeti csatatervekben az ellenséges állások tekintetében durva hibákat követett el s mégis ezek dacára genialis *utólagos* alkalmazkodásával a győzelmet magához ragadta. A hadvezér kombinatív fantáziájának sok adat nem áll mindig rendelkezésére. Ezért mondja Moltke: «teljes világosságot sohasem lehet várnunk, a legfontosabb elhatározásoknak a bizonytalanság ködében kell létrejönniök.»

A hadvezér kombinációjának egy másik tulajdonsága teljesen *egyéni* természete: mindig csak valamely egyes eset egészen különös, egyéni feltételeire vonatkozik. Abszolút általános szabályok itt nincsenek. E tekintetben nagy különbség van a matematikai

és a hadvezéri tehetség között ; az előbbi problémái általánosak, az utóbbiúi mindig individuálisak. A hadvezér ebből a szempontból közelebb áll a mérnökhöz, mint a matematikushoz. A hadvezér inkább praktikus, nemcsak azért, mert kombinációit cselekvésekbe kell átvinnie, hanem mert mindig konkrét egyes esetekkel van dolga. Az elvont elmélet sehohsem oly szürke, mint a hadi művészetben. Ebből egyszersmind érthető, hogy a leggeniálisabb hadvezérek elegendő idejük és egyéb irodalmi tevékenységük mellett nem hagytak nagyobb elméleti műveket a hadtudományról örökül. Napoleonnak volt ilyen terve : de kis töredékeken túl nem tudott jutni.

A hadvezér fantáziája nagyban különbözik a művész kombináló tevékenységétől : az ő kombinációja a valósághoz alkalmazkodik, ennek hiányzó adatait egészíti ki s veszedelmes számára minden a valósággal ellentétben álló képzeleti tevékenység, mely épen a művész sajátja. A művészi talentum a hadvezérek között épen ezért ritka. Moltke 26 éves korában írt egy jelentéktelen novellát ; Nagy Frigyes költeményei egyenest szörnnyűségesek. Napoleon költői képzelőerejének, melyet Taine emelt ki, nincsen bizonyosága ; fiatal korában írt dialogusa *sur l'amour* egyáltalán nem mutat poétai tehetségre. Jellemző a szerelmet illetőleg az a végső eredménye, hogy «l'amour fait plus de mal . . . et que ce serait un bienfait d'une divinité protectrice que nous en défaire et d'en délivrer le monde». S ezt 22 éves korában írja ! Ez bizonyára nehezen illik össze a költői fantáziával.

A hadvezéri kombinációnak nemcsak a *helyesség*, hanem a *gyorsaság* is egyik fő jellemző sajátosága. Az a hadvezér, aki nem ismeri fel gyorsan a meglepő szituációt s nem tud hirtelen kombinálni, nem működhetik sikeresen. A stratégiai kombinációhoz azonban lassú, tudatos, az eszközöket és akadályokat mérlegelő gondolatmunka is szükséges. Hosszú szorgalmas munka a geniális haditervek előfeltétele ; nagy hadvezér nem volt sohasem ú. n. vadzseni. Napoleon és Moltke vasszorgalma és alapos tudományos képzettsége ismeretes. Az sem véletlen, hogy az 1813—1815-iki porosz hadvezérek között a két legnagyobb Schamhorst és Gneisenau, az egyedüli porosz tábornokok, akik grammatikailag és orthografailag helyesen beszéltek és írtak. A gyakorlat pusztá autodidaktái a nagy hadvezérek között alig találhatók.

Ami a hadvezérek érzelmi és akarati sajátosságait illeti, Moltke ezt mondja : «Im Kriege wegen die Eigenschaften des Charak-

ters schwerer als die des Verstandes . . . Beim kriegerischen Handeln kommt es oft weniger darauf an, *was* man tut, als darauf, *wie* man es tut». A *mi*-t főképp az értelem határozza meg, a *hogyan*-nál pedig már az érzelem és akarat is döntő szerepet játszik. Ziehen a komor, majdnem sötét kedélyt a nagy hadvezérek tipikus sajátságaként állapítja meg. Vidám nagy államférfiak a történetben nem oly ritkák, mint a vidám nagy hadvezérek. Ennek a hadi élet borzalmas élményeiben is kereshetők az okai, sok esetben azonban veleszületett sajátság. Moltke hallgatag és komor természetű; Napoleon már gyermekkorában sötét kedélyű (une disposition d'esprit singulièrement assombrie); Turenne-t életrajzírói szintén komor hangulatának jellemzik. A példák szaporíthatók. A nagy hadvezérek érzelmi világának fő jellemző sajátsága még az önbizalom és szerencséjükbe vetett hit. Pesszimizmus és hadi siker nem fér össze; a hadvezér energiája a bizakodás nagyobb mértéke nélkül alig gondolható. Kiváló katonai szakértők szerint Nagy Frigyes Torgaunál, Napoleon Eylau-nál csak a győzelembé vetett reménynek köszönhetette a győzelmet, illetőleg a vereség elkerülését. Nagy Frigyest hosszú háborúskodása alatt sohasem hagyja el bizakodása. Csak egyszer, a kunersdorfi súlyos vereség után, rendül meg reménye: le akar mondani. Négy nap múlva azonban visszatér teljes bizakodása, mert — mint írja — «az oroszok isteni butaságára» számít.

Ziehen igen figyelemreméltó munkát végzett a nagy hadvezérek jellemző lelki tulajdonságainak megállapításával. Majd a nagyobb történeti anyag, melyet a világháború szolgált, talán megadja a lehetőséget arra, hogy a pszichológia e lelki típus belső struktúrájára is fényt derítsen. Ziehen ugyanis megállapít egyes tipikus vonásokat, de ezek belső összefüggésének vizsgálata hiányzik nála.

K. Gy.

Konstantin Oesterreich: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin, 1915. 54 lap. Ára 1 márka.

A jelen dolgozat egy igen időszerű határkérdést világít meg, amelyet teológia és filozófia csak közös erővel oldhatnak meg, vagy legalább is a teológia az ismeretelméleti szempont alkalmazása nélkül alig vihet dülőre.

A vallás tapasztalat-kifejezést W. James hozta divatba «The varieties of religious experience» c. korszakos művével és azóta igen termékenyítő hatásúnak bizonyult. Oesterreich helyesen

mondja, hogy e kifejezés lényege, hogy a vallásos élmény nem illúzió, hanem hogy abban valami objektívumot ragadunk meg. Az isteni megszűnik transzcendensnek lenni és benyomul az immanens szférába, melyet közvetlenül megélni, tapasztalni lehet, amint ez a nagy misztikusok és ekeztatikuskok életéből és élményeiből ismeretes. A dolog tehát nem új, a tényállásról tudtak régebben is, de nem tartották szükségesnek megvizsgálni, mert rajongásnak tetszett az egész. Ma ellenben a vallásos tapasztalatban vagy élményben mindinkább a vallásos élet centrumát kezdik látni. Csakhogy a dolog meglehetősen bonyolult. A probléma ugyanis az isteninek behatolása a tudatba, az első feladat tehát a tudatállapotoknak gondos elemzése. Ennek eredménye, hogy a misztikusok élményeikben oly tudatállapotokat élnek meg, melyeket mi nem ismerünk, azaz oly magas értékeket tapasztalnak, melyekhez a normális individuun nem emelkedik fel. Ezért itt az érdekek új fajáról, az ú. n. isteni értékekről van szó és ezért hiszik a misztikusok, hogy magát az Istent élték meg. Ez utóbbi metafizikai kérdés Österreich szerint azonnal nyer plauzibilitásban, ha a mechanikus világnézetet elvetjük, ami iránt a modern metafizikában úgyis megvan a hajlandóság. De különösen sokat nyerne ez a nézet valószínűségében, ha sikerülne a pszichikainak a pszichikaira gyakorolt közvetlen hatását empirice igazolni. Mindezek ellenére Ö. mégis úgy látja, hogy a vallásos tapasztalatban egy transzcendens entitással való kölcsönhatásnak kényszerű felvételeiről nem lehet szó. Fenomenológiailag úgy áll a dolog, hogy a misztikusok isteni eleme nem egyéb, mint a legfőbb értékek szférája. A vallás azonban — folytatja Ö. — nemcsak az isteninek a tapasztalata, hanem hit is, sőt hit nélkül, vagyis bizonyos transzcendens tényekről való meggyőződés nélkül nincs vallásos értékélmény sem. És itt megjelenik a vallásos életnek a végzete: a hit aktusai a logikai normák fóruma elé kerülnek. Történt ugyan kísérlet (Kierkegaard, Trøeltsch stb.) arra nézve, hogy a vallásos hitaktusok a logikai kritikától emancipáltassanak, de Ö. szerint az értelem kritikája előtt a vallásosság számára sohasem lehet teoretikus, hanem csak praktikus mentség t. i. az, hogy a hitet fenntartjuk, ha a kritika tarthatatlannak bizonyítja is. Másrészt azonban a hit szentesítése mégis lehetséges azon specifikus értéktartalomra való hivatkozás által, melyet magával hoz. *Ez a belső értéktartalom ad a vallásnak vitathatatlan létjogot* a megismerés, művészet és erkölcsiség mellett és jogosan

feltehető, hogy azon hitmeggyőződések a legigazabbak, melyek a legátfogóbb értéktartalmat kiváltják. Végül fölveti szerzőnk azt a kérdést, hogy a tudományosan képzett ember a jelenkorban milyen állást foglaljon el a gyakorlati vallásos problémával szemben? Felelete, hogy a vallásossághoz vezető út nem lehet más, mint az igazság utáni törekvésnek az útja és úgy találja, hogy minden vallás, ha hatni akar, kénytelen «filozófiai vallássá» válni — amivel tulajdonképpen elárulja, hogy a vallás igazi lényegét mégsem fogta fel, hanem csak intellektuális oldalát. Tudományos úton ugyanis legfeljebb tudományos ideáлизмushoz lehet eljutni, de nem a vallás élő forrásához. Az alap mindig a vallásos élmény, az intuitív megélés, mely bizonyos ismereti tartalmat is hoz magával, de ez már csak a második fokozat. Österreich megértő, tanulságos fejtegetése tehát itt mintha holt ponthoz jutott volna el. Azonban így is hálával tartozunk neki, hogy az idevágó kérdések összes komplexumára legalább rávilágított. Végre még külön ki akarjuk emelni, hogy, amint máskép, ha sikert akarunk aratni, nem is lehet, a vallásos tapasztalat fejtegetésénél az ismeretelméleti *realizmus* álláspontjára helyezkedett, amint Schleiermacher is, kinél a kifejezés ugyan nem, de a dolog (t. i. a vallási tapasztalat) maga már előfordul (Reden über Religion!) realiztikus értelemben interpretálja Kantot, (akárcsak Simmel) hogy reá hivatkozassék. Ezen az úton kell tehát a felvetett szövevényes kérdés megoldása után törekedni.

Szelényi Ödön.

Joh. Wendland: *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers.* Tübingen, 1915. 248 lap. Ára 5 márka.

Schleiermacher régi idő óta bizonyos mostoha elbánásban részesül a hivatásos filozófusok részéről. Mivel ő a teológus a filozófusok sorában, méltatását a bölcsészettörténészek úgyszólván teljesen a teológusoknak engedik át, a teológiai írók viszont szintén csak a maguk szempontjából értékelik és így egy nagyobb terjedelmű Schleiermacher biográfiával mind e mai napig nem rendelkezünk. *Dilthey: Leben Schleiermachers* (Berlin, 1870) c. kiváló munkája, mint e jeles gondolkodó annyi más műve, töredék maradt (1802-ig terjed) és az újabb német filozófusok sorában nincs is, aki nagyobb figyelmet szentelne Schleiermachernek, mert Braun O. is, aki műveit legújabbban kiadta, inkább Schelling-kutató.

E hiányon kíván segíteni a teológus *Wendland*, aki helyesen kiemeli, hogy az újabb munkák vagy a fiatal Schleiermachert (e téren nevezetesen *Fuchs Emil* dolgozatai: *Vom Werden dreier Denker* 1904. stb.), vagy teljesen a megérett Sch. egyes teóriáit fejtegetik, (pl. Süsskind: *Christentum und Geschichte bei Sch.* 1911; Siegmund-Schultze: *Schleiermachers Psychologie* 1913. stb.) míg ő Sch. fejlődésrajzában úgy a folytonosságot, mint az állandó haladást tartja szem előtt. Kísérlete mindenesetre figyelmet érdemel, jóllehet eleve bizonyos, hogy könyve már terjedelme miatt sem elégíthet ki minden irányban. Anélkül, hogy részletekbe mennénk, néhány érdekesebb megállapítását akarjuk leszögezni. Schleiermacher vallásos hajlamának eredete a *szülei házra* utal és nemzedékeken keresztül bizonyos szellemi sajátosságok átöröklését szemléltetni e papi családban, de míg az apánál és nagyapánál a józan ész és vallásos érzés között hiányzott a kiegyenlítődés, addig a filozófus elérte e hatalmak kellő harmóniáját. Életének nevezetes állomása a *herrnhutiak* közé történt belépése, itt főleg érzelmi élete nyert bő táplálékot és ennek következménye később is érezhető volt rajta a vallás érzelmi oldalának a megértésében, az istentisztelet eszményének az ecsetelésében és az egyház állami függetlenségének a követelésében. Azonban éles tudományos értelme itt kielégítést nem talált és ezért szakított a *testvérek* gyülekezetével, hogy Halleban folytassa teológiai tanulmányait. Ez *filozófiai* tanulmányainak és a *vallásos székszis* ideje (kb 1787—1795). E korszak némely eredménye szintén állandó tulajdona maradt. Nem a tanulmány, hanem az élet vezette vissza a valláshoz (Schlobitten 1790—93). De igazi szakításról most sincs szó, hanem organikus növekedésről. Egy ideig még etikai idealizmusa áll előtérben és vallása racionalisztikus színezetű. De látni már a fejlődés irányát, mely abban áll, hogy lelkében a súlypont az általános vallásosságról a *specifikusan keresztényre* helyeződik át. Érdekesen mutatja ki W., hogy e mozzanat hamarabb feltűnik Sch. híres «Beszédei»-ben (1799.) mint a prédikációiban, hol erősebben csak 1807-től kezdve nyilvánul. Azontúl a fejlődés zökkenés nélkül halad előre és ép azért Sch. úgy érezte, hogy alapjában ugyanaz maradt. Kortársai és egyes kritikusai azonban ezt a fejlődést elvtelenségnek, köpenyforgatásnak, megalkuvásnak tekintették, (különösen D. F. Strauss: *Charakteristiken und Kritiken* 1839. 24 lap), amiről, ha megértjük Sch. sajátos személyiségét, gondolatainak mozgékonytát, nem lehet szó. Végeredményben

írónk nem sok újat mond, (a részletekben több újszerűt talál-nánk) de a már elfogadott eredményeket újabb megvilágítással és megokolással igazolja — úgy saját eredeti kutatásai — mint az újabb irodalom gondos kiaknázása alapján.

Szelényi Ödön.

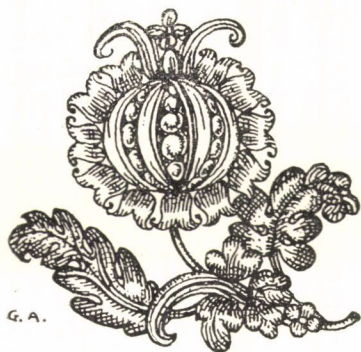
Fővárosi pedagógiai könyvtár könyvjegyzéke. I. rész. Nevelés-tudomány. Budapest, 1916. (208.)

A főváros önállósított pedagógiai könyvtára, mely dr. Ozorai Frigyes igazgató vezetése alatt alig néhány évi fennállása óta a legnagyobb dicséretet kiérdemlő módon fejlődik és magának Budapest nyilvános szakkönyvtárai között máris tekintélyes helyet biztosított, kiadta pedagógiai irányú könyveinek jegyzé-két. A mintaszerű katalogust a bibliográfia és könyvtárrendezés teljes ismeretével Staindl Mátyás szerkesztette, ki bevezeté-sében a könyvtár anyagáról és katalogizálásáról és a katalogizá-lásnak a könyvtár speciális igényeinek megfelelő, a Dewey-féle rendszeren belüli módosításáról nyújt felvilágosítást. A könyvtár-nak immár nemcsak az az előnye az állami könyvtárak zömével szemben, hogy jó és mindenki által könnyen megszerezhető katalógusa van, ami a publicitásnak első feltétele, hanem hogy a feltüntetett könyveket szívesen ki is adják és a vezetőség arra törekszik, hogy egyrészt a könyvtárhasználók kívánságát teljesítse, másfelől a kikölesönzést minden módon megkönnyítse. Ez a nyitja e könyvtár kedveltségének és kulturális jelentőségének.

Kőrösy Kornél és Lenhossék Mihály: *A budapesti könyvtárakba és intézetekbe járó természettudományi, orvosi és mezőgazdasági folyóiratok jegyzéke.* Kiadja a m. kir. vallás- és közoktatásügyi minisztérium. Budapest, 1916. (53.)

Kőrösy és Lenhossék egyetemi tanárok a fővárosi könyvtá-rakba járó folyóiratok egyesített katalógusának szerkesztésével a tudományosan dolgozó természettudósok legnagyobb háláját érdemelték ki. Minden tudós tapasztalja bűvárkodása alatt, hogy mily nehézségekbe ütközik nálunk a folyóiratok megszerzése, ami elsősorban arra vezetendő vissza, hogy nem történt gondos-kodás arra nézve, hogy minden szaktudomány minden fontos és tekintetbe veendő folyóirata legalább is egy budapesti könyv-tárnak birtokában legyen, másrészt, mert nem tudjuk, hogy a folyóiratok másod-, harmad stb. példányai és teljes sorozata

mely könyvtárban található. E folyóiratjegyzék egy tervbe vett könyvtárakció, — mely mindezen bajokon radikálisan segíteni kíván, — első lépése. Hogy mily nagy fontossággal bír ezen katalógus, az az első tekintetre feltűnik, midőn ugyanis meglepetéssel konstatáljuk, hogy oly folyóiratok, melyeknek létezéséről ugyan tudtunk, de sejtelmünk sem volt arról, hogy azok Budapesten megtalálhatók, nem ritkán több intézetnek kézi könyvtárában is szerepelnek. Fontos pszichológiai folyóiratok is megvannak a jegyzékben. A jegyzék 1768 különböző folyóirat címét és helyét tartalmazza. Az összeállítás szakok szerint történt. Hazai folyóiratok, minthogy azok megszerzése könnyű, nem kerültek be a jegyzékbe. Miután az első, de egyúttal nagyszabású lépés megtörtént, arra kell törekednünk, hogy ezen mintára a filozófiai disciplinák folyóiratai is ily összesített jegyzékbe foglaltassanak.



FOLYÓIRATSZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok.

Írta : SZEMERE SAMU.

Richard Hönigswald: Über Thomas Hobbes' systematische Stellung. Kantstudien, Bd. XIX.

Hobbes rendszeres pozícióját a legellentétebben jellemzik. Majd következetes metafizikust látnak benne, majd agnosztikus fenomenálistát, majd matérialistát, majd szenzualistát, majd mint a matematikai gondolkodó mintaképet tekintik, majd mint az empiristáét, majd mint Mach és Avenarius előfutárát, majd mint Kantét. Értekező az elvi szempontok sokaságát a filozófus metodikai céljaira való vonatkozás egységéből és tanításainak történeti meghatározottságából igyekszik magyarázni. Hobbes tudományfogalmát mindvégig a *feltétel* módszeres fogalma határozza meg. Az államot is azért fogja föl testnek, mert az csak mint test közelíthető meg a mechanikus, azaz a feltételeket kutató vizsgálódás számára. A tudomány és vallás szigora különválasztása Hobbesnél szintén ezen alapul. A tudomány az adottat mindig feltételektől függőnek látja ; a vallás tárgya a feltétlen : ezért s nem ateisztikus okokból zárja ki a filozófia az istenséget a tudományos gondolkodás köréből s utalja a teológiába. A feltételektől való függés kifejezésre jut az okság fogalmában. Innen e fogalomnak alapvető szerepe a filozófiának híres hobbesi meghatározásában : a filozófia a hatások megismerése a már ismert okokból s a valószínű okoké az ismert hatásokból. — Módszeres követeléseit Hobbes a mozgás jelenségében látta legjobban megvalósítva. Ezért akarja a mozgás törvényeiből minden természeti történés törvényszerűségét megérteni. Ha az észrevevést is mozgásként fogja föl, ez csak azt jelenti, hogy az észrevevésnek, ha tudományos kutatás tárgya akar lenni, eleget kell tennie azoknak a feltételeknek, amelyek legtisztábban a mozgás fogalmában érvényesülnek. Hobbes nem materialista, hiszen elismeri a lelki jelenségnek minden egyébre visszavezethetetlen voltát ; nem is szenzualista, mert ha tanítja is, hogy minden ismeret érzékeink adataiból származik, ezeket az adatokat viszont, felfogása szerint,

mint matematikai, azaz racionális törvények szerint végbemenő mozgásokat kell definiálni, ha mint a lehető megismerés tárgya akarnak szerepelni. Hogy a gondolkodás Hobbes szerint nem egyéb, mint «számvetés», ez is csak arra a követelésre utal, hogy a matematikában követett módszeres eljárás az egész tudományos gondolkodás számára mintaszerű. Így Hobbes filozófiáját a *tudományos módszer* szempontja alatt lehet egységesen áttekinteni. Hobbes világosan látta e fogalom tudományelméleti funkcióját, de persze még nem volt képes feltárni strukturáját, azaz még nem tudta igazolni a módszer fogalmát. Filozófiája mindenesetre a legfontosabb lépések egyike a filozófiai kritícizmus fejlődéstörténetében.

Johannes Dräseke: In welchem Verhältnis steht Spinozas Lehre von Leib und Seele zu der seiner Vorgänger? Johannes Dräseke, Arch. f. Gesch. der Philosophie, N. F. Bd. XXII.

Descartes szoros oksági viszonyt és kölcsönhatást vesz fel test és lélek között; utódai, az okkazonalisták, a kettőnek kapcsolatát isteni közbenjárással magyarázzák. Ezzel szemben Spinoza szerint test és lélek ugyanannak a lényeknek kétféle nyilatkozása. Ez a felfogás sem oldja meg kielégítően a kérdést. Lehet, hogy a tudománynak e tekintetben egyáltalán le kell mondania a továbbhaladásról s hogy egyszerűen bele kell nyugodnia a kapcsolat és kölcsönhatás tényébe. Ha Spinoza a kölcsönhatást az ok és okozat egységéből magyarázza, úgy tulajdonképp megsemmisíti az oksági összefüggést. De a testi és lelki folyamatok szabályos párhuzamossága semmivel sem kisebb csoda, mint a kettőnek kölcsönhatása.

Hugo Spitzer: Der unausgesprochene Kanon der Kantischen Erkenntnistheorie. Kantstudien, Bd. XIX. 36—145.

E terjedelmes dolgozat azt a felfogást fejtegeti, hogy Kant ismerettanában sehol ki nem modott, de hallgatólagan egész dianoiológikus állásfoglalását meghatározó elv érvényesül: a közvetlen tudattanúságok lehető legkisebb változtatásának elve. A tudat közvetlen tanúságai szerint észrevévéseinknek valóban létező tárgyak felelnek meg («naiv realizmus»). A szóban forgó elv már most azt parancsolja, hogy a megismerés szubjektív és objektív tényezőinek különválasztásánál azt, amit a tudat közvetlenül reálisnak tart, csak ép oly mértékben fogjuk föl a szubjektumhoz

tartozónak s a transzcendens realitástól különbözőnek, amely mértékben kényszerítő okok e felfogást igazolják. A józan értelem követelménye, hogy minden egyébben a tudat közvetlen tanúságait fogadjuk el érvényeseknek. Hogy Kant is tanításának döntő pontjaiban amaz elvhez tartotta magát, azt értekező kettős módon bizonyítja. Egyrészt indirekt úton annak kimutatásával, hogy a «Ding an sich» fogalma nem juthatott be másként a kritikai filozófiába, mint úgy, hogy ennek a közvetlen tudattanúságok alapján már eleve középpontja volt. Másrészt direkt úton, a kanti ismerettani vizsgálódások menetének megvilágításával.

A «Ding an sich» fogalma választja el Kant tanítását a tiszta idealizmus minden formájától. A magánvaló dolog a filozófus szerint «afficiálja» a mi érzékiségünket. De ebben a tanításban ellenmondás lappang. Az «afficiálás» fogalma időbeliséget és kauzalitást involvál; ezek az apriori formák pedig Kant szerint csupán a jelenségek világában érvényesek, a magánvalók világára nem alkalmazhatók. Hogyan magyarázható ez a következetlenség Kant rendszerében? Csak úgy, hogy a filozófusnak az extraszubjektív valóság eleve ép oly bizonyos, mint a szubjektum létezése. Ama valóságról a tudat közvetlen tanúságai biztosítanak, s ha benne kételkedünk, bizonyosságát semmiféle okoskodással közvetve nem igazolhatjuk. De Kantnak a «Ding an sich» fogalmát akkor sem kellett elvetnie, ha át is látta, hogy a transzcendens világ viszonya a jelenségekhez nem fogható föl mint oksági reláció. Tudatunk közvetlenül csak arról tanuskodik, hogy tudatjelenségeinknek valamiképen egy transzcendens világban van alapja. Nem értjük ugyan ennek mikéntjét, de magát a tényt mégsem tagadhatjuk. Minél kevésbé egyeztethető meg a transzcendens valóság gondolata a kanti rendszer egyéb részeivel, annál rendületlenebbül kellett a filozófusnak abban kezdettől fogva hinnie s ez a hite kétségtelenül a tudatnak minden reflexiót megelőző, közvetlen tanúságaiban gyökerezett. Az okság fogalmát Kant egyedül a jelenségek világában tartotta érvényesnek, de a jelenségek mögött egy transzcendens világ realitása nyilván még biztosabb volt számára.

Hogy mennyire ragaszkodott Kant a szóbanforgó elvhez, annak bizonyítására értekező a továbbiakban részletesen tárgyalja a kanti térfelfogás fejlődését, ezen az egy példán mutatva ki, hogy a nagy filozófus csak igen nyomós logikai érvek hatása alatt tért el a tudat közvetlen tanúságaitól. A tér szubjektíválásá-

ban sem dobta félre az általános kánont. Nem a tudat megbízhatóságában való kételkedése, hanem csakis a térre vonatkozó ismeret-tények legbehatóbb elemzése készítették a naiv világfelfogás át-alakítására. Egyrészt a térképzetben nűnt egészben gyökerező tények, másrészt a geometriának a téralakzatokra vonatkozó tantételei, s különösen e tantételek bizonyossági foka vezették őt lépésről-lépésre a térnek apriorikus szemléleti formaként való felfogásához. Az aprioritásból ugyan nem következik még okvetlenül a tér «idealitása» is, mert hiszen logikailag nem volna lehetetlen, hogy a szubjektív térszemléletnek objektíve reális tér felel meg. Kant idealisztikus felfogásának végleges kialakulására a végtelenség problémái voltak döntők. A végtelen kiterjedés és a végtelenségig való oszthatóság kérdései egyedül a tér idealitásának gondolata alapján nyerhettek kielégítő megoldást. Kant kritícizmusa, bármennyire ellene szól is a látszat, közelebb van a végleges realizmushoz, mint a tipikus idealizmushoz. A kritícizmus a tudat közvetlen tanúságainak csupán korrekturája, a szubjektív idealizmus azoknak teljes megtagadása.

Heinrich Scholz: Fichte als Erzieher, Kantstudien, Bd. XIX. S. 146—181.

Fichte nevelő munkájában eddigelé is lényének egyik főoldalát látták; Sch. szerint a nevelés, a legmagasabb értelemben vett életre való nevelés a legfőbb célja Fichte filozófiai munkájának. Két körre terjedt ki a filozófusnak közvetlen nevelő hatása. A szűkebb kör az egyetemi ifjuság, amelynek 1794 óta tanára, a tágabbik a német nép, amelyhez 1804 óta szól. A nevelés szempontja érteti meg Fichte egész szellemi magatartását. Így minde- nekelőtt azt, hogy a Wissenschaftslehre-t miért jelölte meg a filozófus mint az élet tanát s az élet tanát miért adta elő mint tudománytant. Hogy az életre hasson, úgy vélte, a gondolkodást kell átalakítania: az élet tanát mint tudományt kellett kezdenie, mert tudományosan gondolkodni szerinte annyi, mint önállóan gondolkodni s a gondolkodás megszerzett önállóságából szükség- szerűen következik az egész ember önállósága. Fichte filozófiai rendszerének hibái és túlzásai is pedagógiai feladatának páratlan komolyságából következnek. Erkölcsi önérzetének nagy energiája eltompította tekintetét a rajtunk kívül levő valóság jelentősége iránt. Mivel a legnagyobbat várta a szellemtől és az akarattól, azért tudománytanában szellemből és akarathból származtatja a

világot. Ami Kantnál csak egyik feltétele a világképnek, Fichténél egyedüli létrehozója a világnak. Fichte túlbecsülte az akaratot, de ép ebben az egyoldalúságban van nagy ereje. Az akarat teszi az embert naggyá vagy kicsimyé: ezt az igazságot senki sem látta oly élesen és senki sem hirdette oly erővel, mint Fichte. Ebben van halhatatlansága.

Carl Siegel: Goethe und die spekulative Naturphilosophie, Kantstudien, Bd. XIX.

Goethe természetszemlélete és a spekulatív természetfilozófia között a legnagyobb rokonság van, ha nem is a módszerek, úgy az elért eredmények tekintetében. A spekulatív természetfilozófia legjellemzőbb képviselője, Schelling, Fichte filozófiájának hatása alatt áll. E filozófia szerint az egész természet az én, a tudat produktuma. A tudattevékenységnek két alapsajáttsága van: egyrészt a polaritás, vagyis a szubjektum és objektum ellentétének egysége; másrészt a fokozódás, amint ez az érzékelés, szemlélés és gondolkodás fokozataiban érvényesül. Schelling már mostan ehhez kapcsolja tanítását. Ha a természet a tudat produktuma, akkor a természetben is mindenütt meg kell találnunk a tudattevékenység alaptörvényeit, a polaritást és a fokozódást. Fel is mutatja a polaritást az elektromosság, a mágnesesség, az optika stb. területén, s másrészt a hármas fokozatosságot a testek világában (amorfikus, kristályos, organikus) és a szervezetek birodalmában (növény, állat, ember). De polaritás és fokozódás Goethe természetszemléletének is alapelvei. Siegel ezt különösen a goethei színelmélet alapján igazolja. A zöld-kék-lila színsor a fokozatosság viszonyát mutatja, ugyanígy a vörös-narancs-sárga színsor is; másrészt a két színsor mint hideg és meleg színek a polaritás viszonyában áll egymással. Hogyan lehetséges már most, hogy a magát realistának valló Goethe az eredményekben találkozott az idealisztikus Schellinggel? Nyilván úgy, hogy a kettőnek a kiindulópontja csak szándék szerint volt ellentétes. Schelling úgy vélte, hogy az énből indul ki, Goethe híven a természethez akarta magát tartani: de a valóságban útjaik csak abban különböznek, hogy Goethe ösztönszerűen vagy intuitív módon teszi azt, amit Schelling tudatosan és elvszerűen: t. i. az én számára nyert kategóriákat átviszik a természetre. Goethe látása szellemi szemekkel való látás. Intuitív módon, szerencsés filozófiai ösztönnel közvetlenül

találta meg azt, amihez az elemző gondolkodás csak fáradtsággal jut el. Ilyennek ismerte őt fel s jellemezte már Schiller abban a híres levelében, amelyben Goethe «existenciájának summáját» vonta le.

Gustav Körber: Die realen Grundlagen der Hegelschen Philosophie. Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. Bd. XXII.

Elterjedt felfogás, hogy Hegel filozófiájának nincsenek szilárd, azaz az objektív valóságban gyökerező alapjai. Hegel szerint, úgy mondják, a gondolkodás minden, úgyhogy a gondolkodás mellett nincs is gondolkodó szubjektum, hanem maga a gondolkodás, az eszme, hajtja végre a gondolkodást. (E. v. Hartmann). Így a gondolkodás a megismerésnek egyedüli forrása. K. Hegel fenomenológiájára támaszkodva kimutatja, hogy Hegel kiindulópontja sem egyoldaluan a gondolkodás, hanem az érzékileg adott konkrétumban rejlő egyetemes, s így lét és gondolkodás nála elváhatatlan egységgé forrnak össze. A lét és gondolkodás ez egységére alapítja Hegel azt a felfogását, hogy dialektikai módszere objektív igazságokra vezet. Mert ha a gondolkodás része a valóságnak, ha öntudat és lét lényegileg azonosak, akkor az öntudat mozgásában szükségszerűen adódó gondolatformák megfelelnek a lét formáinak. Az a felismerés, hogy a hegeli filozófia alapjai kielégítik a tudományos gondolkodás követelményeit s hogy a legkülönbözőbb területekre: pszichológiára, etikára, történet-, jog- és vallásfilozófiára, termékenyítően hat, K. szerint a hegelianizmus felújulására nyújt reményt.

Michael Schwarz: Nietzsche und Schopenhauer, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XXI.

Értekező részletesen igyekszik bizonyítani, hogy Nietzsche filozófiai fejlődésének nemcsak elején, hanem egész folyamán erősen Schopenhauer hatása alatt állt s hogy ez a fejlődés sokkal egységesebb, mint ahogyan rendszeren felfogják. Három korszakot szoktak benne megkülönböztetni; ezzel szemben Sch. a filozófus önéletrajzának (Ecce homo: Wie man wird was man ist.) tekintetbe vételével rámutat az egységre és folytonosságra Nietzsche filozófiai nézeteiben. Nietzsche egész filozófiai munkásságának szerinte mindvégig egy s ugyanaz a főtémája van: az életnek a maga egészében való igazolása, «minden levonás, kivétel és válogatás nélkül». A létnek ilyen istenítését Nietzsche egyedül a

görögöknél vélte megtalálni; Dionysos kultusza volt annak vallási kifejezése. Ezért volt Nietzsche számára Dionysos az abszolút életigenlés szimbóluma, ezért mondja a maga életértékelését dionysosinak, ezért állítja ezt az értékelést szembe a maival, amelynek legvilágosabb kifejezése a filozófus véleménye szerint a kereszténység életellenes etikája. A lélek legnagyobb feszültsége, a legnagyobb öröm és a legmélyebb fájdalom csodás vegyülete: ez Nietzsche egyéniségének titka s az az alapélmény, amelyből filozófiája fakad. Nietzsche a föltámadt Dionysos.

H. Gomperz: Ernst Mach, Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. Bd. XXII.

Machnak három filozófiai főtétele van: 1. a tudományos tételek gondolat-ökonómiai segédeszközök; mivel gyakorlati célt szolgálnak, csak megközelítő pontossággal jelképezik a tényeket. 2. A tudomány nem nyújt betekintést az okok és okozatok kapcsolatába; a kauzalitás fogalmát a funkció fogalmával kell helyettesíteni. 3. A külső és belső világnak egyaránt az érzetek az «elemei». A három tanítást Mach közösen vallja Hume-mal. Mindamellet nem felújítója Hume gondolatának, egyáltalán nem pusztán filozófiai-spekulatív ösztön vezette ama meggyőződéséhez; ezek inkább a tudományok lényegére való kritikai ráeszmélés eredményei. Így az ő szenzácionalizmusa a fizikai és pszichológiai kutatás szempontjainak különbözőségére való ráeszmélésből ered. A kauzalitásnak a funkcióval való helyettesítését a matematikai fizikából vonta le, amely csakugyan funkciókat és nem oksági kapcsolatokat állapít meg. S ugyanígy a gondolkodás ökonómijának elve nem skeptikus kételyből fakadt, hanem a tudománytörténet átfogó szemléletéből: a «Mechanik» és a «Wärmelehre» szerzője előtt a nagy fizikusok fizikai teóriái mind gondolat-ökonómiai célt szolgálóknak bizonyultak. E vonásuknál fogva, t. i. hogy a tudományos kutatásra való kritikai ráeszmélés gyümölcsei, Mach filozófiai alaptanai nem Hume, hanem Kant gondolkodásához kapcsolódnak.



HERAKLEITOS.

Irta : SEBESTYÉN KÁROLY.

Az ion hylozoistákkal és az eleai iskolával egyképen ellentétben áll az ephesosi Herakleitos új és eredeti, merész hyperbolákkal és homályos képekben gondolkodó filozófiája, amely különösen napjainkban újra meg újra az érdeklődés homlokterébe került. Herakleitos világfölfogása ellentétes az ion fizikusokéval, mert nem igyekszik egyetlen őanyagból le származtatni a világegyetemet (a tűz nem őanyag nála, hanem metafizikai fogalom); de ellentétes Eleával is, mert ennek merev mozdulatlanságával, a változó életet tagadásával szemben éppen az örök mozgást és változást hirdeti. Rendszere, talán egyéniségének nagy súlya és stíljének hatalmas erejénél fogva is a leghatásosabbak közé tartozott. Sokratesig vele jelentőségben csak Demokritos mérkőzhetik, de ennek hatása mélyebb, a természettudományok fejlődésére gyümölcsözőbb, külső csillogásban Herakleitoséhoz nem fogható.

Herakleitos születése és halála évét nem tudjuk, virágzása a 69. Olympias idejére esik (504—501. Kr. e.), hatvan évet

ért meg és így születése évének az 540—530. évet vehetjük, támaszkodván barátjának, Hermodorosnak, a demokrácia által történt számkivetésére, mely őt arra indította, hogy a közügyektől visszavonuljon és csak a tudománynak éljen. Ez a számkivetés pedig 478 előtt nem történhetett, mert a perzsa iga alól való fölszabadulás tette csak urrá Kis-Ázsia egyes városaiban a demokráciát. Így halála éveül a 475—470. évet kell fölvennünk, ami megegyez az összes adatokkal.

Öccse javára lemondott a βασιλεύς méltóságáról, arról a tiszteletbeli hivatalról, mely a Kodridák nemzetségében örökletes volt, amelyről Strabon világosít föl bennünket : *καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντες τινὰς τιμὰς, προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικῆοῦ γένους, σκίπωνα ἀρχὴ σκῆπτρου.*

Azonban családi hagyományai és erősen kifejtett egyénisége egyként arisztokratává és az ő idejében uralomra jutott demokrácia nyílt és éles ellenévé tették. Ez okból aztán népszerűsége polgártársainál sohasem tett szert ; azonban irataiból kiviláglik, hogy erre nem is törekedett. Nyelve arra vall, hogy nem a tömegnek szánta művét, bárha az mesebeszéd, hogy homályos voltának egyenesen az lett volna a célja, hogy a nép ne értse meg, még ha Cícero maga mondja is.

Közelebb jár a valósághoz az a hagyomány, amely elbeszéli, hogy Sokrates elolvastván Herakleitos könyvét, ezekkel a szavakkal adta vissza Euripidesnek : «Amit megértettem belőle, az szépen van gondolva, azt hiszem az is, amit nem értettem. Ehhez délosi bűvárra volna szükség».

Műveltsége korának legalább is megfelelő volt, ha ugyan meg nem haladta ; ősmerte mindazokat, kik előtte bölcselkedtek, ősmerte Pythagorast, a kit lenézett sokoldalúságáért, ép úgy Xenophanest, Hesiodost és Hekataioszt is. (Diog. L. IX. 1. és VIII. 6.) De azt vallja magáról, hogy ő senkit se hallgatott, senkit se követett, egészen a saját útjain járt ; autodiktának vallja magát, mint az kiviláglik a következő töredékéből is : Akinek a beszédét csak hallottam, senki se jutott el odáig, hogy megösmerte volna, hogy a bölcsesség minden más dologtól független. (Stob. Hor. III. 81.)

Független elődeitől, kiknek tanai az ő művében visszhangra nem találnak (az egy Anaximandrost kivéve) és független a közönségtől is, melyet megvet. Megveti tudatlanságát, esztelenségét, bamba hitvilágát, csodált költőit. Vesszővel kellene kikorbácsolni Homerost a versenyekről, mért alkotta meg a görögök istenvilágát. Kikacagja honfitársait, akik bámulják Hesiodost, holott ez semmit sem tud; még azt se tudja, hogy ez az egész mindenség egy végtelen nagy egység. S a népre buzogánycsapásként hullanak szitkai. «A hasukat tömik, mint a barom»; «tízezer nem ér meg egyetlen egy derék embert». Hogy is vadászta volna a «népgyűlölő» a tömeg kegyét és törekedett volna közérthetőségre? Kevés válogatott közönséghez fordul talányos bölcsesége, ügyet sem vetve a sokakra, akik ebekhez hasonlatosan megugatják, akit nem ösmernek, vagy a számárhoz, mely többre becsül egy köteg szénát az aragnál. Előre látja a gáncsot, mely művének orákulumszerű alakját és sötét tartalmát érni fogja; de dicső mintaképeire való utalással áll a gáncsnak elébe. «A pythiai isten sem mond, sem titkol semmit, csak jelez» és «A Sibylla hangja, mely őrzöngő ajakkal hirdet örömtelent, kenetnélkül, festék nélkül, az isten hatalma folytán századokba hatol be.»

Ez embergyűlölet csak fokozódott nyilvánulása volt arisztokrata érzéseinek, mely vele született, amelyet természetének sötét alapszíne nem enyhített. Mindehhez még hozzájárultak korának zavaros politikai viszonyai, melyek végleg elkésértették. Kis-Ázsia görögei hatvan esztendeje nyögtek perzsa járom alatt; nem függetlenségök érzete szenvedett, hisz az iga türhető lett volna, hanem a nemzeti érzés tompult el s nyomában az erkölcsök elfajulása, perzsa életfölfogás és fényűzés támadt; a köz iránti érdek kényszerből szünetelvény, előtérbe léptek az önérdékek.

Mikor aztán a perzsa járom alul felszabadultak, akkor láncát ledobta minden alacsony szenvedély, nemesek és nép hajba kaptak az uralmon s végre is a demos győzött és Herakleitos tehetetlenül szórhatta szitkait a nyomorult tömegre, mely egy Hermodorost száműzött. Hermodoros dicsőn foly-

tatta pályáját, melyre nagy tehetségei elhívták, Rómában, mint a tizenkét törvénytábla alkotóinak tanácsosa, a haragos bölcselő pedig visszavonult magányába, elhagyta Ephesost és az erdő magányában, a híres Artemis szentély közelségében fejezte be életét.

Belső viharoktól zaklatott élete folyása jut kifejezésre munkájában is, melyet már az ó-koriak sem élvezhettek zavartalanul. Theophrastos, maga Aristoteles is panaszkodik homályossága miatt és a kommentárok egész seregének sem sikerült teljes világosságot árasztani e homályos munkára.

Az e század elején föléledt érdeklődés különösen Herakleitos egyéniségét, továbbá rendszerét a maga nagy vonásaiban és csak harmadsorban illetve a művet, szerkezetét, valószínű terjedelmét és az egyes töredékek teljes tisztázását. Vonzó, sőt elragadó egyénisége természetesen nem áll arányban hátramaradt töredékeivel és így vált lehetségessé, hogy a különböző kommentárok egyenesen ellentétes tételket, föltevéseket és világnézeteket olvastak ki belőle. Maga az alap ingatag, süppedékes lévén, a reá rakott épület is inkább légvárhoz hasonlítható, mint szolid, megbízható munkához, az ily légvárak építése kinek-kinek képzelő tehetségétől, tanulmányaitól és ízlésétől függ.

Schleiermacheré az érdem, hogy a figyelmet a Sokrates előtti görög filozófia legnagyobb alakjaira fölhívta. Magának Herakleitosnak fontosságát is ő ösmerte föl legelőbb, töredékeit nagy fáradsággal ő gyűjtötte az aristotelesi iratokból, a hozzájuk fűzött kommentárokból és az egyházatyákból. De magyarázatai magukon viselik írói és filozofusi jelleme minden előnyének és minden fogyatkozásának bélyegét. Ragyogó stilussal emeli ki Herakleitos nagyszabású egyéniségét, biztos kézzel alkotja meg a sovány adalékokból jellemét, életének fontosabb mozzanatait, kongeniális értelemmel képes megállapítani egy ily nagy egyéniség súlyát és hatását korára és az utókorra. De a töredékek magyarázatában a genialitás gyakorta háttérbe szorítja az alapos kutatást, sőt a megfontolást is. Ahol az ellentétek az egymást cáfoló töredékek közt még nincsenek kiegyenlítve, ott az ő eszköze a

dialektika, hatalmas, de kétélű fegyver mindenütt, ahol filológiai alapokon nyugvó reális magyarázatokról van szó.

Munkáját a halhatatlan érdemű Bernays folytatta; ő azonban mindvégig megmaradt filológusnak; a töredékek számát buzgó kutatással szaporította, megvilágította a herakleitosi levelek nehéz kérdését ugyanazon bámulatos elmével és világos látással, mely Bentley Richardot vezette a Phalaris leveleinek földerítésében, de lehetőleg óvakodott a filozófus rendszerének bírálatától. A bő anyagot aztán igen érdekes és sajátzerű módon használta föl Lassalle Ferdinand egy hatalmas kétkötetes munkában: *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos* (Berlin, 1858). Az egész munka csak folytatása Hegel kísérletezésének, mely a *Geschichte der Philosophie* című munkájában kezdődik (XIII. p. 332): *Das allgemeine Prinzip. Dieser kühne Geist (Heraklitus) hat zuerst das tiefe Wort gesagt: «Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein, es ist ebenso wenig, oder: «Sein und Nichts ist dasselbe», «das Wesen sei die Veränderung».*

Hegel hűséges tanítványa, Lassalle, ebből a szempontból vizsgálja Herakleitoszt és így nem csoda, ha minden következtetése önkényes és vitatkozása meddő. A II. kötet 430. lapján azt mondja (az erkölestani részben): *Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen überhaupt, die prozessierende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt produziert». S megannyiszor visszatér művében Herakleitos létprincipiumának ama hegeli fogalmazása: die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein.*

Munkájának megvolt az a kétségtelen haszna, hogy egyfelől szélesebb körök érdeklődését keltette föl ez ó-kori bölcselő iránt, másrészt meg munkát adott a szaktudósoknak, kik már most nagyobb akribiára való törekvéssel láttak a töredékek vizsgálatához. Közülök első sorban Schuster érdemel említést (*Heraklit von Ephesus, Acta soc. philologicae Lips. Fr. Ritschl. 1873. III. 1—397; külön is.*) Az ő törekvése főként arra irányult, hogy rekonstruálja Herakleitos művét töredékeiből. A kísérlet jó nyomon indult és némi

eredményt is ért el, miként azt Zeller is elismerte bírálatában (Jenaische Litteraturzeitung 1875. 88. szám). És mégis bajos volna végső, kissé merész következtetéseit elfogadni ma a műnek hármas fölosztására vonatkozólag, amint hogy se Zeller, se Bywater se Patrick, se a legújabb irodalomban Gomperz nem fogadta el.

Azt is joggal veti Zeller szemére Schusternek, hogy avatatlan merészséggel keres oly dolgokat Herakleitosban, melyek nem foglalhatnák benne. Schuster azt állítja, hogy Heraikleitos határozottan empirikus, s nála lépett föl először az az elv, melyet a modern természettudomány tett törvénné, hogy a látható világot figyeljük meg és megfigyelés alapján kövessük a tényállást és kíséreljük meg a természetes fölosztást. Merőben helytelen fölfogás. Az áll, hogy Herakleitos a természeti és szellemi élet közt oly fonalakat szőtt, melyek mai napig sem szakadtak el; igaz, hogy az eleai iskola vak tagadásával szemben, mely a mozgó, változó tümenyvilágot nem akarta látni, ő megannyiszor utal a természetre. Ám ebből az ő empirikus voltára következtetni mégis megokolhatatlan merészség. Hogy egyeztetjük meg e föltevással azt a mondását, hogy a fülek és szemek rossz tanuk és az érzékek megbízhatatlanok? És főként mi lesz akkor az ő világszerte ismert, méltatott és félre nem magyarázható igéjével (XIX. fr.): Egy a bölcsesség, megismerni amaz értelmet, melynek segítségével a mindenség kormányozza a mindenséget.

A Herakleitos körüli speciális kutatás terén derék munkát végzett Gustav Teichmüller, dorpati egyetemi tanár (Studien és Neue Studien zur Geschichte der Begriffe) utóbbi Gotha 1876.). Lemondván arról az immár lehetetlen ábrándról, hogy az egész mű szerkezetét s a régi írók tekintélyével támogatott hármas fölosztását megállapítsa, tárgyi körökre bontja fel az egész rendszert és ilyképen csoportosítja az egyes töredékeket. Eképen az eszmék legalább nagyjában tisztázódnak és meglehetősen világos körvonalakban rajzolódik eléink Herakleitos gondolatmenetének fejlődése, melyet röviden ekként jellemez: A megfigyelés, tapasztalat józan elménél megvilá-

gosítja és megelőzi a theoriacsinálást. A görögöknek éppen ebben áll a kiváltságuk, mert éles szemök van a külső világ fölfogására és éles elméjük a tünemények osztályozására, közös és különböző vonásaik gyors és pontos fölismerésére, szóval: a fogalom és magasabb fokon: az elméletek alkotására. Ami áll az egész görögségre, sokszorosán áll a mi bölcselőnkre. Nála a fizika megelőzi a metafizikát. S így jut Herakleitos nézeteinek fejtegetéséhez, sorra vévén fizikai, szociológiai és ethikai hagyományait. Ez a munka nagyon sokkal járult hozzá a «homályos» bölcselő megismeréséhez.

Viszont Pfleiderer művei és kisebb értekezései hajótörést szenvedtek azon az ő sajátzerű és gyakran megfoghatatlan törekvésén, mellyel Herakleitost a misztériumok világitásánál igyekeznek új színben feltüntetni. Egy szót ehelyütt megérdemelnek az ilyfajta törekvések. Közeleli gondolat volt minden időben az a föltevés, hogy a görög gondolkodás keleti forrásokból táplálkozott. Az a tény, hogy a filozófia Kis-Ázsiában az ion gyarmatokból indult ki; továbbá az orfikus világfölfogásnak szír és egyiptomi elemei elég anyagot szolgáltatnak enémű föltevésekre. De aztán a hipothézis követelődzővé lett és az általános érvény és elismerés jogára aspirált. Úgy hogy vannak túlzók, akik az egész görög filozófiát mindenestül keleti hatás szüleményének tekintik. Régebbieket mellőzve, Pfleiderer Herakleitoszal, Mabileau pedig Demokritoszal tette meg a kísérletet, hogy mindenestül keletről származtassa. Természetes, hogy a belemagyarázások és félreértések egész légiójára volt szükség, hogy az eredmény némi látszatát sikerüljön elérni. Viszont kárpótlásul a görög szellemnek és elégtételül, igyekeznek kimutatni Herakleitos hatását a Kohelethre.

A célt tartja szem előtt és sokat tesz megközelítésére a legjobb filológiai munka, mely Bernays óta és művének figyelembe vételével tárgyalja Herakleitost. Bywater adta ki Oxfordban 1877-ben, címe: *Heracliti Ephesii Reliquiæ*. Diels munkájáig a legteljesebb gyűjtemény, nagy filológiai apparatus criticusszal, elismert körültekintéssel és óvatossággal készült munka. Az újabb földolgozók maguk is erre

támaszkodnak, mint Pflleiderer, Gomperz, Bernays, Schaar-
schmidtnak Philos. Monatshefte című folyóiratában (1877.
VI. k.) így nyilatkozik róla: «... die oben genannte Arbeit
des englischen Gelehrten, welcher sich durch seine scharf-
sinnigen Entdeckungen über Aristoteles Protrepticos bekannt
gemacht hat. Herr B. hat die Methode der Fragmenten-
sammlung, wie sie jetzt auf dem Gebiete der strengeren
classischen Philologie geübt wird, zum ersten Male für den
ganzen Vorrat heraklitischer Überreste durchgeführt etc.»

E munka nemcsak Herakleitos töredékeit tartalmazza,
hanem azonfelül az ú. n. herakleitosi leveleket is Westermann
és Bernays nyomán, továbbá a teljes görög és latin Hera-
kleitos-irodalmat, Diogenes Laertiosnak filozófusunkra vo-
natkozó szakaszát, Hippokrates első könyvét, melyről már
Bernays gyanította, hogy Herakleitos nyomait mutatja,
Skythinos versét, mely hexameterekben adja elő Herakleitos
tanítását, és végül egy teljes Herakleitos-szótárt. Aki biztos
alapon akar a nagy ephesosival foglalkozni, ma aligha lehet
el Bywater kitűnő munkája nélkül.

Ezt a művet kiegészíti egy másik, melyet Bywater szö-
vege alapján G. T. Patrick iowai (amerikai) egyetemi tanár
írt és 1889-ben Baltimoreban adott ki. Tartalma Herakleitos
töredékeinek fordítása és egy alapos bevezetés, mely két
részből áll: historiai és kritikai részből és a bölcselő művé-
nek rekonstrukciójára törő kísérletből. Az első rész adja a
teljes Herakleitos irodalmat és különös figyelmet szentel
Lassalle, Hegel, Schuster, Teichmüller és Pflleiderer ide-
vonatkozó műveinek. Teljes pártatlansággal és higgadtan
ítél ez érdekes tárgyban, holott épen a Herakleitos körüli
vitában gyakran hallhatók szenvedélyesebb hangok is.

A második rész aztán két fejezetben magyarázza Hera-
kleitos filozófiai rendszerét. Az első sorra veszi a herakleitosi
eszméket, minők: az általános világrend, az ellentétek azo-
nossága, a folyás, a kozmogonia, ethika töredékei s Hera-
kleitos állása az optimizmushoz és pesszimizmushoz. A máso-
dik fejezet megokolja az érdeklődést, mellyel Herakleitos a
jelenben minden oldalról találkozik, és méltatja a nagy böl-

eselő hatását utódaira, Sokratesre, Platonra és az utókorra. Ezt követi a fordítás kritikai jegyzetekkel és végül Bywater szövege.

A nagy összefoglaló történeti művekről itt nem emlékeztünk meg, amelyek a mi filozófusunk rendszerének csak egy — talán igen terjedelmes, bizonyára fontos — szakaszt szentelnek. Kivételképe azonban meg kell emlékeznünk Zelleréről, ki nagy művében Herakleitos körül is annyi kétes, megoldatlan kérdést tisztázott, ki bámulatos terjedelmű tudományával átfogta az egész nagy területet és figyelemmel kísérte még a legújabb jelenségeket is a szakbavágó irodalom körül. Ha összevetjük művének harmadik kiadását az elsővel, akkor csodálattal látjuk nemcsak a tartalom tekintélyes bővülését, hanem egyszersmind az újabb és legújabb irodalom számbavételét is. Éles kritikai képessége, óvatos diplomáciája sokkal ismertebb, hogysen azt ehelyütt újra említeni kellene.

És ugyancsak meg kell említenünk Gomperz Tivadart is, ki ismételve és nagy kedvvel foglalkozott Herakleitoszal, s kinek nagyszabású összefoglaló munkája oda utalja Herakleitoszt, ahova való: sorrendre és jelentőségre nézve egyaránt. Kitűnő értekezése, melyet nagy művében is fölhasznált, a legnehezebb töredékekre vetett fényt. Föl lehetne róni hibájául, hogy az eszmék folytonosságának nagy gondolatáért sokat föláldoz filológusi óvatosságából, hogy a modern természettudományokban való jártassága könnyen csábítja arra, hogy La-Place eszméit és Darwin tanát keresse a Sokrates előtti bölcselkedőknél. De meggyőző ereje elnémítja bennünk e szemrehányást, szívesen követjük néha felette rögös, meredek útjain, hisz a homálynál többet ér az ingatag fény is. Semmiesetre se lehetne róla azt mondani, amit Lassalleról, Pfeleidererről, sőt Schleiermacherről is joggal mondhatunk, hogy t. i. többet magyarázna bele a filozófusba saját érdekes egyéniségéből, mint a hiányos töredékekből. Nála épül fel legszebben ez a bámulatos rendszer — és nem érezzük, hogy alapja ingadozó volna, ha ismerjük Gomperz filológiai tevékenységét.

E rendszer Anaximandroséhoz áll még legközelebb és pedig nemcsak nagy vonásaikban, hanem egyes részletekben is. Megegyez mesterével a mulandóságnak, az egyes lények megsemmisülésének, a természeti rend jogszerűségének hangsúlyozásában; a nagy ellentétek, melyeket Anaximandros sorakoztat egymás mellé, megvannak, sőt még élesebben jelentkeznek nála, különösen élt nyerve az ő felfogásától, mely egynek vallja a jót és rosszat, a nagyot és kicsinyt. Mintegy új erővel, új hatással visszhangoznak Anaximandros szavai az ő igéiben. «Amiből a lényeknek keletkezésök van, szükség szerint ugyanabban kell romlásuknak is lennie.» «Így kell megbűnhődniök és jogtalanságukért lakolniuk az időnek rendében» így szól Anaximandros és Herakleitos kiterjeszti a szabályt az Olympos lakóira is: «A nap nem fogja áthágni korlátait, mert ha megtenné, az Erinysek, Diké segítői, utolérnék.»

De Herakleitost nem elégíthette ki Anaximandrosnak *ἄπειρον*-a ép oly kevésbé, mint Anaximenes őszanyaga: a levegő. Amaz örök mozgásnak, keletkezésnek és enyészetnek, melyben ő a világot naponta újjászületni és romba dőlni látta, az az elem felelhetett csak meg, mely az ő lelkét is hánytorgatta, szenvedélyeit táplálta, életét emésztette, haragját szította: az *őstűz*. Ez a herakleitikus rendszer alapja, melyre aztán háromtagú tudományát, kozmogoniáját, etikáját és teológiáját felépítette.

Mi ez a tűz? Az egész világ. «Ezt a világot pedig sem isten, sem ember nem alkotta, hanem az örökké élő tűz volt mindig és van és lesz, föllángolva mérték szerint és elhamvadva mérték szerint.» S ebből az őstűzből keletkezik minden a lefelé és fölfelé vivő úton. Mert ez az út is ugyanaz: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή*. Lefelé a tűzből víz lesz; ennek a fele szárazföld lesz, a másik fele villám. (*πρηστήρ*.) De a szárazföld is vízzé válik s a víz tűzzé ismét. «Mert a tűz megfelel mindennek és a tűzzel egyenlőértékű minden; ahogy az arannyal a jószággal s a jószággal az arany.»

Ahogy az aranyért árút vesznek és vizsolt az árúért aranyat, azonképen a dolgok értékét is a tűzhöz való viszo-

nyuk állapítja meg. Már ebből is nyilvánvaló, hogy a dolgoknak nagyon különböző értékük van. Mert a mint az arú viszonya az aranyhoz, azonképen a világ dolgainak viszonya az isteni tűzprincipiumhoz is nagyon különböző lehet. A tűz az egyetemes kosmos értékmérője; de ebből az egységes értékmennyiségből, amelynek summája állandó, a különböző dolgoknak nagyon is különböző rész jut.

Azonban az isteni tűzprincipium, Isten forró lehellete Herakleitos szerint át meg áthatja a világot. E forró lehellet maga az élő istenség, az egész világ keletkezésének ősoka. Ahova ez a hő eljut, ott a legrejtettebb zúgban is lelkek és démonok élnek. Mikor a barátai meglátogatták, a tűzhelynél találták melegebben. Herakleitos fölszólította őket, hogy lépjenek közelebb és pedig ezekkel a szavakkal: «Itt is istenek vannak.» Introite, nam et hic dii sunt. Ahol tűz van, ott isten is jelen van.

A tűzből sűrűsödés útján keletkezik a levegő, a víz, a föld. Az átmenet az anyag egyik állapotjából a másikba fölfelé és lefelé örökös, örökös a sűrűsödés és ritkulás. «A tűz éli a levegő halálát, a levegő a tűz halálát, a víz éli a föld halálát, a föld a víz halálát.» Az egyik elem részei a másik, szomszédos elem részeivé változnak. Míg a levegő levegő, addig él; amint tűzzé lett, meghal. De akkor megint a tűz él. Egyiknek halála a másiknak életét jelenti. És pedig nem metaforás értelemben, hanem valóságban és szinte azt lehetne mondani, *személyesen*. Minden felröppenő szikrája a tűznek, minden fuvallata a levegőnek, a szélnek, minden csöppje a víznek, minden röge, minden porszeme a földnek éli a maga külön, személyes, lelkes életét.

Azonban joggal föl lehet vetni a kérdést: ha a tűz levegővé, a levegő vízzé, a víz földdé alakulhat át, akkor ebben az örökös változásban miképen tarthatja meg a tűz mégis monarchikus helyzetét? Ő is egyenlő a többi elemmel? Vagy bizonyos értelemben mégis fölötte áll? Föl kell tennünk, hogy Herakleitos szerint amaz isteni tűzprincipium nem terjed széjjel egész ereje és intenzitása szerint a világban, hogy aztán fölbomoljon, átalakuljon benne. Az isten subsztanciá-

jának egy része töretlenül és változatlanul, egész isteni ereje teljességében megmaradt fenn a legmagasabb égben. (Otto Gilbert : Gr. Religionsphilosophie 52.) Ez a tűzisten nem adta magát egészen és mindenestül, csak egy részét küldötte alá ebbe a világba, hogy fölolvadjon benne, hogy megizlelje az örökös változandóság kínjait, a betegséget, a szenvedést, a sorvadást, a halált. Az isteni szubstancia nagyobb része megmarad odafenn változatlanul, nyugodt fenségben, az öröklét önmagában nyugvó, biztos egyensúlyának, a zavartalanul isteni létnek élvezetében. És mint ilyen külön áll az egész világtól, nem tart vele közösséget. Fény, mely nem homályosulhat el, világosság, melynek nincs alkonya. Az ő keblébe fog visszatérni a világ, ha elmúlt nagy periodusa és a nagy világégésben hamvába roskad a mindenség, mint ahogy belőle is indult ki.

Az elemek átalakulása tehát élet, de egyuttal halál is. Mindkettőnek együtt jelentkezése adja a lét ritmusát. De az elemek átalakulása csak a változó jelenségvilágra vonatkozik. Odafönn, a megmérhetetlen magasságban nincs halál, mert nincs átalakulás : ott az örök tűz világol. Mind a kettő, a változatlan és változandó egyformán titokzatos. Az istenség a legnagyobb misztérium. Örökké termett s örökké elenyészik, életet alkot s az elmulás rabja, fényével, mint égi mosolygással beragyogja a mindenséget és osztályrésze az örökös szenvedés.

Mennél nagyobb az elemek eltávolodása az őstűztől, annál kisebb a relativ értékük. Hisz e gondoltsor kezdetén kifejtettük, hogy a dolgoknak nagyon különböző értékük van ama viszony szerint, amelyben az őstűzhez állanak. A tűz ellentéte a hideg. A leghidegebb az elemek közül a föld, tehát a legértéktelenebb is. Az emberi tetem még annyit sem ér, mint a sár ; mert belőle a meleg utolsó atomja is elszállt, *elhagyta az istenséget*. Maga az anyag, amelyből a test fölépül, azért még nem értéktelen ; hiszen elemei újra átalakulhatnak oly elemekké, amelyek nagyobb hőfokuknál fogva közelebb állanak a legértékesebb elemhez, a tűzhez.

Az isteni tűz munkája és hatása nem önkényes ; nem

szabálytalan, hanem rendszeres, tervszerű, értelmes. Az ősanyag és az ősértelem azonos. Amit tehát az ősanyag művel, az más, mint értelmes cselekedet nem lehet. A kosmos az isteni értelem közvetlen megnyilatkozása. Ez az értelem kormányozza a mindenséget. A világ olyan, mint a hajó a nyílt és viharos tengeren. Kormányos nélkül elülne, vagy szirthez csapódnék. Ezt a világréndet nem isten, nem ember alkotta, ez volt és van és lesz, mint örökké élő tűz, mely mérték szerint gyúl ki és mérték szerint alszik el.» Az isteni világrénd szabályszerűen működik, nem ismeri a zavart, a félreértést, nem érkezhetik korán és nem késheik meg, átváltozása tűzből levegővé és lefelé, földből vízzé és fölfelé szintén szabályszerű és periodusokhoz van kötve. Ez az örökös le és föl. maga az élet ; de az út lefelé és fölfelé egy és ugyanaz. Mikől áll az egész élet? A le és föl e ritmikus egymásutánjából, az ellentétek megragadó harmoniájából, amint ezt alább a háború herakleitosi metafizikájának taglalásában látni fogjuk. «Geburt und Grab, ein ewiges Meer, ein wechselnd Weben, ein glühend Leben. So schaff' ich am sausen den Webstuhl der Zeit und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.»

A természetben mutatkozó ellentét átplántálódik az emberi életre is. Benne is egyszerre mutatkozik élő és holt, éber és alvó, ifjú s öreg ; egyik a másikká alakul át. Azért oly nyugtalan, oly hányttvetett egész életünk. De az ellentétes erők és törekvések e zürzavarában is vigasztal bennünket a hit, hogy minden változásnak ugyanaz a világokat mozgató értelem a kormányzója. Ez Értelem egységében olvad harmoniába világi sorsunk változandó szeszélyessége. És végre élet s halál ugyanaz. Aki született, az születése pillanatában halálra ítéltetett. Aki meghal, annak a lelke megindul az új élet útjára. A tömeg, a sötét sokaság nem látja ezt a titkos működő értelmet, a világ nagy összefüggéseit, azért nincs szemléletében semmi észszerűség, belső egység. A gondolkodó minden kis és minden nagy dologban a terv szerint cselekvő isteni értelem megnyilatkozását látja, csodálja és imádja.

Meg kell állanunk e pontnál, hogy magunk is belássuk és

megcsodáljuk azt a mély és átfogó intuiciót, amely Herakleitoszt e nagyszerű világfölfogásra képesítette.

Így a tűz nemcsak az enyészet és tenyészet forrása, az örök anyagcsere, örök változás, örök mozgás oka, hanem egyszersmind az egyedüli bölcsesség kútfeje is ; száz alakba öltözötten, majd mint hó, majd mint pára, majd mint villám jelentkezik és soha el nem alvó erélyével ébren tartja a természet szívverését. *De mint ható erőt kell képzelnünk*, nem pedig mint elemet ; Herakleitos nem gondolhatott arra, hogy a tűzben megvolnának a létező világ összes alkatrészei, úgy ahogy Empedokles az ő négy elemét képzelte. Minden ily irányú feltevés tévedés és ellenkezik Herakleitos saját szavaival, melyek tiltakoznak minden minőségileg változatlan őanyag ellen. Valamint tévedés (de könnyen magyarázható és természetes tévedés) az is, hogy Lassalle e tűzben «a létrejövésnek, mint olyannak eszméjét», «a lét és nemlét fokozatos egységét», «az önmagából állandóan saját ellentétébe átváltozó mozgást» látja. Enémű metafizikai gondolatok ép oly távol állottak a mi fizikusunktól, mint az egész hegelianizmus minden terminusával egyetemben.

Ez a tűz nem elvont eszme, hanem hatalmas, élő láng, mely elhamvasztja az egész mindenséget, hogy aztán belőle főnixként új mindenség támadjon. S midőn Herakleitos ezt tanítja, akkor Anaximandrosra támaszkodik, ki szintén hirdette az örök enyészetet és keletkezést. Ám azért merész következtetés volna e homályos és felette általános igékből azt olvasni ki, amit Gomperz, hogy a mai természettudomány álláspontján volt, különösen a naprendszer evolúciójának tekintetéből. Az az «időszaki világelegés», melyről Herakleitos szól gyermeki sejtéssel, csak megragadó, hatalmas kép, melynek csillagászaink hipotéziséhez semmi köze sincsen. Gondoljuk meg, hoy mily nézetei voltak a napról és pályájáról : a nap akkora, amekkorának látszik (*ὁ ἡλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται*, vagy ahogy Stobaiosnál olvassuk : *τὸ δὲ μέγεθος ἔχειν εὐρος ποδῶς ἀνθρωπείου*). Hogy félkört ír le ; mindennap újra támad és újra elég ; a határon túl pedig nem mehet, mert az Erinysek mindjárt utolérnék.

Vissza kell tehát térnünk a tűznek olyatén fölfogásához, hogy az a mozgató és éltető erő. Mit mozgat és mit éltet? Az anyagot. Az ekkép élővé lett anyag minden körülmények közt élőnek tekintetik; ott is, ahol a tűz hatását szem nem láthatja; a szerves átalakulásoknál; az anyag folyton él, folyton mozog. Ime az örök folyás. Semmi se nyugszik valójában, semmi se marad meg. A tűz éltette anyag folyton él, folyton változik és folyik, ha szemünk nem is látja, fülünk nem is hallja. Mert hiszen «a szem és fül rossz tanuk», nem tudják fölfogni azt, amit a lélek lát. Ennek a principiumnak kifejezésére van egy képe, melyet számos változatban újra fölelevenít; a legismertebb, a legnépszerűbb minden filozófémái közt: «Ugyanazon folyókba kétszer nem léphetsz, mert más (és más) vizek folynak bennök alá». «Akik egyazon folyóba lépnek, azok elé más és más vizek folynak.» S ez a megfigyelés aztán kiélesedik ama paradox mondásban: «Ugyanabba a folyóba lépünk be s nem (abba) lépünk be, benne vagyunk és nem (benne) vagyunk.»

E megragadó képből már most nem az következik, hogy Herakleitos talán az atomok mozgására gondolt; hogy hő- és hangtanunk ismerete, a rezgéstani sejtelve nélkül oly hipotéziseket állított föl, melyeket huszonhárom század haladása, kísérletezései tudtak csak principiummá emelni, korántsem következik az, hogy ő mikroszkop nélkül látta azt, amit mi fölfegyverzett szemmel sem láthatunk. Mindez merész következtetés, s épen csak a létező kevésnek túlságos megbecsülése vagy pedig fantázia szüleménye; nagy tévedés Gompertz részéről, ha azt hiszi, hogy ezzel Herakleitos megtette az első lépést a mai természettudomány álláspontja felé, amennyiben kimondta, hogy vannak *láthatatlan mozgások*; még nagyobb tévedés azt vélnie, hogy az atomisták, akik a *láthatatlan testrészeket* fedezték föl, megtették a másodikat. Mert mi következne ebből? Egészen természetesen az, hogy mire elérkezett a fölvilágosodás korszaka, Sokrates, Platon és Aristoteles kora, addigra meglelt a mai természettudomány. Herakleitos érdeme kétségkívül nagy, de ezt az érdemet túlzás volna neki tulajdonítani.

A dolgok örökös folyásából tehát nem ez, hanem két más, nem kevésbé fontos, de sokkal reálisabb következtetés lesz leolvasható. Első az, hogy minden tulajdonság relativ. Az örökös mozgásban egyazon dolog majd jónak, majd rossznak, majd hidegnek, majd melegnek mutatkozik, aszerint, amint a kísérő körülmények változnak. «A hideg meleg lesz, a meleg hideg lesz, a nedves megszárad, a száraz megnedvesedik.» «Szétszóródik és összegyül, megjő és távozik.» «A tengervíz a legtisztább és legrondább, a halaknak iható és egészséges, az embernek ihatatlan és vészhozó.»

Sőt még ugyanegy egyénre nézve is áll a tulajdonságok relativitása, nemcsak ugyanegy tárgyra : A szamar szivesebben veszi el az olajos retket, mint az aranyat.

Ha már az ellentétek oly sűrűn lelhetők fel egyazon dologban, mi természetesebb a mi paradoxonokat kedvelő filozófusunk szemében, minthogy az ellentétek egyenesen identikusak? Nem is lehetne meg a világ ez ellentétek nélkül. Ezek szülik a harmoniát, ezek elevenítik meg az életet ; s hogy a paradoxon még teljesebb legyen : a küzdés adja a harmoniát. «Mert jobb a láthatatlan összhang a láthatónál.» Ennél a küzdelemnél nincs jobb, kívánatosabb a világon! «Herakleitos gáncsolja a költőt, aki azt mondja : bár a civódás istenek és emberek közül kiveszne. Mert nincsen összhang éles és tompa nélkül, élő lény sincs a hinnek és nőténynek ellentéte nélkül.»

«A háborúság mindennek atyja és mindennek királya, amazokat istenekké tette, ezeket emberekké, azokat rabszolgákká, ezeket szabadokká.»

Természetes, hogy ez a szembeszökő ellentét nyugtalanította a közönséget, ezt nem tudták fölfogni, mert hétköznapi fölfogásukkal merőben ellenkezett. De ez a mi embergyűlölő filozófusunkat nem bántotta. Megvetéssel mondja : Nem értik, hogy a különböző miként van összhangban egymással. Az ellentétek összhangja olyan, mint a lanté és ijjé.

S ezt az ellentétet nemcsak a természetben látja gyönyörrel ; még kevésbé érti elvont, metafizikai gondolat alakjában. Ez az ő szociológiai meggyőződése, politikai hitvallása is.

«Szégyenletesnek mondják — úgymond — hogy az isteneket gyönyörködteti a háborúk látása. De ez nem szégyenletes, mert a nemes dolgok gyönyörködtetnek. Nekünk a háborúk és harcok retteneteseznek látszanak, de az istennek épen nem rettenetesek» stb. Valóságos háborúról szól ehelyütt és egyéb töredékekben is; a háború győztesei szabadok, a legyőzöttek pedig rabszolgák. Azért szükséges és üdvös is a háború, mert nélküle a társadalmi osztályok nem létesülhetnének; nem különödnék el egymástól isten és ember, szabad és rab, előkelő és pór. Az ő arisztokrata érzése élénken érezte a szükségét annak, hogy rendszerében is megtalálhassa motívumait. Így jutott bele egyénisége leghatározottabb vonásaiban filozófiai szisztémájába, melynek egyik főtétele: a világon az ellentétek törvénye uralkodik. Ez a törvény általános érvényű, nincs az az isten, aki büntetés nélkül megtörhetné; még a ragyogó nap maga se; mert Dike szolgálói, az Erinyszek mindjárt utolérnék. Ez a törvény maga Zeus, az egyedüli bölcsesség, mely nem személyes s azért nem óhajtja a Zeus nevét fölvenni, de uralkodik és hatalmas és azért mégis Zeus nevének nevezendő; ez a törvény nem egyéb, mint az őstűz: λέγει δὲ καὶ φρόνουμον τοῦτὸ εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς δουικίσεως τῶν ὄλων αἴτιον: καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησιμοσύνην καὶ κόρον· χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἣ δὲ ἐκπύρωσις κόρος (Sext. Math. VII. 127).

Az őstűz kormányzója a Logos. De Psyche és Logos correlat fogalmak, a Psyche értelmes gondolkodása a Logos-ban keres kifejezést. A Psyche gondolkodik és mint gondolkodó szerv Nus-nak nevezhető. De a Logos formálja, kifejezi, szóba foglalja a gondolatot. A Logos egy fokkal följebb áll a Nus-nál, mint ahogy a szóba foglalt, tehát megformált, fixirozott, nem módosítható, a definíció kötelező erejével bíró gondolat följebb áll a még chaotikus, formátlan, szavakat nem talált gondolatnál. *A Nus a potentia, a Logos az aktus.* A Logos, mely eredetileg szót jelentett, kezdi felölelni azt a szigorúbb, zártabb és egyuttal tartalmasabb formát, amely ennek a kifejezésnek oly nagy jelentőséget fog juttatni fogalmaink történetében. De még Herakleitosnál egvelőre némi ingado-

zás észlelhető a Logos fogalmi tartalmában, mert a szó néhol csak az *egyes* gondolat kifejezését, tehát a fogalmat jelenti, máshol már az értelmes összefüggő gondolkodást, a fogal-
makban való gondolkodást általában.

Ezen a fölfelé haladó és végül az isteni értelemmel végződő gondolatsoron végig jutván, Herakleitosnak szükség szerint arra a következtetésre kell bukkannia, hogy a correlatio Psyche és Logos között nemcsak az emberben, hanem az isteni értelemben is megvan. Más szóval az isteni értelem, a legfő Törvény, az értelmes istenség nemcsak gondolkodik, hanem gondolatait ki is fejezi, tehát beszél is. Ha nem beszélne, akkor épen az ő értelmi funkciója volna csonka. Ha nem beszélne, akkor nem tudná akarátát tudatni. Gondolkodása és akarása kifejezésére teremtette meg az istenség a nyelvet. Ez a nyelv a közös Logos, amelyre az emberiségnek hallgatnia, amelynek nyomán indulnia kell. És ezt a Logost az ember nyitott porusain szívja be a levegővel. Mert a levegő, a meleg levegő, az anathymiosis, a lélek, az értelem, a Logos mind a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással, ezek azok az «angyalok, akik föl s alá szállanak s egymásnak nyújtják az aranyvedreket.» Így válik az emberi gondolkodás az isteninek részesévé, sőt vele azonossá. Így válik az emberi nyelv egészen természeti, sőt isteni produktummá, mint ahogy hirdették és hirdetik mind a mai napig azok, akik a nyelvnek physis, azaz természet útján való keletkezését vallják szemben a másik fölfogással, amely szerint a nyelv megállapodásnak, konvenciónak, *θεσις*-nak születtje. A nyelv természettől van. A szó a tárgy lényegét fejezi ki, hiszen természetes úton keletkezett ; a fogalom a lényegnek adoequat kifejezése. Tárgy és név fedik egymást.

Nemcsak a nyelv, hanem az egész kultúra az alkotó istenség műve, ez istenség értelmi tevékenységének eredménye. «Az emberi törvények mind az egyetlen isteni törvényből táplálkoznak», mondja Herakleitos. Az emberi rend forrása az isteni világregnd ; az emberi rend csak kicsinyített mása, tükörképe a nagy kozmikus rendnek. Azért vet olyan nagy

súlyt az emberi törvényre, azért inti hiveit, hogy a nép úgy harcoljon a törvényért, mint falaiért.

Istent és embert nagy egységbe foglal a rajta uralkodó törvények azonossága. Herakleitos az első, aki ennek a monisztikus világfogásnak egységes keretébe foglalta az egész mindenséget. Ez volt egyúttal hármassámvéne kezdet, úgyszólván jelgége:

Ez a törvény egységes egy. Uralkodik a természetben, az istenekben. Műve hármassávfosztásán végigvonult, visszavisszatérve mindig, újabb hangsúlyt hordva magán, ha né tán mélyebben elmerülvén a részletekbe, elvesztette szemé elől. Az egész világon minden lakóival együtt urrá tette ezt az élő törvényt. S levonta belőle ethikai következtetéseit is. A legszentebb cél, mely embert lelkesíthet, a törvény megősmereése: *ἐν μοῦνον τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἢ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων*. De ez ősmereet nem könnyű munka, mert egyfelől: «az emberek közül a legbölcsebb is az istenhez képest majomnak látszik bölcseségre, szépségre és minden egyéb-re nézve» (Plato Hipp. 289. 6.) «másfelől a természet sem kínálja önként titkait, nehéz az ő megértésök, mert a természet szeret elrejtőzni.»

Azért hát «ne beszéljünk vaktában a legnagyobb dolgokról». Még a kiválasztottaknak, a bölcselőknak is sok dolgot kell tanulniok.

Míg a törvény uralkodik, addig boldogok az emberek, sőt életök is csak addig tart. Azért harcolniok kell a törvényért úgy, mint a hogy városok falaiért küzdenek. Mert az ember sorsát e földön s azon túl is a törvény intézi. Az emberekre haláluk után olyasmi vár, amit nem remélnék, nem is hisznek. A dicsők sorsa felől nem hagy bennünket kétségben. Az Arestől megölteket tisztelik az istenek és az emberek. A halandók azonban a Hadesben szomorú életet élnek. Föltámadásról, újjászületésről, a testnek a világelégést követő újabb periodusban újraéledéséről nem tud semmit, a hogy azt Lassalle egyik töredékéből ki akarja olvasni.

Megfelelnek-e vajjon az emberek a törvény követeléseinek? Fölérlik-e ésszel, mily küzdelmeket ró rájuk az örök

törvény? Úgy törekszenek-e megismerésre, mint azt saját érdekek követeli ?

Herakleitos embergyűlölete megadja rá a feleletet. Szemöket követik és fülöket, a megbízhatatlan tanukat ; vakon követnek másokat s még a legbölcsebbek, egy Pythagoras is, a *πολυμαθίη* hibájába esnek, mely pedig nem képezi az elmét ; a költőkre hallgatnak, Hesiodosra, a ki tanítani akarja, mi a nap és éj, holott maga se tudja ; Homerosra, akit korbáccsal kellene kikergetni a versenyekről, emberektől tanulnak emberek, pedig minden emberi bölcsesség eredete az istenségnél van.

Joggal föl lehet azonban vetni a kérdést, miképen lehetséges a sok tévedés, holott az ember szinte mechanikus úton, pusztá belélegzéssel válik az isteni igazság részesévé? Itt kínos rés támad, amelyet legföljebb álokoskodással lehet betönni : az épület teljes épségén azonban jóvá nem tehető kár esik. Az istenség egyre messzebb távolodik eredendő tisztaságától és szépségétől, amint lefelé száll a *πύκνωσις*, sűrűsödés útján a levegőtől a földhöz ; mikor földdé lett, már semmi sincs benne isteni természetéből. Halottá vált. És teteme «hitványabb a sárnál». A tűz és föld ellentéte magyarázza a tömeg vakságát, butaságát, földi kélhez tapadását. A nagy tömeg csalóka érzékeit követi s elutasítja, mert meg sem érti a tiszta Logost. S amint föllázad a Logos ellen, megsérti a jogot, az erkölcsöt, az igazságot. És ez a naponta ezerszer megisméltendő jelenség teszi jogosulttá Herakleitos fenséges haragját a tömeg ellen.

S ha már ennyit vétének a megismerés regulái ellen, mennyivel többet sértik az erkölcsöt! Amabban csak elméjük gyöngesége vezeti őket félre ; itt a rosszindulatok egész serege ; örökölt rossz szokások, félreértett isteni törvények, az égiek helytelen tisztelete. «Ki ő közülük ész vagy elme? A nép énekeseit követik és a tanítóra szorúlnak csapatostul, nem tudván, hogy sok a rossz, kevés a jó ; mert a legjobbak mind helyett egyet választanak ki : a halandók örök dicsőségét, a többiek pedig falnak mint a barmok. Olyanok, mint a kutyák, melyek azt is megugatják, akit nem ösmernek.

Vérrel bemocskolva tisztulnak meg, mintha valaki sárba lépne, hogy megmosdjék. »

Különösen az az esztelenség lobbantja haragra, melyet az áldozatok körül tapasztal. Micsoda áldozatok, szertartások, misztériumok ezek? Így kiált föl. Kik végzik e szent kötelemeket? Éjjeli csavargók, varázslók, bacchansok, borisszák! Amit ők misztériumoknak neveznek, az szentségtörő ceremonia. Imádkoznak az oltárokon, mintha valaki a házával beszélgetne; azt se tudják, mik az istenek és hősök. Haragja legnagyobb erővel a Dionysos tiszteletére rendezett orgiák ellen fordul, melyeket «orcátlanoknak és szemérmetleneknek mondana, ha nem Dionysos tiszteletére rendeznék őket». Esztelen népség, mely ünnepli Dionysost, nem is sejtve, hogy ő egyúttal Hades, az alvilág ura.

Hogy e támadásait kora atheizmusnak fogta volna föl, ép oly kevésbé valószínű, mint az, hogy ő a nép vallását akarta általánosságban támadni.

Ellenkezőleg, azokat az erőket, amelyek az elemek örökös változását előidézik, azonosította a népies istenekkel. A napot, amelynek az idő és az élet fölött korlátlan hatalmat adott, Phoibosnak nevezte. A munkája theológiai részében a nemzeti isteneket kritikai vizsgálódása körébe vonta, de nem azért, hogy tagadja őket, hanem hogy tisztázza helyzetüket, mint a hogy kiderül a fentebb idézett töredékből: «Az egyedüli bölcs, aki Zeus nevén akarja és viszont nem akarja szólíttatni magát». Nemcsak Zeus, hanem Apollon, Dionysos, Hades is az ő szemében olyan realitások, mint bármely korabeli görögnek vallásos ideológiájában. Artemis templomába tette le művét fogadalmi ajándéknak, Diké és szolgálói az Erinnysek, sőt még a Sybilla is szerepelnek töredékeiben. Szó sem lehet arról, hogy Herakleitos istentagadó lett volna, vagy csak arról is, hogy megtagadta volna népe isteneitől a nekik kijáró tiszteletet.

Ethikája kérelhetlenül követelte tőle, hogy maradjon hű önmagához, és így meg nem tagadhatta, el nem fojthatta kitörő haragját, vérmes, cholerikus természetének

föllobbanását, mikor emberi és isteni dolgokban, értelmiekben és erkölcsiekben annyi visszásságot látott.

Herakleitos jelentőségét, nagyságát elismerték már az ó-korban is. Platon őt tünteti föl ama világfölfogás képviselőjének, mely szemben az eleai iskola merev tagadásával az örök mozgást hirdeti. De rendszerét nem fejtette ki részletesen, s e részben az utókorra nem hathatott. Nagysága nem is alapszik rendkívüli fizikai vagy kémiai fölfedezéseken; etikai rendszere is csak nagy törmelékekből áll, belőlök egy világrenszerével. szorosan összefüggő egészet rekonstruálni nem lehet. Erejét s ennél fogva hatásának titkát is leginkább nagyszerű világfölfogásában kell keresnünk, mely megérezte a lüktető életet a látszólag mozdulatlan mindenségben s örök köteléket fűzött a természet és az emberi szellem közt. Megtalálta az örökké változóban az örökké változatlant: a törvényt, az értelmes, parancsoló, ellentmondást istentől, embertől, természettől egyként nem tűrő törvényt. E részben őt el kell különítenünk az ó-kori fizikusoktól; mindazt, ami rendszerének lényege, ezekben hiába fogjuk keresni. A nagy, mindent átfoglaló gondolatot, az ellentétek azonosságát, az örök harcot, a föl és lefelé vivő utat e tünemények rendszerében sem Anaximandros, sem Anaximenes nem ismerték. És mégis ezekhez csatlakozik a legszorosabban. Kozmogoniáját — mint már kifejtettük — Anaximandrostól tanulta, tőle az egyén elmulását, rövid életéért halállal bűnhődését.

Félreismerhetetlen a pythagoreizmus hatása is Herakleitosra: az ellentétek harmóniája döntő fontosságú nála, amint hogy a pythagoreusok rendszerének egyik alapköve is a harmónia; etikai és politikai meggyőződései szintén élénken emlékeztetnek a pythagoraeusok arisztokrata szövetségére, bárha az egyezés nem is oly közvetlen hatás következménye, mint azt Zeller látja, mert eléggé meg van okolva Herakleitos multjával és jellemével is.

Ugyancsak kimutatható rá Xenophanes hatása is, ki a világot kormányzó hatalommá az értelmet tette és pantheizmusával utat mutatott Herakleitos hasonló világfölfogására.

nak. De e hatások korántsem oly élénkek vagy életbevágók, hogy nélkülök Herakleitos meg ne volna érthető. Ily értelemben nem szolgáltattak neki anyagot a gondolkodásra, vagy éppen támasztékot a haladásra. Hisz ő maga mondja és el is hihetjük neki, hogy valahány mestert hallgatott, egytől se tanulta meg, mi a bölcsesség. Végre arra szánta magát, a mire minden hozzá hasonló önálló elmének készen kell lennie: *ἐδιδξαμένην ἐμεωντόν* (kerestem enmagamat).

Herakleitos közvetlen tanítványai Platon tanúsága szerint nem sok dicsőséget szereztek mesterök nevének. Bennök kiélesedtek a mester hibái, homályossága, önálló voltára való büszkesége, mások dolyfös megvetése: *ἀτέλῃως γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμῆναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίῳ ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι κέρεσθαι ἤττον αὐτοῖς ἐν ἡ τὸ μηδέν.*

Tanítványai a szoros értelemben véve nem fejlesztették tovább eszméit. Hanem annál nagyobb fontosságra jutottak a Sokrates előtti filozófiának két nagy alakja Empedokles és Demokritos révén, kik szembe szállva az eleai iskola merev konzervativizmusával, mely megtagadott minden fejlődést, újra fölvettek a Herakleitostól elejtett fonalat: a fejlődés és ényészet problémáját.

Történeti szerepe itt se ért véget. A szellemi élet fénykorának legnagyobb alakjai, Platon és Aristoteles foglalkoznak vele, hol bírálva, hol módosítva oktatásait, nem ritkán gáncsolva fogyatkozásait, de mindig tisztelettel egyéniségének nagy volta iránt.

A gondolkodás vele egyidőben már s főleg utána egészen más nyomokon indul meg; egyik részen Pythagoras és társai a számot teszik a világ központjává s belőle és vele misztikus kultuszt űznek; a másik részen Elea kél föl, valóban, mint minden elődének ellensége s a végén «öfalfalója önnön gyermekének». Távolabb Empedokles mutatja az utat a kémia felé s az atomisták teremtik meg a láthatatlan világot, mely hatalmasabb a láthatónál. Más irányok, más pozitív tudás, más célok is vezetnek a fölvilágosodás embereit.

De mikor aztán lezajlik a legnagyobbak kora, akkor az

epigonok, az iskolás bölcselet emberei és köztük bizonyára a legtisztéletreméltóbbak, a stoikusok visszatérnek Herakleitoshoz, ki első volt a stoikusok közt: princeps Stoicorum és eszméket, erőt és kitartást merítenek belőle az új erkölcsökhöz.

Herakleitos töredékei.¹

Fordította: SEBESTYÉN KÁROLY.

1. Ezt a szót azonban, noha örökkévaló, meg nem értik az emberek, sem mielőtt meghallották, sem amint meghallották. Minden e szó szerint történik bár, mégis tapasztalatlanok módjára viselkednek, ha ilyen szavakat és tetteket kísértének meg, aminőket én hirdetek, mindegyiket a maga természete szerint kifejtván és megmagyarázván, miképen van. A többi ember nem tudja, mit cselekszik ébren, mint ahogy elfeledi az álmában (történeteket).

2. Azért kötelesség a közösséget követni. De bár a szó (*λογος*) közös mindenkire nézve, sokan úgy élnek, mintha külön belátásuk volna.

3. (A nap) olyan széles, mint az ember lába.

4. Ha a boldogság a test gyönyörűségeiben volna, akkor boldogoknak mondanók az ökröket, ha borsót találnak csemegéül.

5. Hiába keresik a vérbűntől való tisztulást, vérrel mocskolván be magukat, mint ha valaki a sárba lépett volna és sárral akarna lemosakodni. Aki őt ilyen dolgon rajta érné, bizony örültnek tartaná. És úgy imádkoznak ezekhez a bálványképekhez, mintha valaki egy házzal akarna párbeszédbe bocsátkozni. Mert nem ismerik az isteneket és a héroszokat, hogy kicsodák.

6. A nap naponta új.

7. Ha minden dolog füstté válnék, akkor az orrunkkal különböztetnők meg őket.

8. A széjjelhúzó egyesül, a különmemű hangokból támad a legszebb harmónia és minden a viszály (*ἔρις*) útján keletkezik.

Arist. eth. Nikom. *Θ*. 2. 1155. 4.

9. A szamár többre tartja a bogáncsot az aranynál.

U. o. K. 5. 1176.a 7.

10. A természet is az ellentéteket keresi s belőlük, nem az

¹ Diels I.² 61—79.

egyenlőkből hozza ki az összhangot, mint ahogy a hímet párosította a nővel és nem mindakettőt a maga fajtájával, s az első megegyezést az ellentéteknek nem az egyneműnek egyesítésével teremtette meg. Így dolgozik a művészet is, nyilván a természet utánozván. A festés a képen a fehér és fekete, sárga és vörös színek részeit keveri és ezzel éri el az eredetihez való hasonlóságot; a zene magas és mély, hosszú és rövid tónusokat vegyít különböző hangokból és ezzel egységes harmóniát teremt; a nyelvten hangsúlyos és hangsúlytalan szótagokat vegyít és belőlük állítja össze az egész nyelvkésztséget (τέχνη). Ugyanezt jelentik a homályos Herakleitos szavai: Kapcsolatok az egész és nem egész, egyetértés és visszavonás, összhang és rosszhangzás, a mindből az egy, az egyből a minden.

11. A mi itt csúszik-mászik, azt ostorral kergetik a legelőre.

12. Aki ugyanabba a hullámba száll alá, a felé mindig más víz folyik. A lelkek is a nedvességből párolognak elő.

13. A sárban gyönyörködnek.

14. Kinek jósol az ephesosi Herakleitos? Az éjszakázóknak, mágusoknak, bacchusoknak, mænadoknak és misztikusoknak. Ezeket fenyegeti a halál utáni büntetéssel, ezeknek jövendöli meg a tüzet. Mert szentségtörő módon történik a szentségekbe való beavatás, ahogy ez mostanság szokásos az embereknél.

15. Mert ha nem Dionysos volna, akinek a körmenetet rendezik és a himnuszt éneklük, akkor tettük a legnagyobb gyalázatoság volna. De ugyanaz Hades és Dionysos, akinek tiszteletére tombolnak és üvöltének.

16. Miként rejtőzhetik el valaki az elől, ami sohasem hanyatlik alá?

17. Mert sokan nem gondolkodnak azon, ami velük történik; és nem értik meg, amire oktatják őket; de ők magukról az ellenkezőjét hiszik.

18. Ha nem reméli, a nem reméltet nem fogja megtalálni. Mert az föltalálhatatlan és hozzáférhetetlen.

19. Sem hallani, sem beszélni nem képesek.

20. A születést úgy látszik szerencsétlenségnek tekinti, mert így szól: «Ha már megszülettek, élni akarnak, tehát a halált elszenvadni, vagyis inkább megpihenni és gyermekeket hagynak hátra, hogy ezek is elszenvedjék a halált.

21. Halál az, a mit ébren látunk és alvás, amit szendergésünkben.

22. Az aranykeresők sok földet ásnak ki és keveset találnak.

23. Nem ismernék Diké (az igazságosság) nevét, ha nem volna (igazságtalanság).

24. A harcban elesetteket tisztelik az istenek és az emberek.

25. Nagyobb halál nagyobb jutalmat ér el.

26. Az ember világot gyújt az éjszakában, ha meghalt ; míg él, álmában, ha szeme le van hunyva, a halállal, ébrenlétében az alvással közel rokon.

27. Az emberekre olyasmi vár a halál után, amit nem várnak vagy sejtenek.

28. A legelfogadhatóbb, amit valaki megismer és megtart, szintén csak föltevés. De majd Diké a hazugság szerzőit és tanuit meg fogja ragadni!

29. A legjobbak egyet tartanak többre mindennél : az örök dicsőséget a muló javaknál. De a legtöbben csak emésztnek, mint a barom.

30. Ezt a világregdet, amely mindenre érvényes, nem teremtette sem isten, sem ember ; hanem mindig megvolt, van és lesz. Ez amaz örökké élő tűz, amely mérték szerint föllobban és mérték szerint kialszik.

31. A tűz változatai : először tenger, ennek fele föld, másik fele tűzláng. Ez azt jelenti, hogy a tűz a világegyetemet kormányozó logcs vagy isten parancsára levegőn által vízzé változik, a világalkotmány csirájává (*σπέρομα*), amelyet ő tengernek nevez. Ebből megint föld, ég s a közte levő keletkezik. Hogy aztán a világ miként tér vissza az őslétbe s hogy keletkezik a *világégés*, azt bölcsen megmondja a következőkben : A tűz széjjel ömlik mint tenger és ugyanolyan értelemben méretik ki, ahogy ez történt, mielőtt földdé lett.

32. Az egyetlen bölcsesség nem akarja és mégis akarja viselni Zeus nevét.

33. Egy ember akaratának engedelmeskedni is törvény.

34. Nem értik, ha hallották is. Hasonlók a siketekhez. Róluk szól a példaszó : jelen vannak, mégis távol vannak.

35. A filozófus embernek sok mindent kell tudnia.

36. A lelkek halála az, hogy vízzé válunk, a víznek halála, hogy földdé lesz. Földből lesz a víz, vízből a lélek.

37. Disznók a sárban, csapatos madarak porban vagy homokban mosakodnak.

38. Némelyek szerint Thales volt az első csillagász. Ezt tanúsítja Herakleitos és Demokritos is.

39. Priénében élt Bias, Teutamés fia, akiről több szó esik, mint másokról.

40. A sokattudás nem tanít meg arra, hogy eszünk legyen. Különbösen Hesiodost és Pythagorast, Xenophanest és Hekataioszt megtanította volna.

41. Egy a bölcsesség: megismerni azt az értelmet, amely a mindenséget kormányozza.

42. Homerost ki kellene a versenyekből taszítani és meg kellene vesszőzni; úgyszintén Archilochost is.

43. Az elbizottságot sürgősebb volna kioltani, mint a tűzvészt.

44. A nép úgy küzdjön törvényéért, mint a faláért.

45. A lélek határait meg nem találod, még ha minden utat be is jársz; olyan mély annak az alapja.

64. Az önhittséget nyavalyatörésnek mondotta, a látást csalékonynak.

47. Ne gondolkodjunk elhamarkodottan a legfontosabb dolgokról!

48. Az újnak neve élet, műve halál.

49. Egy fölér a szememben tizezerrel, ha ő a legkülönb.

49a. Ugyanazokba a hullámokba lépünk és nem lépünk, bennök vagyunk és nem vagyunk.

50. Ha nem én rám, hanem ez értelemre hallgattok, bölcs dolog lesz megegyeznetek abban, hogy minden egy.

51. Nem értik, hogy az egység különbözővén miképen összehangzik: ez az ellentét harmóniája, mint a nyílnál és lantnál.

52. Az idő ostáblával játszadozó gyermek. Gyermeki a királysága.

53. A háború mindenek alapja, mindenek királya; némelyeket istenekké tett, másokat emberekké, emezeket rabszolgákká tette, amazokat szabadokká.

54. A láthatatlan harmónia jobb a láthatónál.

55. Amit látni, hallani és tanulni lehet, azt én többre tartom.

56. Az emberek a látható dolgok megismerésére nézve épen úgy csalatkoznak, mint Homeros, holott ez bölcsőbb volt, mint a hellének összevéve. Őt ugyanis a tetvezkedő gyerkőcök szedték rá, akik így szóltak: «Amit láttunk és megfogtunk, azt itt hagyjuk; amit azonban nem láttunk és nem fogunk meg, azt magunkkal visszük.

57. A legfőbbnek Hesiodos a tanítója. Róla azt hiszik, hogy

ő tud legtöbbet, aki még a napot és éjszakát sem ismerte. Pedig a kettő egy.

58. Jó és rossz egy. Hát az orvosok, ha a beteget mindenhol vagdalják, égetik, megkínózzák, nem követelnek tőle még díjat is, holott nem érdemelnek semmit sem, mert hiszen ugyanazt művelik, jó tetteikkel a betegséget megszüntetvén (jót és betegséget).

59. A gyapjukárholó útja egyenes és görbe és (mégis) ugyanaz.

60. Az út fölfelé és lefelé egy és ugyanaz.

61. A tenger vize a legtisztább és legundorítóbb; halaknak iható és életadó, embereknek ihatatlan és vészes.

62. A halhatatlanok halandók, halandók halhatatlanok, élik kölcsönösen a halálukat, meghalnak amazok életével.

63. Beszél a látható hús föltámadásáról is, ama húséről, amelyben születünk, és tudja, hogy isten idézi elő ezt a föltámadást, amint mondja: Előtte, aki ott van, fölemelkednek és fölébrednek az élők és holtak virrasztói. De azt is mondja, hogy lesz világítélet és mindennek, ami a világban van, vége *tűz által*. Mindent a tűz kormányoz, vagyis igazgat. Azt mondja, hogy ez a tűz értelmes és az egész világkormányzat oka. De ő szükségnek és fölöslegnek nevezi. A világleletkezés a szükség, a világelegés a fölösleg. Mert mindent meg fog itélni és el fog kárhozatni a közeledő tűz.

67. Isten a nappal és az éj, tél és nyár, béke és háború, fölösleg és éhség. De úgy módosul, miként a tűz, amely füstölővel keverve kinek-kinek érzése szerint más és más nevet vesz föl.

67a. Valamint a pók ülvén hálója közepén nyomban észreveszi, ha a légy hálója egy szálát megrontotta, gyakran odafut, mintha a szál kijavításán fáradozna: azonkép az ember lelke bármely testrésze megsérülésére gyorsan odafut, miként ha fájna neki a test sérülése, amellyel szilárdan és szigoru arány szerint kapcsolatos.

68. Orvosszernek nevezte a lélekre ható engesztelő szereket.

69. Kétféle áldozatot különböztetek meg. Az egyik fajt belsőleg teljesen megtisztult emberek hozzák — mert itt-ott egyesnél ez is előfordulhat, mint Herakleitos mondja, egynéhány, könnyen megolvasható embernél. A többiek azonban anyaghoz tapadók stb.

70. Gyermejjátéknak nevezte az emberi gondolatokat.

71. Gondoljunk arra is, aki elfelejti, merre visz az út.

72. Azzal a szóval, amellyel a legtöbb dolguk van, a minden-

ség kormányzójával, meghasonlanak egymás közt, és oly dolgok, amelyekbe naponként belebotlanak, nekik idegeneknek látszanak.

73. Ne cselekedjünk és beszéljünk mintegy alvásközben. Mert alvásközben is azt hisszük, hogy cselekszünk és beszélünk.

74. Ne cselekedjünk úgy, mint szüléink gyermekei, más szóval kimondva : ahogy tanultuk (a szüleinktől).

75. Az alvók munkásai is részesei a világrend eseményeinek.

76. A tűz a föld halálát éli, a levegő a tűz halálát. A víz a levegő halálát éli, a föld a vízét.

77. A lelkekre üdv vagy halál, ha átnedvesednek. Az üdv abban van, hogy belépnek az életbe. Máshol azt mondja : Mi a lelkek halálát éljük, ők a mi halálunkat.

78. Az emberi elme nem ismer célokat, de az isteni igen.

79. A férfi az istenség szemében gyermeces, mint a fiú a férfi szemében.

80. Tudnivaló, hogy a háború a közös, a viszály a jogos, és minden a viszály és szükségesség által jó létre.

81. A retorikai oktatás minden tételével erre a pontra céloz és Herakleitos szerint útmutató a mézszárlásra.

82. A legszebb majom is rút, egybevetve az emberi nemmel.

83. A legbölcsőbb ember istenhez képest majom bölcseségben, szépségben és minden egyébben.

84. Fárasztó dolog ugyanazoknak raboskodni és szolgálni.

85. Nehéz a szívvel harcolni. Mert minden kívánságunkat lelkünk árán vásároljuk meg.

86. Az isteninek megismerése azzal válik lehetetlenné az értelemre nézve, hogy nem hiszünk benne.

87. Az üres ember minden szóra meredten áll.

88. Mindig ugyanaz van bennünk : élő és halott, éber és alvó, fiatal és öreg. Ha átsap (az ellentétébe), akkor emez lesz a másik ; ha a másik átsap, emez lesz belőle.

89. Az ébren levőknek közös a világuk, az alvók közül mind-egyik a maga világa felé fordul.

90. Olyan a kicserélődés a mindenség és a tűz, a tűz és a mindenség között, mint az arany és az arú, az arú és az arany között.

91. Nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni, és ugyanazt a mulandó természetű dolgot kétszer megérinteni.

92. A Sibylla, aki őrjöngő ajakkal szól komoly, kendőzetlen, kenet nélküli szavakkal, évezredekten hatol át hangjával isten parancsából.

93. A fejedelem, akinek Delphoiban a jóslóhelye van, nem szól, nem titkolózik, csak jelez.

94. A nap nem fogja áthágni korlátjait; ha megtenné, az Erinysek, Díké szolgálói utól érnék.

95. Jobb a tudatlanságot elrejteni; csakhogy nehéz mulatozás és ivás közben.

96. A tetemetek inkább el kellene hajítani, mint a szemetet.

97. Az ebek megugatják azokat, akiket nem ismernek.

98. A lelkeknek szaguk van a Hadesben.

99. Ha nem volna nap, a többi csillag miatt mégis csak éjszaka volna.

100. A nap, az évszakok járásának (periodus)'őre és vigyázója mutatja a változásokat a Horákkal együtt, amelyek mindent magukkal visznek.

101. Kerestem enmagamat.

101. A szemek pontosabb tanúk, mint a fülek.

102. Istennél minden szép, jó és igazságos. De az emberek némely dolgot igazságosnak tartanak, másokat igazságtalanoknak.

103. A kör kerületén a kezdet és a vég közös.

104. Mi az ő eszük vagy értelmük? Utcái énekeseknek hisznek, a tömeget fogadják el tanítójuknak, nem tudván, hogy sokan vannak a rosszak, kevesen a jók.

105. Homerosz asztrológus volt, mert azt mondotta: Mondom, a végzet elől ember sohasem menekülhet (Ilias VI. 478. Kempf—Kemenes ford.).

106. Egyik nap olyan, mint a másik.

107. Rossz tanuk az embereknek a szemek és fülek, ha a lelkük barbár.

108. Senki azok közül, akiknek szavait én hallottam, nem jutott el annak a megismeréséig, hogy a bölcsesség mindenkétől különálló dolog.

109. Jobb a tanulatlanságot elrejteni, mint föltárni.

110. Nem jó, ha az embernek minden akarata teljesül.

111. A betegség kellemessé teszi az egészséget, a rossz a jót, az éhség a bőséget, a fáradtság a nyugalmat.

112. A gondolkodás a legnagyobb erény, a bölcsesség annyi, mint igazat szólni és a természet szerint cselekedni.

113. Mindenkkel közös a gondolkodás.

114. Akik értelmesen akarnak beszélni, föl kell fegyverkezniök e mindenkkel közös értelemmel, mint a városnak a fallal, sőt még

erősebben. Mert minden emberi törvény amaz egy isteni törvényből táplálkozik. Mert hatalma addig terjed, a meddig akarja, mindenkit kielégít és meggyőz.

115. A lélek tulajdona amaz értelem, amely önmagát gyarapítja.

116. Minden embernek megadatott önmagát megismernie és ésszel élnie.

117. Ha a férfi megrészegszik, serdületlen gyermek lesz a vezetője. Tántorog és nem veszi észre, hova megy, mert a lelke nedves.

118. A száraz lélek a legbölcsebb és legjobb.

119. Az ember démona (istene) a tulajdon erkölce (*ἦθος*).

120. A reggel és est határa a Nagy medve és szemben a medvével a ragyogó zeus határköve(?).

121. Okosan tennék az ephesosiak, ha mind egy szálíg felkötnék magukat és a kiskorúakra hagynák városukat, űk, akik a legderekabbat maguk közül, Hermodorost, száműzték azt mondván: Senki se legyen közülünk a legderekabb; és ha már az, legyen máshol és mások között.

122. A természet szeret elrejtőzni.

123. A legszebb világrend (*κόσμος*) olyan, mint egy találomra összedobált szemétrakás.

124. Az árpalé is fölbomlik, ha nem keverik.

125. A hideg meleg lesz, a meleg hideggé, a nedves szárazzá, a száraz nedvessé.

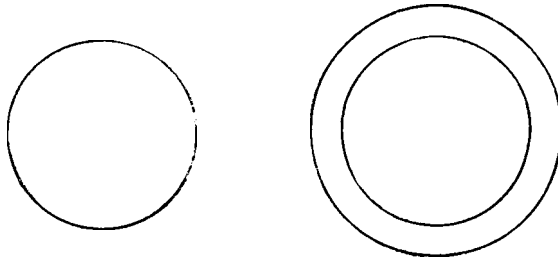


A LÁTÁS GEOMETRIAI CSALÓDÁSAI.¹

Írta PIKLER GYULA.

Mint hogy az idő, amely rendelkezésemre áll, a tárgyhoz képest rövid, eltérek az előadások szokott formájától és minden bevezetés, vagy előzetes áttekintés nélkül a tárgy érdemén kezdem. Ugyanebből az okból mondanivalóimat nem formulázom mindazon esetekre kiterjedőleg, melyekre nézve érvényesek, hanem csak egyes példákkal kiragadott esetekre vonatkozólag, az általánosítást a tisztelt Hallgatóságra hagyva.

Nézzük az egyedül álló körsíkot, amelyet a táblára rajzoltam (1. ábra) és a mellette lévő kettős körben a belső

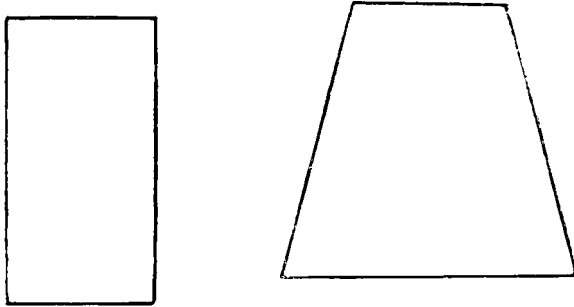


1. ábra.

körsíkot! Ez utóbbi nagyobbak látszik amannál, jóllehet ugyanazzal a körzőnyílással rajzoltam; nagyobbak látszik, mert gyűrűs toldalékát is látjuk. Nézzük (2. ábra) ezen egyik keskenyebb oldalára állított téglalap felső oldalát és azután a mellette lévő trapez felső oldalát! Ez utóbbit, bár vele tényleg egyenlő, nagyobbak látjuk, mert szintén látjuk egy toldalékát a trapez lefelé való kiszélesedésében. Nézzük

¹ A Magyar Filozófiai Társaság 1914 március 24-iki felolvasó ülésén tartott előadás.

(3. ábra) ezt a beosztatlan vonalat és mellette a beosztott vonalnak középső részét; ez utóbbit szintén nagyobbnek látjuk amannál, jóllehet egyenlő vele. Nagyobbnak látjuk, mert nyúlványait is látjuk. Elég lenne különben erre *egy* nyúlvány is. E három csalódás egy fajtájú; ugyanebből a fajtából még sok változat van. Mindenekelőtt e csalódásokkal kívánok foglalkozni és az előre bocsájtottak szerint



2. ábra.

azoknak egy példáját ragadom ki és a következőkben csupán erről szólok. Választásom a legegyszerűbb rajzra esik: a vonalakra.

Ezt a csalódást nem okozza valamely a látás lényegéhez nem tartozó, mellékes, zavaró körülmény, amilyen pl. a fizikában a testek esésére vonatkozólag a levegő ellenállása,



3. ábra.

hanem okozza a látás lényege maga. Mert hiszen itt nyilvánvalóan nem működik más tényező, mint három látási folyamat: a vonal látása és a két nyúlvány látása. Épen azért nagyon jelentős ránk nézve az a kérdés, vajjon e csalódást meg tudjuk-e magyarázni, vagy sem? Mert ha nem tudjuk, akkor azt sem tudjuk, hogyan lát az ember, sőt nem tudjuk, hogyan látja a legegyszerűbb dolgokat, mert hiszen itt a

pont után következő legegyszerűbb dolgok látásáról van szó, sőt talán azt sem tudjuk, hogy az ember egyáltalában hogyan érzékel.

Nos, tisztelt Társaság, mindeddig ennek az egyszerű jelenségnek magyarázatát nem tudjuk. Ez nemcsak az én nézetem, hanem a legtöbbször a nézete, aki ezzel a dologgal foglalkozott. Mert van ugyan nem egy elmélet e tárgyra nézve, de a legtöbbször, akik vele foglalkoztak, egyik elmélethez sem csatlakoznak, sőt az elméletek felállítói maguk is csak félbizalommal teszik ezt. Egyike a legújabb munkáknak ezekre a kérdésekre vonatkozólag *Bühler* müncheni professzornak «Die Gestalt-Wahrnehmungen» című, körülbelül négy évvel ezelőtt megjelent könyve. Ezt mondja: «Nem tudjuk hol és miért lépnek be a csalódások indokai a szemléleti folyamatba».

Azzal akarok itt ma megpróbálkozni, hogy ennek a csalódásnak egy új magyarázatát terjesszem a tisztelt Társaság bölcs meggondolása elé. De midőn ezt teszem, ennél többre is kell vállalkoznom. Az eddigi magyarázatok ugyanis mind a látás ugyanazon általános elméletének alapján állanak. Véleményem szerint ez az elmélet nem helyes és ez az oka ezen magyarázatok sikertelenségének. Én magyarázatomat a látásnak egy új elméletére alapítom és mielőtt magyarázatomat közölném, először ezt az új elméletet is a tisztelt Társaság elé kell terjesztenem.

Nézzük először a mai elméletet! Eszerint a táblán levő vonalat azért látom, mert az ott levő krétaporról szemembe vetődő fény szemem látóhártyáin és folytatva agyvelőmben izgalmat, közelebb megjelölve a legnagyobb valószínűség szerint anyag kémiai szétesését okozza, illetőleg fokozza az ott folyton végbemenő kémiai szétesést. Közvetlenül ez izgalmat kíséri ezen elmélet szerint a vonal látása. És ezen elmélet szerint a vonalat azért látom bizonyos nagyságúnak, mert magának az izgalomnak bizonyos térbeli terjedelme van: ennek felel meg ezen elmélet szerint a látott nagyság, ugyanilyen izgalom folya le bennem az elmélet szerint akkor is, ha a táblára hosszabb vonalat rajzoltam volna és

attól megfelelően távolabb állanék. Ebben az esetben nagyobb vonalat látnék, de ezt a tényt az elmélet a jelen esetben figyelmen kívül hagyja, mert e csalódás vizsgálatánál mindig egy távolságra maradunk az ábrától.

Mi már most az oka annak, hogy a nyúlványok hozzáadása után nagyobbnak látjuk a vonalat? Ezt az elmélet — úgy, ahogy eddig áll — természetesen nem képes megmagyarázni; szerinte a nyúlványok miatt nem kellene a vonalat nagyobbnak látni. A csalódás megmagyarázása végett ép azért különböző pótelméleteket adnak ehhez az elmülethez. Főleg öt ilyennek vannak ma követői.

A legrégibb, amely Helmholtz gondolatvilágából származik és amelyet az az író vallott, aki legelőször foglalkozott tudományosan ezzel a csalódással, Müller-Lyer, a következőket mondja: Midőn ezt a vonalat bizonyos nagyságúnak látom, az izgalom szülte tulajdonképeni érzéklethez még egy az izgalom által nem olyan határozottan adott, ingatagabb lelki folyamat járul hozzá és csak a kettő együtt láttatja velem a vonalat ilyen nagynak. Ez a második folyamat az ítélet, a vonal megítélése. Ezt zavarják meg az elmélet szerint a nyúlványok: ítéletem megtéved, ahelyett hogy a vonalra vonatkoznék, nagyobb hosszúságra vonatkozik, átugrik a nyúlványokra is. Ez ellen az elmélet ellen az szól, hogy nem lehet észrevenni látásomnak két ilyen forrását: én éppolyan egyszerűen, közvetlenül látom a vonal nagyságát, amint látom a színét; az ítéletet épen csak a csalódások magyarázatára vették is fel. Azután tévedést sem lehet észrevenni; én úgy veszem észre, hogy tisztán a vonalra figyelek, kellő figyelem mellett nem is szoktunk józan fővel tévedni.

Egy másik elméletnek, mely szintén Helmholtz gondolatvilágából való, Wundt a szerzője. Eszerint az érzékelés szülte izgalomhoz mindig szemmozgások járulnak a látás második elemeként és ezen elmélet szerint ezeket zavarják meg a nyúlványok. Ezek mennének túl a vonal hosszán, ezekben tévedünk meg. Ámde sikerült kimutatni, hogy a szemmozgásoknak nincsen az a szerepük a látásban, amit ez az elmélet nekik tulajdonít. Ép azért ez az elmélet a szem-

mozgások mellett szemmozgási tendenciákat is vett fel. Megfigyelték továbbá a szemmozgásokat e csalódás esetében és azt találták, hogy azok nem mennek túl az illető vonalon. Végül ugyanez a csalódás fordul elő a passzív tapintásra vonatkozólag is, ahol mozgások nem játszanak szerepet.

A harmadik elmélet Theodor Lippstől származik. Eszerint mechanikai tapasztalataink, vagy ösztöneink folytán a nyúlványos vonalba *nyújtózást* gondolunk bele és emélfogva látjuk nagyobbak. Ámde ez nagyon kétséges és ha nem is ebben az esetben, más esetekben sikerült kimutatni, hogy csalódásoknak megfelelő mechanikai belegendolás nem forog fenn.

A tárgyalt három elmélet az utolsóelőtti pszichológus generáció terméke, a még hátralévő kettő a mostanié.

Ezek közül az egyik, mely a Meinong-féle (gráci) iskolából származik és amelynek legfőbb kidolgozója *Benussi*, szintén lelki, érzékeken kívüli folyamatnak tulajdonítja a csalódást, de nem ítéletnek, hanem az alaklásnak, mely a nyúlványos vonal esetében végbemegy. Nem is szenved kétséget, hogy a nyúlványos vonal esetében alakot látunk, ámde semmiképen sem lehet megérteni, miért okozná ez az alaklás a csalódást és ennek az elméletnek hívei maguk is azt mondják, hogy ezt megmagyarázni nem tudják.

Az ötödik elmélet a legújabb; az Frey, würzburgi fiziológus bizonyos pszichológiai kísérleteire támaszkodik és főleg Külpe, a nemrég elhunyt hírneves pszichológus tanítványainál találjuk, de másutt is, legújabban egy a göttingai Müller-féle iskolából kikerült dolgozatban is észrevettem hasonló tendenciát. Ez az elmélet így szól: Minthogy az összes pszichológiai magyarázatok csütörtököt mondtak, nem marad más hátra, mint az az egész egyszerű fiziológiai feltevés, hogy az agyvelőben a nyúlványoknak megfelelő izgalom a vonalnak megfelelő izgalomra kiterjesztőleg hatnak. Ámde ennek a feltevésnek semmiféle általános fizikokémiai alapja nincsen és az pusztán a szükség szüleménye.

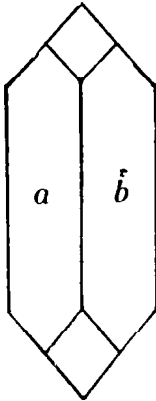
Az általános látási elmélet, mely minde magyarázatok

mögött van, mint mondtam, véleményem szerint helytelen. Helytelenségét nézetem szerint számtalan ténnyel lehetne bebizonyítani. Úgy találom, hogy nincs az érzékelésnek, — a szó tágabb értelmében véve, belevéve az összehasonlítást, alaklátást, mindenféle complexus látását is — és nincs a gondolkodásnak egyetlen oly ténye sem, amellyel ellentétben ne volna ; én azonban csak három cáfolatát akarom itt adni. Egyet, mely tárgyunkhoz tartozik és kettőt, mely rendkívül kézzelfogható.

Ami az elsőt illeti: az én látásomban, hogy egy vonal ilyen és ilyen nagy, benne foglaltatik annak látása, hogy túlmegy a semmin, az azután következő legkisebb nagyságon, az azután következő legkisebb nagyságon és így tovább. Megvan benne az a gondolat, hogy e vonal lehetne kisebb, megvan benne az én készségem kisebb vonalnagyság látásánál megállni, de benne van annak a látása, hogy e lehetőség nincs megvalósítva, hogy e készség nem volna helyén. Szóval van benne összeadottság látása, hozzáadottság és megint hozzáadottság látása. Enélkül nagyságnak, terjedelemnek látása lehetetlen. Ámde ennek megfelelő semmi sincsen az izgalom térbeli terjedelmében, annak semmi megfelelő strukturája nincsen. Egy izgalom egy bizonyos nagyságú bélyeget nyomhat a testemben, de nem adhatja meg nekem a térbeli nagyság tudatát. Az én látásomban, hogy ez a vonal ilyen és ilyen nagy, benne van továbbá annak a látása, hogy bizonyos terjedelmen nem megy túl, hogy bizonyos helyen már nincs. Ezt a látást pedig szintén nem adhatja az a tény, hogy az izgalom bizonyos terjedelemben megvan. Nem is adhatja az a feketeségi izgalom, amely ezen helyen túlról származik, mert annak a látása, hogy ott fekete van, nem egyértelmű azzal, hogy az a fehér vonal ott nincs. És végre én a vonal nagyságát nem ott látom, ahol már fekete van, hanem látom a fehér és a fekete között. De azután annak a meglátásához, hogy valami nincs, nem is szükséges egy ellentétes pozitív ténynek érzékelése. A karmester hallja, hogy egy hangot nem adtak, jóllehet ezzel a hanggal semmiféle más hang nem ellenkezik, mert hiszen minden hang

megfér mindenféle más hanggal, hacsak az nem túlerős. Én époly közvetlenül veszem észre érzéseim segítségével, hogy valami nincs, mint amilyen közvetlenül veszem észre, hogy valami van. Ez kétségtelen tény, bármilyen nehézséget is okoz az izgalmi elméletnek. Ez az első cáfolat.

A második a következő. Én a nyúlványos vonalat úgy láthatom, hogy a középső vonal meg van hosszabbítva, de úgylátom, hogy három darabot látok egymás mellett. Én az itt rajzolt díszítményt (4. ábra) láthatom két hatszögnek (a, b), melyek között fenn és lenn egy-egy kis négyszög



4. ábra.

van, de láthatom *egy* hatszögnek is, amely be van osztva. Az ilyen különböző látási lehetőséget kétségtelenül tisztelt Hallgatóm mindegyike észrevette ugyanazon alakoknál. Ámde ugyanazon inger különböző látásának lehetőségével és még hozzá akaratom szerint való kiválasztásával nem fér meg az az elmélet, hogy a látás az izgalom által van megadva. Ezen elmélet megmentése végett ugyanúgy, ahogy az ítéletet is bevezetik, azt állítják, hogy az inger által fix módon adott érzékeléshez csak másodsorban hozzájáruló alaklátás adná ezen különböző látási módokat; (a Meinong-féle iskolának, melyről fentebb megemlékeztem, is ez a nézete) ámde ez nem egyezik meg a tényekkel. Én egyik alkalommal egyszerűen így látom a dolgot, a másik alkalommal amúgy.

A harmadik cáfolat a következő. Ha e vonalat eltüntettem azáltal, hogy elfödöm és 0.5 mp-nél rövidebb, de 0.03 mp-nél hosszabb idő múlva a tábla egy másik helyén egy másik vonalat exponálok, akkor nem látom ama vonalat egyszerűen eltűnni, ezt meg fellépni, hanem látom amazt ennek látási helyére mozogni és amabból lesz ez a vonal. Látom pedig a tábla azon részén, ahol megfelelő inger az ő látását nem követeli, elbújva, magába húzódva mozogni; csak ott bujik ki és lesz igazán valóvá, ahol a második ingernek felel meg.

E mozgás-látás nem eredhet másból, minthogy az első vonalnak megfelelő látási folyamat a szervezetben helyet változtat, hogy a második ingernek is megfeleljen.

Az itt leírt tény általánosan ismeretes. Én azonban még többet figyeltem meg. Minél messzebb van a két hely egymástól, annál gyorsabb mozgást láttam és láttak mások, akiket eziránt megkérdeztem. Ez kizárja azt, hogy ez a mozgás két izgalomnak, két kémiai anyagszétbomlásnak egymásra hatásából származzék, ez célirányosságról tanuszkodik.

Általánosan ismeretes tény az is, hogy ha a második helyen egy görbe vonalat exponálok, akkor az első vonalat meggömbülve látom ennek a látási helyére mozogni. De sikerült nekem a következőt megállapítanom: ha az első helyen egymás mellett úgy egy egyenes, mint egy görbe vonalat tüntetek el és a mondott idő múlva két különböző helyen két ilyen különböző vonalat exponálok, akkor már nem gömbül meg az első egyenes, hanem az első egyenes a második egyenes látási helyére fut, az első görbe a második görbe látási helyére.

Megfigyeltem továbbá és kérdésenre mások is a következőt. Ha eltüntetek egy téglalapot, melynek a keskeny oldalán egy kis nyúlványa van és annak a helyébe exponálok egy ugyanilyen téglalapot, amelynek hosszú oldalán van nyúlványa, akkor a nyúlványt a keskeny oldalról a hosszúra látom futni. De ha egymás után két négyzetet exponálok, amelyeknek nyúlványai különböző oldalakon vannak, akkor az egész négyzet fordul meg; tehát nem történik szakadás, ahol nem szükséges.

Ha többször egymásután ismétlem a vonal eltüntetését és egy vonalnak a másik helyen való expozícióját és pedig mind távolabbi és távolabbi helyen exponálok ezt az utóbbi vonalat, akkor minden új második vonalhoz nem látom az első helyen levő vonalat mozogni, hanem csak az előtte exponált, hozzá legközelebbi második vonalat, úgy hogy a legkisebb mozgás történik; továbbá sohasem látok mozgást a második vonalaktól az eredeti helyre, hanem ezen a helyen

minden új vonal csak azon helynek megfelelő régibb folyamat igénybevételével érzékeltetik. Itt is tehát a legökonomikusabb, a minimum történik.

E három tény bőven elégséges a látás dívó elméletének megcáfolására. De ez a három tény egyszersmind azt is mutatja, hogyan történik igazán a látás: A szervezet az ingernek megfelelő érzékletet egy az ingerrel állítólag fix módon adott izgalomtól egészen függetlenül, annak felhasználása nélkül hozza létre. A szervezet az érzékletet cselekvésszerűen, spontaneitással, célirányossággal teremti meg, ugyanazon ingerrel szemben változó módon aszerint, hogy milyen más érzékletet kell még egyidejűleg teremtenie, vagy teremtett meg a múltban. A látás cselekvés. Én nem úgy látok, hogy az inger lefotografálja magát bennem, hanem úgy, hogy szervezetem aktíve, cselekvésszerűleg lefesti, lemintázza az ingert, hozzáalkalmazkodik az ingerhez, hozzáméri, hozzászabja az érzékletet az ingerhez. Ha egy a tropusokban élő vadember, aki még sohase látott ruhát, először lát keztyűt, talán azt fogja hinni, hogy az úgy támadt, hogy a kéz benyomást gyakorolt egy anyagra. Hasonlóan képzelik ma a látás folyamatát. A keztyű azonban úgy készül, hogy egy keztyűs hozzászabja, hozzáméri a bőrt a passzív kézhez és így történik a látás is. De mondok végül még egy képet, amely meggyőződésem szerint nem kép, hanem tiszta valóság és az eddig mondottaknál teljesebb valóság. Egy folyó, egy vízárr kétféleképp hozhatja létre a maga képét. Először úgy, hogy anyagot, földet lök széjjel. Ez a szétbontás képét adja az ő nagyságának, irányának, sebességének. És ez az egyetlen mód, ahogy képét létrehozhatja ott, ahol eszes lény nem áll vele szemben. De ahol mérnök áll vele szemben, ott egy másik módon is létrehozhatja a maga képét, tudniillik azáltal, hogy a mérnök egy neki teljesen megfelelő gátat emel. Ez a gát is az ő képe lesz.

Meggyőződésem szerint már most a szervezet az utóbbi módon érzékel, azáltal, hogy az ingereket ellensúlyozza, hogy meggátolja, hogy azok benne olyan fizikokémiai változásokat hozzanak létre, mint nem élő testekben. *Az érzéke-*

lés ellensúlyozó, kiegyenlítő alkalmazkodás. Ennek nem mondana ellen, ha az érzékléssel kapcsolatban anyag szétbontását egészen biztosan is meg tudnák állapítani, mert hiszen a mérnök gátelésével is jár együtt anyag szétesése is. Az anyag szétbontása eszköze lehet a tulajdonképeni érzékelési folyamatnak, az ellensúlyozásnak.

Hogy az érzékelési folyamat ellensúlyozó alkalmazkodás, azt majd csak előadásom egy későbbi pontján fogom bizonyítani. Itt megelepszem annak előbb való bizonyításával, hogy az aktív, spontán, cselekvésszerű alkalmazkodás az ingerhez, mert emmi is elég annak megértésére, hogy hogyan látjuk egy vonal nagyságát. Én egy vonalat úgy látok bizonyos nagyságúnak, hogy szervezetem a vonalingerhez való alkalmazkodásában (annak, mint látni fogjuk, egyensúlyozásában) túlmegy minden kisebb terjedelmű alkalmazkodás, vagy egyensúly teremtésén, — bár a maga spontaneitásával, a maga cselekvésével maradhatna kisebb nagyságnál — és nem megy túl bizonyos nagyságon, bár mehetne túl azon egészen a végtelenségig, különösen a szem-, a fej- és a testmozgások hozzávételével. Ebben az alkalmazkodási folyamatban benne van az az összeadás és elhatárolás, mely egy nagyság látásának eszméleti állapotában benne van és mely egy izgalom terjedelmében nincs benne. És megvan az elhatárolás épen ott, ahol a fehér alkalmazkodását megszüntetem és a fekete alkalmazkodására térek át.

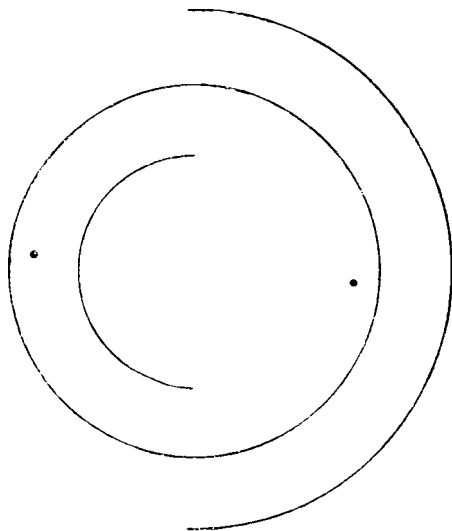
És most nézzük, hogyan keletkezik a csalódás. Ha a nyúlvány nélküli vonalat nem látom bizonyos terjedelműnél nagyobbak, ez azért van, mert szervezetem az alkalmazkodás kiszabásában, kimérésében nem megy egy bizonyos nagyságon túl, azon, amely ennek az ingernek megfelel. Midőn azonban a nyúlványos vonalra nézek és azt is a maga kellő nagyságában akarom látni, vagyis a szervezet itt is épen a kellő nagyságú alkalmazkodást készül kimérni, kiszabni, az a hajlandóság, mely erre vinné, feltámad benne a nyúlványokra nézve is, azokhoz is kíván alkalmazkodni, vagyis egy nagyobb terjedelmű alkalmazkodás kiszabását kívánja. A vonalat a kellő nagyságban csak úgy tudom látni,

ha ezt az utóbbi hajlandóságot elnyomom, meggátlom, ha a nyúlványok látásától elvonatkozom. Azonban ezen elnyomás, meggátlás mellett sem vagyok képes pontosan a kellő nagyságban látni, mert az a feszültség, amely bennem egy nagyobb alkalmazkodás megteremtésének irányában van, nagyobb értéket visz be a pontosan kiszabott alkalmazkodásba. Ez az oka a csalódásnak.

Hogy ez így van, kitűnik abból, hogy — amint igen pontosan, lelkiismeretes kísérletek útján megállapították — minél jobban tudok elvonatkozni a nyúlványoktól, azokra tekintettel nem lenni, annál kisebb a csalódás. Sikerral gyakorolhatom magamat ebben az elvonatkozásban. Viszont ha a nyúlványokat valami módon bizonyos forma, vagy szín által feltűnővé teszem, ezáltal a csalódást fokozom.

De azt mondhatná valaki, hogy egy ilyen pusztán feszültség nem lehet az oka annak, hogy a vonalat valósággal, aktuálisan megnagyobbodottnak látjuk. Ez az ellenvetés nem jogosulatlan. Nézzük azért, nincs-e a vonal látszólagos megnagyobbodásának bizonyos valótansága, inaktualitása, amely elméletünk azon tartalmának felel meg, hogy a látási folyamat a megnagyobbodás irányában pusztán meg van feszülve. Rajzoljunk a nyúlvány nélküli vonal egyik vége fölé egy pontot és most rajzoljuk hozzá a nyúlványokat és pedig, hogy annál erősebb megnagyobbodást adjanak, feltűnő alakban, terpeszkedő szárnyaknak, $> <$ amilyen Müller-Lyer tulajdonképeni, eredeti rajza és azt fogjuk látni, hogy a vonal megnagyobbodott, de ez a vége a ponton túl nem ment. Hogy a nagyobbdodás nem történt kizárólag a másik oldalon, azt úgy bizonyíthatjuk, ha ugyanezt az eljárást a másik vég felé rajzolt ponttal ismétljük; egyszerre a két pontot nem rajzolhatom, mert a két pont közötti távolság is nagyobbak látszik a nyúlványok folytán. Vagy rajzoljunk (5. ábra) egy kört és belé két pontot egymással szemben és szimmetrikusan azaz egyenlő távolságra a körvonalától és rajzoljunk egy koncentrikus félkört a körbe az egyik pont mellett elmenően és szembe vele egy excentrikus félkört; ennek következtében a körnek egyik fele látszólag belapul,

de anélkül, hogy közeledni látszanék az illető ponthoz, a másik fele látszólag kidagad, de anélkül, hogy távolodni látszanék az illető ponttól. Vagyis a csalódás, amelyet tárgyalunk, abban áll, hogy az illető idomrészek látszólag megnagyobbodnak ugyan, de anélkül, hogy ezzel kapcsolatban a térben tovább menni látszanának. Vagyis, egy tisztán belső megdagadás, feszültségi, inaktuális, ineffektív megnagyobbodás van. Az a tény, amely elméletünk ellen látszott



5. ábra.

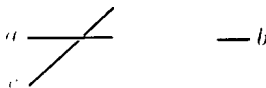
szólani, íme legjobban megerősíti elméletünket. De egyúttal legjobban megcáfolja az eddigi elméleteket is, mert azok közül az ítélet megtévedésének, a szemmozgások megtévedésének, a nyújtózásnak és a fiziológiai kiterjesztő hatásnak elmélete effektív, aktuális, a térben való tovább haladással kapcsolatos, látszólagos megnagyobbodást követel. Az alaklátási elmélet pedig legalább is nem gondolt az ineffektívitásnak ezen lehetőségére.

Egy másik kísérletet is hozhatok még fel hasonló irányban, melynél a megfigyelés tárgya azonban finomabb, nehezebben

megfigyelhető. Ha a nem nyúlványos vonalat megnagyobbítjuk addig, amíg a nyúlványossal egyenlő nagynak látszik, mégis azt vesszük észre, hogy az utóbbinak e nagyságában van bizonyos álság, puszta nagysági feszengetés, ami az előbbiben nincs meg, szóval hogy csak amaz «igazán» ilyen nagy vonal.

Ezzel megadtam csalódásunknak azt a magyarázatát, melyet helyesnek tartok. Ha egy szalonba lépek, ahol több személyt kell üdvözölnöm és kivált ha olyat, akinek egyforma igénye van udvariasságomra, az elsőnek adott kézszorításomban már benne lesz és érezhető lesz egy impulzus kezemenek továbbvitelére a többi személyekre. Ebben senki valami nehezen megmagyarázhatót találni nem fog. Époly egyszerű tény magyarázatunk szerint a csalódás, amelyet tárgyaltunk és pedig azért, mert mi a látást is az ember cselekvésének fogtuk fel. Több elvégzendő cselekvény közül egyen kezdeni és a többire elkészülve lenni, indítással bírni lehetséges. Viszont egy kézfogással való kezdést és a többinek benne csak impulzusként való bennfoglaltságát is érthetetlennek tartanók, ha a kézfogást is az üdvözlendők által okozott kézbéli izgalomnak tekintenők, ahogy ma az érzékléseket az ingerek által okozott érzékbéli izgalomnak tartják. Látjuk tehát, hogy az izgalmi elmélet a legegyszerűbb dolgot érthetlenné teszi. Mindenki egyetért abban, hogy a csalódás onnan származik, mert egy ingernek való megfelelésnél a többire is tekintettel vagyunk, de ez a tény nem foglalhat helyet az izgalomban, hanem csupán az alany cselekvőségében.

A tisztelt Társaság engedelmével most áttérek a csalódások egy másik fajtájára: az *iránycsalódásokra*. Itt is egy típus számos esete közül példaképen csak egyet ragadok ki. Egy vonalat (a) rajzolok a táblára (6. ábra) és a vonalzó ugyan-



6. ábra.

azon fekvése mellett, megszakítás után annak folytatását (*b*). Ha a vonalzót elveszem, látjuk is, hogy a két darab egy egyenesben fekszik. Most keresztezem *a* vonalat egy *c* vonalal; ennek folytán az *a* vonalnak látszólag más iránya lett, folytatása látszólag nem *b*-be esik, hanem *b* alá.

Ez a csalódás — irodalmának reávonatkozó állását tekintve — érdekesebb, mint az előbb tárgyalt nagyságbeli csalódás. E csalódás megmagyarázása végett ugyanis azt szükséges tudnunk, hogy irányt hogyan látunk. Ha már most a fiziológusoknál és pszichológusoknál erre a kérdésre feleletet keresünk, azt a vallomást találjuk náluk, hogy ők bizony erre a kérdésre nem nagyon tudnak felelni. Mert ha azt állítják is, hogy egy vonal nagyságának látását az inger előidézte izgalom térbeli terjedelme adja meg nekünk, jóllehet e terjedelemben nincs hozzáadása részecskének részecskéhez, túlmenés minden kisebb nagyságon és elhatárolás nagyobb terjedelem irányában, azt mégsem állítják, hogy egy vonal irányának látását, annak látását, hogy abban részecske részecskéhez bizonyos irányban adódik hozzá, minden más irány, minden eltérés elkerülésével, hogy — mondom — ennek látását az izgalom iránya adja meg. Ép azért a magyarázatok, amelyeket erről a csalódásról adnak, nagyon kezdetlegesek és az iránylátásnak egy általános elméletére nem támaszkodnak. A legelterjedtebb kettő az, hogy kis szögeket nagyobbaknak látunk a valónál és hogy a két irány, ellenkezően egymással, a kontraszt folytán a valónál még jobban eltérni látszik egymástól. Ezen és hasonló magyarázatokkal hosszabban egyáltalában nem kell foglalkoznunk és így azonnal megpróbálhatjuk saját magyarázatuk megadását.

De mielőtt ezt tennők, egy másik csalódást kell megmagyaráznunk, amelyet ugyanez a rajz felkelt. E csalódás a következő: az *a* vonal a kereszteződésen túl kissé magasabban látszik folytatódni. A kereszteződéskor látásunkban egy kis darabon együtt fut a másik vonalal és ezt a formát kapja. E csalódás megmagyarázása végett is tudnunk kell, hogy hogyan látjuk egy vonal irányát. A látás alkalmazkodási elmélete szerint úgy, hogy a szervezet a vonalingerhez

való alkalmazkodásában, annak egyensúlyozásában cselekvésszerűen, választva egy bizonyos irányt tart be minden más irány elvetésével, elkerülésével. Ahogy, mint mondtunk, egy bizonyos nagyságot azért látunk, mert a szervezet az alkalmazkodásban minden kisebb nagyságon túlmegy, de egy bizonyos nagyságon nem megy túl, épúgy irányt azért látunk, mert a szervezet minden más, ránézve szintén lehetséges irány, vagy eltérés kikerülésével ép egy bizonyos irányt tart be, részecskét részecske után ebben az irányban rak le, tudniillik abban, amelyben az ingerhez alkalmazkodik, azt egyensúlyozza. Ha már most a keresztezett a vonalra nézek és annak irányát akarom látni, vagyis a szervezet az ennek megfelelő irányú alkalmazkodást akarja minden eltérés kikerülésével kiszabni, a szervezetnek az a hajlandósága, mely erre vinné, feltámad a b vonalra nézve is, annak irányában is akar alkalmazkodást létrehozni. Ámde ennek létrehozatala eltérés az a -nak megfelelő irányú alkalmazkodástól. Ezt az utóbbi alkalmazkodást a szervezet csak úgy képes létrehozni, ha a b -re vonatkozó hajlandóságát elnyomja, meggátolja. Azonban ezen elnyomás meggátolása mellett sem vagyok képes pontosan a kellő irányt látni, mert az a feszültség, mely bennem van, a keresztező irány látását illetőleg, eltérést hoz amaz alkalmazkodásba. Ez az oka annak a csalódásnak, hogy a keresztezési pontban a kissé b irányában tolódik el. Hogy ez az oka, bizonyítja az a körülmény, hogy minél jobban el tudok vonatkozni b látásától, annál kisebb mértékben áll be a csalódás. Bizonyítja továbbá az a tény is, hogy ez a csalódás is ineffektív, ha t. i. a fölé és pedig a lehető legközelebb hozzá egy pontot rajzolok, mielőtt a másik vonallal, e ponttól balra, keresztezem, keresztezés után a pont mégsem fog a -ba esni, jöllehet a folytatása most magasabbnak látszik.

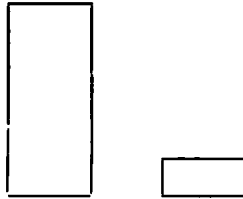
Így megmagyarázódik már most a rajz által felkeltett első csalódás is, melynek megmagyarázása tulajdonképeni célunk. Az ineffektív eltérés felfelé ugyanis csak a kereszteződés pontjában van meg, tovább tehát egy lefelé való

eltérés van ezen eltéréstől és ezért *a* vonal valónál lejjebb haladva látszik folytatódni.

E csalódásnak számos bonyolódottabb alkalmazása van, mely úgy származik, hogy azt halmozzuk. Így keletkezik az ismert Zöllner-féle, a két Hering-féle és a Wundt-féle csalódás, mely a Heringének megfordítása. Az első csalódásnak, — amelyet közbevetőleg magyaráztunk — alkalmazása a Poggenдорf- és Loeb-féle csalódás, továbbá a körbeírt négyzet csalódás.

Az iránycsalódásoknál még kevésbé vannak az irodalomban megmagyarázva a *kontraszt-csalódások*.

Ezeknek egy példája a következő: Egy vonalat (7. ábra) egy hozzá képest magas téglalap alapjává tesztek, egy vele



7. ábra.

egyenlő vonalat pedig egy hozzá képest aránytalanul alacsony téglalap alapjává. Az illető magasságokkal való kontraszt folytán az első vonal rövidebbnek látszik, mint a második. Próbáljuk meg e tény magyarázatát a látás alkalmazkodási elmélete alapján.

A kontraszt rokon az összehasonlítással, nevezetesen a különbség látásával, de azért nem különbséglátás. Hiszen nem abban áll a kontraszt, mintha az alapot kisebbnek, illetve nagyobbak látnók a magasságnál, hanem abban, hogy abszolút nagyságát kisebbnek, illetve nagyobbak látjuk a valónál a magasság látása folytán. Nem is hasonlítjuk össze valami határozottan, pontosan az alapot a magassággal. Igen, ha egy négyzetet rajzoltam volna, azonnal látnók, hogy a négy oldal egyenlő, vagyis pontosan össze-

hasonlíthatók őket. Vagy ha az egyik téglalap csak egy kicsit volna magasabb, a másik csak egy kicsit volna alacsonyabb a négyzetnél, ezt a különbséget is pontosan észrevennők. A mi rajzaink esetében azonban, mint mondtam, ilyen összehasonlítást pontosan nem viszünk végbe. A két nagyság (az alap és a magasság) olyannyira eltér egymástól, hogy nem tartjuk szükségesnek őket egybevetni, a két nagyságot (az alapot és a magasságot) egymástól teljesen eltérőnek találjuk, két egészen különböző fajtának, úgy hogy, — mint mondani szoktuk — «össze se lehet őket hasonlítani». Az a körülmény, hogy ily kétfajtájúságot, ily összehasonlíthatatlanságot találunk, mutatja, hogy ebben az esetben is megvan bennünk a hajlandóság a két nagyságot összehasonlítani, épúgy mint a négyzet, vagy a kevésbé aránytalan téglalapok esetében, de e hajlamot, mint itt helyén nem valót, elutasítjuk.

A látás alkalmazkodási elmélete szerint az összehasonlítás azáltal támad, hogy a szervezet egy inger ellen létrehozott alkalmazkodást (egyensúlyt) fenntart, megismétel, tovább alkalmaz más ingerrel szemben, egyenlőség esetén változatlanul, különbség esetén korigálva. E változatlanul vagy korrekúrával való fenntartás folytán látunk egyenlőséget, illetőleg különbséget. A kontraszt ellenben úgy támad, hogy megvan ugyan a szervezetben a hajlam egy ily fenntartásra, megismételésre, tovább alkalmazásra (ami esetünkben az alapról a magasságra), de e hajlandóságot a szervezet mégis visszautasítja, mert túlságos nagy korrekúrára kellene végbevinnie, a közös csekély volna a különbséghez képest, ami a szervezet organizálási hajlandóságával ellenkezik. E visszautasítás úgy történik, hogy a szervezet a nagyobbító, illetőleg kisebbítő korrekúrára való hajlandósággal szemben kisebbítő, illetőleg nagyobbító alkalmazkodást végez és így jön létre a kontraszt. A kontraszt: az összehasonlítás megakadályozása az egyéni sajátosság túlzása, megnyomása segítségével.

A kontraszt is ineffektív csalódás. Egy pont, melyet az alap egyik végpontja alá rajzolunk, mielőtt a téglalapot

megszerkesztjük, a téglalap megszerkesztése után is e végpont alatt látszik feküdni, jóllehet most az alap kisebbnek, illetőleg nagyobbnek látszik. A kontraszt-csalódás ineffektivitása onnan származik, mert a nagyobbító, illetőleg kisebbítő alkalmazkodás a korrekurára való hajlam kiegyenlítésére fordíttatik.

Most be kell váltanom azt az ígéretemet, miszerint be fogom bizonyítani, hogy az az alkalmazkodás, amelyben a látás áll, az ingert kiegyenlítő, egyensúlyozó alkalmazkodás. Fájdalom, csak röviden tehetem azt.

Ugyanaz az inger ugyanazt az érzékletet hozza létre, akár teljesen kialudott, önmagától éber, friss szervezetre hat, akár felkelt valakit álmából, ha csak egészen felkelti. Ám az alvó emberben az ingerek egy egész olyan serege nem okoz érzékletet, amely az éber emberben okoz. Az alvó emberben nincs meg tehát az az izgékonyosság, mint az éberben. Ha az ébreszteni képes inger mégis ugyanazt az érzékletet hozza létre az alvóban, mint az éberben, akkor ez az érzéklet nem lehet következménye az izgalomnak. Az ingernek tehát az állítólagos izgalomtól függetlenül kell érzékletet előidéznie; más szóval transzformátlanul, minthogy a szervezet változó izgékonyága folytán transzformációja nem hozhatja létre mindig ugyanazt az eredményt, vagyis nem lehet jellemző az ingerre nézve. A szervezetnek tehát meg kell valahogyan akadályoznia az inger transzformációját ott, ahol az ingert érzékeli, vagyis annak az alkalmazkodásnak, amelyben, — mint láttuk — az érzékelés áll, egyensúlyozó alkalmazkodásnak kell lennie.

Ugyanezt bizonyítja az a tény, hogy a fölkelés után azok az ingerek is érzékeltetnek, amelyek maguk kelteni nem tudnak. Az ő érzékelésük tehát az izgalmi elmélet szerint következménye lenne egy másfajta inger fizikai hatásának, amely rájuk nézve nem jellemző.

E deduktív bizonyíték mellett tapasztalatilag is elég világosan szembeütnik a szervezetnek azon működése, hogy ellensúlyozásra készen várja az ingert, mielőtt az még

a szervezet érzékelő részében fizikai hatást gyakorolhatna. Ébren kell ugyanis lennünk, hogy érzékeljünk. Egy inger egy alvó emberben nem idézhet elő közvetlenül érzékelést, először azt az embert egészében fel kell ébresztenie. Még ha álmunkban érzékelünk is, soha sincs egy elszigetelt érzékelésünk, hanem csak egy általában eszmélő állapoton belül van ez az érzékelésünk, a különbség a teljes felkeltséggel szemben csak az, hogy nem tökéletesen vagyunk ébren. Rendszeren azonban magunktól spontán módon ébredünk fel és kezdünk érzékelni meglehetősen szabályos időközökben, amint meglehetősen szabályos időközökben megéhezünk, vagy nemileg gerjedünk.

Az éberség már most abban áll, hogy összes eddigi érzékléseink, illetőleg állapotaink megisméltésére készen várjuk az ingereket ; csak így lehetséges, hogy azonnal észre vesszük, hogy valami, ami bekövetkezik, új, eddig soha nem volt, eltér minden eddigitől. Ha valamely inger szakadatlanul egész múltunkban hatott, akkor az érzékletet nem kelt fel, csak úgy érzékeljük, ha volt idő, mikor az nem hatott, ennél fogva arra is el vagyunk készülve, hogy most sem fog hatni és így hatásával szemben alkalmazkodnunk kell. Az a tény, hogy a reávaló teljes felkészültség mellett érzékletet nem okoz, mutatja, hogy a szervezet felkészültsége egyensúlyozó. Viszont, ha egy inger túlságosan eltér minden eddigitől, akkor igazán izgat, észrevehetőleg fizikai hatásokat is okoz a szervezetben, de akkor nem is tudjuk világosan, kielégítően érzékelni. Csak ha kellőleg alkalmazkodtunk hozzá, felismertük például, hogy egy bizonyos újfajta kék szín, akkor érzékeljük tisztán, de akkor már nem is izgat, hatásai nem halmozódnak, észrevehetően egyensúlyban vagyok vele.

És ezzel befejeztem volna minden mondanivalómat, ha nem egy filozófiai társaság előtt állanék. Egy ily társaság előtt bátor vagyok kifejezni azon reményemet, hogy fiziológiai és pszichológiai fejtegetéseim nem találtak visszatetszésre a filozófusnál. Mert hiszen megegyeztek a jó filozófiával abban, hogy az alany spontaneitásának és az eszmélet egységének

(a csalódások esetében az egymást zavaró idomok látása egységének) juttatnak érvényt. Ámde magamnak kell vindikálnom, hogy e téren fejtegetéseim tovább mennek a legtöbb filozófiánál. Így pl. Kant szerint is az érzékletek kívülről jönnek, mert hisz' szerinte nekünk adva van egy sokféleség és szerinte ez adott sokféleséget az alany spontaneitása csak formába foglalja, míg nézetem szerint az alany spontane alkotja az érzékleteket és amit Kant formáknak talál, azok ez alkotásnak módjai, ismétlése, továbbvitele, korrekturák. Kant voltaképpen nem különbözik a mai pszichológusoktól, akik szerint az alany az izgalmak szülte érzékleti tartalmaikat utólag összehasonlítja, alapokba, kollektívokba foglalja. Kant szerint továbbá a lelki élet egysége a kívülről adottak szintéziséből származik, míg a mi fejtegetéseink szerint ez az egység eredeti és benne egy sokféleség, ezen egység differenciálódása, az ingerhez való alkalmazkodása folytán támad. Kant e tekintetben is egyezik a mai pszichológusokkal, akik az *ént* az összes élmények összehasonlításából szokták származtatni. Kantnál továbbá a külvilág feltevése pusztán logikai szükségszerűség, az érzékleteink megadója, mintegy okaként tétetik, míg szerintünk a szervezet a külvilággal szemben való egyensúlyozásában, önfenntartásában érzékileg ismeri azt fel hatalomnak, igazán létezőnek, amilyen ő maga. Kant szerint végre érzékléseink és a külvilág, érzékléseink és a magánvaló két egészen diszparat dolog, ami megfelel annak az uralkodó fiziológiai felfogásnak, hogy az inger az izgalmakban transzformálódva érzékelteti magát és aminek megfelelőleg Johannes Müller az érzékek specifikus energiájának tanát állította fel; szerintünk a szervezet egyensúlyozván, vagyis ellentétes irányban utánozván az ingert, a maga valóságában ismeri azt fel, a maga valóságában érzékeli azt. Ha kellene filozófust megneveznem, akiével felfogásom valamennyire rokon, úgy Fichtét nevezném meg, bár ő megint az ellenkező oldalon esik túlzásba és a külvilágnak szerepét lelki életünkben figyelmen kívül látszik hagyni. De minden esetre Fichte mondotta azt a dicső szót: «Nem a szem lát».

A TŐKE FOGALMA.

II. rész.

Irta: BALÁS KÁROLY.

Az immateriális tőkeelméletek sorában mindenesetre haladást jelent a Komorzynski felfogása (Die nationalökonomische Lehre vom Kredit. 1909. 2 kiad. kül. 135—167. l.). *Szerinte a tőke nem áll materiális jószágokból, de nem áll azok értékéből sem, hanem áll a javak felett való rendelkezhetőség ténye által létesített jövedelemszerző hatalomban, míg az értékítélet csak a vagyon nagyságát mutatja meg.*

Abból indul ki a nevezett szerző, hogy a tudományos tőkeelméleteknek is a köznapi élet tőkefogalmát kell alapul venniök és azt kimagyarázniök, nem pedig emellé és ehelyett egy másik mesterséges tőkefogalmat gyártaniök.

Komorzynski szerintem ezzel a kiindulóponttal a helyes irányt választotta a tőkefogalom tisztába hozatalára és helyes irányban halad tovább akkor is, amikor a tőke lényegének megmagyarázásánál a vagyonban levő hatalmi momentumra fektette a fősúlyt, nem pedig a vagyonnak csupán nagyságbeli mértékét megadó értéktartalomra.¹

Mindazonáltal általánosságban nem osztozhatom Komorzynski tőkefelfogásában. Abból annyi nagyon találó és sikerült, amennyiben a tőkét a vagyonjogi hatalmi kategóriák sorában helyezi el. Ezentúl azonban — álláspontomnak megfelelően — nem érthetek azzal egyet. Komorzynski ugyanis a lehető legtágabb értelemben minden vagyont ért tőke alatt, amely a magángazdasági forgalom útján nyújt jövedelmet.² Ezzel a tőke fogalmát (szerinte Erwerbsvermögen) annyira kiterjeszti, hogy minden vagyon, jog, követelés, sőt pusztán tényleges viszony is tőke, amennyiben az nem Haushaltsvermögen, t. i. amely utóbbi vagyonrésznek jövedelemszerzése a magángazdasági forgalmon kívül történik.³

¹ L. Komorzynski i. m. Das Capital als Güterwert c. pontot. 163—167 l.

² I. m. 135. l.

³ 136—7., ill. 135. l.

A tőke fogalmának ezzel a szertelen kiterjesztésével az olyan általános fogalomba ful bele, amely sehogyan sem egyezik meg a népies tőkefogalommal, melyet Komorzynski szerint kiindulási pontul kell venni az elméletben. Ezért nagyon erőltetettnek kell tekintenünk nevezett szerzőnek abbéli fejtegetéseit, amelyekben az ő tőkefogalmát a köznapi tőkefogalommal lényegileg megegyezőnek szeretné feltüntetni.¹

Komorzynski fejtegetéseiből találónak ismerhetjük el azt a megjegyzését is, hogy a köznapi életben sohasem értjük tőke alatt azt, amit némely írók nemzeti, vagy társadalmi tőkének neveznek. Egyébként azonban szűkebb, majd tágabb értelemben használjuk a gyakorlati életben a «tőke» kifejezést. Erőszakos általánosítás és túlzás azonban a szerző részéről úgy magyarázni a dolgot, hogy tőke alatt mindig jövedelemszerzésre szolgáló törzsvagyont értünk a köznapi életben (Heute wird . . . in der Sprache des gemeinen Lebens mit dem Ausdrücke «Capital» immer die Vorstellung eines Stammvermögens der Sonderwirtschaft verbunden . . . Ich gebrauche den Ausdruck «Stammvermögen» hier im Gegensatze zum Vermögensertrage (Vermögenszuwachse), nicht aber im Sinne von Anlagevermögen . . . stb. 141. sz. köv. l.) Szerintünk, ha a köznapi életben általában tőkéről beszélünk, sokkal inkább csak pénzösszegre vagy könnyen pénzrehozható vagyonrészre gondolunk és a törzsvagyont is csak akkor nevezük köznapi nyelven általában tőkének, ha az pénzből, értékpapirokból vagy mondjuk liquid «érték»-ekből áll. Tehát nem mindig törzsvagyont értünk a köznapi beszédben tőke alatt, hanem többnyire pénzösszeget, s hozzátehetjük még, hogy kiki olyan pénzösszeget szokott a köznapi életben a saját szempontjából tőkének nevezni és tartani, amely saját gazdasági helyzetéhez mérten nem valami jelentéktelen összeg.

Komorzynski ily módon jó irányban keresi a tőke mivoltát kifejező fogalmat, t. i. a vagyonjogi hatalmi kategoriák között, de megtalálni — álláspontunk szerint — mégsem tudja, mert

¹ I. m. 140—144. l.

általános jövedelemnyújtó vagyoni hatalomnak tekinti és nem ismeri fel, hogy a tőke csupán az a vagyoni jog, mely a gazdasági konjunkturák által szankcionált modern fizetési hatalmat nyújtja.

7. Ezek után legyen szabad saját tőkeelméletemet is körvonaloznom pár szóval.¹

A tőke gyakorlati megjelenése bizonyos pénzösszeg értékében, képében történik. Ugyanúgy jelenik meg, amikor a fogyasztás, valamint akkor is, amikor a termelés céljait szolgálja a pénzösszeg. Minden pénzzolgáltatás ugyancsak egyféle módon kettős hatású minden alkalommal: tevőleges az egyik, nemleges a másik oldalon. Bevétel itt, kiadás amott. Minden pénzösszeget lehet megfelelő eljárással növelni és lehet csökkenteni.

A modern gazdasági életben csak egyféle minőségű pénzösszegek vagy pénzösszegekre hozott csereértékek² szerepelnek.

Amint nincs külön termelési és fogyasztási pénz, pénzösszeg és csereérték s amint a csereforgalomban minden pénzérték és pénzösszeg ugyanakkor bevételi és kiadási, terme-

¹ Lásd A jövedelemelosztás főágai, különösen VI. fejt.

² A csereértékek keletkezésének pszichológiai alajairól mondja többek közt Simmel:

Die technische Form für den wirtschaftlichen Verkehr schafft ein Reich von Werten, das mehr oder weniger vollständig von seinem subjektiv-personalen Unterbau gelöst ist . . .

. . . Die Tatsache des wirtschaftlichen Tausches . . . löst die Dinge von dem Eingeschmolzensein in die bloße Subjektivität der Subjecte und lässt sie, indem sie ihre wirtschaftliche Funktion in ihnen selbst investirt, sich gegenseitig bestimmen. Den praktisch wirksamen Wert verleiht dem Gegenstand nicht sein Begehrtwerden allein, sondern das Begehrtwerden eines anderen. Ihn charakterisiert nicht die Beziehung auf das empfindende Subjekt, sondern dass es zu dieser Beziehung erst um den Preis eines Opfers gelangt, während von der anderen Seite gesehen, dieses Opfer als zu geniessender Wert, jener selbst aber als Opfer erscheint . . .

. . . Indem um den Gegenstand gehandelt wird — das bedeutet, dass das Opfer, das es darstellt, fixiert wird — erscheint seine Bedeutung viel mehr wie etwas auserhalb dieser letzteren selbst stehendes, als wenn der Einzelne ihn nur in seiner Beziehung zu sich selbst empfände . . .
Simmel: i. m. 30—31. l.

lési és fogyasztási kategória,¹ akként nincs minőségbeli különbség e pénzüsszegek alakjában megjelenő tőkék között sem. Ugyanaz a tőke használható termelési és fogyasztási célokra egyaránt épen úgy, mint az a pénzüsszeg, melynek alakját a csereforgalomban magára vette. És habár a tőke szerepe a termelésnél a legszembetűnőbb, az a termelés és fogyasztás céljaira egyaránt felhasználható valami.

Mint jeleztük, a gyakorlati élet köznapi felfogása általában véve «tőke» alatt pénzüsszeget ért. Ha tehát azt mondjuk, hogy a tőke pénzüsszeg, ezzel egyszerűen, meglehetősen találoan, de meglehetősen felületesen is rámutattunk — nem a tőkére ugyan — hanem annak gyakorlati megjelenési alakjára.²

¹ (Die) Fähigkeit des Geldes, für jeden speziell bestimmten Wirtschaftswert einzutreten, — weil sein Wesen mit keinem von ihnen, sondern nur mit ihrem Verhältnis, in das jedes beliebige eintreten kann, verbunden ist — trägt die Kontinuität der wirtschaftlichen Ereignisreihe. Diese Reihe lebt gleichsam in Endosmose und Exosmose: in der Produktion und der Konsumtion der Güter . . .

Simmel: Philosophie des Geldes. 92. l.

² Érdekes dolog, hogy az irodalomban mennyire különböző módon talál feleletre az a kérdés is, hogy mit értenek a köznapi életben tőke alatt. Minél kimerítőbben akarnak az egyes írók erre a kérdésre megfelelni, annál különbözőbb véleményekkel találkozunk. Azt hiszem, hogy a nem tudományos, a köznapi élet felfogását a legáltalánosabban akként adjuk vissza, ha azt mondjuk, hogy a mindennapi, nem teoretikus, gazdálkodó ember nézete szerint a tőke valamilyen pénzüsszeg.

A tőkéről való köznapi, gyakorlati felfogás is különböző változatokat fog természetesen felmutatni, aszerint, hogy micsoda hivatású, foglalkozásbeli és üzleti körből való embertől kérdezzük meg, hogy mint vélekedik a tőkéről. Más nézete lesz például egy szatócsnak, mint egy nagy gyárosnak, egy parasztgazdának, mint egy nagybirtokosnak, egy kisebb hivatalnoknak, mint egy bankigazgatónak.

A vélemények középponti fogalma a tőke megmagyarázásánál azonban valamennyi gyakorlati foglalkozású egyénnél mégis valószínűleg csak a pénzüsszeg lesz.

Érdekes a most említett szempontból összehasonlítani például Jevons, I. Fisher, Komorzynski és Gide arra vonatkozó nézeteit, hogy a köznapi életben mit értenek tőke alatt:

Inquiry among business men also reveals the fact that in business usage all wealth is included in the term capital. It would astonish a business man to have an economist strike out from his perishable goods, as would

Tudományos szempontból azt a kijelentést, hogy a tőke : pénz, már épen nem fogadhatjuk el.

Hermann ; his fuel, as would Walras ; or above all, his land as would most of the classical economists. That land is capital, business men all emphatically declare.

... Again, business man maintain that the function of any given wealth has nothing to do with its classification as capital. It need not be «for production» nor «for sustaining laborers» nor for any particular object whatever

Az üzletember Fisher szerint, mint fentebb már említettük, egyedül abban a tekintetben fog habozni a felelettel, vajjon a fogyasztó kezében javak tőkének tekintendők-e vagy sem. (i. m. 63.)

Jévons, abban a tekintetben figyelmeztet főleg a tőke gyakorlati értelmezésére, hogy a tőkebefektetéssel nem zavarják azt ott össze, pl. azt mondják, hogy tőke van fektetve a vasútba, de nem mondják azt, hogy a vasút álló tőke stb. stb. i. m. 242—243. l.

Komorzynski szerint: Heute wird... in der Sprache des gemeinen Lebens mit dem Ausdrucke «Capital» immer die Vorstellung eines Stammvermögens der Sonderwirtschaft verbunden, welches seinen Bestand bewahrt stb. stb. (lásd bővebben a tőkeelméletek irodalmi ismertetésénél) i. m. 141. l.

Míg tehát Fisher azt mondja, hogy a gyakorlati életben minden javakat (all wealth) tőkének mondanak, addig Komorzynski ugyanoly határozottan állítja, hogy csak a törzsvagyont értik ott rajta. Jévons szerint nem értik tőkén azt, amibe a tőke már be van fektetve. Gide szerint pedig általában azokat a javakat értik tőkén a gyakorlati életben, melyek munkanélküli jövedelmet nyújtanak :

Dans le langage courant, le capital, ce n'est point l'instrument de production, c'est toute richesse qui sert à procurer un revenu à son possesseur indépendamment du travail de ce possesseur . . . (i. m. 125.)

Számos idézetet lehetne közölni abban a tekintetben, hogy az egyes íróknál a gyakorlati tőkefogalom visszaadása mennyire különböző.

E jelenségek okai szerintem azonkívül, hogy a különböző foglalkozású, értelmiségű stb. társadalmi rétegek gondolkodása a tőke mibenléte tekintetében is különböző kell, hogy legyen, főleg az, hogy a legtöbb író (így az említettek is) nem a gyakorlati élet közvetlen és legáltalánosabb tőkefogalmát adja vissza, hanem azokat a gyakorlati magyarázatokat, amelyeket egyes társadalmi, vagy foglalkozásbeli rétegek saját foglalkozásuknak, vagy üzletkörüiknek megfelelőleg adnak szokásos tőkebefektetéseikről.

Ebből a szempontból szükséges a fogalmak tisztázása végett a tőke fogalmát elválasztani a tőkebefektetés fogalmából, mint arra Jévons is figyelmeztet, s akkor lehetetlen lépten-nyomon rá nem jönnünk arra, hogy a gyakorlati életben tőkének általában s tovább nem kutatott és magyarázott, eredeti és át nem vitt értelemben bizonyos pénzüsszeget értenek (még pedig rendszerint valakire nézve jelentékenynek tartott pénzüsszeget)

Ha egy pillantást vetünk a pénzfizetés technikájának mai állására, látjuk, hogy hiszen korántsem fizettünk mindig pénz-darabokkal.¹ Sőt sokszor és épen a nagy «tőkék»-nél átutalásokkal, utalványokkal s a materiális pénzdarabok funkcióját átvevő immateriális fizetési módokkal és eszközökkel dolgozunk.²

Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor nemcsak azt látjuk, hogy a pénz fogalma több és tágabb, mint a nemes érc kiveret darabjáié, de látjuk azt is, hogy a tőke és a pénz is sem nem azonos, sem nem ugyanolyan tágkörű fogalmak.

Gondoljunk e részben arra, hogy a modern fizetés általában pénzösszeggel történik. Csak egyik ez alá tartozó eset most már az, amikor ez az egész pénzösszeg bizonyos pénzdarabban nyer kifejezést. Mert kifejezést nyerhet az «papírpénzt», «bankjegyeket» nem tekintve, pusztá feljegyzésben, elismerésben, átkönyvelési tényben stb.

8. Láthatjuk tehát, hogy elhagytuk a pénz és a materiális ércdarab kategóriáját, de azért még mindig benne vagyunk a tőke fogalmi körében. A tőke tehát egyrészt több, mint a pénz, másrészt más is mint a pénz.

Mondani szokták, hogy a tőke immateriális pénz. Ez azonban helytelen. A pénz mindig materiális dolog.

A pénz fogalmát szerintem a materialiter megfogható érc és papíros pénzdarabokra, tágabb értelemben pedig a pénz-helyettesítő, de materiális eszközökre kell korlátozni.

A pénz fizetési eszköz, de a fizetésnek nem egyedüli eszköze és módja.

Fizethetünk³ pénzzel is (ez gyakoribb eset), de korántsem

¹ Ebből a szempontból igen érdekesek Knap különben egyoldalú fejtegetései (Georg Friedrich Knapp: Staatliche Theorie des Geldes. Leipzig, 1905).

² Azzal sem érünk célt, ha a pénz fogalmát annyira kitoljuk, hogy mindarra, amivel fizetni vagy követelést kiegyenlíteni lehet, rá akarjuk erőltetni a pénz fogalmát. Hiszen a kiegyenlítő fizetések nagy része (giro, clearing) külső eszköz nélkül, immaterialiter megy végbe.

³ Fizetés alatt általában véve pénzösszegátruházást értek, vagyis tőkeátruházást. Ez a fizetésnek köznapis és szerintem leghelyesebb s leg-

kell mindig pénzzel fizetnünk, sőt még pénzhelyettesítő materiális eszközzel sem. Pontosabban beszélve: fizetni lehet pénznek vagy pénzhelyettesítő eszköznek materiális átadása által, de lehet fizetni minden oly más módokon is, amely

természetesebb értelme. Nem vehetem tehát a fizetés fogalmát valamely szűkebb értelemben, mint pl. Heflerich, aki bár elismeri, hogy a közönséges beszédben fizetés alatt értenek minden pénzüsszegátruházást, mindazonáltal egy mesterséges szűkebb fogalom alól kizárja a «tőkeátruházásokat». A fizetés fogalmánál tehát szerintem a pénzüsszegben kifejezett tőkeátruházás a lényeges, nem pedig a pénz használata, mert a pénz csak az egyik fizetési eszköz. Egy bizonyos pénzüsszeget, tőkét nem csupán pénzzel, t. i. pénzdarabokkal lehet kifizetni. Heflerich szerint háromféle értelmét lehet a fizetésnek megkülönböztetni:

... Im gewöhnlichen Sprachgebrauche bezeichnet man jede Übertragung einer Geldsumme als Zahlung; das Wort Zahlung bedeutet ursprünglich nichts anderes als das Vorzählen von Geldstücken (numeratio). In diesem allgemeinen Sinne findet eine Zahlung auch dann regelmässig statt, wenn ein Tausch durch das Geld vermittelt wird...

... Nun hat man innerhalb des weiteren Begriffs der Zahlung alle in Geld erfolgenden Übertragungen umfasst, einen engeren Begriff der Zahlung konstruiert, der die in Geld bestehende Leistung beim Tausche nicht einbegreift, und in diesem Sinne hat man zwischen der Tauschmittelfunktion des Geldes unterschieden. Zahlung im engeren Sinne wäre demnach jede in Geld bestehende Leistung, die nicht auf einen Tauschvorgang zurückzuführen ist.

... Fasst man ... den Begriff der Zahlung ... in dem ... engsten Sinne als Erfüllung von Forderungen in Geld, so würden sich als «Zahlung» nur charakterisieren die Fälle: Zwangsweise auferlegte einseitige Übertragungen und Erfüllung von aus doppelseitigen Übertragungen hervorgegangenen Verpflichtungen. (236—241. l.)

Weder unter die Bezeichnung Tausch, noch unter die Bezeichnung Zahlung (im engeren Sinn) würden mithin gehören die Fälle: Freiwillige einseitige Übertragungen (und), Hingabe von Sachgütern gegen Forderungen, die durch den Verkehrsvorgang selbst erst existent werden. Der wichtigste Spezialfall ist ... das Darlehen...

Wir bezeichnen (diese) Fälle, die weder einen Tausch, noch eine Zahlung im engeren Sinne darstellen als «Kapitalübertragungen».

Heflerich: Geld und Banken I. Teil. (236—241. l.)

A «fizetés» fogalmát tehát a magam részéről a pénz használatán túl terjedő általános jelentésében veszem, értvén alatta minden pénzüsszeg-, illetve tőkeátruházást akár pénz közvetítésével történik az, akár anélkül.

módokon pénzértékben kifejezett vagyonjogokat át lehet ruházni.

Ha egy banknál pl. százezer koronányi folyószámlai követelése van, akkor nem százezer koronányi pénzem van, hanem csupán jogom van százezer koronányi pénzt követelni a banktól. Röviden nem pénzem, hanem követelési jogom van.¹

Fizethetek-e azonban már ilyen körülmények között? Nagyon természetesen. A gazdasági és jogi élet gyakorlata számos módot ad arra. Tehát a jelzett esetben tudok fizetni százezer korona erejéig, dacára annak, hogy (mindaddig, amíg azt a százezer koronát fel nem vettem) nem pénzem van, hanem csupán követelése van a bankkal szemben, vagyis pusztán jogom. Pl. egyszerű levélben utasítottam a bankot, hogy könyveljen át valakinek folyószámlája javára 50,000 K-t.

Pénzzel fizettem-e tehát ebben az esetben, illetőleg *pénzzel* elégtettem-e ki valakit? Nem. Mivel fizettem tehát? Semmi mással, mint fizetési hatalmat rejtő, fizetési hatalmat érvényesíteni tudó joggal. Ez a fizetési hatalmat rejtő jog a tőke, amelynek csupán egyik legmegszokottabb — de nem egyedüli — igazolványa a pénz. A pénz tehát a közönséges, de nem az egyedüli tőkeigazolvány.

Mikor tehát a fenti példában materiális pénzdarabok nélkül fizettem ki az 50,000 koronát, azt tőkémrel és tőkémrel fizettem.² Ha tehát tőkém van, tudok fizetni materiális és

¹ Egyedül a jogi disztinkció lehet itt helyes, a vagyonjogtól annyira elválaszthatatlan a felhozott tipikus eset. Azért csak logikai zavart okozhatna ily helytelen kifejezés, illetve szójáték, hogy «immateriális pénzem» van. A jog t. i. az alanyi vagyonjog, bizonyos esetekben s bizonyos megjelenési alakban (pl. a pénzértékben kifejezett könyvkövetelés) teljesítheti a pénz fizetési funkcióját, de azért még ez nem mondható immateriális pénznek, legfeljebb az adott esetben egy immateriális fizetési eszköznek. Amiért minden pénz fizetési eszköz, azért nem minden fizetési eszköz pénz.

² A fizetésnek általános módja a tőkével való fizetés t. i. a fizetési hatalom átruházásával való fizetés. Ennek az általános módnak csupán egyik — bár legelterjedtebb — alfaja a pénzzel való fizetés. A pénzzel való fizetés is tőkével való fizetés, de nem azért, mintha a materiális pénzdarabban látnók a tőkét, hanem azért (mint alább látni fogjuk), mert ebben az esetben a tőke (fizetési hatalom) igazolványként pénz és nem más tőkeigazolvány szerepel.

immateriális módon: pénzzel és jogátruházással (folyószámla-átruházással = átkönyveléssel). Az utóbb említett esetben tőkével fizettem, de nem pénzzel. A tőke és a pénz tehát két különböző dolog. Az előbbi immateriális, az utóbbi materiális valami. A tőke vagyoni jog, vagy olyan tényleges állapot, mely fizetési hatalmat ad, a pénz magában véve pedig fizetési eszköz gyanánt használt materiális jószág. Tehát nem az ércdarab vagy pénzdarab a tőke, hanem a jog, hatalom vagy társadalmi lehetőség, kiváltság, mely engem a fizetési eszközzel egybeköt.

Hogy pedig nem a pénz a tőke, nyilvánvaló már abból is, hogy több tőkém lehet, mint amennyi pénzem van. És épen ebben áll a modern kapitalizmus egyik jellemző sajátossága: a társadalom tőkéinek értéknagysága sokszorososan meghaladja a fizetési eszközök mennyiségét. A fizetési eszközök ugyanis kézzől-kézre adódnak.¹

¹ A pénznek rendkívül tágkörű értelmezését adja Helferich. Megkülönböztet gazdasági és jogi értelemben vett pénzt: A gazdasági értelemben vett pénzt (der wirtschaftliche Begriff des Geldes) következőleg definiálja:

Wir verstehen . . . unter «Geld» die Gesamtheit derjenigen Objekte, welche in einem gegebenen Wirtschaftsgebiete und in einer gegebenen Wirtschaftsverfassung die ordentliche Bestimmung haben den Verkehr (oder die Übertragung von Werten) zwischen den wirtschaftlichen Individuen zu vermitteln. (I. m. 220. l.)

Ezzel szemben a jogi értelemben vett pénz (der juristische Geldbegriff):

Geld im Rechtssinne ist in einem jeden Staatsgebiete die Gesamtheit derjenigen Gegenstände, die von der Rechtsordnung in der ordentlichen Bestimmung, die Übertragung von Vermögenswerten von Person zu Person zu vermitteln anerkannt sind. (I. m. 287. l.)

Szerintem nagy tévedés azt hinni, hogy a pénz tisztán «gazdasági» értelemben vehető ellentétben annak jogi értelmezésével. Minden pénz jogi és gazdasági együttes értelemben lehet csak pénz, különösen modern viszonyok közt. Az, hogy valaki a pénznek «gazdasági» értelmét akként definiálja, hogy alatta adott «gazdasági» területen és gazdasági szervezet mellett ért forgalomban levő bizonyos tárgyakat, még nem teszi e meghatározást a jogi vonatkozástól eltekintő gazdasági fogalom kifejezőjévé.

A gazdasági és jogi értelemben vett pénzfogalmak szembeállításának inkább fogalomzavar, mint fogalomtisztázás lehet csupán a következménye.

Mit jelent ugyanis (a gazdasági értelemben vett pénznél): den Ver-

Ha ugyanis egy 20 koronás pénzdarabbal százszor fizettek egy hét alatt, akkor 2000 korona tőkeösszeget fizettek ki ugyanazzal a fizetési eszközzel. Ezek a kifizetett tőkeösszegek, mint pénzürtékkel lemert vagyoni jogok, a gazdasági forgalomban megfigyelhetetlen változattal szövődnek egymásba,

kehr (oder die Übertragung von Werten) zwischen den wirtschaftlichen Individuen zu vermitteln? Talán fizikai forgalomról, helyváltoztatásról van itt szó? Korántsem. Nem jelenthet e kifejezés mást, mint jogi, társadalmi forgalmat, tulajdon és jogváltoztatásokat. Ez a pénz szerepe. Tehát a Helferich-féle «gazdasági» pénzmeghatározás nem ellentéte vagy párhuzamos fogalomadója a jogi értelemben megtett pénzdefiníciónak.

Vagy talán oly jogi értelemben vett pénzt lehet elgondolni, amely nem gazdasági értelemben vett, vagy veendő pénz? Ez meg tiszta képtelenség volna.

Helyesen és logikusan szerintem nem lehet különbséget tenni jogi és gazdasági értelemben vett pénz között, mert csak gazdasági és jogi együttes és el nem választható értelemben vett pénz van a valóságban. A jogi fogalom itt szorosan gazdasági fogalom is és megfordítva.

Lehet azonban különböztetést tenni és kell is valamely meghatározott állam jogrendszerének jogi rendelkezéseinek megfelelő pénz között és ennek valamely konkrét állam jogrendszerétől eltekintett pénz között. Vagyis belföldi és nemzetközi értelemben vett pénz között.

A nemzetközi értelemben vett pénz azonban korántsem jogi értelemben vett pénz. Ellenkezőleg. Jogi és gazdasági közös értelemben vett és vehető pénz ez is. A különbség csupán abban van, hogy a nemzetközi pénznél a pénz által létesített vagyoni jogi forgalom nem igazodik egy meghatározott állam erre vonatkozó jogrendszeréhez, hanem igazodik a pénzre vonatkozó szokásjog általános nemzetközi elveihez. (Olyanféle a vonatkozó elvek közötti különbség, mint amilyen a római jus strictum és jus gentium között volt.) De jogi forgalmat, jogi változásokat idéz elő mind a két értelemben vett pénz.

Sőt modern viszonyok között a nemzetközi értelemben vett pénz a belföldi jog szabályai alá eső pénzzel szemben nem is olyan abszolút ellentétes valami.

A nemzetközi pénzforgalmat elsősorban a nevezetesebb államok pénzdarabjai, még pedig jó pénzdarabjai bonyolítják le.

A nemzetközi forgalom tekintetében ekként az irányadó szempont e részben főleg az, hogy a nemzetközi forgalom vagyoni jogi cselekményeket és változásokat csak olyan pénzdarabok és pénzrendszerek által enged eszközölni, amelyeket nemcsak egy bizonyos állam jogrendszere, hanem maga a nemzetközi szokás és értékítélet is jóknak, megbízhatóknak tart.

olvadnak össze, nőnek és fogynak mint követelés az egyik és tartozás a másik részről.

A tőke tehát, mint mondtuk, vagyoni jog. Fizetési hatalmat adó jog vagy jog bizonyos pénzösszeg erejéig terjedő fizetésre.

9. Ebből azonban ne gondoljuk még, hogy minden fizetési jog vagy minden követelés, még kevésbé minden vagyoni jog, már tőke. Ha ez így volná, akkor a tőkeképzés egyedül a jogalkotás vagy joglétesítés kérdése volna.

Mindjárt kitűnik ez egy példából. Mondjuk, hogy százezer koronányi folyószámla követelésem van. Ez a követelés minden körülmény között jog, de nem minden körülmény között tőke. Tőke csak akkor, ha az a folyószámla-követelés tényleg «jó» is, ha azt felvennem, ha azzal fizetnem stb. is lehet.

Tehát csak az a fizetési jogosítvány vagy pénzösszegre, pénzre stb. irányuló jog tőke, amelyet valósággal «pénzzé is lehet tenni» a kellő alkalommal, amellyel vagy amelynek részeivel nem csupán jogunk van fizetni, hanem tudunk, bírunk, hatalmunkban is áll fizetni, még pedig akkor, amikor szükséges.

Egy jogszerűen kiállított ezer koronás csekk, ha annak jogszerű birtokosa, illetve tulajdonosa vagyok, minden körülmény között alanyi vagyonjogot jelent számomra. De tőke csak akkor lesz a csekkbeli követelésem, hogyha az erre irányuló értékitélet jónak, érvényesíthetőnek is tartja azt.

Ugyanúgy van ez egy bankjegyre nézve is.

Az arany a legbiztosabb fizetési eszköz, mert a társadalom évezredes értékitélete szankcionálja ezt. Azonban nem maga az arany, hanem az arany felett való tényleges birtoklással párosuló jog a tőke. Az arany birtoka is csak addig ad gazdasági hatalmat, ameddig a társadalom értékitélete tapad az aranyhoz. A gazdasági hatalmat nem az arany, ez a passzív anyag rejtí magában, hanem a társadalom magatartása, vélekedése, jogi rendje, értékitélete. Tegyük fel, hogy valaki hajóra száll százezer korona aranypénzzel, de hajótörést szenved és nehányadmagával elhagyott szigetre vetődik aranyai-

val együtt s aranyait megőrzi a szigeten is. Kétségtelen tehát, hogy ezen a szigeten az aranyhoz nem fog a régi értékítélet tapadni többé és hogy ezen a szigeten nem fog az tőke gyanánt szerepelni senkinek a szemében többé. Hajótöröttünk száz-ezer koronányi tőkéje tehát megsemmisült, dacára annak, hogy aranya megmaradt a gazdasági forgalomból kieső szigeten.

Nem az arany semmisült meg tehát, sem a felette való jog. Az arany tényleges birtoklását sem zavarta meg senki. De megváltozott az értékítélet, megsemmisült az a vélemény, mely értéket tulajdonít az aranynak. Ezzel semmisült meg hajótöröttünk tőkéje, vagyis az arany birtoklásával járó gazdasági, illetve fizetési hatalom. Ez a gazdasági hatalom, ez az immateriális kategória tehát a tőke és nem az arany fizikai anyaga.

Ekként a vagyoni jog és a megfelelő konjunkturák (köztük elsősorban az értékítélet, — magángazdasági és gazdaságpolitikai — illetve egyéni és társadalmi környezetbeli tényezők), emez összetalálkozása adja meg azt a speciális fizetési hatalmat, amelyben a modern tőkére ismerünk.¹

¹ A különböző pénzelméleteknél a pénz értékállandóságának kérdésénél merül fel egyik legfontosabb ütközőpontja a különféle véleményeknek. Mi adja meg a pénz értékét? Számos árnyalatú vélemény felel erre a kérdésre.

Mégis kiemelhetők azok az ellentétes vélemények, mint tárgyunkra vonatkozóan igen jellemzőek, amelyek a pénzanyag jóságát, megbízhatóságát tartják a pénzrendszer jóságbeli biztosítékának. Egy ellenkező vélemény szerint a pénzalkotás állami funkció s az állami akarat és hatalom határozza meg eszerint, hogy mi legyen a pénz. Az állami intézkedés és jogalkotás folytán érték is tapad az államilag alkotott pénzhez.

A metallisztikus és «chartalista» felfogás így kerül egymással szembe. Hogyha azonban rámutatunk arra a körülményre, hogy a fizetési eszközök és módok kategóriája tágabb körű a pénz kategóriájánál, akkor ez a körülmény egyszersmind bizonyos útbaigazítást is nyújthat abban a tekintetben is, hogy a «metallisztikus» és «chartalista» kontroverziában mely ponton van szükség az eddigieknél élesebb megkülönböztetésekre. Ha ugyanis a pénz fogalmát chartalista szellemben szerfelett kiterjesztjük, abból kiindulva, hogy az állami akarat a nemesére éremdarabjain kívül sok másféle fajtájú és tisztán «chartalis» pénzkategóriákat is alkothat,

A tőke tehát: fizetési hatalmat adó olyan alanyi jog, amelynek érvényesíthetése a gazdasági konjunkturák között lehetséges. Tehát együttesen jogi és konjunkturális kategória.

akkor elmosódik az a szempont, amely szerint a pénzrendszer értékbeli biztonságának kérdését meg kell itélnünk.

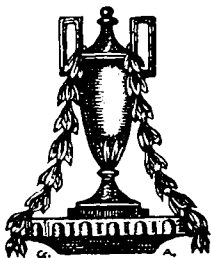
A pénznek metallisztikus felfogása ellenben erősen össze van forrva az értékbiztonság követelményeivel.

A fizetési eszközök és módok alkotása a jogalkotás, sőt a gazdasági fogalomban megnyilvánuló joggyakorlat kérdése. Szorosan megkülönböztetendő azonban e kérdéstől a megbízható pénz és pénzrendszer létesítésének a kérdése.

Belátható korszakokon belül ebből az utóbbi szempontból csak a metallizmus álláspontjához csatlakozhatunk. Hogyha tehát az értékbiztonság szempontját vesszük kiindulópontul s annak alapjául a nemesércekre vonatkozó kiforrott társadalmi értékítéletet tartjuk, akkor célszerű az elméletben a metallizmus követelményeit lehetőleg honorálni a pénzfogalom felállításánál. Ezáltal a metallisztikus pénz a fizetési eszközök kategóriájában mintegy a biztonsági fizetési eszközök csoportjává különül el.

Ha tehát nem tekintünk minden fizetési eszközt pénznek, akkor nem is szükséges minden fizetési eszköz tekintetében metallistának vagy chartalistának lennünk.

Azonban csak a metallizmus követelményei szerint kellően biztos pénzrendszeren, mint fundamentumon épülhet fel csupán a többi fizetési eszközök és módok chartalizmusa. A tiszta chartalizmus tehát helyesen nem a pénzrendszer alapjaként, hanem csak egy jó metallisztikus pénzrendszerre emelt egyéb fizetési eszközbeli magasépítmény gyanánt szerepelhet.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Martin Heidegger: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.* Tübingen, Paul Mohr, 1916. 245 l.

Ahhoz, hogy ennek a munkának jelentőségét értékelhessük, szembe kell helyeznünk a középkori filozófia történetének eddigi feldolgozásmódjaival. Victor Cousin óta szakadatlanul folyik a középkori filozófia szigorúan tudományos s eruditus tanulmányozása. Szövegek gondos kiadása, az egyes irányok és gondolkodók egymásrahatásának megállapítása, a filozófia, a tudományok és a teológia összefüggésének tisztázása. Clemens Bäumer és iskolája ezen a téren megbecsülhetetlen értékű munkát végeznek: de az eredmény elsősorban *filológiai* és nem *filozófiai* értékű. Ugyanez áll Picavet dolgozatainak hosszú sorára is: eredetisége abban áll, hogy az egész középkori filozófia fejlődését Plotinos-hatásokra vezeti vissza. De ez a különben elfogadhatatlan gondolat a legjobb esetben is történeti megállapítás és a középkori filozófiához való viszonyunk nagy problémáit teljesen érintetlenül hagyja. A neoskolasztikus iskoláknak pedig álláspontjából következik, hogy nem a jelenkori filozófia szempontjai, problématikája alapján ítélik meg a skolasztikusokat, hanem fordítva, Aquinoi Tamás gondolatvilágához mérik a kanti és a Kant utáni filozófiát.

A filológiai alapon álló filozófiatörténetnek az igazi filozófiához kevés köze van: művelői nem élték át *élményformájában* a problémákat s ezért történetükről sem mondhatnak lényegeset. Csak egy mód van arra, hogy elmult filozófiák szellemét mélyebb értelemben megértsük és ez az, hogy gondolatvilágunkat azokra a problémákra vetítjük, amelyek egyszersmind a mi problémáink is. Ez az értelme és semmi más a *problématörténetnek* is, amelynek gazdag lehetőségeit Windelband klasszikus könyve mutatta meg. A problématörténeti módszert alkalmazza Heidegger Duns Scotus logikájára és ismerettanára s ezzel a középkori filozófia tanulmányozásának egy új, szisztematikus jelentőségében az eddigieket messze felülmúló útjára lép. Nem véletlen, hogy éppen Duns Scotust választotta, akinek egyéniségét az összes nagy skolasztikusok között a legmodernebbnek érezzük. A kategóriatan és a jelentéstan pedig szintén tudatos kiválasztás szempontjai, amelyeket nem a

történeti adottság, hanem a jelenkori filozófiai érdeklődés határoztak meg. Heidegger a mai német gondolkodás két legmarkánsabb egyéniségének hatása alatt áll: Rickert és Husserl tanítványa. Rickert kategóriaelmélete a vezető fonal Duns Scotus folióköteteteinek labirintusában, Husserl jelentéselmélete irányadó könyvének második részében a Duns Scotus nyelvfilozófiájának felépítésére. Rickert «Das Eine, die Einheit und die Eins» c. tanulmánya nélkül H. sohasem gondolt volna rá, hogy az «unum» különböző jelentéseit Duns Scotusnál végigkövesse, az érvényesség és a lét fogalmainak a Lotzén orientálódott logikában történő szigorú elhatárolása irányította érdeklődését az *ens* és *non-ens* különböző megkülönböztetéseire. «Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege.» A Prolegomenáknak ez a különben más szempontból írott megjegyzése jut a karatlanul eszünkbe, amint a modernizált Duns Scotust olvassuk.

De ez a modernizálás, ha egyszer-másszor az eredeti gondolat kiforgatásával jár is, lényegében nem önkényes. Terjedelmes, oldalhosszúságú idézetek arról győznek meg, hogy Duns Scotus logikai, de főleg jelentéstani elemzései és a modern logika, elsősorban Husserl kutatásai egy és ugyanazon filozófiai szellem hatásai. És ez a rokonság nem azt jelenti, hogy a modern gondolatok primitív formáját, első nyomait már megtalálhatjuk Duns Scotusnál is: ellenkezőleg, azt látjuk, hogy a szempontok, a megkülönböztetések gazdagságában és finomságában a *doctor subtilis* messze felülmulja a modern logikusokat. Csak egy példa: az *adjectivum* jelentéselemzésében Duns Scotus huszonnégyféle értelmét különbözteti meg. Egy másik: ott, ahol Husserl kedvelt témájára, az *æquivocatiók* tisztázására tér rá, megkülönbözteti legelőször is *magának az æquivocatio fogalmának* többféle értelmezését és jelentéslehetőségét, amire a modern gondolkodó a legkevésbé sem gondolt.

Heidegger a modern logikai és a specifikus történeti szempontok szerencsés egybekapcsolásával új fényt vetett a középkori logika problémáira, amelyeket Prantl óta mindig csak *visszafelé*, Aristoteleshez való viszonyában tekintettek. Ismét egy példa arra, hogy az, amit *látunk*, nem utolsó sorban attól függ, hogy mit

akarunk látni. Ezt természetesen nem szubjektív-relativisztikus, hanem ellenkezőleg, apriorikus értelemben gondoljuk.

Fogarasi Béla.

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Von G. W. Leibniz. Mit Benutzung der Schaarschmidt'schen Übertragung in 8. Auflage neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ernst Cassirer. (Philosophische Bibliothek. Bd. 69). Leipzig, Verlag von F. Meiner, 1915. XXIX+647 S. in 8°. Mk. 7.50.

Mi is úgy terveztük, úgy szerettük volna, — a *Nouveaux Essais* magyar fordítója és a Filozófiai Írók Tárának szerkesztője, — ha Leibniz e legmélyebb, legtartalmasabb, legterjedelmesebb és legszélesebb ismeretkört felölelő műve a nagy filozófus halálának kétszázéves fordulójára, mintegy a magyar bölcséleti irodalom hódolata, koszorúja gyanánt megjelenhetett volna. El is készültünk idejében: alólírott a fordítással s a bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel, a szerkesztő úr a revideálással; de ember tervez, a nyomda végez: a nyomdai viszonyok nehézségei, különösen a szedő-személyzet létszámának nagyarányú megfogyatkozása miatt a legjobb akarat is lehetetlenné vált, s a mű szedésének megkezdésével jobb időkre, a háborús nehézségek enyhülésére kell várunk: Lám, a németek e tekintetben is jobb viszonyok közt vannak: nemesak papírojok van elegendő, hanem tudományos műveik is nagy bőséggel jelennek meg; így a főcímnezett nagyterjedelmű munka is elkészült a Leibniz-jubileumra, ha nem is épen a napjára, de pár héttel később, december első felében. A háborús idők nyomát, a lassú készülést legfőlebb az árulja el rajta, hogy a címlapon 1915 áll megjelenési évül, vagyis — mint látszik — az eredeti terv szerint már 1915-ben a könyvpiacra kellett volna kerülnie.

Cassirer, aki Leibniz bölcsészeti rendszerét egy mélyreható tanulmányban ismertette (Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902) s aki Leibniz bölcséleti műveinek 10—12 évvel ezelőtt ugyane vállalatban megjelent szemelvényes kiadását és fordítását rendezte, azokat tüzetes bevezetésekkel és magyarázatokkal kísérte (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, I. 1904; II. 1906), kiválóan hivatott volt arra, hogy Leibniz e főművét a mai tudományos kutatások állásának megfelelő alakban nyújtsa a német olvasóközönségnek. Ő, aki Leibniz rendszerét, annak logikai, matematikai és fizikai alapjait olyan jól ismeri,

összevetve a *Nouveaux Essais* egyes tételeit, állításait L. korábbi vagy későbbi műveiben, értekezéseiben, leveleiben kifejezett eszméivel, állításaival, a leghivatottabban meg tudja állapítani, hogy — mégha kissé homályos is a nyelve, kifejezőmódja — mit akart ott L. mondani, mi az értelme a kifejezésének és így aztán nem egyszer sikerül neki a L. szövegében előforduló toll- vagy sajtóhibát kiigazítania (így pl. egy helyen *je suis* helyett *je sens* olvas, több helyen egyes fölöslegesen ismételt szavakat elhagy a fordításnál, másutt az összevetések folytán az előbbi fordítóétól lényegesen eltérő értelmet hoz ki). Mint látjuk, Cassirer a Leibniz szövegét ép oly filológiai módszerrel kezeli, azt ép oly gondos összehasonlító módszerrel emendálja s állapítja meg, mint a filológusok teszik a régi romlott szövegekkel szemben. Idevonatkozó eljárása az is, hogy az egyes jellemzőbb állítások, tételek értelmét a Leibniz más műveiből vett részletekkel illusztrálja ; továbbá az, hogy amire Leibniz, mint más műveiben előadott, kifejtett dologra, a *Nouveaux Essais*ben csak ráutal, azt Cassirer a jegyzetben azonnal elének tárja, úgy hogy az olvasó kényelmesen összevetheti Leibniz különféle fejtegetéseit egymással. Ide tartozik az is, hogy pár helyen, ahol Leibniz kissé rövidítve, összevontan idézi a Locke szavait, miáltal ennek gondolata némileg homályosabbá, nehezebben érthetővé válik : Cassirer azonnal előveszi a Locke művét s szögletes zárójelben teljes szövegében közli a Locke kifejezését. Mondatai, a Schaarschmidt fordításával összevetve, általában rövidebbek, egyszerűbbek, világosabbak, szinte azt mondhatnám : jellemzőbbek, ami csak a tárgy mélyebb, alaposabb ismeretének lehet az eredménye. Hogy az előbbi fordítás sok fogyatkozásától (abban sok az értelemzavaró sajtóhiba, gyakori dolog, hogy egyes szók, sőt mondatok hiányzanak belőle) is mentes, nem szükséges külön kiemelnem.

Míg Schaarschmidtnél külön kötetben következnek a jegyzetek, Cassirernál mindenütt a lap alján találja őket az olvasó s azokat oly bőven ontja, hogy minden bölcészeti vonatkozást, filológiai, történeti, fizikai-matematikai utalást, idézetet megmagyaráz, ez pedig annál a Leibniznál, aki e művébe, szinte azt lehet mondani : a XVII. század egész tudását és műveltségét beleolvasztotta, aki abban ismeretelmélete és logikája mellett nagyarányú matematikai, fizikai, történeti, nyelvészeti, sőt theologiai tudását mind kifejti, e tudományok legfontosabb kérdéseit rendszerével kapcsolatban mind fejtegetés tárgyává teszi, úgy hogy e szem-

pontból azt Cassirerrel együtt joggal tekinthetjük bölcsészete megismerésének főforrásául, nem kis dolog. Hogy a 622—623. lapon Drabitus morva prófétának a Rákóczy-családhoz s közelebbről II. Rákóczy György fejedelemhez való viszonyát nem magyarázza meg bővebben, talán nem vehetjük tőle rossz néven, legfőleg azt kifogásolhatjuk, hogy Rákóczy nevét a szövegben is s maga a jegyzetben is Ragozkynak írja.

A 20 lapra terjedő Bevezetés először a *Nouveaux Essais* helyét jelöli meg a L. rendszerében, — miután bölcsészeti rendszerének fölépítését befejezte, most Locke művének kapcsán arról van szó, hogy annak alkalmazhatóságát a bölcsészet és tudomány nagy számmal fölmerülő problémáira kimutassa s különösen a pszichológia helyét rendszerében kijelöli, — azután azt fejti ki, mint fűződik e munka L. korábbi logikai, matematikai, természetbölcsészeti és metafizikai vizsgálódásaihoz, mint foly megdönthetetlen következetességgel azokból s mint függ össze egyfelől a Platon—Aristoteles, másfelől a Descartes és a modern természet-tudomány alap gondolataival.

Addig is, míg a *Nouveaux Essais* magyar fordítása napvilágot láthat, Leibniz rendszerének, gondolatvilágának minden barátját nyugodtan utalhatjuk e fordításra, mert benne gondos és lelkiismeretes munkára fog találni, amely mindenütt megadja a megértéshez szükséges útbaigazításokat. Név- és tárgymutató, a fordító értesítése szerint, majd a IV-ik kötet (*Theodicea*) megjelenése után fog a négy kötethez csatlakozni. Ára a szép tiszta nyomáshoz és gazdag tartalomhoz képest nem mondható túlmagasnak.

RÁCZ LAJOS.

Dr. Theodor Elsenhans: *Charakterbildung*. Leipzig, 1915. 8-ad rétet, VIII+136 l. Ára kötve 1.25 M.

Az idők jele, hogy Németországban nemcsak egyes jóindulatú műegyetemi tanárok, hanem a műegyetem maga is szükségesnek tartja a reálbízott ifjúság előtt a világnézeti kérdések alapos megtárgyalását. Így Drezdában a híres technikai főiskolán a legalaposabb, legszorgalmasabb német pszichológusok és bölcselők egyike Th. Elsenhans, mint rendes tanár adja elő a filozófiát.

Elsenhans a bölcsélet gyakorlati iránya felé hajlik. Mint teológus, majd mint lekipásztor megtanulta értékelní a filozófia és az élet kölcsönhatását és a főiskolai katedrán az általános pszichológia feldolgozása mellett leginkább a lelkiismeretnek és

a jellemalkotásnak lélektanára vonatkozó kérdésekkel foglalkozik.

A jellemalkotásról szóló kis művének új átdolgozását a háborús vonatkozások teszik vonzóvá, aktuálissá.

Szerzőnk szerint *a háború legnagyobb sikere*, hogy a gyengének, betegesnek, elfajultnak divatos kultuszát vasmarokkal összetörte. Az egészséges test és az erős lélek szinte nem volt már előkelő, hanem a germán tetterős felfogás ellen győzelmesen haladt előre. Tolstói szláv jelszava: «Ne álljatok ellen a gonosznak!» és az akarattagadásnak megfelelő irányai Schopenhauer bölcselete, a buddhizmus nirvánája. Eszményképnek látszott a dekadenciának tipikus megszemélyesítője, az ideges ember.

A háború leszámolt mindezekkel. A modern emberek túlnyomó része kiállotta az idegek nagy próbáját, de a szerzőt aggasztja, vajjon ez az óriási próba maradandó hatással lesz-e majd a német nép békés életére. Hazafias aggodalommal hirdeti, hogy az igazi haladás és nemesedés csak a német jellem izmosodása lehet. Fichte nemzeti ideál számba menő jelszavát kell megközelíteni: «Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend.»

A szerző különös gondot fordít *a jellem fogalmának tisztázására*.

A jellem az egyén akarati tulajdonságainak foglalata. Jelenteti az akarat három formális tulajdonságát: következetességet, erőt és önállóságot. Ez a formális jellem, mely még nem dönt a jó és rossz fölött. A döntést az akarat iránya (der materielle Charakter) hozza meg. A főirányokat Nietzsche, Schiller és Kant adják.

Nietzsche világnézetének középpontjába «a ragadozó embert» a kulturbestiát, Alcibiadest, sőt Cesare Borgiát állítja; ennek azonban Nietzsche túlfinomult esztétikus érzéke a legjobb lélektani magyarázata. A nagy gonosztevők III. Richárd, Jago vagy Moor Ferenc megigéző, megbilincselő hatással vannak az esztétikus élvezetet keresőre. A színészek tapasztalatból tudják, milyen hálás az ilyen szerep vállalása. Etikusi értéket azonban az ilyen jellemnek nem tulajdoníthatunk.

Nietschével némileg egyezik Schiller és a romantikusok esztétikus eszménye: a lángelméjű egyén kultusza. Ő az átlag-ember minden törvénye fölött áll és korlátlan szabadsággal éli világát. Ez az erkölcsös jellemnek elsikkasztása volna és átváltoztatása az élvezni akaró egyén önkényévé. A művészet nem abszolút érték, csupán kulturjavaink egyike s az esztétikus élvezet csak

egyik tartománya annak a nagy birodalomnak, melyen az erkölcsös személyiség uralkodik.

Az esztétikus iránnyal ellentétben Kant rigorizmusa domborítja ki legjobban az erkölcsös jellemet. A kategorikus imperatívust Elsenhans eredeti módon értelmezi. A törvény fogalmának merev, formális magyarázatát Kant maga is kiegészítette tartalmi megállapításokkal és így értékelő alapot nyújt az erkölcsös jellem tartalmának meghatározására. «Das unbedingte Sollen hat nur dann einen Sinn, wenn es ein unbedingt Wertvolles gibt.» Ez az abszolút érték az értelmes lények társadalma, melyben hármas eszmény valósul meg: a műveltség, a hivatás és az emberiség ideálja.

Kant álláspontjában a túlzásokat Schiller mindenkorra megdöntötte. Kant rigorizmusa és Schiller esztétikus humanizmusa között keresendő az igazság. A Goetheért rajongó egyéniség-kultusz kiegészítendő Kant szociális elméletével. A valódi személyiség, az erkölcsös jellem nem érzéki erőink elnyomásával, hanem megnevelésével éri el feladatát. Ez fogja magas erköcsi célok szolgálatába ösztöneinket, gondolkodásunkat, érzelmeinket és a szabad akaratnak hatalmával egységbe olvad bennünk a változatos sokféleség.

A mű második részében a jellem keletkezésének problémáját fejti ki: milyen a sokféleség bennünk és hogyan szövődik egységbe? A legkiválóbb karakterologusok Malapert, Ribot, Wundt, Paulhan, Gillet . . . műveivel összevetve nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a rész a legtökéletesebbek közé tartozik, amit eddig írtak erről. A kísérleti pszichológia, a kriminológia, a gyermeklélektan idevágó eredményeit mind felhasználja. Lombroso tana, Bertillon rendszere, a daktiloszkópia, fiziognómia, grafológia és frenológia tudományos értékelése mellett megismerjük szellemi képességeink kölcsönösségét, a temperamentum és a jellem egymáshoz való viszonyát. Ribot jellemtipusainak vázolása után Elsenhans, Kant és Wundt nyomán tovább építi a négy temperamentum tanát.

A mű harmadik részében az eddigi bölcséleti és lélektani fejtegetésekből levonja a jellemnevelés főelveit. Főteendő a nevelés céljának megfelelő jó erősítése. Az a legjobb nevelő, akinek a legkevesebbet kell eltiltania. Viszont Ellen Key, Tolstói, Berth. Ottó túlzásai: a tantárgyak szabad megválasztása már a gyermekkorban és a természetes módszer a jellemnek csak egyetlen

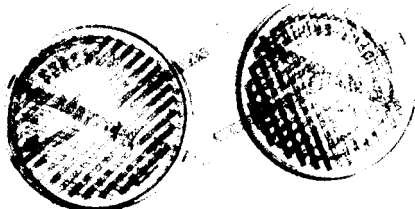
formai tulajdonságát, az önállóságot fejlesztené a következetesség és az erkölcsi célok rovására.

Minden nevelés legjobb értékmérője, mennyiben készít elő az önkormányzásra, az egyéni és társadalmi kötelességek meggyőződésből fakadó önálló teljesítésére. Ezt a vezérelvet tartja állandóan szem előtt Elsenhans. A célkitűzésben megemlíti ugyan, de mellőzi a nagy vallásos eszményeket azért, hogy minden német lélek közös eszményét fejtse ki. Az eszközökben nem ismeri eléggé a szenvedélyek óriás hatalmát, nem domborítja ki a hatalmas gondolat szerepét, az életideál irányító erejét. Egyébként műve kézikönyve lehet hazánkban is minden nevelőnek.

Mester János.

W. Stern: *Die Jugendkunde als Kulturforderung.* Mit besonderer Berücksichtigung des Begabungsproblems. Leipzig, 1916. Quelle und Meyer. 83 old.

E dolgozat főként propaganda- és programirratnak tekintendő. *Stern* nagy buzgalommal és meggyőződéssel érvel a gyermek- és ifjúkor lélektanának nagyarányú fejlesztése, pedagógiai, nevelési és kulturális kérdésekre való kiterjesztése mellett. A mai társadalmi és politikai átalakulás megköveteli, hogy a gyermeklélektan s általában az ifjúkor tanulmányozása ne csupán tudományos célokat tűzzön ki, hanem hogy résztvegyen abban a nagy munkában, melyben a nemzet szellemi és anyagi javainak fokozása érdekében minden erőt összpontosít. A német nemzet jövő generációjának rendszeres, nem a véletlentől függő, hanem szabályozott és tudományos elveken alapuló fejlesztéséről van itt felfogásom szerint szó. A német gazdasági, technikai, hadügyi, kormányzati organizáció szinte csodával határos eredményeket vívott ki, ennek szellemében akarják tehát most reorganizálni általában a nevelést, szabályozni a tehetségek kiválasztásának és kiművelésének ügyét, rendezni a pályaválasztásnak és a nemzeti kulturának egyéb nagy kérdéseit. A német nemzet többet akar produkálni mint eddig, s ez csak akkor sikerülhet, ha minden ember odakerül, ahová való, ahol szellemi kvalitásait a lehető legjobban tudja értékesíteni. Ez nem az amerikai Taylor-rendszer gondolatából ered, mely az ember lehető legnagyobb *kihhasználására* irányul, hanem azon törekvésből, mely a szabad, törekvő, kötelességtudó állampolgár individuális és szociális céljait akarja összhangzásba hozni. És ez keresztülvihető, ha minden embert abba



az irányba tereljük, mely képességeinek legjobban megfelel, ha megadjuk neki mindazt, mi tehetségének kiműveléséhez szükséges és oly helyzetbe hozzuk, hol tehetségét a legjobban felhasználhatja.

Ezen nagy kulturális feladat eléréséhez az ifjúkor tanulmányozása feltétlenül szükséges. Vizsgálni kell tehát a kutatás minden rendelkezésünkre álló módszereivel a gyermek- és ifjúkorban fellépő lelki és szellemi képességeket, ezek fejlődésmenetét, individuális és tipikus különbségeit, kutatni, hogy mennyiben függenek ezek az átörökléstől (nativismus), milieutól, a neveléstől (empirismus), s mennyiben az életkortól és a nemi különbségtől. Meg kell határozni továbbá a nevelési, tanítási, szociális és egészségügyi viszonyok hatását a gyermeki lélekre, hogy ezen ismeretek segítségével a tanítás és a nevelés, a gyermekgondozás és a pályaválasztási tanácsadás reformjánál praktikus tanácsokkal szolgálhassunk. Ez a Stern-féle dolgozat alapeszméje. Stern e kérdésben a fősúlyt igen helyesen a képességek meghatározására és a talentumos emberek kiválasztására és kiművelésére, továbbá a pályaválasztásnak nem a véletlentől, hanem komoly megfontolás és exakt vizsgálattól függő körülményeire helyezi. Ezen cél elérése érdekében több reformgondolatot terjeszt elő, melyek közül a legfőbbek: városi és állami hatóságok részéről önálló tudományos intézetek felállítása, iskolahatóságokhoz beosztott hivatásos pszichológusoknak mint tanácsadóknak alkalmazása és az egész tanszemélyzetnek a gyermektanulmányozásban való tudományos és praktikus kiképzése, hogy résztvehessenek a hivatásos nevelők ezen a nemzet életérdekét legközelebbről érintő kérdések tisztázása és megoldása munkájában. A dolgozat igen tanulságos, érdekes és eszmeeltű.

Révész Géza.

O. von Pfordten: *Religionsphilosophie.* Berlin u. Leipzig, Göschen, 1916. 150 o.

Ami ebben a műben az első lapok olvasása után szembetűnő, az szerzőnek megértő és méltányoló állásfoglalása nemcsak a vallással, hanem a vallástudomány ex offo művelőivel, a teológusokkal, szemben. Helyes felfogással mutat rá, hogy a vallás — akárcsak a művészet az esztétikának — a vallásfilozófiának tényként van adva, melyhez a filozófus sem hozzá nem tehet, sem belőle semmit le nem tagadhat. A vallásfilozófus egyedüli feladata

az objektivitás, amely azonban nem azt jelenti, hogy a vallással szemben közömbös legyen, mert a vallási tényeket, dokumentumokat, manifesztációkat csak az értheti meg és az értékelheti, akinek a szellemében valami kongeniális velerezdül. A teológus munkáját azért kell respektálni, mert míg a filozófusnak csak a logikai-ismeretelméleti iskolázottsága és a szabadabb áttekintése van meg, addig a teológus egész életének a munkásságát a vallásnak szenteli.

Ez az állásfoglalás helyes; ha figyelembe vesszük a teológiai műveltségű körökből egy Troeltsch, Harnack, Dörner, Schell, Tyrrel, Söderblom vallástudományi munkásságát, nehezen tudunk olyan modern vallásfilozófiai munkát elképzelni, mely ez említett auktorok empirikus vagy spekulatív munkásságát valamiképpen ne értékelné. Sajnos, szerzőnkéről ezt nem mondhatjuk el, mert helyes elvi álláspontja ellenére is alig tudjuk Troeltsch és Dörner kivételével az említett jelesebb teológusok alapvető munkásságának ismeretét művében fellelni.

Általánosságban azt a véleményt mondhatjuk Pfordten könyvéről, hogy az egész munka az egyenetlen feldolgozás jellegét hordja; a sikerült fejezetek mellett a felületességek és főleg ténybeli tudások több hiányára rámutathatni; hogy hangja sok helyen elveszti ezt a komolyságot, melyet a téma és a könyv intenciója megkövetel a gúnyolódásba megy át, igazságtalanul ítélve meg olyan filozófusok munkásságát, akikről vitatkozni ugyan lehet, de végérvényes lesajnáló ítéletet csak nagy elfogultsággal mondhatni. (James.)

A mű három részre oszlik: történeti, valláspszichológiai és elméleti részre. Az elsőben van szó a vallás lényegéről. A vallás lényegénél első egy alapítélet, hogy van valami más is a világban, mint amiről érzékeink tudósítanak. Ez az alapítélet egyszersmind értékítélet; az új, az ismeretlen, a más egyúttal a magasabb, tisztább, értékesebb. Az érzéki világra vonatkozó pesszimizmus kétségkívül ott van a vallás kezdetén, de nem a kizárólagos pesszimizmus. A szükség- és hiányérzésben van a vallásra való képesség. Pfordten felfogása így egész általánosságban nem helyes. Nem minden hiányélmény teremt vallást, de *tisztán* spekulatív úton nem is fogjuk soha eldönthetni, hogy a hiányérzelmek milyen fogalmi összeköttetésekkel teremtenek vallást, a valláspszichológia empirikus adatait okvetlenül figyelembe kell venni. A valláspszichológia jelentőségét a vallásfilozófiára nézve még nem adtuk

meg azzal, hogy mindakettőnek természetét és módszeres eljárását tisztázzuk; majd ha a valláspszichológia elhagyja a pubertás korát, amelyben ma még van, akkor fogjuk csak filozófiai használhatóságát igazán értékelhetni. *Pfordten* ezeket a módszeres problémákat egészen mellőzi, pedig a filozófiai diszciplinák katekizmuszerű összefoglalásaiban elsősorban ezeket keressük, mert ezek deríthetnek fényt a kutatás további módjára s ezek szolgálhatnak igazodási jelzőkül. Amit így nyújt, az kettős szempontból is hiányos. Hiányos azok előtt, akik innen akarják a vallás lényegét megismerni, mert pontosan körvonalozott, jellegzetes vonásokat nélkülöznek; de még hiányosabb azoknak, akik a vallás pszichológiai mibenlétét kutatva arra kíváncsiak, hogy a vallásfilozófia milyen mértékben értékesítheti a pszichológiai megismeréseket. Amit *Pfordten* folytatólag a vallás lényegeként megkíván, még pedig helyes fogalmi disztinkciókkal, t. i. az erkölcsi jelleget és az istenfogalmat, azt mind csak helyeselhetjük, de fentebbi megjegyzéseinket itt is hangsúlyozzuk. Így a vallás lényegéhez tartozik egy bizonyos pszichológia, szilárd ethika és mindezeknek összefoglalása egy hatékony Isten gondolatában. A vallás definíciójául hiányos fejtegetései révén adódik: *hit az ember és egy érzékfeletti jó szellem közötti rendezett kölcsönhatásban*, aminek a csődjét leginkább az mutatja, hogy a vallásnak történelmi megjelenéseit *csak részben* fődí.

Már e definíció is, de különösen a vallás fejlődése c. fejezet mutatja, hogy szerzőnk *a vallástörténetből*, de különösen *a primitivológiából* nagyon sekélyes ismeretet dolgoz fel könyvében, bár a fejlődés gondolatának a beállítása egészben véve helyes és elfogadható. Ha e helyen a vallás előfokozatairól való gondolatait mint még ma is erősen vitatott problémákat értékelésünkől ki is kapcsoljuk, azok igazi jelentőségére felismerése seholszem mutatkozik. Az animizmusnak a szellemi életben olyan fontossága van, mely az idealisztikus világnézet kialakulásával való szerves kapcsolatával függ össze. Az oxfordi antropológiai iskola által leszögeezett tények ignorálása súlyos mulasztásnak minősíthető. (V. ö. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* 1916. Der Animismus c. fejezet; W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesglaubens* 1912. c. művében Tylor ismertetése; vagy még előbb: A. Schell, *Religion und Offenbarung*, 1907. p. 55—91 stb.) Ellenben jó a vallásalapítók és reformátorok munkásságának a beállítása, a kereszténységnek és az iszlámnak a megítélése. Az exoterikus

fejlődési menetben fontos definíciókat és a vallás szempontjából helyes értékeléseket kapunk a theizmusról, deizmusról, pantheizmusról, atheizmusról és monizmusról. A misztikáról mondtak jórészt csak az újplatonikus és a protestáns misztikára állanak.

A valláspszichológiai részben — mint már említettük — igen sokat foglalkozik James-szel (ami tartalmi hibát jelent) s James megítélésében az elfogultságnál is több nyilvánul meg. Az amerikaiaknál annyira divatossá vált kérdőív módszerről találó képet fest és hasznavehetőségének bírálatánál egy pár pompás pszichológiai megjegyzést is olvashatunk.

Az elméleti részben igen használhatók a vallásos főfogalmakról való fejtegetései, de a csodáról és kinyilatkoztatásról szóló fejezettel nem értünk egyet, mert keveseljük, amit szerzőnk mond. Elfogulatlanság és jó logikai felkészültség jellemzi a csodáról írt fejtegetéseket, de itt nem elég apologétának lennünk, hanem az egész problémát szoros összeköttetésbe kell tudni hozni az istenfogalommal, amint azt pl. *Schell* tette. (I. m. p. 293 s kk.) A könyvet vallási ismeretelmélet zárja be, melyben az istenérvek tökéletes elvetésével szemben azok más oldalról való megvilágításukban rejlő értékeit mutatja be.

Czakó Ambró.

N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religionen. Deutsche Bearbeitung hgg. v. Rudolf Stübe*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1916. XII + 398 l.

Andrew Lang 1887-ben megjelent *Myth, Ritual and Religion* c. művének különösen 1899-iki átdolgozásával, valamint *The Making of Religion* c. könyvével (1909^a) friss élesztőt dobott a vallástudomány kovászába. E kissé romantikus munkák tudományos formában igyekeztek a modern théológia tanításait, az egyisten fejlődésbeli elsőségét (ősmonotheizmus) bizonyítani. Gondolatuknak nagy és különösen az érdekelt théológusoknál könnyen is érthető visszhangja támadt: Schmidt páter mohón siet e tanokat — kétségtelen tudással — módosítani és támogatni (*Der Ursprung der Gottesidee*, I. rész, 1912). Ámde Lang idealizmusa határozottan túlzott volt. Mikor a primitív ősatyát, a Bájämít, ahogy a valláskutatás e fajtát nevezi (Baiame a. m. az angol *maker*), a mi alkotó-teremtő-bíró Istenünkkel azonosította, megtévesztette őt a «vallás ünneplőjének» dicsfénye, félrevezették a kurnai (Délkelet-Victoria) és egyéb törzsek «mi atyánk» meg ehhez hasonló kifejezései, mikbe elhamarkodottan a fejlett vallások értelmét

értette bele. Hogy t. i. a világot is úgy kell egy másféle-valakinek alkotnia, ahogy a házat építik, ez ép a legkezdetlegesebb fokon szükségszerű gondolat, sőt az ily lény később a törzs szokásainak és erkölcesinek őrévé is könnyen válhat, csakhogy egy ilyen lénynek kultusza nincs; elfolyó, tartalmatlan, a mítosz laza talajában gyökerezik; a yoruba Olorun — például — szinte csak szóban, közmondásokban él. Ezért — többek közt — Preuss (*Die geistige Kultur der Naturvölker*, 1914, 59. kk. ll.) és a Tiele-féle kompendium (Söderblomtól eredő) átdolgozása mellett M. P. Nilsson (*Primitive Religion* 1912, 119. k. l.) már régebben is józanítani törekedtek Lang felfogását; ilyen ellenőrzést jelent az upsalai primásnak fentírt vallástörténeti műve is.

Bár Söderblom igazságot szolgáltat a hittérítőknél, kik sokszor kinevetve bizonygatták a fejlődés alsó fokán a «magas» vallási felfogást (t. i. a se varázserő-, se szellemhitből nem magyarázható Olorun-féle alakokat), mégis azt tartja, hogy ezekből a gondolati lényekből sehol sem nőhetett az igazi vallás vérmes valósága, tehát lehetetlen egy, a mi értelmünkben vett Istent a fejlődés kezdetére állítani. Ám a régi elméleteket se fogadja el. Se a szellemhit, se a természetszemélyesítő hipotézis nem lehet a mi vallás-és istenfogalmainknak gyökere, ha nem is szabad az istenhit «érdekében» a szellemhitet (animizmus) megtagadni.¹ A primitív gondolkozás az akarat meg a cselekvés szimbóluma alatt meg tudja sejtetni az Istent, csakhogy ez a nyom nem egyetlen és nem is a legfontosabb kiindulópont; a vallásalkotó képzetet a teremtető (auctor) mellett a szellemek képzete is, sőt harmadikul még valami (varázs-) hatalom-képzet (az ú.n. *mana* képzete)² is foglalkoztatja. Az egyes vallásokban e három elem vagy együtt, mint megkülönböztethető alkotórészek ismerhető fel (ausztráliai primitív vallások berendezéseiben stb.), vagy egyenként a potiori nyomják bélyegüket egyes istenhit-típusokra. Az elterjedt nagy vallásokban majd az egyik, majd a másik áll jobban előtérben: Kínában az Alkotó („Urheber”), a régi Indiában brahman meg-

¹ A természeti vonatkozás — Söderblom szerint — másodlagos és a lakóhely címén kerül az istenségekhez.

² A vallástudományban Codrington és Hewitt óta általános mana-fogalomról magyar monográfiánk is van (ismertettem Huszadik Század, 1916, I. 144—146. l.); újabb R. Lehmanné: *Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage*, 1915.

jelölés alatt a mana-képzet ; a zsidó Jahve viszont egy, a vulkánikus jelenségekkel (Sinai-hegy!) összefüggő, mennydörgős hegyi szellem: animisztikus-természeti eredet. Különben pedig a bibliai kinyilatkoztatás-hit, e legtípusabb «ősmonoteizmus», ma is legjobban mutatja, hogy magasabb istent csak a három elem együttese tehet : a zsidó isteni lénynek ép úgy van gyökere az Alkotó-hitben, mint az animizmusban, sőt a természetfeletti jelleg emelésére szerepet kér körülötte a szentség-(,sacer'-)fogalom is, mely lényegében a mana-tényezőt jelenti, csak ép hogy e hatalmi vonás intenzitását a kultura idővel finomította.

Söderblom egyeztető elméleténél termékenyebb rész kutatásaiba nem bocsátkozhatunk. Csupán figyelmeztetni szeretnénk a hindu brahman, az iráni hvarenah és a héber istennév értékes fejtegetéseire. A német átdolgozás¹ novuma, a *Schang-tiról* szóló fejezetek nagy része örvendetes lehet a sinológiának (v. ö. Bruno Schindler, *Ostasiatische Zeitschrift*, 1916. [IV.] 4. füz. 322—326. l.), de ilyen terjedelmével károsan bontja meg e szép könyv egységét. Különösen bántó itt az a ki-kiütöző látszat, mintha a világkultuszok egymásra gyakorolt hatásainak részletezésével a (kínai) térítők rehabilitálása volna szerző főcélja. Az is feltűnő, hogy bár sokat beszél a vallás és mágia viszonyáról, Hubert és Mauss klasszikus *Esquisse*-ét nem ismeri és eredményeiket Durkheimből idézi.

Egyébként a munka értékes ; szakembernek nélkülözhetetlen lesz. Lang hatása csak alapgondolatában lappang, mely szerint a kultúremler szellemi élete egyenes folytatásként csatlakozik a primitív lelkiséghez. *Marót Károly.*

Dr. Makkai Sándor: *A Hit Problémája. Vallásfilozófiai tanulmány. I. Rész: A Hit világmagyarázó ereje.* 93 l. in 8°. Kókai. 1916. Ára 4 K.

A Makkai problémája sokat tárgyalt kérdés a legújabb idők filozófiai irodalmában. A legmélyebben látó szemmel Eucken kezeli. Az ő világnézetében egy új szellemi életnek megjelenése

¹ Az eredeti munkát (Gudstrons Uppkomst, 1914) R. Stübe (többek közt Rob. Smith, *Religion of the Semites*-ének átültetője) nemcsak fordította, hanem főleg Söderblom többet nyújtó kéziratából lényegesen gyarapította is. (A fordítás új összetételéről és kalandos sorsáról az előszó tájékoztat.)

jelenti az emberre nézve a vallást. Az euckeni vallásfilozófia alapja az egyént fölülmúló, tőle független *szellemi* életnek az állítása. Az élet és váza, szellemi rendeltetés és természeti megkötöttség teszik az euckeni filozófia alapvető dualizmusát. Amíg mult, természet, társadalom elzárják a szellemi élet szabad beáradását az egyénbe, addig esetlegességek rabszolgája. Az új élet megjelenésig világának súlya szétzúzással fenyegeti, s csak a szabad független szellemiségben nyer biztos támaszpontot, elegendő rugékonyságot ahhoz, hogy úrrá legyen világa fölött. Bármily igaznak tartjuk is az euckeni vallásfilozófiát következményeiben, mégis úgy tetszik, hogy *metafizikai* váza nem eléggé erős. Mert p. o. ami Hegelnél az *idea* önmagához visszatérve, az Euckennél az *új élet megjelenése*. Mik most már hát nála a valóság végső elemei? Mik a *lét* összetevő erői? Úgy látszik élet és nem-élet valami anyag. De ekkor szeretnénk ismerni úgy az Élet, mint az Én alkatát. Ezen a hiányos ponton kapcsolja hozzá *Eucken* tanításához Böhm Károly metafizikáját Makkai Sándor. Magát a gondolatot szerencsésnek találjuk, hogy t. i. metafizikával kell kiegészíteni Eucken tanítását. A megoldásban azonban, amint később kimutatjuk Makkai gondolatmenete nem egységes. Makkainak a filozofálás személyes ügy. Sorait ez bizonyos melegséggel hatja át, ami azt teszi, hogy őt kellemes és nem fárasztó olvasni. Kevésbé szerencsésnek találjuk azonban azt, hogy Böhm tanítása valósággal megbűvölte. Amikor be fogja látni, hogy Böhm eddigelé oly szuverén hatása alól is emancipálnia kell magát, hogy filozófiája az ő saját génuszának szabad röpte lehessen, akkor Makkai filozófiája irányító, termékenyítő erőben sokat fog nyerni.

E munkájában a vallás ismeretlenléti megalapozását adja. Böhm hatására volt a kérdés ilyenén fogalmazása: a hit *világmagyarázó* ereje. Alapgondolatát egyetlen mondattal visszaadhatjuk: az értelem a valóság adatait, *általános* vonásai alapján egységes képpé fűzi, miközben kihagyja a *páratlan, egyéni, irracionális* vonásokat. Ezekre a vonásokra támaszkodva, ezektől mintegy lendítve a *hit szeme* az értelmi világkép adataihoz az örökkévaló távlatokat vonja meg, miközben a minden értékek hordozója, *«szummitása»* felé fordul. Az értelem és hit által való megismerésben így *szélességben és magasságban* terjeszkedik belé az Élet a valóságba. A szélességben, az értelem által való hódításhoz, benső, funkcionális kényszerűséggel csatlakozik a magas-

ságban való hódítás. Ily értelemben objektív érvényű a hit világmagyarázata.

Sajnáljuk, hogy Makkai nem dolgozta ki kellőképpen e gondolatának metafizikai alapját. Néha úgy tetszik, mintha nála a valóság végső alapja az *Élet* volna, amely mint az idea Hegelnél, a minden értékek szummitásában, Istenben önmagához tér vissza, s amint a visszahajló sugarak az élet preformált tevékenysége, a *hit* által reávetítettnek a megvalósulás értelmi síkjára, megszületik *világunk*. Más esetben az *Élet* csak *tényező* a valóság, a világ mellett. Többször mondja, hogy az *Élet* az által *valósul* meg, hogy beléterjeszkedik a valóságba. Az az állítás, hogy a valóság legvégső alapja az *Élet*, az *«elan vital»* teszi Bergson filozófiájának alapját. Egy ilyen alapvető meggyőződés döntő fontosságú a problémák alakítását illetőleg, amint ezt épen Bergsonnál láthatja. Ha Makkai dualista vagy pluralista, ezt ki kell fejtenie, mert enélkül fejtegetései nem eléggé világosak. Ha Böhmnel az öntudatot tartaná a valóság végső okának s eszerint helyezné el problémáit, talán másként állana a dolog. Ez ellen meg azt hoznánk fel, hogy úgy okoskodik, mint az a világitótorony, amelyik azt állítaná, hogy semmi sincs azon a körön kívül, amit bevilágít. Mintha ugyan e kör nem volna *része* valami nagyobb, összefüggő egésznek.

Makkai az *Életet* megadott ténynek tekinti. Amikor meg akarja határozni, kisiklik kezei alól. «Az *Élet* nem egyéb... mondja... mint az élet küzdelme megvalósulásáért». Az ópiumnak vannak altató erői «*namque est in eo virtus dormitiva...*» Ha emancipálta magát Böhm alól a valóság végső adatait illetőleg, sajtáságos, hogy az Isten-fogalom megalkotásában teljesen Böhm tanítására helyezkedik: «*Önlényegünk teljessége... Isten.*» (80 l.) Ez tisztán böhmi tanítás arról, hogy az öntudat a maga legmélyebb tartalmát a Szentségesben vetíti maga elé és fölé. Szimpatikus *humanista* tanítás ez, mely azonban nem szolgálja Makkai gondolatmenetének egységességét, mert úgy látszik, hogy mégis más metafizikai alpra helyezi filozófiáját, mint Böhm.

Hisszük, hogy következő munkájában Makkai már *következetesebb* böhnuista lesz: vagyis *szakít* vele, s a Mester mélységes tanítása szerint *ön maga* lép elénk filozófiájában.

Molnár Jenő.



AZ EGYÉNISÉG A FILOZÓFIÁBAN.

— A Magyar Filozófiai Társaság 1917 máj. 23-án tartott közgyűlésén
elnöki megnyitó ALEXANDER BERNÁT-tól.

Mi jelentősége van az egyéniségnek a filozófiában? Azt tanítjuk, hogy a művészetben az egyéniség minden, nincsen is egyéb benne, mint hogy a művész a maga egyéniségét adja; megállapodott szabályok és formák csak nyügei az egyéniségnek, melyet az igazi művész meg sem tűr, ellenkezőleg ő a törvényhozó, a formaalkotó; ámbár ebből az következik, hogy az ő törvénye és formája ép oly kevésbé kötelező másokra nézve, mint másoké volt ő reá vonatkozólag. Hogy ebben van valami igazság, mindenki érzi; de hogy nem ez az egész igazság, vagy nem oly kifejezése az igazságnak, mely megnyugtatta bennünket, ez a következmény azonnal érezteti velünk és erről még lesz szó. De egyelőre ebbe akarom belekapcsolni az én kérdésemet. Vajjon a filozófia is ily szabad alkotása az egyéniségnek? Ez a kérdés azok közé tartozik, melyeknek nagy szuggesztív erejük van. Azonnal jelentkeznek okok, melyek a kérdésre határozottan

igennel és mások, melyek nemmel akarnak felelni. Fr. Albert Lange fejtette ki a materializmus története című művében, hogy a filozófia nem tudomány, hanem művészet, hogy az egyes filozófiai rendszerek hasonlítanak a műalkotásokhoz, melyeket ép ezért ép oly kevéssé lehet megcáfolni, mint egy Beethoven-féle szimfóniát; nagy épületek, melyeknek más törvény ad belső kapcsolatosságot, mint az, amit a tudományokban igazságnak mondanak. De ha Langénak nincsen is igaza, nem látjuk-e a filozófia történetéből, hogy nincsen meg benne az a folytonosság, melyet a tudományokban találunk? Minden filozófiai rendszer gyökeresen más, mint amely megelőzi; nem folytatni akarja azt, hanem helyét elfoglalni. Nem olynemű szubjektivitásra mutat-e ez, mint az egyes műalkotások? Aristoteles Platon tanítványa volt, hosszú éveken keresztül; de ő mondja ki, hogy a barátság és tisztelet nem akadályozhatja meg Platon rendszerének megbírálásában. Spinoza Descartes filozófiáját tanítja, de az ő rendszere merőben más; Leibniz sokat törődik Spinoza gondolataival, de a végből, hogy azok helyébe a maga gondolatainak új rendszerét tegye. Még érdekesebb az a jelenség, hogy Fichte akar Kant tanítványa lenni, de Kant tiltakozik gondolatainak Fichte-féle folytatása ellen és baráti viszony áll fenn Schelling és Fichte, meg Hegel és Schelling közt. Ezek a testvéreként fellépők lesznek azután a legindulatosabb ellenfelek. A laikus azt kérdezheti tőlünk, hogy mi az a filozófia? Csak filozófiák vannak, nem a filozófia. Minden időben történtek kísérletek a filozófiai rendszerek meg-egyeztetésére; nagy szintézisek származnak Aristotelestől, Leibniztól, Hegeltől. De többen vannak, akik ezeket a kísérleteket sikerteleneknek mondják, mint akik hisznek bennük. Miből magyarázzuk ezt az örök háborút a filozófiában, ha nem a filozófusok egyéniségéből? Hiszen itt a széjjelválás még több irányúnak tetszik, mint a művészetben, melyben pedig, ha egyazon korról, egyazon nemzet-ről van szó, más okát a divergenciáknak nem találjuk, mint hogy az egyéniségek mások és minden művész úgy alkotja műveit, mint neki egyéni mivoltánál fogva alkotnia

adatott. Petőfi és Arany művészete más, mert egyéniségük más. Még tovább mehetünk és mondhatjuk, hogy ez nem is lehet és ne is legyen máskép. Mi volna a művész határozott és bélyegzett egyéniség nélkül és mi volna az egyéniség önállóság és minden mástól való eltérő sajátosság nélkül? A művészet virágzása valamely korban nem egy művészi egyéniség despotizmusán, hanem ezen a divergencián fordul meg. Rafaelhez hozzátartozik Michel Angelo, Schillerhez Goethe és Petőfihez Arany. Nem valószínű-e, hogy a filozófiai rendszerek divergenciája hasonlóképp a filozófiai egyéniségek érvényesülésének következménye? Fichte különben egyenesen kimondotta, hogy amilyen az egyénisége, olyan az ember filozófiája és a jelenkor egyik legszerencsétlenebb és legizgágább filozófusa, Ernst Dühring a filozófiai rendszereket a filozófusok jelleme szerint bírálta meg. Talán szabad jellemző adatként a filozófusok együttműködésének nagy kísérletét a nemzetközi filozófiai kongresszusokon fölhozni. Eddig négy ily kongresszust tartottak, 1900-ban az elsőt Párizsban, 1904-ben a másodikat Genfben; hogy a huzódózó német filozófiát is bevonják, a harmadikat 1908-ban Heidelbergben és a negyediket 1911-ben Bolognában tartották. Kettőben magam is részt vettem, a genfiben és a heidelbergiben; a genfiben főleg franciák és olaszok vettek részt, a heidelbergin a legföltűnőbb volt, hogy a legtöbb német neves filozófus távol maradt; így *Wundt* Lipséből, *Erdmann* Bonnból, *Eucken* Halléből, *Dilthey* Berlinből sat. Ezek a kongresszusok mégis érdekesekek voltak és nem is haszon nélkül valók, de a jelen filozófiai divergenciáit eléggé bizonyították. Ennek megvan a maga visszahatása a filozófiai társaságok és egyesületek életére és fejlődésére. Az a kérdés merül föl, lehet-e ezt az ügylátszik nagyon egyéni dolgot, melyet filozófiának neveznek, társulatilag, testületileg művelni? Kérdésünknek így bizonyos aktuális vonatkozása is van társulati életünkre. Megfontolhatjuk, mily feladata lehet társulatunknak, mit várjunk tőle, mily szempontból ítéljük meg működését.

Ha így bőven szóhoz juttattuk az individualistákat —

ha egy pillanatra ezt a jelentést adjuk e szónak — a másik félt is meg kell hallgatnunk. Egy filozófiai rendszert, mondhatják ezek, nem lehet egy Beethoven-féle szonátához vagy egy Shakespeare-féle drámához hasonlítani; ezeket, az igaz, nem lehet megcáfolni, de ezek nem állítanak semmit és nem is akarnak állítani; ellenben a filozófiai rendszerek minden időben azzal a követeléssel léptek föl, hogy az igazságot adják. Hogyan férjen ez össze az egyéniség szabadságával vagy önkényével? A művész tetszeni akar nekünk, ez a cél szab neki törvényt és sarkalja egyéni erejét; a filozófus igazságot akar tanítani, az igazság objektív, azt a gyöngébb erejű esetleg nehezebben találja meg, főleg, ha rossz úton keresi, de az igazság nem függ az ő önkényétől, annak megvan a maga törvénye és természete, mely uralkodik az ő egyéniségén és megszabja neki útját. Az egyéniségnek kétségkívül megvan a maga tere a filozófiában is; az egyik türelmesebb, leleményesebb, magasra törőbb, mélyebbre leszálló, de türelme és minden ereje a magánvaló igazság szolgálatában áll. Talán szabad egy hasonlattal élni, melynek analóg természete van. A hegymászonak az egyénisége döntő befolyással van vállalkozásának sikerére. Az egyik kitartóbb és nem hagyja abba kísérleteit, ismételt kudarok után sem; a másik gyorsabban tud eligazodni, hamarabb határozni; a harmadik leleményesebb; a negyedik jobban fölszerelte magát; az ötödik ismeri elődjeinek kísérleteit és kerüli azokat az utakat és módokat, melyek célhoz nem vezettek. A fődolog azonban mégis, hogy egyéniségének minden ereje *objektív cél* szolgálatában áll, a hegycsúcsra való feljutásában, melyben döntő körülmény a hegy konfigurációja. A véletlen is vezetheti, de a véletlen csak azt jelenti, hogy tudattalanul azt az eljárást választotta, mely a hegy természetének megfelelő. A tapasztalt hegymászó nem engedi át magát a véletlennek, ő tudatosan alkalmazkodik a hegy mivoltához, hogy célt érhessen. A hegy mivolta szab határt az ő szabadságának, mondjuk: egyéniségének. A filozófia mégis minden időben egységes, összefoglaló világfelfogást akar adni; az pedig nem lehet az egyéni szabadság alkotása. A filozófus azt mondja,

a világ ilyen ; tehát a világ milyensége szab munkájának törvényt. Senkinek sem fog eszébe jutni azt mondani, hogy a csillagrendszer alkatának megismerése Keppler vagy Newton szabad egyéniségének alkotása. Ennek az alkotásnak meg kell felelnie a csillagrendszer alkatának. Így van ez minden tudományban. Miért legyen ez másképp a tudományok tudományában, abban az egységes rendszerben, melynek egyetlenegy speciális tudománnyal sem szabad ellenkeznie? Minden filozófia abból indul, hogy van igazság, melynek nyomára akar jutni. Ha nem ebből indul, akkor esztelenség megindulnia. De ha abból indul, akkor az egyéniségnek, bármily hatalmas, egészen alá kell rendelnie magát a földerítendő igazságnak. Meglehet, hogy ez az igazság oly hegy-csúcs, melyen eddig halandó föl nem jutott ; sőt az is meglehet, hogy nem is lehet följutni ; de ha tagadnók, hogy meg sem lehet közelíteni, akkor a filozófiának igazán nem volna tudományos jellege és az igazság szónak nem volna értelme. Igazság, melyet senki soha nem gondolt és nem is fog gondolni, nem érdemli meg ezt a nevet, illetőleg azt a jelentést, melyet ehhez a szóhoz fűzünk, az pusztá agyrém, mely valóban ki van szolgáltatva az egyéniség álmodozásának. A filozófia, így mondja ez a párt, nem lehet el az igazság eszméje nélkül ; az igazság pedig valami, ami önmagában van, ami nem függ az egyéniség szabadságától és teremtő kedvétől, ami tehát legfelső törvénye minden egyéniségnek. Így is van szerepe az egyéniségnek a filozófiában, valamint minden tudományban és egyáltalán mindenben, de nem az a szerepe, mi a művészetben vagy talán még más terén az emberi tevékenységnek. Ami meg azt a diszkontinuitást illeti, melyet a filozófia történetében föl akarnak ismerni, ez lehet szerencsétlensége a filozófiának, de lehet csalfa látszat is, mely közelebbi vizsgálatra más helyesebb fölfogásnak ad helyet, semmiesetre sem szolgálhat arra, hogy a filozófiára rászabadítsuk az egyéni önkényt, szeszélyt vagy szebb szóval kifejezve, amely azonban még sem jelent egyebet : az egyéni szabadságot.

Látnivaló, hogy az egyéniség kérdése a filozófiában a

filozófia legfontosabb problémáival kapcsolatos. De hogy diskucióalhassuk, egyről nem szabad megfeledkeznünk. Vizsgálat alá kell vennünk magának az egyéniségnek a fogalmát, melyet rendszeren úgy tekintenek, mintha magától értetődő, jól ismert valami volna. Könnyen meglehet, hogy e fogalom vizsgálata megvilágítja az egyéniségnek nemcsak a filozófiában, hanem a művészetben és egyebekben is való szerepét. Könnyen meglehet, hogy amily sűrűn élünk ezzel a kifejezéssel, olyannyira több- és határozatlan értelművé tettük. Ez nem volna az első eset az emberi gondolkodás történetében, hogy zavaros fogalmak oly vitákat és pártokat hoznak létre, melyek a fogalmak tisztázása útján menten megszüntethetők. Egészen bizonyos, hogy az egyéni szabadság fogalma ezek közé tartozik. Hogy ezt a fogalmat meghatározhassuk, elsősorban a metafizikához kell fordulnunk felvilágosításért, mert ő foglalkozik a világ igaz természetével és ha a metafizika nem tudna bennünket útbaigazítani, más utakat keresünk problémánk megfejtésére.

I.

Első eligazodást a történetben keresve, könnyen átlátjuk, hogy az individualizmus problémája nem tartozik azok közé, melyek a maguk feszítő erejével az előtérbe nyomulnak. Két út vezet az univerzalizmus felé; az egyik a gondolkodás, mely a dolgok kapcsolatát és egymáshoz tartozását kutatja és ezzel az egyetemes felé tör, az egyetemes gondolatnak juttat súlyt és értéket; így azonnal föl kellene merülnie annak a kérdésnek, mit jelent az egyes az egyetemes mellett, melyiké a primátus, hogyan viszonylik a kettő egymáshoz. A másik út a vallásos érzésé, mely magát függésben érzi a sokkal nagyobbtól, az univerzumbtól, vagy ami még több, az univerzum urától, teremtőjétől, úgy hogy az egyéniség mellette egészen elvész, a semmivel határossá lesz. Az univerzalizmus és individualizmus problémája még sem merül föl azonnal. Az individualizmushoz való hajlandóságunk akkora, hogy egy ideig ellensúlyozni bírja az ellentétes

irányt. Kettős forrása van az individualizmusnak is. Az egyik az, hogy a természetes, elfogulatlan világfölfogás számára a dolgok mint különállók, egymástól többé-kevésbé függetlenek jelennek meg. Még a vetés, az erdő is egyes elkülönített, csak szomszédos dolgok halmaza, hát még a csorda, a nyáj, az emberek! A másik még meggyőzőbb. Mindegyik saját tudatában és öntudatában nemcsak különbözőnek, különállónak, hanem még elszigeteltnek is tudja magát, az akarásban meg cselekvésben annyira nem egy a többiekkel, hogy szükség esetén ellenük fordul és szemben velük érvényesíti magát. Hogyan jusson eszünkbe a saját magunk szubstantialitásában kételkednünk, primatusunkat kétségbe vonnunk, értékünket kisebbitenünk? Így állnak az erők egymással szemben. Az univerzalizmus felé a tudományos gondolat és a vallásos érzés terel bennünket, az individualizmus felé az elfogulatlan, közvetlen, természetes világfölfogás és az egyéniségnek belső átérése, közvetlen élménye. Hogy így az individualizmus lesz az erősebbik fél, mindig is az volt, nem lehet kétséges.

Ez kitűnik a probléma történetéből is, mely eddig kevés figyelemben részesült és melyben három korszakot különböztethetünk meg. Az első a naiv univerzalizmus kora, a görög spekulációban Platonig és Aristotelesig. A gondolkodók majd mind univerzalisták; egyetemes principiumát keresik a világnak, ezt a vízben, levegőben, végtelenben, a számban, a tűzben, a változatlanban stb. találják; az eleaiak filozófiája egyenesen kizárja az egyéniség realitását, mert kizárja minden numerikus sokaságát. Mindazonáltal még az eleaiak sem vizsgálják minden univerzalizmusnak két főkérdését, t. i. mikép lesz az egyetemesből az egyes, azaz mikép van helye mellette és mit jelent értékre és egyebekre vonatkozólag az egyes; még kevésbé törődnek vele a többi irányok. Jellemzőbb az, hogy ebben a korban keletkezik a legindividualisztikusabb filozófia, mely egyáltalán van, az atomisztika, de anélkül, hogy az idevágó problémákat dülöré vinné. Az atomisztika az érzéki látszatot végig gondolja, nemcsak az egyes dolgok vannak külön, hanem a dolgok

részei is ; végre eljutunk az oszthatatlan végelemekhez, ezek is külön vannak egymástól, csak külsőleg fűződnek, kapaszkodnak, nyomulnak egymásba. Magát az individuumot is fölösztja az atomisztika ily lega-próbb individuumokra és így azt, amit az elfogulatlan tapasztalat leginkább individuumnak érez, konglomerátummá alacsonyítja le. Az individualizmus és univerzalizmus problémája számukra sem létezik, ámbár individualisták.

Csak a tudományos gondolkodás teljes kivirágzása Platonban és Aristotelesben fakasztja föl ezt a kérdést is, melynek ezzel második korszaka kezdődik. Sajátságos, hogy az igazi tudás fogalmának vitatása adja meg hozzá az utolsó impulzust. Az igazi tudás, mondja Sokrates, a fogalomban van, a fogalom tárgya pedig az egyetemes, a forma, az eszme, teszi hozzá Platon, ennél fogva az egyetemes az igazi tudás tárgya, csak az egyetemes az igazán létező. Aristoteles az ellenkező nézetet vitatja. Csak az egyes dolgok az igazán létezők, szubstanciák, (*ουσία*); az egyes az, aminek megvan a maga határozott mennyisége, minősége, helye, időpontja, viszonya más egyesekhez, melyekre hat és melyektől hatásokat elszenved. Egyszerre szemben áll egymással két ellentétes világfölfogás, jobban mondva két nagy tendenciája az emberi állásfoglalásnak a dolgokkal szemben megismerésben, érzésben, cselekvésben. Kitűnik már itt, hogy a két fogalom univerzalizmus és individualizmus tulajdonképpen korrelátumok. Egyik sem lehet el a másik nélkül. Megismerés, erre Aristoteles tanított meg bennünket, nem jelenthet egyebet, mint az egyesnek az egyetemesből való lezármaztatását, az egyes történésnek a történés valamely egyetemes törvénye alá rendelését. De akkor a két fogalom mintegy föltételezi egymást. Mit rendeljek alá az egyetemesnek, ha nincs egyes, amit alárendelek ; és ha nem volna egyetemes, hol találnám azt a kapcsolatot a dolgok közt, mely nélkül zürzavaros egyveleg volnának, nem pedig világ? Platon mondja, hogy csak az eszmék léteznek igazán ; de néha úgy nyilatkozik, hogy az egyesnek is van eszméje, maguk az eszmék pedig egyéniek ; hogy tudnám kiküszöbölni az egyén eszméjét, mely

nélkül az egyetemesnek sem volna értelme? Aristoteles pedig az egyesből indul ugyan, de az igazi megismerés nála is az egyesnek az egyetemesből való levezetése, tehát az igazság az ő fölfogása szerint is az egyetemesben van. Próbálták leleményes hermeneutikával Platont és Aristotelest úgy magyarázni, ez az ellentét az egyik tisztán univerzalista, a másik meg individualista, de ki fog tűnni, hogy ilyenek később sem léteztek, Platon és Aristoteles sem lehettek azok. Azért mondtuk, hogy állásfoglalásunk két különböző tendenciának felel meg. Az individualisztikus tendencia az egyeshez ragaszkodik, belőle indul, ezt tekinti legfőbb valóságnak és mindent, ami az egyes jelenségek körén túlmegy, gyanúval tekinti. Az empiristák ilyenek a természettudományban, a tény- és adatgyűjtők a történelemben. Az univerzalisztikus tendencia az egyetemeshez vonzódik, a dolgok kapcsoltságát nézi, a világ egységét keresi, az eszmék és törvények realitását minden fölé helyezi. Ez az ellentét oly régi, mint a gondolkodás és már akkor is mozgatta az embereket, mikor nem is tudtak még róla. De a két gondolat nem lehet el egymás nélkül; elvi döntést legfőleg abban a kérdésben kereshetünk, mit jelent a két ellentét, melyik a valóbb való; vajjon az egyéniség egy neme a látszatnak-e, vagy pedig az egyetemes?

A középkor közepe táján ez a Platon-Aristoteles-i harc újra föléledt a nominalizmus és realizmus neve alatt; e nevek ép az ellenkezőjét jelentik annak, amit első hallásra értenek rajtuk, t. i. a realisták állítják az egyetemes fogalmak reális létezését, a nominalisták pedig az ellenkezőt, t. i. hogy az egyetemes fogalmak csak összefoglaló nevek, nomina, mert egyes egyedül az egyes dolgok léteznek. Ezen a vitán, mely évszázadokon át változó szerencsével, hol ellankadva, hol föléledve, folyt, nem volt áldás és a belekevert theologiai motívumok még áldatlanabbá tették. Platonban és Aristotelesben két nagy szempont küzd érvényesülésért, az egyetemes gondolaté és a ténymegállapító tapasztalaté; a középkorban inkább a fogalmakkal való merő játékot látjuk és legjobb esetben, a későbbi nominalizmusban az empiria

jogainak immár elodázhatatlan követelését. Nem ezt tekintjük e fogalom története harmadik korszakának.

A harmadik korszak kétségkívül a kereszténység hatása alatt fejlődik. Az egész ó-kort túlnyomóan univerzalisztikusnak kell mondanunk, tudományánál és világfölfogásánál fogva. Még Aristoteles individualizmusa, mint láttuk, sem tiszta, és különben sem gyökeres, mert legfőleg a tudományos kutatás módját dönti el, nem pedig az erkölcsi állásfoglalást. Az ó-kori ember belenyugszik abba, hogy olyanak tekintie az életét, mint a falevélét, melynek megújulása és elveszte nem jelent sokat a természet életében, hiszen azt a látványt még milliószor produkálja. Epikur hívei igazi individualisták, atomisták és hedonisták és praktikus individualisták az állami és társadalmi életben, de viszont az ő individualizmusukban túlsok a praktikus elem, oly sok, hogy a filozófiai majdnem elvész mellette. Nekem úgy tetszik, hogy a kereszténységgel születik meg egy új fajta és az eddigieknél gyökeresebb, mert nem pusztán metafizikai individualizmus, mely az emberi lélek legmélyéből fakad. Mondtuk, hogy az individualizmus két forrásból táplálkozik, a közvetlen, természetes, érzéki átlagfölfogásból, — ilyen a görög — és az emberi egyéniség legbelső, legmélyebb élményéből, hogy én én vagyok, legbensőmben hozzáférhetetlen minden idegennek behatolása számára, ilyen a keresztény. A keresztény nem érzi magát hasonlónak a falevélhez, mely nem jelent sokat, mert folyton megújul, az egyéniség magának létezik és Istennek minden egyes egyéniségre külön gondja van, minden egyesnek üdvössége külön háttározathozatalának tárgya, minden egyes egyetlenegyszer van, egyetlen a maga nemében, mert a genus ember nem meríti ki, nem számol be szabad akaratáról, érdemeiről és bűneiről. Ily individualizmus csak oly világban lehetséges, melynek Istene is a legmagasabb fokra emelt egyéniség. A görög tudományos univerzalizmus és a megelőző naiv kor után ez a harmadik döntő fontosságú korszak e fogalom történetében.

Akik nem hajlandók ezt a történeti felfogást elfogadni, azoknak két megjegyzést ajánlok szíves figyelmükbe.

Hogy a középkorban az individualizmus mégsem nyilvánul meg tisztán, annak két oka van. Az egyik az, hogy a középkor érzése keresztény, de gondolkodását Platon és Aristoteles, nem említve a stoát és az újplatonizmust, határozzák meg. Innét van a nominalizmus és realizmus vitája és általában a keresztény filozófia sokszor kaotikusnak tetsző forrongása. Azonban a legkeresztényebb keresztény Szt.-Ágoston nem véletlenül mondta ki először a *Cogito sum*-ot, mely minden bizonyosságot az egyéniség tudatának szuverénitásából származtatja. A második pedig a következő: minden individualizmus mellett ott van az univerzalizmus. Isten a keresztény érzés szerint annyira fölötte áll az egyénnek, oly hatalmas, oly jó, oly bölcs és metafizikai értelemben oly legreálisabb, hogy egész közel szomszédságba jut az újplatonikus ősegyhez és innét van, hogy az újplatonizmus annyira egybe tudott olvadni a keresztény gondolkodással még az aristotelizmus uralkodása idején is. Ily isten realitása mintegy fölszívja az összes teremtett lényekét, nekik alig marad valami, a keresztény isten majdnem panteisztikus istenné válik, az egyéniség pedig jóformán elenyésző értékű és fontosságú lesz. Mi Istenben vagyunk, és Isten mi bennünk van, még egyházi tekintetben kifogástalan középkori filozófusoknak szívesen elfogadott és ismételt formulája. Ezek mellett a határozottan panteisztikus gondolat is él a középkorban és csökkenti az individualizmus hatalmát.

A fogalom történetének elvi mozzanatait ezzel kimerítettnek tekinthetjük. Ami ezután jó, ismétlése a már megalkotott formáknak. A tudományos gondolat ezentúl is univerzalizmusra törekszik és forradalmibb korszakban panteisztikus formát ölt; a vallási individualizmus helyébe pedig lép a középkor nyűgétől fölszabadult élet, mely individualisztikus formát ölt és a politika, társadalom, művészet terén az egyéniség jogait hirdeti. A fogalompár korrelativitása ezentúl is érvényesül; a panteisztikus univerzalizmus, már a kor szabadsági törekvéseinek hatása alatt,

valahogy kibékülést keres az individualizmussal; az individualizmus pedig ép oly kevésbé akar lemondani az egyetemes igazságok érvényességéről, mint annak idején Arisztotelész. Csak például említjük Nicolaus Cusanus és Giordano Bruno pantheizmusát, mely az egyénben is Isten megnyilatkozását és a makrokosmos tükörképét látja, de a klasszikus nagy ellentét teljes modern megnyilatkozását Spinoza és Leibniz ellentétes világfelfogásában tanulmányozhatjuk.

Spinoza megalkotja az univerzalizmus mintaszerű rendszerét, melynek pontos terminológia mintegy klasszikus megállapodottságot ad. Az Univerzum természeténél fogva csak egy lehet, kiterjedtség és gondolkodás az ő egyetemes attribútumai, az egyesek pedig mulékony, tünékeny módusok az egységes, egyetlen szubstanciának, illetőleg attribútumainak. Az új természettudomány szövetségben a régi metafizikai gondolkodásmóddal hozzák létre ezt a csodálatosan zárt, magában befejezett rendszert. De az individuum gondolatát nem bírja megsemmisíteni. Mondhatni, hogy az individuum minden futólagossága és mulékonyága mellett szép pályafutást végezhet ebben a rendszerben is. Adekvát módon megismerheti Istent vagyis a természetet, fölszabadulhat a szenvedélyek rabigája alól és válhatik azzá az orgánummá, mellyel Isten, a mindenség, maga magát ismerheti meg és szeretheti.

Leibniz az egyéniség gondolatából indul, mint Spinoza az Egésznek a gondolatából. A világ az egyéniségek világa, de nem az a széjjelszakadozott világ, melyet az atomisták gondolnak; van benne előre megállapított összhang, mely az egyéneket egységbe kapcsolja és van benne az az ősmonasz, melyből a monaszok világa és az ő összhangjuk támad. A monaszok maguk pedig tükrözik a mindenséget, mint Cusanus és Bruno világában és így Leibniz világában van valami, ami az egyéneken fölül van és egyetemes reális egységbe vonja őket. Nincsen univerzalisztikus rendszer, mely ne hordaná magában az individualisztikus különvalóság gondolatát és megfordítva vagy van világ, és akkor az

univerzum gondolata mellőzhetetlen, vagy ez a gondolat semmis, de akkor a világé is az.

Csak e gondolatok megerősítéseül, de nem külön tárgyalás végett említtem az újabbak közül Fichte és Schopenhauer ebbeli ellentétét. Schopenhauer univerzalista, még gyökeresebben az, mint Spinoza, mert az ő principium individuationisa, tér és idő, tisztán szubjektív természetű és mi mind egyek vagyunk, te én vagy, én te vagyok, nincs lényegbeli különbség köztünk, az *egy* akarat csak a tér és idő formáin át nézve tűnik föl előttünk egyesekből állónak; azonban két belső ellenségnek ad ez az univerzalizmus is szálást. Először tehát mégis az egyén szellemi alkata varázsolja elénk a millió egyedekből álló káprázatos világegyetemet, tehát szab fölfogási törvényt a világnak; azután az egyén ha átlátja ezt az igazságot, a világ lényege ellen törhet, lemondhat az akaratról, megfordulhat és ezzel a szabadságával megsemmisítheti az akarást. A semmis egyén! Fichte pedig az Én gondolatából indul, ebből származtatja a világot, de hogy valami kapcsolatot teremtsen benne, az erkölcsi világrend gondolatához folyamodik, mely aligha kevésbé egyetemes mint Spinoza szubstanciája.

Íme a tudomány, a gondolat, a filozófia az univerzalizmus gondolata nélkül nem fejezheti be koncepcióját. Megindulni megindulhat nála nélkül, de ha utat vág magának, az univerzalizmushoz kerül.

Az élet pedig az individualizmus jegyében halad a maga útján. A XIX. század élete individualisztikus jelszavak után indul és nagy hevében alig gondol rá, hogyan egyeztesse ezt a törekvését a tudományos univerzalizmus követelményeivel. Ha végig nézünk életének majd összes megnyilvánulásain, mindenütt az egyéni szabadság, az egyéni fölfogás, az egyéni törekvés követeléseivel találkozunk. Az univerzalista Schopenhauer hirdeti a lángész, azaz a kiváló, fölmagasztalt egyéniség jogait és ebből származik aztán a Nietzsche-féle Übermensch fogalma, mely nem egyéb, mint az egyéniség a maga legnagyobb erejében és glóriájában. A XIX. század valóságos zsenikultuszra rendezkedik be.

Schopenhauer mellett az egész romantika zengi a lángelme dicsőségét, eleinte csak a művészetben, irodalomban és filozófiában; de a Bismarck-kultusz sem egyéb mint az egyéni erő, kezdeményezés és cselekvés dicsérete a politikában. Különös mellékhatása ennek az iránynak Stirner a maga könyvével *Der Einzige und sein Eigenthum*, mely az egyén jogát minden határon túl ki akarja terjeszteni. A gazdasági életben is az egyén szinte korlátlanul tobzódhatik, ha egyéni tehetsége vagy öröklött vagyona módot ad neki személyes uralkodása trónjának felállítására. Hogy mikép tudná ez az individualizmus maga magát mintegy metafizikailag igazolni, senki sem kérdi. A metafizikától nyilván senki sem vár semmit és nem fél semmit.

Az egyéniség szó a XIX. században ezek folytán új értelmet kap. Nem az ő oszthatatlansága, egysége, lényegisége ad ennek a kifejezésnek tartalmat, hanem egyes egyedül minősége, más egyéniségekkel összehasonlítva. Arról mondjuk, hogy egyénisége van, aki más mint a mindennapi emberek, akikről Schopenhauer azt mondta, hogy a természet gyári termékei, akikből tizenkettő ad egy tucatot, akik Nietzsche szerint nagyon is sokan vannak, a filiszteusok, a nyárs-polgárok és a többi, mert ez a zseni-imádó kor nem tud elég gúnynevet szórni rájuk. Goethe még személyiségnek nevezte a kiváló egyént. Eckermannhoz azt mondja: «Es ist eigentlich die grosse Persönlichkeit eines Autors, welche in die Kultur eines Volkes übergeht». Más helyen: In der Kunst, in der Poesie ist die grosse Persönlichkeit Alles. Legkiválóbbak a Westöstliche Divan sorai: Volk und Knecht und Überwinder — Sie gestehn zu jeder Zeit: — Höchstes Glück der Erdenkinder — Sei nur die Persönlichkeit. Jedes Leben sei zu führen — Wenn man sich nicht selbst verneint — Alles könne man verlieren — Wenn man bliebè, was man ist. Most az Egyéniség a fő. Ez a romantika tanítása szerint a törvényhozó és e célra a maga mélységeiből merít. Mindenhez van joga. A romantikusok szerint az erkölcsi élet terén is. Ő teremti az értékeket. Ritka mint a nagy gyémánt és maga magát csiszolja vakító fényűvé.

De ez a ritkaság nincs ingyére azoknak, akik azt hiszik, hogy nekik is van joguk mindenre. Azért az egyéniségek mellé tolakodnak, fölös számmal, az egyénieskedők, akik az egyéniséget játsszák. Minden áron mások akarnak lenni, mint a többiek és azt hiszik, hogy az is más, ha bukfencet hánynak, ahelyett, hogy lépnének, meztelenre vetkőzőnek, vagy a bolond sipkáját teszik a fejükre vagy más ilyfélét űznek. Ha csak nem akarnának a bolondságukból törvényt csinálni!

II.

Problémánk történetének útjait járva, egyenes hasznót nem igen meríthetünk belőle, de talán közvetett hasznát vehetjük. Ha azt reméltük, hogy az egyéniség oly fogalmára bukkanunk, melyből fölvetett kérdésünkre feleletet származtathatunk le, bizonyára csalódtunk. Nincsen ily fogalmunk; a metafizika egyáltalán ily fogalmakkal nem rendelkezik. Honnét vehetné őket? Az univerzalisták nem tagadhatják, hogy a jelenségek világában egyéniségek vannak, de sem azt nem mondhatják, hogy mikép jönnek létre, sem mit jelentenek. Viszont az individualisták hiába mondják, hogy az egyéniségek az igazi realitások, ebből nem tudhatjuk meg, mit jelent realitásuk a fölvetett kérdés tekintetében. A metafizikával nem *kezdhetjük* ily kérdések megoldását, legfőlebb befejezhetjük. A tapasztalat útján kell megpróbálnunk a járást.

A tapasztalat az egyes dolgok végtelen változatosságát tárja föl előttünk, nincs két teljesen egyenlő falevél sem a világon és mennél bonyolultabb valamely jelenség, annál biztosabb, hogy kisebb-nagyobb változások az egy faj legközelebbi alfajait is meg fogják különböztetni egymástól. Az ember a legösszetettebb és legbonyolultabb valók egyike, nem csodálkozhatunk tehát egyéni differenciáltságain. Ezzel azonban távolról sincs elintézve az egyéniség kérdése. Egyéniségen itt mást értünk, mint azt, hogy az egyik más mint a másik. Ezeknek a különbségeknek valamit jelenteniök kell. Mit jelentenek?

Leibniz, Cusanus és Bruno nyomán indulva azt fejtegeti, hogy az ő egyénei, a monaszok, tükrözik az Univerzumot, mindegyik a maga módja szerint, de törvényes rend értelmében, úgy hogy ezek a tükrözések összehangzanak, amint hogy, ha pl. egy hegyet nézünk, a hegy minden nézőpontból más-más módon projiciálja magát látókörömbé, de ezek a projiciált képek összehangzanak és egy objektive meghatározott képsort adnak. A hasonlat szép és elmés, de félrevezető. Mert a projiciált képek mind egyaránt igazak, nincsen köztük különbség igazság dolgában, ellenben az elme fölfogásai valamely dologról nem mind egyaránt igazak, lehet köztük téves, hamis is. Mik azok az egyéni különbségek, mit jelenthetnek, azt kell újra kérdeznünk. Nincs két ember, aki egyformán gondolkodik, jár, ül, ír, fest, tervez ; a különbségek tények, de ezek a tények értékelhetők, miféle értékük van?

Az emberi cselekvéseket az a cél teszi értékesekké, melynek megvalósítása végett történnek. Az ember egyéni sajátosságainak értékét az szabja meg, miféle érték megvalósítására alkalmazzuk. Maguk ezek az értékek is bizonyos rendszert alkotnak, melynek fölé- és alárendelt tagjai vannak. A vadonban élő ősemberre nézve bizonyos testi arravalóságok, erő, éles érzékek, differenciált izomrendszer, voltak rendkívül értékesek. De nem ezeket értjük, ha egyéniségről szólnunk. Annyit megtanultunk a metafizikából, hogy mit értünk saját fogalmainkon. Egyéniségen azt a kapcsolatosságát testi-lelki tulajdonságoknak értjük, mely felső emberi értékek megvalósítására alkalmas. Minthogy pedig a testi lelki tulajdonságok kapcsolata a leliknek bizonyos fölérendeltségét foglalja magában, az egyéniség azt a sajátos, oszthatatlan egységünket jelenti, melyben a lelki sajátosságok fölérendelt helyüket találják. Egyéniség lelki sajátosságot jelent ; egyebet csak, amennyiben kapcsolatos vele, támaszául szolgál, eszközül kínálkozik neki, anyagként fölhasználható.

De hiszen minden éplelkű ember ilyen! Hogyan jutunk el az egyéniség oly fogalmához, mely külön értéket ad neki,

mert egyéniség nyilván értéket, illetőleg értékteremtő erőt jelent. Itt van a kérdés bökkenője, mely miatt ez a fogalom oly nehezen tárja föl előttünk belsejét. Itt van az a pont, amelyen Leibniz hasonlatát félreértve elszalasztjuk a fogalom velejét.

A tapasztalat tárgyait megfigyelve, egy új fogalmat kell fölvennünk, mely teljesen eligazít bennünket. E nélkül nem jutunk ki a semmitmondó definíciók terméketlenségéből.

Egyéniségünkkel bele vagyunk állítva a dolgok egyetemébe, másokra hatva, mások hatását elszenvedve. Van, aki inkább ki van téve hatásoknak, mint amennyire ő tud hatni másokra. Van, aki meg tudja őrizni sajátosságát, van, aki kénytelen másokhoz alkalmazkodni. Ime az új fogalom, a cselekvés, illetőleg szenvedés fogalma. Már elébe vághatunk a további fejtegetéseknek és kimondhatjuk: Ha megfigyeljük a tapasztalat tényeit és ügyelünk arra, kikre ruházzuk az egyéniség díszes címét, azt látjuk, hogy valóban értéket tüntetünk ki vele, mert a cselekvőket nevezük egyéniségeknek, akik valamely irányban alkotni tudnak, akik sajátosságukat megőrzik, kifejlesztik, érvényesítik. Az értékek létráján az erőseket, a cselekvőket, akik bélyegüket rányomják művükre, illetik meg a felső fokok. Az egyéniségnek van iniciatívája; az egyéniség az egybekapcsoló erő. Nyelvhasználatunk sajátosságai elhomályosítják a tényállást. Ha az egyéniség művészetben, tudományban stb. érvényesül, nevezük tehetségnek, ha inkább életbeli magatartásában megnyilvánul, mondjuk egyéniségnek. De amennyiben cselekvőről van szó, a kettő azonegy. Az ügyes utánzó nem egyéniség, de tehetség sem. Az üres erőszakoskodó, aki másokon uralkodni akar, vagy a maga korlátolt életfelfogását másokra akarja ráerőszakolni, nem egyéniség. A makacs nem egyéniség. Az egyénieskedő legkevésbé az, csak mimeli az egyéniséget, csak szeretne egyéniség lenni, de nem tud. Az egyéniség mindig tartalmaz. Az egyéniség nem pusztán formalizmus, az egyéniség tartalmát, anyagát részben készen találja, kapja, nevelése, helyzete és egyéb véletlenek szerint,

de a cselekvő erőt senkitől sem kaphatja, az az ő ősi tulajdona. Leibniz példája azért félrevezető, mert ha a monasz cselekvéstelen tükröző volna, nem volna meg benne egységes principium, mely aktiv egyedde teszi. Az egyének erőben és gazdagságban különböznek. Némelyiknek ereje ép eleget szegény belső háztartásának rendben tartására, érvényesítésére ; nagy és kiváló akkor az egyéniség, ha az erő legnagyobb intenzitása tartalmának legnagyobb gazdagságával párosul. Ehhez, mint Aristoteles megállapítja az erkölcsről, bizonyos kedvező külső körülmények szükségesek. De az egyéni erő intenzitása mégis a legfőbb. A nagy válságos pillanatokban ez tútesz mindenben és isteni fényben ragyog.

Az embereknek van érzékük a kiválóság iránt. Az ügyeségeket és úgynevezett tehetségeket ama haszon szempontjából becsüljük, melyet hoznak. De mindenek fölül helyezzük az igazi egyéniséget. Fölismerjük benne azt, ami a maga nemében alkotó. Az egyéniség a *character indelebilis*. A rosszlelkű emberek sohasem irigylük az ügyeségeket és készségeket. Bámulják, dicsérik, elismerik ; az egyéniséget mint a maga nemében páratlant, egyetlent, el nem érhető, meg nem szerezhető, irigyen üldözik. Az egyéniség a legkényelmetlenebb tulajdonságok egyike. Nem igen lehet vele alkudni, nem lehet rábírní, hogy elbujjék és láthatatlanná tegye magát, mert önfénye van mint az álló csillagoknak.

Mondottuk, hogy egyéniség lelki sajátosságot jelent. De mindenkinek van sajátossága, amint minden mondat betükből áll, mindegyik más-más betükből. De az igazságot kifejező mondat mégis más. Az egyéniség cselekvő lelki sajátosságot jelent. Amit Kant a szabadságról mond, itt alkalmazható, csak más jelentésben. Az egyéniség tud kezdeni, a maga nemében kezdeni, míg a többiek csak folytatnak. Az egyéniség az az egységes szellemi való, mely önálló cselekvésben tudja magát érvényesíteni. A metafizikusok jó megfigyelők ; amit mint isteni ihletet hirdetnek, nem egyéb, mint világos látása a valóságnak. Ezért jól mondta Leibniz a monaszról, hogy önálló, hogy egységes, hogy fejlődésének principiumát magában hordja, hogy hozzáférhetetlen minden külső hatás

számára. Mindez nem egyéb mint a megfigyelt egyéniségek sajátosságának képzeletbeli monaszaira való átvitele.

De itt más úton megtaláljuk az utat visszafelé a metafizikához, vagy legalább oly ponthoz, mely a tapasztalaton túl fekszik és voltaképi problémánk megvilágítására alkalmas.

Ez a legszubbjektivebb valami, a cselekvő erő a lélekben, eredményeiben, műveiben, cselekvésében a legobjektívabb. Objektívnak nevezem itt az egyetemest, azt a mi törvény, rend, igazság, szépség. Nem a misztikumba tévedek, hitem szerint. A tévedést, a rendetlent, a törvénybe nem illeszkedőt a lélek passzivitásából magyarázom, abból ami reáragadt, külső körülményeknél fogva, amit megnézetlenül átvettünk. Ha a lélek magára eszmél, ha maga magát találja meg, ha cselekvő lesz, ha felszabadul minden idegen elemtől, akkor és amennyiben erre képes, annyiban objektívvá lesz. Emlékezzünk Descartesre, aki fölteszi magában, hogy egész gondolatvilágát revideálja, hogy a megnézetlent, ami helyét csak bitorolja, kivesse. Ez az egyéniség egyéni magatartása, ez a cselekvő ész, a nous poietikos, mely az igazságot látja. Nem mondhatjuk, hogy ez mindig sikerül, hogy ez mindenben lehetséges; de amennyiben sikerül, az igazsághoz vezető utat egyengeti. Az egyéniség nem jelent különiséget. Ellenkezőleg a különködés majdnem biztos jele az egyéniség hiányának, az egyénieskedésnek. Ma mindent utánoznak és mindenből pótcikkek készülnek: az egyénieskedés szurrogátuma az egyéniségnek. Ugyanígy vagyunk a művészettel. Az egyéniség a rendet és törvényt találja, mely a szépet jellemzi, az egyénieskedés az apartot, a különlegest, mely meghökkent, fejbe kollint bennünket és ezzel akar imponálni. Az egyéniség minden téren az objektivitás szolgálatában áll; a gondolkodás terén az igazságéban, a művészetben a művészetileg értékesében és így tovább. Egyik sem tehet csodát. Egyik sem előzheti meg korát, amint egy sokszor ismételt frázis el akarja hitetni velünk. Ha valamely igazság megtalálásának föltételei nincsenek megadva, semmi genie nem viheti az egyéniséget az ígélet földjére. A lehetőség az egyéniség alkotásának a tere.

De affinitásnak kell lennie az egyéniség tiszta cselekvő ereje és az objektivitás, az élet nagy objektív értékei közt. Azokkal rokonszenvezem, akik a görög filozófiában a homoioisz homoio elvét vallották, hogy a hasonlót a hasonlóval ismerjük meg. A világnak gondolatszerűnek kell lennie, hogy a gondolat, ha tisztán megnyilvánul az elmében, reá találjon, megismerje. Nem merem Leibniz nézetét vallani, hogy a világ monaszok rendszere, egyéni lelkeké, melyeken kívül voltaképp semmi sincs. Nem tudom, mily mélyen gyökerezik az egyéniség a világrendben. De akár módusza, akár szubstanciája a világnak, egynemű vele szellemiségében. Különböben nem tudnám megérteni, miért nyilvánul meg az egyén intuíciójában az, mit igaznak vagy szépnek mondunk. A dolgok alapp princípiumai nem lehetnek egymáshoz mérőben idegenek. Hegelnek mégis nagy gondolata volt a dolgok rendjében megismerni akarni a gondolatok objektív rendjét és megfordítva a gondolatok rendjében a dolgok objektív rendjét. Ha a kettő nem azonos, akkor nem lehet megérteni, miképp akarjuk megérteni a világot.

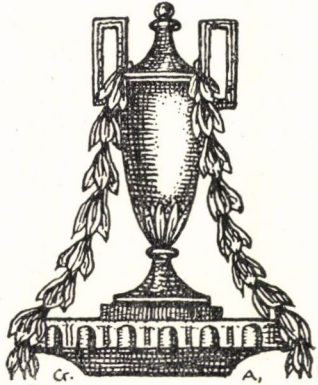
De kettőt ne felejtünk el. Az egyik az, hogy csak tévedéseken és fejlődésen át juthatunk el az objektív értékekhez. Nem vagyunk az időn kívül álló tiszta szellemek, akik magukból merítenek minden igazságot. Az objektív értékek hasonlítanak a tiszta számsorhoz, melynek egy későbbi pontjához csak az előbbieken át juthatunk el. Bizonyos tekintetben az objektív értékek is viszonyosok. Néhány igen formális elveken kívül elmúlt korok igazsága nem egészen a mienk, ámbár fölismerhetjük a rokonságot. Ugyanígy vagyunk az esztétikai és erkölcsi értékekkel. Időbeli és időtlen bennük egységbe olvadt, nem lehet egyszerűen elvágni az időbelit, hogy az időtlenhez jussunk. Ez érteti meg velünk a filozófia történetének sajátos természetét és azt, hogy mindenki újból kezdi a filozófiát. Kell is újból kezdeni, azért nem szakadunk el előzőinktől, mert ha akarunk, se tudnók és akik eredetiséget hajhászván, ezt az elszakadást igen osztentatív módon végzik, inkább függnek az előzőktől, mint a rendszeralkotók szerény tanítványai.

Mellesleg mondva ez ad jogosultságot a filozófiai iskoláknak, egyesületeknek és folyóiratoknak, csak zsarnokoskodás ne kapjon lábra bennük. Ha egyebet sem tesznek, minthogy előkészítik a talajt, egyengetik az utat a kiváló egyéniségeknek, ezzel is nagy szolgálatot tesznek az ügynek. Az egyéniségek nem úgy hatnak egymásra, hogy az egyik a másikat leigázza. Inkább úgy, hogy az igazi egyéniség az igazi egyéniséget saját magára emlékezteti és növényében elősegíti. Fichte mégis tanítványa volt Kantnak, ámbar ellenfele. Ugyanígy Fichte és Schelling, Schelling és Hegel. Hinnünk kell az igazságban és hinnünk az egyéniségben és hinnünk ezek belső rokonságában. Minden igaz tapasztalat megerősíti ezt a hitet.

Második megjegyzésünk pedig, mellyel be is fejezzük ezt a gondolatsort, arra a sejtelemre vonatkozik, mely az egyéniség tényét mély jelentőségűnek tünteti föl a világ rendjében és tapasztalatunkat közelébe viszi a metafizika kiegészítő gondolatának. Az objektív értékek rendje észbontó gazdagságú és terjedelmű; mi alkotjuk ezt a rendet, az igazságok rendszerét, a szépség világát, az erkölcsi értékek összességét. Emberi elme nem alkothatja egyszerre, ehhez az idők végtelensége szükséges. De egy elme sem alkothatja, ehhez az elmék nagy rendje, az egyéniségek világa szükséges. De minden igazi egyéniség megtalálja a maga terepnumát, a maga megművelendő földjét, a maga fölfedezendő értékét. Ezért kellene az egyéniségek, többes számban; oly változatosságban, mely meg tud birkózni az értékek nagy változatosságával. Ha végig nézzük a filozófia történetét, azt találjuk, főleg ha jól ismert filozófus-egyénségeket ebből a szempontból vizsgálunk, hogy mindegyikük bizonyos igazságok megismerésére, irányok kijelölésére legalkalmasabb volt. A nem igazi egyéniségek és az igazi egyéniségek meg-egyeznek abban, hogy körük korlátok közé van szorítva, de az egyéniségek az ő körüket lehetőleg kimerítik, az ál-egyénségek csak külsőségeket adnak, a fölszínen maradnak, nem lendítenek semmit. De még azt is mondhatjuk, az igazi egyéniségek mindig korszerűek. Titkos csatornákon át eljutnak

lelkükhöz a kor kívánságai, szükségletei, sejtelmei, melyek alkotásra ösztönzik őket. Nem csodálatos-e, hogy a königsbergi Kant még az esztétikában is a kor parancsoló szavát meghallja és teljesíti? Descartes filozófiája hű kifejezése egyéniségének, szenzitív lelkének, mely kerüli a világ hatalmaival való összeütközést, a magányt kereső gondolkodásának, mely a magába mélyedésben keres megnyugvást és világgosságra vágyó elméjének, melyet csak a matematika tud igazán kielégíteni. De a matematika egyszersmind legnagyobb szükséglete volt a kor természettudományának. Spinoza szembe mer szállni a világgal, mellyel sokat vívódik, a szegénységgel is meg kell küzdenie és jóformán mindenkitől elhagyatva oly filozófiát keres, mely az embert függetlenné teszi minden külső hatalomtól és az önuralomban, az értelmi szabadságban megtaláltatja vele az élet legfőbb boldogságát. Így keletkezik objektív klasszikus tana az emberi rabszolgaságról és szabadságról. Leibniz maga is gazdag és erős egyéniség, megalkotja az egyéniség filozófiáját. Bacon, a gyakorlati angol államférfi s filozófus, az emberi hatalom filozófiáját alkotja meg. A szenvedélyes, borus lelkű, pesszimista Schopenhauer, ki már gyermekkorában nem érti az emberek nyugalomát és jókedvét, kifejti az akarat és a pesszimizmus filozófiáját, mely nem egyéniségének betegsége, hanem beteg egyéniségének világos látásából támad. Nem kell e férfiak filozófiáját egyéniségükből magyarázni, főleg amennyiben igazságokat tartalmaz. Mert az igazság maga magát és a sötétséget világítja meg, mint Spinoza mondja. Sőt egyenesen káros hatású lehet ez a magyarázat, ha az igazságot ily véletlen körülményektől származtatván azt a látszatot kelti, hogy maga ez az igazság nem az, hanem a körülmények folytán véletlenül támadt nézet. A tévedést csak történetileg lehet magyarázni, az igazságot csak maga magából. De bizonyos az, hogy életkörülményeink, sajátosságaink, nevelésünk, fejlődésünk módja alkalmat szolgáltatnak nekünk bizonyos objektív értékek megtalálására. Nem a kilátó ponttól függ valamely táj szépsége; de tőle függ, hogy meglássuk ezt a szépséget. Az egyéniség az egyedüli út,

hogy értékek létrejőjenek. Az egyéniség az objektív élet-értékek hű szolgája, sáfárja, őrizője és terjesztője. Csak ami bennünk egyetemes, az egyéni. Ami *csak* egyéni, t. i. véletlenül, külsőleg ránk tapadt sajátosság, ezzel ha egyébként az értékeket szeretjük, egész életünkön át, mint betolakodott idegennel viaskodnunk kell. Amit Ádám Éváról mond, hogy bűne a koré, erénye az övé, az mutatis mutandis az egyéniségre is áll; értéke az övé, salakja kívülről reá tapadt. Valóban igaza van Goethenek: A föld gyermekeinek legnagyobb boldogsága az egyéniség, mert az egyéniség bírja a föld igaz javait.



A FILOZÓFIA KORSZERŰ PROBLÉMÁI

Irta: KORNIS GYULA.

Valamely korszak filozófiai problémakörét, a problémák föllállítását és megoldási módját részint maguknak a gondolatoknak immanens *logikai ereje*, az előző kor alapkérdéseivel való tárgyi összefüggése, részint a gondolkodók sajátos lelki alkata, *egyénsége*, részint végül a *történeti tényezők*: a külső események s a társadalom szükségletei határozzák meg. A társadalmi és állami élet nagy átalakulásai újabb és újabb impulzusokat adnak a filozófiának, bizonyos fokig meghatározzák érdeklődésének irányát s majd ezt, majd azt a problémát tolják előtérbe. Számos filozófiai gondolatrendszer vagy irányzat annyira a történeti élet, a kor eseményeinek és társadalmi átalakulásának függvénye, hogy a kor a filozófiai rendszerben vagy irányban mintegy belőlről ragadja meg önnönmagát, benne jut önismeretre.

A történeti-társadalmi életnek egyik legmélyebbre vágó külső eseménye a háború. Milyen befolyást gyakorol ez a filozófia fejlődésére, történeti menetére, problémáinak alakulására? E kérdésre a történet csak határozatlan választ adhat. A háborúnak közvetlen és közvetett hatása a világgal és léttel szemben való elvszerű egységes állásfoglalásra annyi konkrét történeti föltételtől függ, hogy komolyabb általánosítás, valamiféle szabályszerűség megállapítása jogosulatlanul látszik. Voltak nagyjelentőségű háborúk, melyek a filozófiai alapmeggyőződésre hatást nem gyakoroltak. Sőt némely pusztító történeti folyamat kora egybeesett a filozófiának szülő- vagy megújulási idejével. A harmincéves háború szörnyű viharai közepett született meg a modern filozófia, mint az emberi ész erejében feltétlenül megbízó racionalizmus: Descartes a neuburgi táborban, mint a háború borzalmait közvetlenül szemlélő katona, bontakozik ki kétségeiből s veti meg rendszerének s ezzel a XVII és XVIII. század gondolkodásirányának alapját. Az optimista Leibniz kora

is elég sok háborús pusztítás szemléletére adott alkalmat. Hegel hatalmas rendszerének alapépítményét a napoleoni ágyúk dörgése között alkotta meg. Hogy a külső történeti eseményeknek milyen ellentétes hatása van a filozófusokra ezek *egyénisége* szerint, legjobban Fichte és Schopenhauer ellentéte mutatja. Fichte, aki 1795-ben még Kantnak az örök békéről írt munkáját lelkesen magasztalta, másfél évtized múlva a háborút idealizmusának egész erejével és dialektikájával elvileg igazolni törekedett. Viszont Schopenhauer 1813-ban, a németek «nagy évében» a hazafias föllángolás közepett Berlinből a csöndes Weimarba, aztán Rudolstadtba vonul, hogy a harci riadótól, a közügyek zajlásától távol az okság tételének négyes gyökeréről elmélkedjék. Néha egyes természeti események is nagyhatásúak a kor gondolkodásmódjára: a lissaboni földrengés (1755) például a fölvilágosodás korának optimizmusát is erősen megrendítette, mikor a természet pusztító erőit s ezeknek az emberiség jóléte iránt való közömbösségét oly borzalmas módon szemléltette.

A háborúk háborújának a mai filozófusokra való személyes hatását tavalyi jelentésemben rajzoltam meg.¹ Most az a kérdésünk, vajjon milyen problémák jutnak a világháború következtében a filozófiai érdeklődés gyújtópontjába? Már az eddigi jelek szerint is micsoda kérdések válnak túlnyomóan uralkodóvá?

A filozófiának mindenha kettős föladatköre volt. Az egyik elméleti: a tudás elvi szempontjából való organizációja; a másik gyakorlati: az emberi életnek a tudás alapján való formálása, az emberi tevékenység értékes céljainak kitűzése. A háború természetszerűen a filozófia *gyakorlati problémáit*, az értékkérdéseket állította előtérbe és jó ideig ezeket fogja aktuálissá tenni. A filozófia az emberiség objektív szükséglete, ennek irányát nyilvánvalóan befolyásolja az emberiség sorsának változása. A háborúokozta társadalmi átalakulás és lelki változás arra indít, hogy a filozófia az

¹ A háborús filozófia. Athenæum, 1916. évf. 97—140 l.

élethez alkalmazkodjék. Helyesebben: az élet bizonyos problémákat önkénytelenül kifakaszt s korszerűvé tesz, másokat háttérbe szorít. A következő fejtegetések főadata annak megállapítása, vajjon a világháború következtében micsoda eltolódás állott be s várható a filozófiai problémák aktualitására nézve? E problémák, mint látni fogjuk, nem újak; de most kibontakoztak merev fogalmi hüvelyekből, az egyesek és nemzetek életének ez a kritikus korszaka nagyon intenzív élmények tárgyaivá, valódi életproblémákká tette őket.

A háború mint cselekvésre kényszerítő erő kegyetlen világossággal megmutatta, mi volt bennünk értékes és érték-telen, hol rejlenek igazi erőink és meddig érnek. A békés állapot ezernyi illuzióját oszlatta szét a háború. Ezek egyik legnagyobbika tűnt el akkor, midőn nyilvánvaló lett, hogy a népek kölcsönös viszonyát nem a gondolatok, hanem kizárólag az érdekek kormányozzák: az összekötő erők sokkal csekélyebbek, semmint a szétválasztók. Az emberiség annyi vadságot, ravaszságot, durvaságot s kegyetlenséget mutat, annyira a nietzsche-i «ragadozó állat» erkölcsi színvonalán áll, hogy az az eszményi kép, melyet a XVIII. század racionalisztikus optimizmusa az emberiségről rajongva megrajzolt, teljesen elhalványult, sőt szertefoszlott. Ha alkalmat ad is a világháború arra, hogy az ember nagyságánál és technikai erejénél időzzünk, a csodálatos nemzeti szolidaritást, az egyesnek az egészbe való önfeláldozó beolvadását szemléljük s a modern ember dekadenciájára és elpuhultságára vonatkozó vádat megcáfolva lássuk, még inkább arra indít, hogy az ember gyengesége és semmisége fölött elmélkedjünk. Sophoklesnek szép szavát: «Az ember az élők közt a leghatalmasabb» meg kell toldanunk — és a leggyöngébb. Bámulatraméltó, mily ügyességgel tud a teljesen megváltozott feltételekhez alkalmazkodni, mindent hihetetlen mértékben szervezni, hogyan tud a dolgok fölött úrrá lenni; s ugyanakkor megdöbbentő világossággal tűnik ki, mennyire önállótlan ítéletű nyájállat, a pillanatnyi benyomások rabja, a szenvedélyek akaratonkívüli bábja: nem az ész, hanem az

indulat uralkodik rajta. Szabadjára tombol az, ami nemünkben diabolikum: mintha az egész világ a kérlelhetetlen pusztításban, a tagadásban lelné egyedüli örömét. Úgy látszik, mintha évezredek élethatalmai, melyek értelmet és értéket adtak az emberiség munkájának, elvesztették volna gyökerüket az ember lelkéből, a legnagyobb célok és javak, melyekre áldozatos lélekkel törtünk, merő csalódások; mintha csak a világháború igazolni akarta volna G. B. Vico kétszázéves pesszimista elméletét a történeti élet neki-lendüléséről és visszalökődéséről (*corsi* és *ricorsi*): «a népek, miután a barbárságból a civilizációra fölemelkedtek, újra a barbárságba süllyednek vissza, mely rosszabb az elsőnél». A világháború, az embernek ez a nagy tragédiája, a gonosznak az emberi életben való hatalmát jóval nagyobbak mutatta ki, mint hittük. Ha a háború előtt többször felütötte fejét az emocionális pesszimizmus, mely az élet értékét matematikai problémának nézte s az élet gyönyöreinek és fájdalmainak mérlegét fölállítva, az utóbbiak mennyiségét mérhetetlenül nagyobbak találta s ezért menekülni iparkodott az élettől, melyet a túlnyomó szenvedéssel azonosított: akkor a világháború ehhez lesújtóan kapcsolja hozzá az etikai pesszimizmus kérdését: képes-e az ember a maga erejéből az erkölcsi eszményeket megközelíteni? természeténél fogva nem inkább a gonoszra hajlik-e? van-e a luciferi ember életének értéke? A világháborút, ezt a nagy világfájdalmat, követő korszak szellemének nem jelentéktelen tényezője lesz a pesszimizmus vonás. Ennek egyik forrása a történeti események nyomán támadt hangulat; másik forrása pedig a filozófiai gondolkodásban már a háború előtt is jelentkező változás. Az optimizmus a racionalisztikus korok világfelfogása: a világ lényege a végtelen intelligencia. A XIX. század pesszimistáinak metafizikája a világ alapjává az akaratot, mint vak erőt tette, mely egészen közönyös az egyén boldogságával szemben. A háború előtt föllépő metafizikák tendenciája is részben anti-intellektualisztikus, sőt egyenest misztikus irányú. Most jó a világháború, mely az ész abszolút csődjét jelenti: méhében egy antiraciona-

lista hangulat-filozófiát hordoz. Ha megvolt a XIX. századnak a maga pesszimizmusa, egy időre a mi századunk történeti föltételei még jobban predesztinálnak erre.

Már a világháború előtt hiányzott a modern életből valamiféle uralkodó középpont; intellektuális és technikai téren bármennyire haladt is az ember, mégis hiányzott belőle az igazi életöröm, a határozott és vidám életérzés, az a naiv optimisztikus lendület és erőtudat, amely pl. a görög fölvilágosodásnak, a reneszánsznak s a XVIII. századnak fiát jellemezte, ki büszke volt az ember nagyságára, a mindenségben elfoglalt helyzetére. Az élet részben meg volt hasonolva önmagával; az ember hiába küzdött, hogy az élet sokféléjébe egységet vigyen be, hiányzott belőle a legalább alapvonásai-
ban egységes értékfelfogás és célkitűzés, mely a kevésbbé differenciált lelkű korokat jellemezte. Ha ez így volt a háború előtt, mennyivel ziláltabb lelkű, az étellel szemben tanácstalanul álló most az emberiség? mennyivel siketítőbb a háború után az élet diszharmoniója? Vagy talán a háború mélyen megrendítő élményei következtében az emberiség életérzésének gyökeres átfordulása megy végbe, az élet mélysége és bensősége növekedik s így a háború az élet értékelése szempontjából is kegyetlen, de megújító kiválasztási folyamat?

A világháború előtti ember mindazt az értéket, melynek megvalósítására a tudományban, erkölcsben és művészetben törekedett, a *kultúra* szóban foglalta össze. A háború a legfőbb kulturái értékek borzalmas tagadása: megsemmisítése erkölcsi kódexünknek, a humanizmusnak, becsületnek és jognak, elpusztítása a szép ideálját megvalósító műalkotásoknak. Ismét pesszimizisztikus formát ölt a kérdés: vajjon a kultúra nem a hatalmi ösztönnek csak raffináltabb s annál kegyetlenebb eszköze-e? az élet legfelsőbb kulturformái is nem a legalsóbbrendű ösztönérőknek pusztán külső átalakulásai? amit kulturának nevezünk, nem merő kulturkomédia-e? A háború alatt és után nagy revízió alá kerül a kultúrának mint történeti produktumnak fogalma. A háború kegyetlen határozottsággal mutatta ki — amit különben

már előbb is sokan éreztek s Eueken ragyogó módon ki is fejezett — hogy a kultúra bármily nagyot alkotott is, egyoldalú maradt: részint csak a megismerés pusztá fokozása, sokszor lapos intellektualizmus, részint a gazdasági erők hihetetlen megsokszorozása és az élet külső kényelmének emelése, avagy merő technicizmus. A kultúra szinte határtalanul fokozta az ember erejét a külső világgal szemben, de ugyanekkor veszélybe hozta az embernek a világgal szemben való önállóságát és bensőségét, a *cultura animi*-t. A kultúra a maga nagyszabású külső formáinak ragyogásával nem védte meg az életet a belső elszegényesedéstől, a fenyegető lelki ürességtől és ellaposodástól: nem tudott az életnek tartalmat és értelmet, öntudatosságot és belső mozgalmasságot kölcsönözni. Ez az ellentét mindenha megvolt, de soha ilyen kiélezetten. Az ókor a külső és belső életáramot viszonylag tűrhető harmóniába egyesítette; a középkor mindent transzcendens értékekre vonatkoztatva, biztosította a világ és az élet összhangját a lélek bensőségének túlnyomósága mellett. Az újkor a kulturát mindinkább a külső világra korlátozta, a belső élet terjedelmét lassankint összeszűkítette és egységét fokozatosan elvesztette; egyoldalúvá és a lélek számára elégtelenné vált. Ezért mind égetőbbé és komolyabbá lesz a vágy a külső és belső egyensúlyának helyreállítására.

A kettő ellentétének egyik főforrása a modern ember munkájának természete. A munka erkölcsi értelemben az az erő kifejtés volna, mely megvalósítani törekszik azt, amit értékesnek tartunk. Az érték átélése és tudatossága, másrészt a munka között nagy szakadék támadt; a munka a lélektől elszakadt, az értékkel szemben közömbössé vált, öntudatlan eszköz lett, lelki tartalma kihullott, pusztá technikává silányult, mely vakon halmozza alkotásait. Az emberek mind nagyobb tömege áll munkájával szemben idegenül. A kultúra túlnyomóan technikai jellegénél fogva mindig több embert formál átlag-lénnyé, magából az emberből is gyári munkát farag, mely elveszti egyéni természetét, a harmónikus egész embert specialistává darabolja föl. Sietős

léptekkel közeledünk a falanszter-rendszer laposra esztergályozott világa felé.

A világháború még inkább lefokozta az egyéniség szabad kialakulásának lehetőségeit. Az egyes vaskapcsokkal van az egészhez fűzve, mely nemcsak a külső cselekvések módját, hanem a gondolkodás és érzés irányát is majdnem abszolút módon meghatározza. Az egyént az élet körülötte zajló hullámai ellenállhatatlanul magukkal ragadják, az egyesnek csak a közösségtől kiszabott munka teljesítése kölcsönöz jelentőséget és értéket, saját egyéni természetének mind kisebb tér jut a szabad választásra és döntésre, az ember most valóban a milieu terméke. Az egyéni képesség úgyszólván közömbös adattá silányul, a sors vak hatalmáé a döntő szó. Az egyén fejlődése és sikere annyira a véletlennek, a külső feltételeknek függvénye, mint az időjárásnak a jó termés: életének menetét szemlélheti, de rajta nem változtathat, a magától tovasodródó történeti élet egy hullámvetésének tudja csak magát. Az egyén már eleve letompítva érzi a XVIII. század történetfilozófiájának egyik fő problémáját: hogyan egyeztethető össze a szabadság és a szükségképiség az ember történetében? vajjon az ember, ez a zoologiai parvenü, nem indokolatlan nagyzással, antropocentrikus göggel követel-e magának különleges helyzetet a természet mechanikai háztartásában? nem uralkodik-e az ő életén is ugyanaz a szükségképi törvényszerűség, mely a csillagos ég jelenségeit kormányozza?

A világháború még jobban kiélezte azt az antinomiát, mely az élet individuális és szociális igényei közt fönáll. Az újkor arra volt büszke, hogy fölszabadította az egyént, az élet súlypontját az egyénbe toltá át, szabad kibontakozást biztosított neki. A modern élet gazdasági átalakulása azonban megint olyan szociális kulturát teremt, mely az egyén sajátos értékét lefokozza, csak a közösségen belül ruházza fel az egyest értékkel. A világháború a történet menetének ezt a szocializáló tendenciáját hihetetlen mértékben fokozta: mindent uniformizál, szinte tőrhetetlenül szkémákba merevíti. Most mindent a közösség határoz meg, de ezzel az egyéni

élet lendületét leköti, az egyént megmerevíti, önállóságát úgyszólván maradék nélkül elkobozza. A közösséget érdeke most arra kényszeríti, hogy mindent erővel a legtökéletesebben szervezzen, már pedig minden szervezés épen abban áll, hogy az egyéni korlátozza, vagy legalább is lecsiszolja s a közös cél alá rendeli. A szociális kulturának a háborútól ránk kényszerített, eddig csak utópiákban és államregényekben képzelt, de most valóságra vált formái megint csak fokozzák a modern élet lelki válságát. A háború alatt ezt a helyzet kényszere, a végső cél indokolja. De nem félő-e, hogy a háború után is az élet súlypontja a mindent mereven egyenlősítő közösségbe helyeződik át, a kultura pusztja jólét-kulturává, lapos utilitarisztikus, folyton csak a kellemesre és hasznosra, pusztán az ösztönszerű életigények kielégítésére szorítózkodó, csupán az érzéki lét körében mozgó «műveltség» válik? Nem kell-e a jövőben aggódnunk, hogy a tömeguralom el-lapósítja az ügyis technikai és gazdasági jellegéből oly nehezen fölemelkedő kulturát? nem veszedelmes-e a szellemi élet szintájára, ha a tömeg ízlése válik minden érték mértékévé s a mennyiség lép a minőség helyére? Ha csak a társadalmi jólét, a higienikus és gazdasági szempont az egyedüli érték-mérő, ha a haladás csak a kényelmes élet kultuszában áll: akkor az egész emberiség története nem egy lehetetlen erőlködés, a kultura nem a legnagyobb devalváció-e? A pusztja egyéni és társadalmi jólét nem tudja igazolni az életet s értelmet kölcsönözni neki. Sem az individualisztikus, sem a szociális kulturának nem lehet a boldogság a végső szankciója. Ha ez volna, akkor a kultura csak nehezebb és fáradtságosabb útja volna az önfenntartásnak, ezt a célt azonban a legalsóbb rangú lények sokkal könnyebben, nem ilyen kerülő úton érik el. Az emberiség a békében sem érezte magát olyan boldognak, mint ahogy esetleg külsőleg mutatta: a kulturszkepszis mindig a gyökerén rágta. Valószínű, hogy a kultura gőgös alkotásaiból most még nagyobb a kiábrándulás: a rousseai probléma ismét sok lélekből halálos komolysággal tör elő.

A világháború próbaköve annak, vajjon milyen eszmének

és érzésnek van a modern emberiség fölött a legnagyobb hatalma? Ha az újkor elején a vallásos eszme volt az uralkodó és a háborúskodás egyik legfőbb forrása, most ezt a szerepet a nemzeti eszme vette át. A világháború egyik főgyökere a nemzeti kulturák expanzív ereje. Az ú. n. kultur-pacifizmus azt hiszi, hogy a kultúra fejlődése biztosítja az örök béke megvalósulásának lehetőségét: ha a kultúra bizonyos fejlődési fokot elért, akkor nemzetközi szervezetek alakíthatók, melyek a racionalis érdekkapcsolatok alapján megakadályozzák a háborút. A világháború azonban különösen élénk világitásba helyezte a nemzetnek nem-racionalisztikus, hanem a származás, nyelv, történeti hagyomány stb. közösségén nyugvó természetét, melynek az érzelem adja meg sajátos pszichológiai jellegét, ez pedig másképp köti össze az embereket, mint az észszerű érdek. Csak a nemzeti közösségben megy végbe valóságos fejlődés s nem a nemzetköziben: csak a nemzeti közösség a kultúra eredeti teremtője. Ezért van a nemzeti kultúrának sajátos, lényegében különyszerű és utánozhatatlan természete. A kultúrából csak az válik nemzetközivé, ami racionalis. Ha többről van szó, mint tiszta racionalis igazságokról, ha érzelmeken nyugvó értékelések forognak szóban: megcsökken a nemzetközi együttműködés lehetősége. A XVIII. század azt hitte, hogy valamennyi életrendnek természetes, azaz észszerű és egyetemes szabályozása lehetséges: észszerű vallás, észszerű jog, észszerű nevelés, mely valamennyi emberre nézve egyformán kötelező. A nemzeti kulturák fejlődése e történetellenes gondolatot kézzelfoghatóan lecáfolta s a fölvilágosodás kora ilyen igényeit valóra nem váltotta. A történeti-nemzeti élet erősebbnek bizonyult, mint az ész. Minden élő kultúra történetileg egyéni és nemzeti, semmiféle nemzetközi szervezet tartalmat nem kölcsönözhet neki: a nemzeti kultúra eredeti, a nemzetközi pedig csak levezetett. A nemzeti kultúrának külső kerete az állam, az állami egységben szervezett nép pedig fejlődése közepett expanzióra való törekvést mutat. A nemzeti kultúra sikere a békében már egyenlőtlenséget teremt a nemzetek közt s az állami akaratot hatalmi terjeszkedésre indítja, az egyik

nép műveltségének a másiké fölé való kerekedése természet-szerűen új politikai igényt támaszt, háborús előkészültre ingerel, az állam hatalmi aspirációit növeli. Ezek azonban megint visszahatnak magának a kulturának fokozására: az iparnak, gazdaságnak, technikának, tudománynak, nevelésnek fejlesztésére. Az állami hatalom elernyedésével együtt a kultúra is számos indítóerejét elveszti és lendület helyett quietisztikus vonásokat ölt. Itt tehát megint a kultúra egy tragikus vonása tárul elénk: úgy látszik, mintha a nemzeti kulturák fejlődésének egyik rügója éppen a háború volna (v. ö. Németország, Japán stb.), s amíg fejlődő nemzeti kulturák lesznek, háborúk is lesznek, melyekben amazok erői küzdenek.¹ A kollektív fejlődés formája is szükségképen a küzdelem. Itt is tehát súlyos problémával állunk szemben: hogyan biztosítható a nemzeti kulturáknak és az egyetemes emberi kulturának összhangja s ezzel a világ egyetemes békés fejlődése? Ha előbb az egyénre nézve kérdeztük: hogyan egyeztethető össze az egyéniség szabad kibontakozása és a közösség szervezett egysége, most ugyanez a kérdés a kollektív lélekre vonatkozó formát ölt: hogyan hozható harmóniába a nemzeti egyéniségek kulturájának szabad fejlődése és a világkultúra felsőbb egysége?

A világháború reneszanszát fogja jelenteni a történet-filozófia tartalmi problémáinak. Kant a kriticizmus ismeret-elméleti vizsgálatait csak a matematikai és a természet-tudományi ismerés természetére korlátozta. A szellemi tudományokban, főképp a történelemben, végbemenő ismerésre s ennek érvényére vonatkozó problémák elsősorban módszer-tani vizsgálatok kapcsán vetődtek föl s csak később, a XIX. század utolsó évtizedében fordul a neokantianizmus a történeti ismerés kérdése felé. A történettudománynak ezzel az ismeret-elméletével és logikájával, azaz a formai történetfilozófiával

¹ Hogy a történet és tudatosság hogyan kapcsolódhatik össze, illetőleg a kettő szintézise, a fejlődés tudatossága mily világosan jelentkezik a nemzet lelkében: legjobban Anglia és Németország antagonizmusa mutatja.

szemben háttérbe szorultak a tartalmi történetfilozófia kérdései, amelyek főképp a XVIII. század végét és a XIX. század elejét foglalkoztatták. Ezek a történet folyására, tényezőire, az utóbbiak jelentőségére vonatkoznak: mennyiben függ a történet menete a fizikai, egyéni és szociál-pszichikai tényezőktől? E kérdésre való egyoldalú feleletként jelentkezett a milieu-elmélet, a rasszok romantikája, a túlzó individualisztikus és kollektivistikus történeti fölfogás, a hősök kultusza s a tömegek mindenhatóságának elmélete, az emberi fejlődés általános menetének és irányának különféle «törvényeire» vonatkozó elmélkedések. Ezek a problémák most ismét élénk érdeklődés tárgyává lesznek, a világháború új szempontok megvilágításával aktualizálja őket. Ennek egyik jele, hogy mennyire föllendült már a háború alatt a nemzeti lelkek és kulturák összehasonlító elemzése. A harcoló felek vizsgálják egymás nemzeti lelkét, gondolkodás- és érzésmódját, művelődésének formáit, mert a háborút a nemzeti lelkek és kulturák próbakövének tekintik. Önkénytelenül is a szelekció gondolata érvényesül, melyet Hegel a jobbik győzelmének nevezett, Darwin pedig a fejlődésképesek fönnmaradásának hívott: a háború a nemzetek nagy értékelője, csak a nemesebb lelkű és igazibb kulturájú nép győzedelmeskedhetik.¹

Ha eddig hideg fogalmi boncolás tárgya volt a hegeli probléma: van-e észszerűség a történetben? vajjon a logikum, vagy pedig az alogikum véletlen játéka uralkodik-e benne? — a világháború most közelebb hozta e kérdést lelkünkhöz, benső és mély élmények háttérébe állította. Vajjon az egyedek és nemzetek minden felsőbb értelem nélkül tusakodnak-e egymással, vagy talán páratlan küzdelmük valami abszolút, valami egyénfölötti értékek megvalósításának öntudatlan eszköze? Az ember története az idő árájától való tovasodtatás-e, vagy pedig épen az idő ellen irányuló küzdelem, arra való törekvés, hogy az események merő tovairamlásából valami értékest, maradandót megmentsünk, az örökkévaló igazságtartalmat megközelítsük, mely túlel a merő

¹ V. ö. Kornis: A háborús filozófia. Athenæum. 1916. évf. 108. sk. 1k.

időn? mi értelme van az emberi történetnek? hogyan viszonylanak az idő- és egyénfölötti értékek az időben folyó és egyéni történethez? A történeti élet pusztán biológiai természetű értelem nélküli történés-e vagy pedig valami értelem, *λόγος*, uralkodik rajta, mely a történeti világidőben szétszórt töredékeit is egységes kosmoszá formálja? — A most következő időkben oly erővel tolakodik majd a gondolkodók figyelmének fókuszába a haladás problémája, mint még soha: van-e értékbeli emelkedés az emberi történetben? mi a jelentősége az értelmi, erkölcsi és hedonikus «haladásnak»? szólhatunk-e egyáltalán a szó ideális értelmében haladásról?

*

Az élet értékének, a külső világ és a lelki bensőség összhangjának, az egyén és a közösség viszonyának, a kultúra értékeszméjének, a nemzeti és világkultúra kapcsolatának, a történet értelmének itt csak vázlatosan fölvetett problémái csupán egyik körét alkotják azoknak a kérdéseknek, melyeket a világháború a fogalmak hidegebb világából most annyira közel hozott hozzánk: ezek ősrégi, sokszor megvitatott kérdések, de most intenzív élmények avatják őket különösen komolyakká, korszerűekké és kikerülhetetlenekké. Még nincs vége a nagy világválságnak, de már a filozófiában ezek a problémák bontakoznak ki legnagyobb erővel és a legsűrűbben. Jelentkezésük módján még sokszor kiütözik a háború zavaró hatása: ez főképp a problémák helytelen fölállításában nyilvánul. Itt csak a kultúra kérdésére utalok. Sokan a világháború borzalmas tényeiből a kultúra értéktelenségére következtetnek: mire való a kultúra, ha nem tudja elejét venni ilyen világválságnak? A probléma ilyen fölállítása összetéveszti a kultúrát, mint *értékeszmet* s a kultúrát, mint *történeti produktumot*. A kultúra, mint az emberi alapértékek foglalata, mint eszmény továbbra is érvényes (hisz minden harcoló fél reá hivatkozva s nevében cselekszik), melyet munkánkkal megvalósítani, illetőleg megközelíteni kötelességünk. A világháború csak azt mutatta meg, hogy a

kultúra eszményének megközelítésében az emberiség a szó igazi értelmében még csak nagyon keveset haladt, a kultúra, mint történeti produktum még aránytalanul kisszerű; többet mutatott, mint a mekkora volt. Nem a kultúra eszményei bizonyultak szűkeknek és értéknélkülieknek, hanem az ember mutatkozott hozzájuk mérve törpének. A kultúra eszméjében rejlő ideálok: az igazság, jóság és szépség nem tehetők felelőssé azért, hogy az emberiség csak ennyire tudja fölismerni és megközelíteni őket. Aki a fönnebbi módon állítja föl a problémát, az már abban a *πρώτον ψεῦδος*-ban leledzik, hogy összezavarja az értékelméleti és a történelmi-pszichológiai szempontokat. Az érték kérdése független attól, vajjon az ember mennyire tudja megvalósítani; értelmetlen beszéd pl. az erkölcsi törvényeknek a háború alatt való megengedéséről beszélni: az emberi gonoszság ép oly kevésbé érinti az erkölcsi értékek méltóságát, mint az örültség a logikai törvények érvényességét. A kultúra szónak kettős értelme van: nemcsak *eredményt*, hanem *végtelen föladatot* is jelent. Az eredmény, az alkotás mindig kisebb marad, mint a mekkorát az érték, a föladat követel: épen ezért a kultúra, mint az értékek valóra váltása soha sem áll meg, innen a fejlődés lehetősége.

A most következő kor, mint a nagy tűzvész romjai eltakarításának és a minden irányú újjáépítésnek ideje, a *cselekvés* kora lesz. A háború után fölmerülő föladatok az ember erejét a maguk nagyságával és komolyságával vonzani és lekötni fogják; az élet mindenütt gyorsabb folyásba, fölfelé irányuló mozgásba jut és oly követeléseket támaszt, melyeknek a hagyományos megoldások alig felelnek meg. Kicsinynek érezzük képességünket, mert föladataink óriásivá nőttek. Az élet problémája sohasem állott tudatosabban és oly nagyméretű kiterjedésben az emberiség előtt, mint a béke *confessio magna*-ja után. A legerősebb vágy fog támadni arra, hogy az élet sokféléjébe egységet, koncentrációt vigyen bele, új életszintézist, új orientálási elvet, az elrendeződés oly célját keresse, mely az élet egész szélességére és mélységére vonatkozik s kiterjed az egyénre és a közösségre, a tudo-

mányra, művészetre és erkölcsre. Mindenki érzi, hogy ezt a világot és minmagunkat át kell formálni, de nagy viták várhatók: vajjon milyen értéktábla szerint? Az egy ideig várható pesszimizmus a kiábrándulás hangulatával előbb-utóbb el fog tűnni s győz az élet sokáig el nem nyomható természetes vitalitása és ezzel az életfölfogás optimizmusa.

A szenvedés nemcsak arra való, hogy az életfölfogást a pesszimizmus sötétségével színezzé, hanem az erővel teljes és mély élet kelléke is: a mélyen megrendítő szenvedés szükséges az életnek belül való megragadásához, a felsőbbrendű szellemi élethez, a lélek bensőségének fokozásához. Ha igaz, hogy az élet csak az ellenállásokkal való küzdelemben fejtheti ki teljes tartalmát, akkor most bőven vannak akadályok, melyeket le kell győznünk s melyek által emelkedhetünk. Most még az ember a reflektáló töprengés útján bolyong ugyan, de a rendkívüli feladatok láttára a cselekvés örömteli bizalma és bátorsága fogja megszállni, abbahagyja az egyideig túltengő kritikát és szkepszist és építeni kezd. A világ legsúlyosabb szellemi krízise után az ember ismét föl fog emelkedni: az ösztönszerű bizalmat fölváltja majd a gondolkodóbbak körében az optimizmus tudatos-sága, az élet tudatos kimélyítésére való törekvés; hinni kezd benne, hogy az élet formálását a gondolkodástól kitűzött értékek irányában tudatosan lehet véghezvinni s hogy a fejlődés nem a véletlen, hanem az emberi akarat műve: a mi világunk nem ugyan a tiszta ész birodalma, mely nyugodtan és biztosan irányít, de a pusztá esztelenségé sem, hanem olyan világ, melyben az ellentétek küzdenek egymással. Az újraépítés nagy cselekvéseinek korszakában a fokozott akaraterő fogja biztosítani a lélek egyensúlyát és szabadságát. S ekkor az ember tudatára fog jutni annak, hogy élete nem az elháríthatatlan sorsnak, hanem önönmagának tudatos műve lehet: végső fokon nem a korok hozzák létre az embert, hanem mégis csak az ember formálja a korokat.

Ha eddig eléggé filozófáló korban éltünk, a következő korszak még filozófálóbb lesz: önkénytelenül erre indítja az élet. A filozófiának a tudás természetére vonatkozó, teoré-

tikus problémái azokat vonzzák, akik a *tudáson*, az ismereten keresztül jutnak a filozófia birodalmába. A filozófiának az élet formálására vonatkozó gyakorlati problémái, az értékkérdések azonban, melyeket most a történeti helyzet különös aktualitással ruház föl, mindenkit közvetlenül érdekelnek: a tömegek nem a tudáson, hanem az *életen* keresztül kezdenek filozofálni. A filozófia történetének tanúsága szerint minden olyan korszakban, mikor a filozófia praktikus kérdései jutottak túlsúlyra, a mélység helyébe a terjedelem lépett; a nagyobb terjedelem pedig nem igazi kárpótlás a gondolatok tudományos energiájának veszteségeért. Ilyenkor közel a veszély, hogy a filozófia elveszti tudományos jellegét. A görög filozófia hanyatló korában hasonlíthatatlanul nagyobb számú volt Epikurosnak, mint Platonnak vagy Aristotelesnek a követője. A görög decadence filozófiájához hasonló ebből a szempontból a XVIII. század praktikus racionalizmusa, melyben a tiszta teotérikus érdeklődést egészen kiszorítja a gyakorlati: a Locke és Leibniz filozófiájának ellaposítása mellett népszerű «életfilozófiák», «az emberről való elmélkedések» uralkodnak. Ilyesminek jelei ma még nem mutatkoznak. Rajtunk is áll, hogy a következő korszak filozófiájára, melynek középpontjába a történeti élet föltételei a gyakorlati problémákat helyezik, ne legyenek alkalmazhatók a jellemzett korok történeti típusának eddig bizonyos szabályszerűséggel mutakozó vonásai.



TITKÁRI JELENTÉS AZ 1916-IKI EGYESÜLETI ÉVRŐL.

Tisztelt Közgyűlés!

Mint hogy Társaságunk buzgó titkára, dr. Vida Sándor, mindnyájunk őszinte fájdalmára hosszabb idő óta beteg, méltóztassék megengedni, hogy helyette a főtitkár számoljon be egyesületünk mult évi munkásságáról. A titkár urat betegségének ideje alatt dr. Révész Géza választmányi és szerkesztőbizottsági tag volt szives helyettesíteni.

Miután az új elnökség fáradhatatlan agilitása Társaságunk ellankadt, sőt részben megszűnt tevékenységét új életre keltette, az elmúlt évben e tevékenységet a háborús viszonyoknak minden kultúrai munkát megbénító hatása ellenére még jobban fokozta és kiterjesztette. E célt elsősorban folyóiratunk tartalmasságának, változatosságának és terjedelmének fokozásával érte el. A mult évben az *Athenaeum* már hatszor jelent meg. Ez a terjedelmi gyarapodás újjászületett folyóiratunk vonzóerejét erősen növelte, különösen azzal, hogy így nagyobb teret nyithatott a filozófiai irodalom ismertetése számára: a gazdag könyvszemlét a szakok szerint csoportosított folyóiratszemle és gondosan összeállított bibliográfiák egészítették ki. Az *Athenaeum* 1916-iki évfolyamában 30 munkatárstól 18 értekezés, 34 ismertetés, 3 folyóiratszemle és 4 bibliográfia jelent meg. Talán nem tévedek, ha azt hiszem, hogy épen rendkívül gondnal és hozzáértéssel szerkesztett folyóiratunk tartalmi minőségének és változatosságának köszönhető, hogy Társaságunk tagjainak száma, mely amikor az új elnökség az ügyvezetést átvette, csak 320-ra rúgott, most jóval túlhaladja e szám kétszeresét.

Társaságunk azonban célját, a magyar filozófiai kultúra fejlesztését nemcsak az irott, hanem az élőszó erejével is iparkodott megvalósítani. Nagyszámú hallgatóságtól látogatott üléseinknek előadói és tárgyai a következők voltak:

1. *Mitrovics Gyula*: Az esztétikai tetszés tárgya.
2. *Vértes O. József*: A közvetlen emlékezet problémái és a vakok emlékezete.
3. *Kornis Gyula*: A háborús filozófia.
4. *Dienes Pál*: Matematika és logika.
5. *Sebestyén Károly*: Herakleitos.
6. *Bolqár Elek*: A szociológiai szintézis természete.

Társaságunk mult évi munkásságának fénypontja az 1916. nov. 15. Leibniz halálának 200 éves évfordulója alkalmából rendezett ünnepi ülés volt. *Alexander Bernát* elnök nagyhatású megnyitója után *Rácz Lajos* Leibniz egyéniségéről, fejlődéséről és filozófiájáról, *Pauler Ákos* alelnök Leibniz metafizikájáról, *Révész Géza* Leibniz pszichológiájáról és a tudattalan elméletéről, *Dienes Pál* pedig Leibniz matematikai és logikai gondolatairól értekezett. Társaságunkat ebből az alkalomból a bécsi császári és a berlini porosz kir. tudományos akadémia, a lipcei egyetem és Lipse városának tanácsa melegen üdvözölte. Hogy milyen fontos és nélkülözhetetlen szerepet tölt be Társaságunk a magyar tudományos életben, legélesebben épen ennek a Leibniz-ünnepélynek rendezése helyezte kellő világításba. Mi kötelességünknek tartottuk a csodálatosan sokoldalú és minden téren annyi eredeti gondolatot megpendítő Leibnizban a filozófust ünnepelni: ugyanekkor tudományos életünk megfeledezett a tudományos akadémiák eszméje nagy megindítójának és propagátorának emlékét felújítani.

Társaságunk életerejének és eddig soha el nem ért lendületének újabb bizonyítéka egyes nagyobb terjedelmű filozófiai munkáknak füzetes vállalatban most meginduló kiadása: A Magyar Filoz. Társaság Könyvtára címen. Ennek a vállalatnak első száma, a Leibnizra vonatkozó értekezések gyűjteménye, most hagyta el a sajtót, amire bátor vagyok fölhívni a Társaság tisztelt tagjainak figyelmét.

Egyesületünket a tömeges halálnak ebben a borzalmas fénykorában két súlyos veszteség érte: *Zemplén Győző* vál. tagunk elesett a becsület mezején, *Hazay Olivér* pedig hosszas szenvedés után sírba dőlt.

Zemplén Győző a modern szaktudósnak abból az értékes típusából való volt, aki azt is vizsgálja, vajjon a maga speciális tudományának terén végzett kutatások eredményei milyen hatással lehetnek az általános világfölfogásra? Zemplénben ritka tudatossággal volt meg ez a törekvés. Ezért többször is megjelent fölolvásasztalunknál: először az energia-fogalommal űzött kritikátlan visszaélést tárgyalta, másodsor pedig — a világháború kitörése előtt néhány hónappal — a tér és az idő fogalmát vizsgálta a relativitás elvének megvilágításában. Utóbbi előadásában, melyben élesen megvilágította a fizikai és a pszichológiai idő különbségét, főképp *Einstein* elméletével foglalkozott, melynek főértékét abban látta, hogy rámutatott az eddigi relativitás-tanok azon hibájára, hogy megfeledkeztek az egyik legfontosabb ordinátának, az időnek definíciójáról: Einstein egy magában teljesen ellentmondásmentes és az eddigi kísérletekkel egybehangzó numerikus időfogalmat alkotott. Később Zemplén örömmel jelezte, hogy a Michelson-féle kísérletnek az Einsteinétól eltérő magyarázatát sikerült megadnia. A haza védelmének legfőbb etikai parancsa azonban már nem engedte, hogy e magyarázat idő-elméleti vonatkozásait Társaságunkban kifejtse.

Másik korán elhunyt buzgó tagtársunk, *Hazay Olivér* munkásságának, melyet nem csekély eredetiség, szellemi mozgékonyosság, szisztematizáló erő és probléma-bőség jellemzett, még pár hónappal ezelőtt is tanúi voltunk. Kibontakozó rendszeres világfelfogásának alapvonalait «A tárgy filozófiája, mint a filozófia első feladata»¹ c. programmatikus tanulmányában mutatta be. A filozófia két főfeladatát egyrészt a tárgy szerkezetének és rendszerezésének, másrészt értékének vizsgálatában látta. Az első probléma egyik részletterületét a Kant-Gesellschaft-től kiadott «Die Struktur des logischen Gegenstandes»² c. művében, a második alap-gondolatait pedig a Társaságunkban bemutatott «Bevezetés

¹ Athenæum. 1915. 3. füzet.

² Berlin. Verl. von Reuther u. Reichard. 1915.

egy orthonom értékelméletbe»¹ c. munkájában fejtette ki. A sors mindnyájunk őszinte fájdalmára nem volt hozzá oly kegyes, hogy megengedte volna ennek a kétségtelenül nagy reményekre jogosító *ingenium philosophicum*-nak rendszeres kibontakozását. Emlékét Társaságunk mély részvétellel és kegyelettel őrzi.

Végül hálás köszönetünket fejezzük ki a Magyar Tudományos Akadémiának, hogy felolvasóüléseink számára heti üléstermékét átengedni sziveskedett.

Pozsony, 1917. május 20.

Kornis Gyula
főtitkár.

¹ Athenæum. 1916. I. füzet. — Egyéb munkái: A vogul nyelvjárások első szótagbeli magánhangzói (Qualitativ szempontból). 1907. Egy könyv szülők, tanárok és volt diákok számára. 1910. Über primitive Zeitauffassung. Arch. f. systematische Philosophie. 1913. 85—106. I. Gegenstandstheoretische Betrachtungen über Wahrnehmung und ihr Verhältnis zu anderen Gegenständen der Psychologie. Zeitschrift für Psychologie. 1913. 67. köt. 214—260. I. Ist intuitive Philosophie möglich? Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik. 1914. 154. köt. 168—188. I. Ismertetések: Rickert, Der Gegenstand der Erkenntniss. Athen. 1916. Cohen, Der Begriff d. Religion. u. o. Simmel, Das Probl. d. hist. Zeit. u. o. B. Bauch, Vom Begr. d. Nation. u. o. J. v. Kries, Logik. u. o.



ÚJABB ADALÉKOK A SZEMLELET LOGIKAI ELMÉLETÉHEZ.

Írta : VARJAS SÁNDOR.

Bevezetés.

Az Athenæum 1915. évi 1—2. számában tanulmányom jelent meg ily címmel: «Az észrevezés fenomenológiája.» Talán nem lesz felesleges az ott levezetett tételeket röviden felsorolni.

A főkérdés ez volt: *Vajjon valamely képzet önálló alkatrészei azonosak-e a képzet tárgya tulajdonságainak képzeteivel?*

Felelet: A fogalom elemei és a neki adott tárgy részei és tulajdonságai között nincs kölcsönös egyértelmű vonatkozás.

I. Visszapillantás Bolzano szemlélet-meghatározására.

A másik fontos tétele e tanulmánynak az észrevezés új definíciója és a rávonatkozó *existencia-bizonyítás*. *Az észrevezés olyan telített képzet, amelynél az önálló alkatrészek száma végtelen.* Ez — első hallásra tán érthetetlen — eredmény nagyon különbözik nemcsak a logikai irodalom idevágó eddigi értelmezéseitől, hanem Bolzano konkluzióitól is. A legmeglepőbb tények egyike u. i. az, hogy Bolzano a főkérdés genialis megfogalmazását és a fogalomra nézve helyesen levont eredményt a szemléletre nem alkalmazta. Oly súlyos ellenmondásba bonyolódott bele, amely megbénította logikai rendszere következetes kiépítésében. Az ő definíciója a szemléletről ez: *a szemlélet egyszerű, egyes képzet*, ahol «egyszerű» azt jelenti: nem összetett, «egyes» pedig, hogy egyetlen tárgya van. B. e definícióval visszatért a régi logikai álláspontra, amelynek eredete Lockera megy vissza, de amely merőben ellentétben áll előbbi gondolataival és soha egy konzisztens rendszert velük nem alkothat. Pedig mily közzelfekvő lett volna a főkérdés tanulságát levonni! Ha a fo-

galom részei és a tárgy részei között nem lehet kölcsönösen egyértelmű megfelelés, akkor még lehetnek olyan képzetek, ahol ily megfelelés igenis lehetséges. És ép a szemlélet ilyen! Ez adja meg azt, amit az ő közvetlenségének nevezünk, szemben a fogalommal. *Ez az a tökéletes ismeret, ahol a képzet és a tárgy kongruenciája teljes ép a képzet- és a tárgyalkatrészek egyértelmű megfelelése miatt.* A naiv tapasztalatra való hivatkozás e kérdésnél nem perdöntő erejű, mert kétségtelen tények mutatják, hogy benne mindkét definícióra való hajlam megvan. A mindennapi tapasztalat, t. i. nem kicsinylendő, ha tényekről van szó. A naiv reflexió u. i. helyes tényeket foglalhat magában, de logikai rostálás nélkül; azaz benne békésen megférnek ellentmondó képzetek. Ilyen nagy ellenmondás (tán a legnagyobb e téren) a szemlélet e két homlokegyenest ellenkező definíciója. Nem áll u. i. az, hogy csak a B-féle felelne meg neki egyedül. B. a szemléletet egynek veszi az érzettel. Ez természetesen valami egyszerű és egyes, habár korántsem képzet, legfeljebb annak eleme, önállóan anyaga. Másrészt ugyanez a naiv reflexió a szemlélettől azt is követeli, hogy adæquat módon simuljon a tárgyhöz. Kant szavával élve: *a tárgyra közvetlenül vonatkozzék.* De hogy vonatkozhatnék rá, ha valóban egyszerű és egyes képzet lenne? A tárgy maga bizonyára számtalan esetben sem nem egyszerű, sem nem szinguláris. (Sőt az a kivétel, ha egyszerű, pl. pont, atom stb. vagy ha egyes: pl. ez a tollszár. Hát még az olyan tárgy mily ritka, amely egyszerű is és szinguláris is!) Ha tehát azt kívánjuk a szemlélet tökéletességétől, hogy a tárgyhöz símuljon, azaz minden nüanszával adæquat legyen, hogy lehetne mindig egyszerű és egyes! A szemlélet «antropológiai anyaga», vagyis az érzet már egyszerű és egyes lesz, de az érzet nem szemlélet, *sőt B. értelmében mégcsak nem is lehetne szemlélete az érzetnek*, mert tudvalévő, hogy minden érzet lokalizálva jelentkezik, bár sokszor bizonytalanul lokalizálva. De csak a lokalizáltság tudata a fontos; hogy tényleg nem illuzió-e, nem tartozik ide. — Ez azonban annyit jelent, hogy «az» érzet, — a lokalizáltság tudata nélkül — nem lehet reflexiónk tárgya.

Ámde, ha csak a lokalizáltságával együtt tudatos, akkor az érzetről nyert képzet soha nem lehetne szemlélet, amely B. szerint egyszerű és egyes képzet: egy lokalizált érzet pedig, noha szinguláris létező, de nem egyszerű, mert a lokalizáltság már különálló mozzanat az érzeten. De ha valaki mégis ki akarna tartani ez elmélet mellett, az gondolja meg, hogy már Descartes cogitojának az az ismerettani főértéke, hogy az ú. n. belső szemlélet abszolút evidens és csalhatatlan, holott itt mindjárt kivételt találnánk alóla, u. i. az érzet szemlélete nem lenne ilyen.

Ha tehát érzet és szemlélet között nem tennénk különbséget, akkor az érzetről belső szemlélet egyáltalán nem volna. Hátra volna az az eset, hogy a szemléletet úgy definiáljuk: lokalizált érzet, az érzet pedig lenne ugyanez az élmény lokalizáltsága nélkül.

Ez is ellenmondásra vezet. Érzet lokalizáltság nélkül nem jelentkezik, szemlélete tehát, amely közvetlenül a tárgyra vonatkozó aktus, nem lenne. Az érzetről csupán fogalmaink lehetnének, szemléletünk nem. Pedig pszichológiailag minden reflexió belső szemléleten alapszik, mint megrendíthetetlen pilléren, sőt Descartes szerint ez az egyetlen, ami a mi véges világunkban abszolút.

II. Elméleti rész.

Két lényeges dolog hiányzott első tanulmányunkban az észrevevés és a szemlélet ¹ fogalmainak pontos értelmezéséhez és hasznának megmutatásához. 1. Az ú. n. belső észrevevésre való alkalmazás, 2. a kategoriális szemlélet kényegének ismeretése vagyis a teóriának mind magasabb és magasabb fogalmakra való alkalmazása. Mindkét alkalmazás realizálásához azonban szükség van néhány fontos logikai lemmára.

¹ Észrevevést és szemléletet adæquát módon használom, nem mintha ugyanazt jelentenék, hanem mert egy nagy képzetkör két főtágját jelölik és addig a pontig, a míg elemzéseiket e rövid tanulmányban vihetjük, nem ágaznak szét.

Azért nevezem őket így, mert a fogalomelméletből vesszük át őket, az utolsó köztük eddigelé — tudtunkkal — nem volt ismeretes. De magát az alkalmazást csak vázolhatjuk e tanulmányban.

I. Lemma. Minden képzet két csoport egyikébe tartozik : 1. van tárgya, 2. nincs tárgya (pl. 1-re : szék, 2-ra : a szemlélet, mely egyúttal egyszerű egyes képzet is. Vagy : az összes önmagukat nem tartalmazó halmazok halmaza).

II. Lemma. Kétféle tárgy van : 1. transzcendens, 2. inexistens. 1. azonos a *Ding an sich-el* és a *jelenségi tárggyal* (ahogy Kant érti), 2. pedig olyan tárgy, amely logikai korrelátuma annak, amit a fenomenológiában a képzet «vonatkozásának» (t. i. a tárgyára vonatkozásának) neveznek. Hogy e disztinkció jogosult, ennek indokolására szolgáljon a következő egyszerű megfontolás.

Bizonyítás A bizonyítás menete az, hogy az inexistens (= pusztán a fogalom logikai korrelátuma) tárgy fogalma lényeges alkatrésze a jelenségi tárgy (Erscheinung) fogalmának. Eszerint tehát vele nem azonos, hanem a jelenségi tárgy ebből a logikaiból és még egyéb részekből konstituálódik ; az inexistens a fenomenonhoz (Erscheinung) képest prius. Ha van fenomenon, van inexistens is. De létezhetik inexistens, amikor fenomenon nincs.

Valamely fogalom tárgyas volta nem függ a tárgya hie et nunc lététől. Pl. «chimæra» is tárgyas képzet, noha nem létezik ilyen lény. «Négyszögű kör» ellenben tárgyatlan képzet. Valamely képzet tárgyasból tárgyatlanba azáltal mehet csak át, ha alkatrészei (ha vannak) közül egy vagy több olyanokkal cserélődik föl, amelyek a megmaradtakkal vagy egymással ellenmondók. Jelenségi tárgy pl. egy ház, amelyet látok. Ha leég, akkor a «leégett ház» lesz a jelenség, de a «leégett ház» képzete szintén tárgyas marad. Már most áll a következő tétel: *tárgyas tétel nem tartalmazhat tárgyatlan önálló alkatrészeket.* Ha csak egy ilyen volna, az összetett képzet is tárgyatlanná válnék. Pl. Derékszögű négyszög, amelynél az átlók nem egyenlő nagyok. *A képzet tehát tárgyas marad akkor is, ha a jelenségi tárgya megszűnik és csupán akkor lesz*

tárgyatlan, ha alkatrészei kontradikcióba kerülnek. De vannak olyan képzetek is, amelyek tárgyasok és jelenségi tárgyuk nincs. Pl. ez : a legkisebb transzfinit szám : a_0 . Q. e. d.

III. Lemma. Minden képzet analitikusan folytatható. E tétel egyike a logika legfontosabb és legérdekesebb igazságainak. Bármely fogalom legyen is adva, mindig létezik egy olyan szabály, amely szerint belőle egy másikat vezetünk le és így in inf., a_1 -ből a_2 -öt, ebből a_3 -at . . . E szabály analitikus, mert nincs olyan messzefekvő a_n eleme a sorozatnak, hogy ugyane szabály által még messzebb fekvő tagot, a következőt le nem származtathatnók. E szabály a következő :

Minden fogalom legyen tárgya (logikai korrelátuma) a rákövetkező fogalomnak. E tétel egyszerű folyománya ennek : *Az összes logikai fogalmak fogalma maga is logikai fogalom.* Ezzel ekvivalens a következő : a logika által megállapított igazságoknak igazaknak kell lenni a logikára alkalmazva is. Tárgyi kifejezéssel élve : *a logikai fogalmak halmaza önmagát is tartalmazza.*¹ Vagyis e halmaz fogalma alá tartoznak a logikai fogalmak és így magának e halmaznak fogalma is, mivel ez : «halmaz» perdef. szintén fogalom és pedig logikai. Ha tehát $(\alpha, \beta, \gamma \dots = a$ logikai fogalmak halmaza, akkor $(\alpha, \beta, \gamma \dots a) = b$ szintén az lesz és így in inf. Ámde a tárgyai $\alpha, \beta, \gamma \dots$; b tárgyai $\alpha, \beta, \gamma \dots a$, a tehát tárgya b -nek, qu. e. d.

III. Az észrevevés és a fogalom prioritása.

Elérkeztünk a főkérdéshez : logikailag melyik előbbre való? Már Aristoteles disztingvált e téren, mikor a *πρότερον το ψῆσι* és a *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* különbségét megtette. Hogy időbelileg az észrevevés megelőzi a fogalomalkotást, az iránt nincs semmi kétség. Kant óta uralkodó gondolattá lett, hogy apriori szemlélet és tiszta fogalom koordináltak, ő pontosan el is különítette a szemléleteket a fogalmaktól. Eszerint pl. a tér és idő és ezek módusai (egymás mellett, -után, együtt-

¹ E tétel egyszersmind jól használható a logika definíciójakép.

lét stb.) apriori szemléletek, ill. tr. sémák, míg kauza, ráció stb. fogalmak, bár mindenesetre csak a tr. sémákkal együtt képezik a tapasztalás a priori feltételeit. Az újabbak között főleg Husserl volt az, aki ez elméletet igyekezett fenomenológiailag megalapozni. E kísérlet, ma már megállapítható, nem sikerült.¹ Pedig ez a dolog alapvető jelentőségű és megoldásától függ — úgy látszik — minden egységes, nem-eklektikus filozófia sorsa. *A baj lényege abban áll, hogy ő is a szemléletet és fogalmat két különálló aktusmozzanatként tekinti, sőt a fogalom szemlélet nélkül is jól ellehet és nem szűnik meg értelmi aktus mivolta. Ezzel szemben áll az a lehetőség, hogy e fogalompár másképp különbözik egymástól.*

A már idézett tanulmányban a különbség meg van adva és a probléma sajátzerű jellegéhez símuló (egyéb tudományokban nem használt) bizonyítással is el van látva. E szerint *az észrevevés a végtelen képzetek közé tartozik: végtelen sok részből áll, a részek végtelen sora. Mint ilyen, mindig önmagában foglalja nemcsak a főelemeket, amelyekből a többi levezethető, hanem a totalitását is az elemeinek: telített képzet. Egy négyszög, amelynek szemközt levő oldalai párhuzamosak és egyenlők, példa a telített képzetre. Az «és egyenlők» képzet felesleges. A módszer az volt, hogy az elméletnek meg kell egyeznie a dedukció elveivel a következőképen. Mivel dedukció létezik (ez a feltevés), a fogalom és szemlélet elméletének nem szabad ellenmondásba kerülniök vele. A dedukció létének pedig szintén van feltétele: az, hogy a képzet tartalma ne legyen azonos a képzet tárgya összes tulajdonságainak a képzetével. «Világos dolog ú. i., hogy ha minden fogalom az ő tárgya minden tulajdonságáról adható fogalmat, mint alkatrészeket magában foglalná, akkor következtetések nem is volnának lehetségesek, sem szükségesek.»² Ámde vannak következtetések. A következtetés premisszái csupán fogal-*

¹ Ez csak a Husserlizmus-nak erre a részére vonatkozik. A Log. Unt. 2. kiadásának a Bedeutungserfüllungra vonatkozó részét máig sem jelentette meg.

² Athenæum 1915. 1—2. szám, 91. o.

makat tartalmazhatnak (Barbara, Celarent stb. mind univerzális vagy legfeljebb partikuláris tételek), ezek pedig nincsenek kölcsönösen egyértelmű viszonyban a tárgy részével. Önként adódik, hogy a szemléletek lesznek azok, amelyek ilyen viszonyban vannak tárgyukkal.

Az idézett tanulmány két tekintetben mutat hiányosságot.

1. Nem adta meg azt a dedukciót a szemléletre nézve, amelyet a fogalomra megadott. 2. Definíciója (a szemlélet végtelen — telített — képzet) nem megfordítható. Nem mondható, hogy minden végtelen képzet szemlélet. Jelen dolgozatunk főcélja ép e hiányok kiküszöbölése.

A prioritási kérdés tehát úgy oldódna meg, hogy a szemlélet már maga is csak egyik faja a fogalomnak (végtelen — telített — fogalom), de még hiányzik az a bizonyítás, amely e tényállást kétségtelenné tenné. Sajnos, e bizonyítás nem olyan egyszerű, mint az előbbiek és több részletből áll.

1. Először bebizonyítjuk, hogy a fogalom nem a hasonlóságok kiemelése különböző egyes tárgyakból, ahogy a szenzuálizmus a species keletkezését magyarázza.

2. Szükség van arra, hogy magának a dedukciónak eddig érvényes fogalmát általánosítsuk olyképen, hogy a régi értelmezése a régi körben érvényes maradjon.

3. Ha sikerült megadni a dedukció általánosabb fogalmát és érvényességét kimutattuk, akkor még hátra van annak igazolása, hogy e kétféle dedukción kívül másfajta nincs, illetőleg semmiféle más kapcsolási eljárás a képzetek osztályában nem hoz létre tárgyra való vonatkozást, amelyet nevezünk ezután intenciónak.

E három kérdés már magában foglalja a döntést problémánkra nézve. Mert, ha a dedukción kívül nincs másfajta tárgyi vonatkozás, akkor a szemlélet mint tárgyas képzet szintén e csoportba tartozik.

A) *A species logikai önállóságának bizonyítása.*

A Husserl-féle «általános»-sal az a sajátos eset történt, hogy ugyanabba a hibába esett, amelytől való óvakodás

és a veszély kikerülésére alkalmas módok felkutatása volt a mű egyik célja: ú. i. a species fogalmában még egymás mellett békésen él két nagyon különböző dolog: *a)* az általános tárgy, *b)* ez általános tárgy fogalma. Maga e körülmény is bizonyítéka annak, hogy a lényegszemlélet (= ideatio) mily nehezen keresztülvihető aktus. De e disztinkcióra való folytonos ügyelés mellett Husserl bizonyítása nagyon alkalmas, habár épenséggel nem fenomenologiai.¹ E bizonyítás — félreértés kikerülése kedvéért előre jelezzük, — csupán a species első értelmére vonatkozik: species = általános tárgy.

Locke szerint a valóságban nem léteznek univerzálisok, hanem csak individualiak, amelyeket a mi tudatunk összehasonlít, rendez. E rendezés alapja magukban a dolgokban van: t. i. bizonyos tárgyi jegyek közösek különböző tárgyak között. A tudat kiemeli e közös jegyet; ez lesz az ú. n. «egyszerű idea». Ez egyszerű ideákat nevekkel látjuk el (fehérség, keménység, stb.). Locke szerint a jegyeket gondolatban elkülönítjük a tárgytól és ez elkülönített jegyek az ideák.

Ez az elmélet tényleg hiposztazálja a speciést, mert nem különbözteti meg nemcsak a jegyet, mint egy tárgy mozzanatát a jegytől, mint specifikus tulajdonságtól, hanem még a *jeggyjelenséget* (képzetet) is összecseréli a *megjelenő jeggyel*. Az elmélet azzal kezdődött, hogy tagadta a jegyspecies létét és azzal végződik, hogy állítja a jegy létét, mint reális tudatalkatrészt akkor, amikor a jegy-elkülönítést, mint külön abstrakció-aktust tételezi. «Elkülönített jegy» ugyan nem létezik, mert csak a tárgyon fordul elő (pl. valami, ami csak fehér, nem létezik), de a tudatnak megvan az a képessége, hogy e jegyet külön gondolja. E mellett egész feleslegesen és anélkül, hogy saját elmélete ezt megkívánná, — tehát puszta elnézés folytán — a jegy külön-gondolást a külön-gondolt jeggyel összecseréli.

¹ E bizonyítás első részére Husserl Log. Unt. (II. kötet 121. oldaltól kezdve: «Die psychologische Hypostasierung des Allgemeinen» c. fejezete) idevágó gondolatai képezik az alapot. A második rész saját gondolatom.

Pedig egyszerű megfontolás meggyőzhet bennünket ez absztrakció-tan helytelenségeiről, ellenmondó voltáról. Ez azonnal kiderül, nihelyt következetesen végig gondoljuk a dolgot. Legyen $(c_1, c_2, c_3 \dots c_n)$ a tárgyak bármely halmaza. Vegyük fel (az általánosság lényeges megszorítása nélkül), hogy e tárgyaknak van egy és csak egy közös jegyük, pl. valamennyi fehér. Locke szerint a fehér ideája úgy támadt, hogy elvonatkoztunk minden más tulajdonságtól, amelyet $c_1, c_2 \dots$ elemek bírnak, csupán ez egyet különítettük el gondolatban. De hogy megy ez végbe? Nyilván az elemek összehasonlítása útján. Összehasonlítjuk $c_1 \rightarrow c_2$ -őt, $c_2 \rightarrow c_3$, általában $c_i \rightarrow c_k$ -t, azután az összes hármásokat, négyeseket stb. Mivel $(c_1, \rightarrow c_2)$ megegyezése soha $(c_i, \leftarrow c_k)$ -éval nem lehet azonos (a szemlélet azonosságot nem nyújthat), jelöljük (c_1, c_2) közös jegyét r_{12} -vel, (c_2, c_3) -ét r_{23} -mal stb. Akkor az összes megegyezések száma egy $C_n^{(2)} + C_n^{(3)} + \dots + C_n^{(k)}$ ahol $C_n^{(k)}$ jelenti az n elemből alkotott k -adfoku ismétlés nélküli kombinációkat.

Locke szerint a tudatnak tökéletlensége az az alapvető tulajdonsága, amely absztrakciókra kényszerít bennünket. De ha végig gondolta volna, hogy az ő általa intendált absztrakció erre az eredményre vezet, bizonyára vagy elméletét vetette volna el, vagy azt az állítást, hogy a tudat szűke kényszerít bennünket általános, összefoglaló ideák képzésére.

A pszichológisztikus gondolkodás oly erős az emberben, hogy bármennyire exaktnak látszik is ez eredmény, nem tud megnyugodni benne. *Ennek oka, hogy a fogalom keletkezését, előállítását a tudatban nem tartja szét a fogalomtól, mint jelentéstől, amelyben nincs alkatrészként belefoglalva létrejövételének módja.* Más lények más úton juthatnak fogalmaikhoz. Ha a tudat korlátlanul tágítható volna, nem lenne semmi szükség «közképek» gyűjtésére. De még egy olyan tudat is, amely szintén szűk lenne, mint a mienk, csupán nem ebben a mértékben, pl. kétszer oly tág lenne, már lényegesen eltérő képzeteket alkothatna, mint mi. De hihető-e, hogy azok a kombinációk, amelyekben velünk közösek lennének, különbözhetnek tartalmilag? A különbség annyi lenne,

hogy náluk egy diszkurzív levezetés szükcesszív apprehenziója kétszer akkora szimultánadagokban menne végbe, de a konkluzió ott sem lehetne más per def.

a) Ez az erős hajlam a pszichologisztikus hiposztázálásra még a következő érveléssel állhat elő. *A szemlélet nyújthat azonosságot!* $(c_1, c_2) = r_{12}$, $(c_2 = c_3) = r_{23}$ lehetnek a szemléletben azonosak: r_{12} és r_{23} nüanszokban eltérnek, de ezeket nem vesszük észre. De ez ellene mond a Locke-féle kiinduláspontnak, amely minden szenzuálizmusé is: *nem létezik más, csak individualis*, mert $r_{12} = r_{23} = \dots r_{n, p} = r$ ép azok a tulajdonságok, amelyek, ha csak hasonlóak, létrejön a jelzett abszurdum, ha azonosak, akkor e r , amely $= r_{12}$ $r_{2, 3} = \dots r_{n, p}$ helyébe lép, nem individuális per def., hisz számos tárgy tartozik alája vagy az individuum és species egész eddigi felfogása helytelen volt.

β) A bajokat csak fokozná, ha magukat e $r_{i, k}$ -kat tennők az első módszer szerint összehasonlítás tárgyává. Ez esetben a tulajdonságok nem csökkennének, hanem még inkább nőnének. Ha az igazságok szerkezete és összefüggése mégis ilyen lenne, akkor tudat és igazság két egymást kizáró jelentés lenne.¹

Ez az indirekt bizonyítás csak akkor kizárólagos érvényű, ha azt is be tudnók bizonyítani, hogy a képzetek közt más radikális beosztás, mint: fogalmakra (képzet és tárgy nincsenek kölcsönösen egyértelműleg egymásra vonatkoztatva) és szemléletekre (a vonatkoztatás egyértelmű) nem létezik. Ennek bizonyítása a 3. pontban történik. Az is magától értetődik, hogy az I. és II. lemma az egész bizonyításban fel volt tételezve.

¹ Azonban, habár e tan, melynek ilyen következményei vannak, nem is lehet logikai álláspont, még mindig lehet világnézet. E nézetnek ropant erős gyökerei vannak a lélekben. A miszticizmusnak meggyőződés szerint ez a definíciója és csak logikus lépés, hogy az «extasis» feladja a korlátos tudat álláspontját.

B) *A dedukció általánosítása.*

Régtől fogva volt csodálkozásom egyik legfőbb tárgya, hogy mind a mai napig nincs a dedukciónak végleges elmélete. A XIX. század pszichologizmusa egyáltalában ki akarta küszöbölni és az indukciót akarta helyére tenni. De még a formális logisták is igen ingadoznak a tekintetben, hogy a dedukciót nem kell-e azonosítani a szillogizmussal, hozzá adva még az ú. n. közvetlen következtetéseket (*æq̄ipollentia*, *conversio*, *contrapositio*). Eddigelé megelegettek a különböző formák felállításával. E tekintetben a logikai *calculus* (Peano, Rusell) sem ment tovább. A dedukciónak egy csak annyira is teljes elméletét, mint az észrevevését itt nem adhatjuk, mert ez maga foglalná le a helyet. Néhány fontos tétel megadása azonban a továbbhaladás céljából nélkülözhetetlen.

Előre is hangsúlyozni kell, hogy dedukció alatt nem azt a praktikus-technikai eljárást értjük, hogyan kell helyesen a premisszákból levezetni a konkluziót. Ez amúgy is megvan.

1. *A dedukció kétértelmű kifejezés.*

1a) *Jelenti a következőt*: Két tétel: p és q deduktív kapcsolatban van, ha állanak a következő feltételek: α) Valahányszor p igaz, q is az, β) ha q nem igaz, p sem az. Az α) és β)-t egybe is lehet foglalni így:

γ) *Vagy igaz a q vagy hamis a p .*

1. b) *A dedukció másik, a közismert értelme ez*: α) és β) tételek, mint feltételek, érvényén kívül még egy feltétel kell:

δ) *Ha nem igaz a p , nem igaz a q sem.*

Nevezzük el az 1a) feltételkomplexumot implikációnak, hogy többé e kettőt össze ne keverhessük. Nem tudok ennél érdekesebb problémáról, mint az 1a) és 1b) existenciájának bizonyítását megadni. Ez talán annál inkább ejtheti csodálkozásba az embert, mert az egész gondolkodást látszólag a feje tetejére állítja. Ha igaz az, hogy e tételek nélkül nincs levezetés (a mi azonnal plauzibilis), hogy lehetne őket is levezetni? Hisz a levezetéshez per def. rájuk már szükség van! Ez volna az iskolapéldája a *petitio principii*nek. Tény azon-

ban az, hogy e tételek α , β , γ , δ) nem oly egyszerű tételek, hogy náluk primærebbeket (*πρότερον τῆς φύσεως*) ne lehetne megadni. De most mellőzzük e csodálatos tény diskuciálást, ahol az értelem önmaga fölébe kerekedik és kulminál. (Ami egyébként minden igazi filozófia lényeges tette.)

Mégis a disztinkció jogosultságának igazolása kedvéért egy-egy példát bocsátunk előre.

Példa 1a)-ra.

1. $F(x)$ differenciálható függvény.
2. $F(x)$ folytonos függvény.

Nézzük meg, igaz-e α ? Ha igaz az, hogy $F(x)$ differenciálható, akkor igaz az is, hogy folytonos. Következik a β). Ha $F(x)$ nem folytonos, nem is differenciálható. De δ) nem érvényes! Ha $F(x)$ nem differenciálható, azért lehet folytonos. 1b)-re könnyű példát felhozni. A szokásos iskola-példák megfelelőek.

2. Minden dedukció csupán véges számú premisszát tartalmazhat. Éléktanilag könnyen szemlélhető tényt logikailag igen nehéz bizonyítani. Bizonyítottnak vesszük.

3. Egy dedukcióban a premisszáknak egyetlen telített képzetet sem szabad tartalmazni per def.

4. A dedukció definíciójául szolgálhat a következő tétel: Minden dedukcióban legalább két fogalom van egymással kapcsolatban; ezek közül az első (a premissza) a fogalom már megadott értelmében, a másik (a conclusio) mindig telített.

5. *A köztük fennforgó kapcsolat közelebbi meghatározása.* E kapcsolat abból áll, hogy a két fogalom p és q tartalmaz közös jegyeket. Legyenek $i, j, k \dots$ a közös jegyek, $p = p(i, j, k \dots, u, v, z)$, $q = q(i, j, k, \dots, x, y, w)$. E közös jegyekre állni kell az 1a) vagy 1b)-ben kifejezett feltételeknek, azaz ha $i, j, k \dots$ -t változóknak tekintjük, akkor a helyükbe tett i', j', k' a p és q egymásra vonatkozásást nem érinti: ha p igaz, q is az; ha q nem igaz, p sem az (1a) feltétel), végül ha 1b) is érvényes, még ennek: ha p nem igaz, q sem az. E két, illetőleg három feltételnek érvényesnek kell

maradni a variabilisok $i, j, k \dots$ bármely értékei esetén is.¹ Ha pl. p az új konstansok ($i, j, k \dots$) helyettesítése esetén elveszti tárgyiasságát, akkor $1b)$ szerint p és q együtt hamisak. Ugyanígy, ha q vesztí el, $1a)$ $1\beta)$ szerint. Bolzano e mélyértelmű kriteriuma azonban mindaddig technikai jellegű marad, amíg a p és q együttes változásának a ratio sufficiensét meg nem adjuk. Szerintünk ez nem lehet más, mint az, hogy p és q úgy viszonylanak egymáshoz, mint nem telített és telített fogalom. Pl. legyen a derékszögű négyszög (p) és a derékszögű négyszög átlói felezik egymást (q). E (q) tétel nyilván telített, mert a derékszögű négyszög definíciójában az átlók felezése nem fordulhat elő, hisz ez már a definícióból *levezethető*. Ezért képezi a telítettség a levezetés tényleges tartalmát. A teljes bizonyításhoz még kellene bizonyítani a megfordított tételt is: *Minden telített dedukció*. De ez csak egy részletes dedukció-elméletnek lehet feladata.

A telítettség fogalmában véltem rábukkanni az igazságok összefüggésének lényegére. Hogy e tétel mennyire válik be, csak a részletes elemzés tudná megmutatni: pl. a matematikai bizonyító módszerek belső szerkezetébe való bepillantás nélkül lehetetlen. A szillogisztikus formák mindmegannyi telítési specicsenek, amelyeket immár le is lehet vezetni.² Sőt

¹ Az 5. Kritérium, amely a legszebb, Bolzanótól származik. A hiánya azonban az, hogy az $1a)$ és $1b)$ -hez képest nem mond ujságot, csupán csak a 4. Kritériummal kapcsolatban, amely kimondja a konkluzió telített voltának postulatumát.

² A szillogizmusra nézve döntő fontosságú a következő. A szillogizmus nem képviseli a dedukció tiszta fajtát! (Pedig sokan ezt tartják a dedukció ideáljának, sőt egyetlen fajtának!) Minden Barbarában pl. a propositio maior és a konkluzió közt deduktív, a prop. minor és konkl. közt implikatív viszony van. Pl. I. Az emberek halandók. II. Az angolok emberek. III. Az angolok halandók. I. és III. dedukció. U. i. Ha III. non est (Az angolok nem halandók), akkor I. non est (Nem igaz, hogy az emberek halandók), viszont, ha I. non est (Nem igaz, hogy az emberek halandók), III. non est (Nem igaz, hogy az angolok halandók), ahol természetesen a halandóság az emberek összességére disztributive értendő. (Ha az angolok nem halandók, már nem lehet igaz, hogy az emberek mindegyike ha-

az ú. n. matematikai (teljes) induciónak is képes valóságos levezetését megadni, anélkül, hogy mint a Dedekind-féle circulus in demonstrando esne.

Végül mind az öt kriterium objektív (tárgyi) nyelvre is lefordítható, ami értelmüket nagyban megvilágítja.

6. Fogalom és ítélet között nem szükséges logikailag e tételek érvényére nézve disztingválni. Mindkettőre állanak.

7. Ha az egyes esetre való alkalmazást is beleszámítjuk, egy dedukció-rendszer premisszáiból levont konklúziók megszámlálhatatlanul végtelen halmazt alkothatnak.

C) Ha igazak a fenti tételek, akkor más érvényes kapcsolások nem lehetségesek, mert ha r és s tételek másként volnának kapcsolva, mégis állni kellene annak, hogy r és s együtt igazak, vagy együtt hamisak. Az új kapcsolás tehát ellentétben 1a) és 1b)-vel nem állhat, sőt nem is lehet tőlük független (belőlük levezethető), mert bármily tétel áll is elő az új kapcsolásból, mégis — ha logikai akar lenni — igaznak, vagy hamisnak kell lennie a premisszákkal egyszerre. Úgy is lehetne mondani, hogy ez esetben minden tétel minden másikból pl. önmaga ellenmondójából is következne, vagyis a principium contradictionist is el kellene ejteni.

Ezzel befejeztük a szükséges premisszák kifejtését és most már az eredmény levonása nem lesz nehéz.

IV. A főkérdés eldöntése.

Vajjon ezek után azt kell-e mondani, hogy minden konklúzió mint telített képzet maga a szemlélet-e? Az első tanulmány meghatározása az, hogy a szemlélet végtelen — telített — képzet. Ezért fejeztük ki a definíciót részben te-

landó.) Ellenben II. est, III. est csak implikáció. U. i. Ha nem igaz, hogy az angolok emberek, akkor még igaz lehet III. : az angolok halandók. Ez a Barbara szerkezetének a lényege. Ezzel egyenrangú probléma még a konklúzió megfordításáé : mikor jogosult ebből $p \rightarrow q$ (p és q dedukcióban vagy implikációban vannak), ezt következtetni $q \rightarrow p$?

lítettten (végtelen ipso facto telített), mert csak az előbb adott elemzésekből derült ki a végtelen képzet telített volta.

1. Még egy rövid megjegyzést kívánunk tenni a telítettség nagyon fontos fogalmának minél világosabbá tételére. Azt lehetne mondani, hogy a telítettség a dedukció fogalmával szemben nem mond újat, a definíció idem per idem. Ez azonban tévedés a következő okból: Dedukció, levezetés a filozófiában legalább oly mértékben ismeretpszichológiai, mint tiszta logikai kategória. Az, hogy máig sem volt pontos definíciója, még kevésbé kidolgozott elmélete, annak a bizonyítéka, hogy nem annyira az elmélet, mint a tudományos gyakorlat szempontjából érdekelte a gondolkodókat. A fődolog volt: hogyan lehet helyesen gondolkodni? Vannak-e szabályok, amelyek alapján az elkövetett hibákra rá lehet jönni? Ezért a dedukció ismerettechnikai módszert jelentett, sőt talán még ennél is kevesebbet! Egy végtelenül tökéletes lény, Isten, meglehetne nélküle is! Csak a diszkurzív gondolkodás antropológiai kényszerűsége teremtette. Ha a fenti elmélet helyes, akkor nagyon is messze kerültünk e felfogástól.

Egy telt fogalom lényegesen különbözik nem telt alakjától. E fogalmak: 1. derékszögű négyszög, 2. derékszögű négyszög, amelynek az átlói egyenlők, különböző fogalmak még a megrendíthetetlen pszichologista előtt is. (Ha a gyermek derékszögű négyszöget lát, nem látja bele az átlók egyenlőségét is.) Röviden kifejtve: joggal mondható, hogy *a telítettség a dedukció ismeretpszichológiai célokból pszichológisztikusan felfogott (félremagyarázott) fogalmának a tiszta logikai magva.*

Mégis a bizonyítás eddigi láncából hiányzik egy lényeges elem ahhoz, hogy e megállapításokat a szemléletre alkalmazzuk! Ősrégi problémája a filozófiának az «egyes» és az «általános» viszonya. A szemlélet valami egyesre, most és itt létező, «soha nem volt» és «soha többé nem leszre» vonatkozik. Meg tudja-e oldani ezt a maxima crux metaphisicorum problémáját akár a leghelyesebb dedukció is? Kant óta éles szakadék áll fönn a tiszta értelmi fogalmak és alaptételek

közt egyrészt, másrészt a tapasztalat ú. n. besondere Gesetze-i között. Ezeket amazokból nem lehet analitikusan dedukálni. (A posteriori, azaz szintheticus ítéletek.)

Két tényt kell leszögezni. 1. A «különös törvények» egyes esetekre állanak. (Ez nem jelenti azt, hogy bár hány egyes esetre is ne álljon egyazon tétel. V. ö. a fizika tételeit.) 2. Csupán tapasztalás útján jönnek létre, valamint ezúton verifikálódnak is. 3. Az értelmi törvények a prioriak, érvényüket nem merítik a tapasztalásból. Ez a priori tételek mégis feltételei, habár ú. n. transzcendentális, nem empirikus feltételei a tapasztalásnak.

Itt az a hely, ahol az *érzet* problémája, logikai jelentése előáll. Előzőleg már kimutattuk, hogy a szemlélet nem azonos az érzettel. De valami köze mégis van hozzá. A szemléletről láttuk, hogy a legképtelenebb ellenmondást idézi föl, ha egyszerű, egyes képzetnek vesszük. Máskép áll az érzettel a dolog! Ez kétségtelenül valami egyszerű és egyes, de nem képzet. A képzet már vonatkozik tárgyra, az érzet még nem. Az érzethez még szükséges, egy rá fölépített aktus, *értelmezés, ki- vagy befelé irányítás*. Amikor azt mondom, hogy a hang az erdőből jó, már nem pusztán érzetekről számolok be. Az érzetet irányítottam, értelmeztem. Analóg ez azzal, amit a geometerek tesznek, mikor a vonal bejárását értelmezik. Hogy ez értelmezés nem alkatrésze az érzetnek bizonyítja az, hogy egy végtelen komplikált hipotézist implikál: a külvilág létét. Minden irányított érzet csak a külvilág *præsuppositiója* alapján lehetséges. A külvilág létének képzete pedig nem része semmiféle érzetnek. Ezek után az érzetet nem nevezhetjük képzetnek, vagy pontosabban jelentésnek. Ő csak anyaga ennek. Teszi azt, hogy az aktus egy dologra vonatkozik. Ez a funkciója! A szemlélet pszichológiai létrejövését és szerepét az indukcióban ebből már levezethetőnek vélték.¹ De ez nem helyes. Ez elemzés csak része a helyes felfogásnak, de nem egészé.

¹ Így maga Husserl is. Log. Unt. II. k. 473. Elemente einer phänom. Aufklärung der Erkenntnis.

Egy végtelen tudat aktuálisan és egyszerre bírna egy premissza-rendszert az ő összes konkluzióival; ebben megakadályoz bennünket tudatunk szűk volta. Valamint abban is, hogy valamely általános tétel minden egyes esetre való alkalmazását aktuálisan megalkossuk. (Pl. az ellipszis egyenletéből egy bizonyos ellipszis összes pontjainak koordinátáit aktualizálhassuk.) Amire képesek vagyunk, annyi, hogy bármely fennforgó és szükséges esetben alkalmazni tudjuk a szabályt. (Az ellipszis bármely pontjának koordinátáit kiszámíthatjuk.) De egy ilyen végtelen lény elméjében a konkluziók egy jól rendezett halmazt alkotnának, azaz bármely két konkluzió-tagról meg tudja állapítani, melyik előzi meg a másikat és hogy melyik a sorozatban a legelső. Egy ilyen tudatban a fogalom-szemlélet ellentéte koincidálna.

Az elméleti logika *præsuppositiói* között a tudat szűke és az *apperceptió* elégtelensége, mint merőben *antropológiai* *tünemények*, nem szerepelhetnek. A logika adott *premisszák*ból a *dedukció keresztülvételét* ép úgy *totálisnak* tekinti, mint ahogy a matematikus a $\sqrt{2}$ értékét nem az 1,41 42 közelítő törtben látja kifejezve.

De nem szerepel a logika feltételei között az érzet léte sem. Ha u. i. az *érzet* alatt nem pusztán az *érzet*: *pszichológiai fogalom logikai korrelátumát* (a megadott értelemben) értjük, hanem a *jelenségi tárgyát* (amint kell is), akkor erre a létre való következtetés ép úgy *hipotétikus*, mint minden egyéb *transzcendens létezőre* vonatkozó.

Mivel tehát más tartalmi felosztás, mint *telített és nem telített fogalom* nem lehetséges, *az eredmény az, hogy a szemlélet a telített képzetek végtelen sora.*

2. Záró bizonyítás.

Há a tételek között az 1a) és 1b) összefüggések állanak fenn, akkor ennek következménye, hogy e tételek egy tárgyra vonatkoznak, különben szimultán igazságuk nem mehetne szükségképeni teljesedésbe. *Egy független premissza-rendszer összes konkluziói azonosak (t. i. logikailag összes, nem pszichológiailag) tehát az összes egy és ugyanazon tárgyról lehetséges telített képzetekkel, ami a telítettség megadott definíciója*

mellett azt jelenti, hogy e telített képzetek részei és a tárgy részei között kölcsönösen egyértelmű egymásra vonatkozás forog fenn. Qu. e. d. Egy ilyen megfelelés: *adaequat-szemlélet*. A logikában a telített végtelen képzetsornak más meg nem felelhet. *Áll tehát a megfordítás, hogy egy végtelen konkluziósorozat adaequat-szemléletet definiál.*

Mi az érzet funkciója a nem adæquat-szemléletben, csak az ú. n. belső szemlélet vizsgálata döntheti el. Erről és a kategóriákról máskor szándékszunk szólni. Jelenleg csupán az első definícióját bocsátjuk előre. *A belső észrevevés saját tárgyaival egy halmazba tartozik.* Ez a megkülönböztető vonása szemben a külsővel. Látni fogjuk, hogy a tradicionális felosztás belső és külső szemlélet, evidens és nem evidens, sőt adæquat és nem adæquat a tényállást nem jellemzik hűen és hogy számos æquivocatio rejlik bennük.¹

E fejtegetésekből már láthatóvá lesznek a körvonalai egy logikai elméletnek, amely a pszichologizmus radikálisabb leküzdése útján a pozitív tudományok logikai konstánsainak feloldását tisztán logikai eszközökkel, azaz a logika generális axiomáin kívülálló eszközök igénybevétele nélkül kísérli meg és minden metafizikai segédelv felvételét szükségtelenné teszi, sőt zavaró hatását a rendszer konzisztenciája szempontjából evidensen ki tudja mutatni.

¹ Lásd Husserl id. mű 694. o. Az æquivocatio az ő *adaequat* fogalmára is vonatkozik.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Leibniz. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára I. Szerkeszti *Alexander Bernát*. Budapest, 1917. Ára 8 K. Tagok számára 5 K. (316. l.). Új vállalatunkról az Egyesületi élet rovatában szólunk, itt a megjelent kötet rövid ismertetése foglaljon helyet. A kötet tíz értekezést foglal magában, melyek közül *Alexander, Dienes, Pauler, Rácz* és *Révész Géza* dolgozataikat — kivonatcsan — a Társaságnak 1916. nov. 15. tartott emlékünnepeén olvasták föl, míg *Dénes, Finkey, Szemere, Tankó* és *Vida* külön cikkeikkel járultak hozzá Leibniz szellemi munkájának rövid összefoglaló ismertetéséhez. Ez volt a cél, hogy elértük-e, az olvasók fogják eldönteni. Bizonyos egyetemességre törekszenek Alexander, aki Leibniznek mintegy világtudományi pozícióját vázolja, Pauler Ákos, aki Leibniz filozófiájának alapvetését, metafizikáját, taglalja, Rácz Lajos, aki életrajz keretébe szövi be mondanivalóit; filozófiája egyes oldalait fejtegetik Révész Géza, L. pszichológiáját, Dienes Pál, L. logikai és matematikai eszméit, Finkey Ferenc, L. jogbölcészeti és politikai eszméit, Tankó Béla, L. teológiáját, Dénes Lajos, L. esztétikai gondolatait, Vida, L. kulturai tevékenységét; Szemere Samu pedig L. legfontosabb filozófiatörténeti, t. i. *Spirituális* való viszonyát tárgyalja. Csak a történetíró, nyelvészkedő stb. Leibnizot nem vizsgáltuk részletesen, hogy ezekre a tőlünk távolosó vidékekre ne tévedjünk. Így is *húsz* év telt meg mondanivalóinkkal. Mi mint kiadók természetesen tartózkodunk az egyes dolgozatok bírálatától, de konstatálhatjuk, hogy valamennyi dolgozat Leibnizot ma is élő hatalomnak hirdeti a gondolatok birodalmában. Így Alexander Bernát mindjárt dolgozata elején mondja, hogy «L. ma is eleven forrása gondolati életünknek» (3. l.), Pauler Ákos Fichte és Herbart, Schelling és Schopenhauer, Hegel és Herbert Spencer, Böhm Károly és Wundt, Ostwald és Bergson filozófiájában látja L. hatását; mindeme gondolkodók, ha meg is pillantják amaz igazságok egyes sugarait, melyeknek L. végső forrását is fölismerte, túlnyomó többségben mögötte maradnak a metafizikai alapfogalmak teljes jelentésének kifejtésében. Ezért úgy látjuk, hogy a metafizikai felismerések nagy országútja Platon, Arisztoteles és Leibniz gondolatvilágán vezet keresztül: a többi csak építőd... E három gondolkodó metafizikai kutatásait épp

azért ma sem szabad kizárólag a gondolat-archeológia szempontjából tekintenünk, hanem mint a filozófiai kutatás élő forrásait, melyekből folyton lehet és kell is merítenünk (39—40. l.). Révész kifejti, hogy L. pszichológiáját távolról sem méltatjuk oly módon, ahogy azt megérdemelné (41. l.). És midőn L. elméletét a *tudatalan* lelki életről magyarázza, ahhoz az eredményhez jut, hogy ezen döntő fontosságú kérdésben is ő volt az úttörő. Leibniz óta senki, sem Wolf, sem Benecke, sem Lotze, sem Schelling, sem Hartmann, sem Lipps elvileg új érveket nem szolgáltatottak. De nemcsak az érvekkel, hanem a *módszerrel* is hasonlóképp állunk... Leibniz kikerülte mindazokat a hibákat, melyekbe utódai beleestek (91—92. l.). Dienes kimutatja, hogy L. eszméje egy megalkotandó világnyelvről ma is él, «sőt újabban éppen az ő általa felállított elvek szerint tud. apparátussal dolgoznak a világnyelv problémáján oly előkelő tudósok, mint Ostwald, Jespersen, Couturat stb. A logika egyéb területeit is vizsgálja, mindenütt kimutatja Leibniznak nemcsak történeti, hanem mintegy aktuális érdemeit. Kimutatja, hogy Poncelet, a projektív geometria megteremtője, egyenesen hivatkozik Leibnizra, Grassmann pedig éppen egy Leibniz-féle terv keresztülvitelére kitűzött pályadíjat nyert meg. Így kapja a leibnizi karakterisztika-gondolat legszebb megerősítését a XIX. sz. hatalmasan föllendült tértudományában (147. l.). «Leibniz egyike a nagy mestereknek, aki hihetetlenül kiterjedésű és ép oly mélységű alkotó tudásával, véglegesnek tetsző bizossággal körvonalozta a logikai, matematikai és absztrakt természetleíró tudományok céljait és kereteit és meg is valósított belőlük annyit, amennyit egy munkás emberéleten át lehetséges. ... A mai kor tudománya, sőt filozófiája is, visszatér hozzá és érzi, hogy Leibniz tudományos gondolkodásunk szelleméhez közelebb áll, mint talán bárki más az emberi gondolkodás régi és újabb mesterei közül» (151. l.). Finkey Ferenc emlékeztet bennünket rá, hogy Leibniz az egyedüli a nagy bölcsészek közt, aki első sorban jogász volt és mindenben érvényesítette jogászai készségét (152—153. l.). «Valódi reformátori és szinte prófétai lélek volt benne, aki a jog- és a politika terén sok oly üdvös reformgondolatot vetett föl, melyeket ma sem tudtunk még megvalósítani, de az ő általa tört úton, az ő javaslatai szerint igyekszünk keresztülvinni» (153. l.). A jogtudomány tanulásának és tanításának új módszere c. művéről azt mondja Finkey, hogy az egy becses jogi, oktatásügyi és jogpolitikai reformmunka, mely...

ma sem vesztette el egynémely kérdésben aktualitását (160. l.) és kézzelfogható bizonyosága Leibniz genialitásának, a jövőbe pillantó prófétai szellemének. Két alapgondolata Leibniznak minden egyebet mellőzve, ma is él; az egyik, hogy a jogász és politikus nem lehet el bölcsészeti készültség nélkül, a másik, a jog és a politika gyakorlati jelentőségének, a való élet szükségleteinek, követeléseinek felismerése és azokra való egyenlő tekintet (146—147.). Tankó szerint Leibniz egyetemes érdeklődésének kezdettől fogva talpontjában állott a vallás problémája (198. l.), filozófiája egész szellemét irányította éppen vallásos tudata (217. l.), egész rendszere egy nagyszerű *theodicaea* megalapozása (217. l.). Tankó L. teológiája történeti jelentőségét abban látja, hogy a szellemiség abszolút becének tudatát hirdette és izmosíthatta. Dénes Lajos kimutatja, hogy Leibniz esztétikai gondolatai és a rajtuk elinduló esztétikai mozgalom egyenesen előkészítésül szolgáltak a kritikai esztétika számára. (230. l.). Szemere belső rokonságot talál Leibniz és Spinoza közt. Világszemléletük alapfogalmaiban egyformán kifejezésre jut a XVII. sz. racionális szenvedelme, hite az ész megismerő erejében. De azután útjaik elválnak és a két filozófus világszemléletében két ellentétes típusát láthatjuk a lehető világszemléleteknek. Leibniz jellegzetes típusa a modern metafizikai individualizmusnak, amely legbensőségesebben egységbe olvad az univerzalizmussal (250. l.). Rácz Lajos rövid, tartalmas élet- és jellemrajzát adja L.-nak. Összefoglalva azt mondja, hogy a XIX. sz. természetbölcselei, metafizikusai valamint az újabbvitalisták mind közelebb állanak Leibnizhez, mint a XVIII. sz. bármely filozófusához. Már Du Bois Reymond mondotta 46 esztendővel ezelőtt, hogy a természettudósok körében új leibnizianizmus kezd lábrakapni. Azóta ez a leibnizi szellem egyre erősödik. Stumpfot idézi szerzőnk, ki 1907-ben mondotta rektori székfoglalójában, hogy Leibniz bölcséletének alapelvei ma szinte jobban érthetőek, mint a saját korukban és nagyrészt a tudomány tartós birtokába mentek át. *Inclinata resurget*, életének jelszava az ő filozófiáján is megvalósult (283. l.). Vida Sándor abból indul, hogy Leibnizban a hazafi, az államférfi, a filozófus, a tudós és a kulturaterjesztő egyesül tökéletes harmóniában és jelleme csak sokoldalú munkásságának teljes áttekintéséből domborodik ki. Politikai és hazafias működésének csak a XIX. sz. szolgáltatott teljes elégtételt. Összefoglalva: Ismereteinek, eszméinek, alkotásainak tömege szinte beláthatatlan. . . . Átalakította kora tuda-

mányos szellemét... Fáradhatatlan hirdetője volt L. a jövő fejlődésének... Németország mai egysége, ereje, hatalma az ő működésének ismerete nélkül meg nem érthető... (314. l.).

Ime tíz tudományos gondolkodó, egymással nem értekezve, önállóan dolgozva, sok tekintetben el is térve egymástól, mégis Leibniz egyéniségének értékelésében mind megegyeznek. Ez maga is fontos adalék Leibniz hatását illetőleg, ez a gondolat birt rá bennünket, hogy Leibniz emlékét ünnepezzük és ennek maradandó jele gyanánt ezt a könyvet kiadjuk. Hisszük, hogy ezzel is szolgáltuk a magyar filozófia ügyét. A tanulásban és a tiszteletben egyesülni, az egyesülők nagy erőgyarapodását jelenti.

x.

Carl Schuchardt Leibnizens Bildnisse v. Hans Graeven † Vollständig und herausgegeben von — Aus den Abhandl. d. königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften. Jahrgang 1916. Nr. 3. Einzelausgabe. Mit 24 Tafeln. Berlin 1916. Verl. d. kön. Ak. d. Wissensch. Bei Georg Reimer.

A berlini tudományos Akadémia ezzel a szép kiadvánnyal ünnepelte meg nagy alapítójának emlékét. Az alkalom, mely a mű megírásához vezetett, régibb keletű. Midőn 1902-ben a hannoveri neustadti templomban a régi sírboltokat beléjük hatolt talajvíz miatt tisztítani kellett, ezek közt volt Leibniz sírja is. Kitűnt, hogy Leibniz koponyája annyira eltér attól az alaktól, melyet képei mutatnak, hogy a mű kiadója rávette Hans Graevent, a hannoveri Kaiser-múzeum igazgatóját, hogy vizsgálja át kritikailag a filozófusról fennmaradt arcképeket. Graeven halála után Schuchardt folytatta és befejezte a művet, mely most előttünk van. A koponyáról már 1902-ben tett jelentést az Akadémiának W. Krause. (Abh. 3. Berl. Ak. 1902.)

Érdemes a Leibniz temetéséről szóló hiteles adatokat itt fölemlíteni. Leibniz 1716 november 14-én este, tíz felé halt meg. A templom évkönyvéből megtudjuk, hogy december 14-én rendelték el a harangszót, tehát egy hónappal halála után. Nyilván előbb el kellett készíteni a sírboltot és addig ideiglenes sírboltban feküdt a holttest. Leibniznak egy barátja ép halála napján érkezett Hannoverbe és midőn november 16-án ideiglenesen eltemették, az angol meg volt botránkozva, hogy minden szertartást mellőztek. Meg kell vallanom, úgymond, hogy különös gondolataim támadtak, midőn észrevettem, hogy a hannoveriak mily ke-

veset törődtek Leibniz hamvaival. Mert néhány nappal halála után inkább rabló módjára temették, mint hazája díszé gyanánt. De hát az angol úglátszik nem tudta, hogy ez nem az igazi temetés volt. Így mentegeti a mű szerzője az esetet. Csakhogy maga kénytelen egy Eckhart nevűnek a jelentését idézni, melyben az van : Csak azon kell csodálkozni, hogy az egész udvar meg lévén híva a temetéshez, rajtam kívül senki sem jelent meg a temetésen... (11. l.) Eckhart mint kísérő és a harangszó — ez volt minden. Leibniz tudvalevőleg akkor kegyvesztett volt az udvarnál, tehát így kellett holttestével bánni. Az udvar ugyanis ez alkalomra emléket vesztette. A nevető örökös, Löffler János prépost, Leibniz hugának a fia, nem kevesebb, mint 12,000 tallért vett föl, ebből emléket sem állított nagybátyjának, de a sírbolt helyének megvétele alól a főtisztelendő prépost nem tudta magát kivonni. Az egész eset föltűnést keltett, mert Johann Heinrich Voss 1781-ben azt írta, hogy egy idegen Hannoverben kereste Leibniz emléket, de sehol sem találta még sírját sem. A csattanója a versnek ez :

Zuletzt erscheint der Mann, der seines Lehrers Sarg
Einsam um Mitternacht begleitet
(Ein alter Jude wars!) und leitet
Ihn zu der öden Gruft, die dich o Leibniz barg.

Eszerint tehát már ketten kísérték a holttestet utolsó nyugvóhelyére, Eckhart és a vén zsidó. A kísérő zsidó talán anekdota, de ő maga hiteles. Egy Rafael Lévy nevű zsidó matematikát tanult Leibniznál, később meg barátja és munkatársa lett. (12. l.) Leibniznak egyik arcképe ép ő nála volt, mint Leibniz ajándéka. Egyébként valóban nem tudták, melyik sírbolt rejti Leibniz csontjait. Egy Benecke nevű úr Celle-ből 1786-ban megmutattatta magának Leibniz sírboltját, de ő is megállapítja, hogy se sírkő, se zárókő nem fűdi sírját. Talán ép ezek a sorok fölrázták a hannoveriek lelkiismeretét és 1787-ben gyűjtést indítottak, melynek összegéből 1790-ben nyilvános emléket emeltek Leibniznak. Úglátszik ekkor jelölték meg a sírboltot is, ezzel a felírással: OSSA LEIBNITII, míg az emléké GENIO LEIBNITII. Ezekhez a vizsontagságokhoz még az járult, hogy midőn 1902-ben a sírkövet leemelték, kitűnt, hogy a koporsó ércrészei hiányoztak. Midőn a fedőlemez alkalmazták a sírra, akkor nyilván a munkások ellopták az értékes ércrészeket.

A könyv nagyobb része a fennmaradt képeknek, metszeteknek

van szentelve és mintaszerű történeti kutatás példáját adja. Az egyik fejezet beszámol azokról az adatokról, melyek Leibniz képeiről szólnak, azután gondos tárgyalás következik a megmaradt képekről, metszetekről, mellszobrokról, végül összefoglalja az eredményt, leírja a képeket és közöl jó másolatokban 24 táblán 60-nál több arcképet. E látszólagos gazdagság azonban néhány alapképre redukálódik; az 1. a braunschweigi múzeumi arckép Andreas Scheitstől, a 2. ugyanattól a festőtől Wolfenbüttelben a könyvtárban, a 3. a berlini tudományos Akadémiában levő ismeretlen mestertől, a 4. Scheitstől a firenzei képtárban az Uffici-Pittit összekötő folyosón, az 5. ismeretlen mestertől a hannoveri kir. könyvtárban. A többiek valószínűleg majd mind ezek egyike után készült, hasonlókép a metszetek és szobrok is. Művészileg fegértékesebb a firenzei, de ez rossz állapotban van. Egy modern lestő, Orlik, a firenzei kép után az előbb említettek felhasználásával újat alkotott, mely nekünk távolról sem tetszik úgy, mint a braunschweigi vagy a berlini. Ilyen szintezések ritkán sikerülnek. A nagy olajképeket elékteleníti a nagy paróka, mely nagy tekintélyt ad az alaknak, de az arc kifejezését idegenszerűvé teszi. A nagy szertartásosság, melyet a kép így kap, alig enged helyet az igazi karakter kifejezésének. Mindenki könnyen próbát tehet, ha összehasonlítja a parókátlan mellszobrokat a képekkel. A Schadowéban pl. mely szobornak jó, senki sem ismerné föl Leibnizot. Nyájasságot, cselekvő temperamentumot, szellemességet, magáról való biztosságot és bizonyos szuverén gondolkodást tükröznek ezek a vonások. Valószínű, hogy szláv vér folyt Leibniz ereiben. Koponyája kicsiny volt testi nagyságához képest, gömbölyded, széles, alacsony, kiálló pofacsontokkal; Krause szerint ez szláv koponyaalkat, különösen lengyel vagy szlovén. Neve lengyel. Ő maga is ragaszkodott lengyel származásához. Eckhart mondja róla, hogy közepesnagyságú volt, feje kissé nagy volt (!) haja fekete, szeme kicsiny, rövidlátó, de igen éles nézésű, válla széles, fejlehaltva szokott volt járnival. Inkább sovány volt, térde görbén állott. Mindig jókedvű volt, mintha semmi sem búsítaná. A nőt szerette és ha velük mulatott, nem bánta az időt. Úgy szokott volt beszélgetni, hogy az ember nem tartotta volna filozófusnak. Mindenkiről jót mondott, mindent jóra magyarázott, még ellenségeit is kímélte. Midőn Boineburg, az ő nagy pártfogója, ajánló levelet adott neki Pomponne államtitkárhoz, Romeburg azt írta :

«Bármily jelentéktelennek (*unscheinbar*) látszik is, olyan ember ez, aki kitűnően fogja végezni, amit megígér.»

A könyv a maga feladatát, mondhatni, végérvényesen oldotta meg. A. B.

Friedrich Gundolf: *Goethe*. 1916. Bondi. Berin. 793. l. Nagy 8°.

A német irodalomtörténetírásnak ahhoz a fiatal irányához kapcsolódik Gundolf hatalmas terjedelmű munkája, amely a szellemi történet távlatait keresi s a költői jelenséget elmélyülő pszichológiával nyomozza, világnézeti és eszmei kapcsolatok gazdagságával szövi körül. Az idők jele, hogy nyolcszázoldalas kötetet ír valaki Goetheről, melyben aligha szerepel egy tucat évszámmal több, könyvészeti, filológiai és életrajzi teljességre pedig egyáltalán nem mutatkozik benne igény. Háttérében azért rengeteg tudás rejtőzik, szerzőjében odaadó szeretet él tárgya iránt. A szó intenzív értelmében akar teljes és kimerítő lenni s kicsinylően beszél az olyan irodalomtörténetírásról, mely kipróbált módszereket kezelget csupán s nem egyéb, mint alkalmazott milieu-elmélet. Gundolf munkásságának metafizikai vonása korszerű tünet és a szakirodalmon belül sem fog ellenzékre akadni. Egy széles látókörű irodalomtörténész néhány nap előtt megtámadta a Goethe-filológiát, mert kevésbé testesíti meg Faust elvét a munkaszervezésről: «Damit ein grosses Werk vollende, genügt ein Geist für tausend Hände». A forráselemzés s a bibliográfia tárnáiban dolgozó ezernyi kéz szaporodik, de összefoglaló elmék, irányító szempontok gyéren mutatkoznak. Arccal visszafelé sokan görnyednek, arccal felénk és az élet felé kevesen szólalnak meg. Régi baj ez, talán soha nem is lesz megszüntethető s csak sűrűn felbukkanó tehetségek enyhíthetik, nem pedig helyesebb munkamegosztás, ahogy Ernst von der Leyen hiszi.¹ Gundolf *Goethejét* is tehetsége teszi rokonszenvenné és értékesé. Míg az adatok bőségére építő életrajzok és részlet-tanulmányok igen gyakran a cél körül való mozgás érzését keltik, ő a célban-időzés illúziójával ajándékozza meg olvasóját. Fejezeteiben és nyelvében van nem egy helyt terjengősség, mégis érezzük egy gazdag és finom egyéniség állásfoglalásának egységét. Jellemzéseit nemcsak elsajátított tudás és módszeresség, hanem átélő bizonyosság, érzés és fantázia járja át. Művész marad ott is, ahol misztikus hőstisztelettel beszél Goethé-

¹ Aufgaben der Goethe-Gesellschaft. Deutsche Rundschau 1917 febr.

ről s szertartásos illetődöttséggel áll az egyéniség végkép le nem fátyolozható csodája előtt. Talán Balzacnál és Dostojevskinél (akiket különben meg is említ) van példa ilyen eltűnődő, a szív és az érzés végső redőzetéig hatoló jellemzésre. Gundolf számára Goethe nemcsak történeti jelenség, hanem bizonyos történetfelettség (Über-Geschichtlichkeit) képviselője. Hasonlíthatatlan egyénisége teszi ilyenné. Minél többet mond, annál inkább éreztetni akarja a tárgy mélységét. Ahol pregnans és tömören kifejező, ott is hagy a háttérben némi homályt, mint ahogy Rodin némely márványalakja mögött az érintetlen kötömb irracionális anyagszerűsége mutatkozik. Az egész mű félreismerhetetlen jeleit hordozza magán annak a szépségimádó szimbólizmusnak is, melyet Stefan George köre képvisel.

A mű főgondolata Goethe egyéniségének magvát képező őselmények és úgynevezett művelődési élmények megkülönböztetése. A titáni, vallásos és erotikus őstermészet és a kulturális hatások kereszteződése teremti Goethe műveinek három csoportját: a líraiakat, melyek őselményt a legtermészetesebben fejeznek ki, a jelképeseket, melyek őselményt a kultúra által közvetített anyagba vetítenek s végül az allegórikusokat, melyek megszürt élményeket átgondolt formákba öltöztetnek. Az egyéniségnek Goethe által *das Dämonische* névvel jelölt végső adottsága legnagyobb szerepet játszik a Weimárba településig terjedő időszakban s körülbelül ezt tárgyalja *Sein und Werden* címmel az első rész. Azért körülbelül, mert Gundolf nem jelöl meg pontosan külső határpontot. A második rész, *Bildung*, az önformálásnak a XIX. század első évtizedéig terjedő gazdag periódusát öleli fel, a harmadik *Entsagung und Vollendung* a bölcseséggel, de lemondással is teljes öregkort. A három részen belül találunk vagy hetven fejezetet s terjedelmük egy-két oldaltól három ívig változik. A legtöbbnek egy-egy munka elemzése a tárgya, de akadnak közöttük egészen sajátosságok. Egyiknek címe *Mathematik* s Goethe szellemét Newtonéhoz viszonyítja. A *Geschichte und Politik, Revolution, Gesellschaftskritik, Historische und biographische Werke* c. fejezetek mutatják teljesen Gundolf esztétikai életfelfogását s kevés pozitívumot találunk bennük annak a tételnek ismételtetésén kívül, hogy Goethe a természet és a lélek embere volt, nem pedig a külső aktualitásoké. Külön fejezetet kap Beethoven és Napoleon, de Bettina és Eckermann is. A szorosabban irodalomtörténeti részek közül véleményünk szerint minden

eddig tárgyalt fölé emelkedik Goethe fiatalkori lírájának, a *Werthernek*, az öregkor bölcselő költészetének, meg a *Divannak* méltatása. A mögöttük fekvő élmények boncolása fogantatásuktól megformálásuk stílbeli és metrikai részletekig igazi művész munkája. Az emberi lélek nem mindennapos ismeretével tesz különbséget Gundolf a Goethe szerelmi életében szereplő nők egyénisége és hatása között. Helyenként feltűnően önkényes: csak két balladát tart értékesnek, míg az öregkori stílus ismertetése végett hosszan magyarázza a *Pandorát*. Ott van elemében, ahol az agnoszticizmusra hajló Goethe sejtelmes és jelképes életérzését nyomozhatja, mint a *Wahlverwandschaften*ban, a *Gott und Welt* sorozatban s a *Divan*ban. Ezért emelkedik ki nála az öregedő Goethe rajza. Valami resignáció húzódik végig a munkán: a fiatal Goethe csupa tűz, mindig egész valóját veti latba, majd nemes stíl mögé húzódik férfikorában, végül elhatalmasodik rajta a reflexió, a forma. Az élet lemondásokhoz van kötve s a tökéletesedés az egyéniség önfékezésével, megszűródésével jár. A legnagyobb élet jelképe is csak a kör marad, mely átmenetességében végtelen, kerekességében azonban zárt és véges.

Gundolf ép úgy, mint Simmel, egész világrész középpontjává teszi Goethet. Nem oly elvont, mint emez, de azért sok egészen általános, elméleti rész akad benne. Goethet, az individuáció s a művelődés eme csodáját, kapcsolatba hozza a szellem egész világával. Ha szerelmeiről, pantheizmusáról, politikai felfogásáról, tudományosságáról szól, az illető kérdést általánosságban is s lehető eredetiséggel világítja meg. Kedvvel tér ki a lángelmékkel való összehasonlításra s így bemutatja a leggazdagabb tartalmú német költőt Newton, Napoleon, Kant, Beethoven, Hegel, Shakespeare, Calderon, Byron, Ranke és mások oldalán. A renaissancehoz, a rokokóhoz, a felvilágosodáshoz, a romantikához való viszonyát is aláposan részletezi. Gundolf tárgyába oly lendülettel merül el, hogy áradó melegséggel magyaráz egy-egy problémát, halmozza a jelzőket és az anthiteziseket. Mikor azután feltucat rokonértelmű szót helyez egymás mellé (elég sűrűn teszi), akkor már modorosságnak érezzük a kifejezésmód hajszott árnyalását. Különködésnek tetszik az is, hogy nem tesz vesszőt soha a relatív mondatok elé s egy-egy mondatra való szócsoportot összeír. Mindent összevéve, azért a fiatalabb német irodalomtörténetírók között a legműértőbb és leggondolkodóbb szellemek egyike.

Sas Andor.

J. M. Verweyen: *Der Krieg im Lichte grosser Denker.* München, 1916. 99 l. 1 M.

A filozófia elsősorban a világnézet tudománya; az embernek egységes, megnyugtató világfelfogásra való törekvése hozza létre a filozófiát. Az ember ismeretei, érzései és törekvései között harmóniát akar teremteni; a külső világ és belső világa között dinamikai egyensúlyt akar létrehozni.

Ez a világnézetre való törekvés, a filozofálási hajlam az egyé-
nekben nagyon különböző. Az igazi filozófus egyéneknél az élet
rendes folyása mellett is nagy erővel nyilvánul meg, nincsen
szüksége nagy lelki megrázkódtatásokra, hogy problémákat
találjon, amelyek sürgetve követelik a megoldást. A nagy ese-
mények, a megszokott egyensúlynak megbomlása, a nagy meg-
rázkódtatások azonban az olyan embereket is gondolkodóba ejtik,
akik addig nem igen szoktak filozofálni, az ilyenek is mélyen át-
érik a szükségét annak, hogy ezeket a nagy eseményeket maguk-
nak valamiképpen megmagyarázzák.

Érthető tehát, hogy a nagy világháború a filozófáló hajlamot
az emberiségben nagy mértékben felfokozta, a világnézet után
való törekvést szélesebb rétegekben felébresztette, tömérdek új
problémát vetett fel, amelyeknek megoldása annál sürgetőbb,
mert nem tisztán teoretikus érdeklődés hozta őket létre, hanem
nagy szenvedések, a lélek mély megrendülései a mozgató okok.
Innen magyarázható a nagy termékenység a háborús filozófiai
irodalom terén, különösen a németeknél, mint akikben úgy is
nagy a filozofálásra való hajlam és akik mellett teljes testi-lelki
energiájukkal vesznek részt a most folyó háborúban.

Szerzőnk a nagy gondolkodóknak a háborúról való véleménye-
it ismerteti. Jó-e, rossz-e a háború, elkerülhető volna-e, vagy
kikerülhetetlen, elháríthatatlan végzet gyanánt nehezedik-e az
emberiségre a folyton megújuló véres küzdelem?

A legrégebbi görög filozófusok egyike, Herakleitos, a háború
kikerülhetetlen, áldásos világtörvény által előírt jelenségnek
tartja. A háború, a küzdés minden élet forrása, a béke a halál.

Platon és Aristoteles már nem feltétlen magasztalói a háború-
nak, a háború csak eszköz, de sok esetben nélkülözhetetlen esz-
köz. A cinikusok és stoikusok egyenesen ellenzői minden hábo-
rúnak, ezek a pacifizmus első képviselői a filozófiában.

A kereszténység álláspontját a háborúval szemben igen érde-
kesen vizsgálja a szerző. A szeretet vallása nem a gyámoltalan,

tehetetlen szeretetet hirdeti, hanem azt tanítja, hogy ne bántsunk más, de ha mások bántanak bennünket, jogunk van a védelemre. A nagy keresztény bölcselek, Szent Ágoston, Szent Ambrus, Aquinói Szent Tamás gondolatait olvasva sokszor az az érzésünk, mintha csak a most folyó háború egyes fázisairól volna szó, mintha csak a mostani vitás kérdésekről mondanának ítéletet.

A legtöbb filozófus állást foglal a háború kérdésében, vagy mellette, vagy ellene, csak Spinoza iparkodik elutasítani magától a kérdést: háborúskodjék, akinek kedve tartja, csak őt engedjék nyugodtan filozofálni. Érdekes ez a felfogás azért is, mert élesen szemlélteti az ellentétet a régebbi és a mai háború között: régebben a háború a katonák ügye volt. Ma a háború minden ember dolga, senki sem lehet távoli közömbös szemlélő.

Kant a háborúban valami nagyszerűt, felemelőt lát, de azért mégis készít egy örökbéke-tervezetet. Fichte, Hegel sokkal inkább lelkesednek a háborúért, az utóbbi az örök békét károsnak tartja. Schopenhauer a háború borzalmait felhasználja alaptételének igazolására: élni annyi, mint szenvedni, nem lenni jobb, mint lenni.

Különösen érdekes az eminenter háborús-filozófusnak: Nietzschének álláspontja, mert a francia és angol filozófusok közül sokan őneki tulajdonítják a «porosz militarizmust». Az egyik angol egyenesen nietzschei háborúnak nevezi a németek mostani háborúját.

Szerzőnk nem csak a filozófusokat, hanem más nagy embereknek a véleményét is ismerteti. Dante, Tolstói, Moltke szintén megjelennek előttünk, hogy ítéletet mondjanak a nagy kérdésben.

A véleményeknek nagy különbözőségeivel találkozunk, a legellentétesebb álláspontokat találjuk, de ez nagyon természetes. Mindenesetre nagyon érdekes a nekünk most legaktuálisabb kérdésben a gondolkodás nagy mestereinek véleményét megismerni a nagy ügynek képét a nagy emberek lelkének tükrében szemlélni.

Ludwig Heyde: *Der Krieg und der Individualismus.* Jena, 1915.

Abba a nagy pörbe, amely az egyén és a köz, a társadalom között az elsőbbségért folyik, hatalmas erővel szól bele a háború. A legnagyobb sebet az individualizmus kapta ebben a háborúban és úgy látszik, hogy az állameszme szupremáciája döntő győzel-

met aratott. Az egyénnek legegységibb jogai megszűntek, az államhatalom az egyes emberekkel korlátlanul rendelkezik. Annak, amit azelőtt egyéni szabadságnak szoktunk nevezni, akkora megszorítását, mint a most folyó háborúban tapasztalható, el sem tudtuk képzelni. Ez a korlátozás időjárással mind nagyobb lett, az államhatalom mindig újabb téren nyúlt bele az egyesek magánéletébe.

Érthető, hogy akkor, amikor a filozófiában az egyén joga mind nagyobb elismerésben részesültek, az individuumnak önértéke mind jobban kidomborodott, ez az új, meglepő állapot mindenkit gondolkodásra készítet. Vajjon el kell-e vetnünk az eddigi álláspontunkat és az egyén értékét a köznek, a társadalomnak értékéből, mint alapértékből kell-e levezetnünk, az egyént csak mint a köznek céljait szolgáló eszközt kell-e tekintenünk, akinek rendeltetése, célja nem önmagában van, vagy pedig meg lehet az állam hatalmának ezt a nagy megnövekedését egyeztetnünk az egyéniség jogaival?

Szerző véleménye szerint a két álláspont között, amelyek közül az egyik, Hegel nyomán az államnak feltétlen szupremáciáját hirdeti, a másik pedig az egyéniség szabad kifejlődését és érvényesülését követeli, nincsen lényeges filozófiai, hanem pusztán politikai és kulturális ellentét.

Összehasonlítja a mostani állapotokat a száz év előtiekkel. Akkor is, — a napoleoni háborúk idejében — most is nagy politikai reformokat vártak a háborútól. Az embereknek a küzdelmekre, a szenvedéseik elviselésére az a remény ad erőt, hogy társadalmi helyzete javulni fog, jogai kibővülnek. Azonban a két helyzet között mégis igen nagy a különbség. Száz év előtt az államtól, amely tele volt a gazdasági életet korlátozó intézményekkel, ökonomiai szabadságot követeltek, ma pedig sokalják a gazdasági szabadságot és épen az egyén védelme szempontjából nagyobb megkötöttség után kíváncsiak.

Szerzőnk abban keresi a fentebbi antinómia megoldását, hogy ki akarja mutatni az egyéniség jogainak és az államhatalom gazdaságilag korlátlan hatalmának összeférhetőségét. Ha az individualizmus abban áll, hogy az egyéniség számára szabad kifejlődést és érvényesülést követelünk, sőt ha az egyéneknek az állam kormányzásában nagyobb befolyást akarunk biztosítani, mindez összefér az állameszme feltétlen értékelésével. Pusztán a korlátlan gazdasági individualizmus volna vele összeegyeztethetetlen,

mert ez az állami összetartozást szétrobbantja az egyesek korlátlan hatalmi vágya kedvéért.

Az állam fejlődése egyenesen megkívánja az egyéniségek érvényesülését, hatalmas állam csak nagy egyéniségek mellett alakulhat ki. Viszont az egyén képességeinek kifejtésére legalkalmasabb tér a köz, a társadalom céljainak szolgálása.

Véleményünk szerint a szerző iparkodik az egyén és a társadalom céljai közötti divergenciákat mentől kisebbeknek feltüntetni, tekintetét az igazi összeütközések elől elfordítani. Inkább csak a politikai oldalát nézi a kérdésnek és nem veszi figyelembe a filozófiai nehézségeket. Ebben a kérdésben értékelésekkel van dolgunk és szemben találjuk magunkat a legnehezebb axiológiai problémával: a szóban forgó értékek közül melyik az alapérték, amely értékességének forrását önmagában bírja és amelytől nyerik a többi értékek értékességüket? A kérdést a politikában mindig kompromisszumokkal fogják elintézni, de a filozófiában az ilyen megoldás nem kielégítő.

Várkonyi Hildebrand. *Kritikai jegyzetek az újkantianismus történetéhez.*

Ez a világosan és érdekesen megírt dolgozat nagyobb nyilvánosságot és hozzáférhetőséget is megérdemelt volna, u. i. a pannonhalmi főapátsági főiskolának az 1916—17-iki tanévre szóló *Évkönyv*-ében (170—242. ll.) jelent meg.

A mai német filozófiát az újkantianus mozgalom dominálja s mi sem tanulságosabb, mint ez irány két kiemelkedő formájának: a Cohen körül kialakult marburgi és a Windelband-Rickert vezette badeni iskolának a kritikája. Sajnos, ebben a munkában szerzőt egyik «álláspont» ellen egy másik «álláspont», egyik izmus ellen a másik izmus vezette, ahelyett, hogy egyszerűen az igazsághoz szegődött volna. Várkonyi az aristotelico-thomisztikus filozófia híve, anélkül még — úgy látszik csak a modernség kedvéért — Külpe és Frischeisen-Köhler szempontjait csatolja, s így a realizmus fegyverzetében vonul föl a neokantianusok idealizmusa ellen. Kritikája három probléma körül forog: az *érvény*, az *általános tudat* (Bewusstsein überhaupt) és az *ismeret formájának és tartalmának viszonya* kerülnek részletes vizsgálat alá. Vizsgálódásainak eredménye az, hogy a marburgiak törekvése hajótörést szenved az érzéki tapasztalat, közelebről az érzet tényadatain, szóval «a logikai abszolutizmus nem bírja

felszívni a tapasztalást», a badeniek pedig azzal, hogy az ismeret anyagában helyet adnak az irracionálisnak, kilendülnek saját alapfelfogásuk kereteiből és ellenállhatatlanul a realizmus felé sodródnak.

Amit Várkonyi a Windelband-Rickert-iskoláról mond, azzal lényegében egyet értünk. Amit azonban a marburgiakról mond, az a tagadhatatlan elmeél mellett sok naivitást árul el. Cohen «Denken» fogalma sok misztikus hajlandóságot rejt magában, de alapjában véve helyes nyomokon jár, mert hiszen nekünk csakugyan minden csak az elgondolás által válik tudatossá. Ez ellen nem használ semmit, ha azt mondjuk, hogy «az ismerés valódi tartalmát a tapasztalás adja meg», mikor a tapasztalás = ismerés és az érzet, melyet V. valami primitív adottságnak gondol, nagyon is bonyolódott végsővé, feladattá, problémává válik. Az érzet egyszerűségéről ma, Bergson és az experimentális pszichológia után, igazán bajos komolyan beszélni. Itt a marburgiak Frisch-eisen-Köhlernek és Várkonyinak lehetnek homályosak, de az igazsághoz közelebb állnak, mint ők ketten. A tévedés forrása inkább a marburgiak rejtett pszichologizmusa, melyet ők mint a legkövetkezetesebb kantianusok magától Kanttól örökölték. Nevezetesen azt állítják, hogy a gondolkodás nincs semmitől se kötve, hanem önmagából *szüli* az érvényt is, meg a létet is. Kant volt az, aki az intellektus passzivitása helyett annak világtերemtő aktivitását filozófiája gerincévé tette. Azonban mintha ő még azt hitte volna, hogy ezt az aktivitást valami Ding an sich keltené életre. Cohen és iskolája ezt már őseredeti állapotnak, az ész lényegének veszi, s így nincs is szüksége a magánvalóra. Persze, hogy a gondolkodás maga is valóság, s így maga is más létrehozó föltételektől függ — mint minden más valóság — azt a pszichologizmus elfelejtí. No de más pszichologizmus aztán nincs is a marburgiak rendszerében, sőt ennek is élet veszik azzal, hogy ezt a Denken-t minden tudattól függetlenítik. Akkor meg igaz, hogy nehéz megérteni, mit akarnak rajta érteni.

Azt hiszem, a kanti filozófia megújítói örök időkre szóló érdemet szereztek azzal, hogy a logikai problémákat előtérbe állították és az érvény fogalmát világosságra emelték s a figyelmet az értékproblémák felé terelték. A filozófiai kutatások sok tévedése, meddősege onnan származott, hogy a valóságtól tették függővé az igazságot, holott éppen megfordítva kell tenni: az igazságtól függ a valóság is. Ha kutatásaink végső céljának az igazságot

valljuk, s az érvényességet az igazság *πρὸς ἤμας* formájának valljuk, könnyű lesz mind az idealizmus, mind a realizmus szirtjeit kikerülnünk.

Várkonyi álláspontja miatt nem tud az ontológikus felfogástól szabadulni. A «valóság» az ő szemében még mindig az «igazság» értelmével azonos, mert az érvény és lét, az ens possibilis és az ens actualis egyformán aláfoglaltatnak. Épp ezért «bátran» visszavezeti «az érvényességek létét és konstruálását Istenre, kiből a skolasztikus filozófia szerint minden dolog és folyamat eszméje eredetileg megvan, s melynek a valóságos folyamatok csupán realizálódásai, megvalósulásai. Az Isten fogalmában van végső gyökere az érvény fogalmának is». Csodálom, hogy a skolasztikusok finom megkülönböztetései nem nevelték rá a lét és érvény megkülönböztetetésére, különben nem ütődniek meg rajta, hogy minden léthez érvény is tartozik s nem kérdeznék: «hogyan állhat fenn ez a vonatkozás, ha annak egyik tagja nem tekinthető ensnek?» (202. l.) A filozófia története ép a fogalmak tisztulásának folyamata s Kantnak és a kantianusoknak ebben a tisztulásban óriási szerep jutott. Hisz' a filozófia problémái szinte állandók évezredek óta, mégis van benne haladás a mondott irányban. Mit érne minden erőfeszítés, ha nem jutnánk vele bármilyen keveset is előbbre a cél felé? Ezért nem bihetek semmiféle «perennis» filozófiában, mégis tiltakoznom kell az olyan pessimista és skeptikus hangú állítás ellen, mintha Kant «egész filozófiája» csupán egy volna «a sok rendszer közül, melyek annyszor vállalkoztak már a világ megmagyarázására, egy érdekes kísérlet, a racionalizmusnak és empirizmusnak kiegyenlítésére, de semmivel sem több. Ezt ma száz évvel Kant után bátran kimondhatjuk.» Én nem merném ily bátran kimondani, mert a filozófiai differenciáltabb gondolkodás herosai, az úttörők között látom Kantot.

Nagy József.

Fr. Jodl: Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze in zwei Bd. Herausgeg. v. W. Bömer I. Bd. Cotta 1916.

Jodl, ki két nagy művel, Lélektanával és az Éthika történetével hatással volt a filozófia fejlődésére, mint a bécsi egyetemen a filozófia tanára nagy közönséget nevelt filozófiailag, számos értekezést is írt, melyek elszórva már megjelentek, de most összegyűjtve bizonyára nagy és figyelmes közönséget fognak találni. Eddig csak az első kötet jelent meg, főleg filozófia-történeti

értekezésekkel, de már a rendszeresebből is találunk néhányat, melyekről azonban csak, ha a II. kötet előttünk lesz, akarunk szólni. A történetiek száma nem kevesebb mint 42. Kezdődnek Spinozával, áttérnek Rousseautól Kantra, majd Goethe következő (Jodl sokat foglalkozott esztétikával és irodalommal is) utána Schiller, majd Fichte, Schelling, Schopenhauer; Feuerbachról, kinek Jodl egyik legbuzgóbb híve és műveinek gondos kiadója volt, nem kevesebb mint négy értekezés van, utána jó Stirner, D. F. Strauss, Grillparzer, Huber (tanára volt Jodlnak), Darwin, Herbert Spencer, Nietzsche, Tolsztoj, G. Žycki, Spir, Zimmermann, Hamerling, Carneri, Wundt, Mach, Ostwald. Látnivaló, hogy majdnem az egész XIX. század vonul el előttünk, a régiekkel Jodl keveset foglalkozik. Jodl igen határozott álláspontú filozófus, legközelebb áll a pozitívizmushoz, a metafizikáról nem akar tudni, de sokkal objektívabb, mint pl. a hasonló álláspontú angol Lewis, teljesen jártas a német filozófia útvesztőiben, a legelvontabb rendszerekről hű, színes, könnyed képet tud adni. Kritikája is könnyed, mégis mélyenjáró, az anyaggal feltétlenül rendelkező. Alig van egy is, melyet az illető filozófus alapos ismerője is ne haszonnal olvashatna. Jodl mindenkinek, aki hozzáfordul, felvilágosító gondolatot tud nyújtani. Kitűnő előadó, világos író. Legfontosabb tulajdonsága azonban, hogy nagyon bele tudja magát élni különböző típusú gondolkodókba, kiket igen objektív módon megbírál. Tevékeny részt vett a német gyakorlati etikai mozgalmakban, melyeknek egy ideig vezető embere volt. Mint ember fölötte szimpatikus, tiszta jellemű, a legideálisabb törekvésű, mint író és professzor elsőrangú, mint filozófus Feuerbach hatása alá került és mindvégig hű maradt hozzá. Iskolájának azonban legkiválóbb képviselője, legműveltebb filozófiai elméje.

Az első tanulmányban (Aus der Werkstätte der Philosophie, 1911-ben a bécsi Volksbildungsverein-ben tartott előadás) személyes fejlődéséről nyilatkozik és ezt legalább kivonatossan érdemes itt közölni, mert az akkori kort is érdekesen megvilágítja. Azt mondja, hogy tanulmányai és érdeklődései soká filozófia és történet közt oszlottak meg. Ekkor a hetvenes évek közepén a nagy fordulat állott be a német politikában, Hoedel és Nobiling merényleteivel a radikális pártokat, főleg a szociáldemokráciát okolták; Bismarck elfordult a liberalizmustól; a német császár maga adta ki a jelszót, hogy a vallást meg kell óvni a nép számára;

az úgynevezett Kulturkampf pedig dicstelen véget ért. Az egyik oldalon a német politika vezérei elméletileg és gyakorlatilag hirdették az erősebb jogát; ugyanezt látszott a társadalmi tudományokba benyomult darwinizmus is hirdetni és ez jutott kifejezésre a liberalisztikus jogi és gazdasági rendben. A másik oldalon Lassalle számtalan beszédben és röpiratban rendkívüli ékes-szólással hirdette a gyöngébbnek jogát és az állam abbéli kötelességét, hogy a gyöngébbeknek pártját fogja, egyszersmind lerakta a német munkások politikai szervezésének alapköveit. A két irány közt az egyház, mely ismét gyorsan erőre kapott és kizárólagos gyógyító erejét annál nagyobb sikerrel hirdethette, mert a szabadelvű pártok csak tagadásokkal léptek föl ellene; a létért való harccal és a legalkalmasabbak életbenmaradásával, mint a haladás elvével és az egyedül üdvözítő egoizmus nemzetgazdasági elméletével, mint a gazdasági élet legfelső szabályozójával. A kor csak a természettudományi és politikai érdekek iránt volt fogékony, a filozófiától elfordult és az etikát is megfosztotta hivatalától. Csak a hitszónoklatba és a gyermekszobába való, de a tudományos ember számára el van intézve. A legnevezetesebb pedig az volt, hogy a filozófusok is úgy látszik ebben a meggyőződésben voltak. Etikát a német egyetemeken alig adtak elő és az irodalomban aszály verte az etikát évtizedeken át. Ily körülmények közt támadt bennem az a kérdés: nincs-e valami, ami középen van a darwinizmusnak és a kereszténységnek? Állapítsuk meg mindenekelőtt a filozófia historiai birtokállományát, melyről a gazdasági politikusok és biológusok nem *tudnak* semmit, a teológusok pedig és táboruk nem *akarnak* semmit sem tudni. Ezt a gondolatmenetet még megerősítette az a milieu, melyben felnőttem. München, ahol promoveáltam és később habilitáltam magam, egyike a legérdekesebb háborús színtereknek volt abban a küzdelemben, melyet a német tudomány az ultramontanizmus ellen megvívott. Itt tanított Schelling, a kit, ámbár mindinkább a pozitív keresztény egyház és a miszticizmus felé hajlott, a klerikálisok mégis mint protestánst gyanúval néztek, míg IV. Fridrik Vilmos röviddel trónralépése után Berlinbe hívta, hogy a hegelianizmus sárkányvetését kipusztítsa, azaz, hogy a már eléggé reakciós filozófiáján a maga kinyilatkoztatási filozófiájával még túltegyen. Itt Münchenben képviseltek Görres és Ernst Lasaux szellemes, a régi és új történet minden anyagával átitatott katolicizmust, amely komoly meggyőződésen alapult,

de a mi korunk rabszolgai skolasztikájától ég és föld különbözött. Itt lett Ignaz Döllingerből, az ultramontanizmus legbuzgóbb előharcosából az ókatholicizmus vezére . . . Midőn én ide kerültem, a legkülönösebb *quatrifoliuma* a filozófusoknak tanított, finom jellegzetes férfiak, kik mind részt vettek az említettem küzdelemben. Schelling tanítványa, Hubert Beckers híven követte mesterét minden átalakulásában és évről-évre előadást tartott a «Schelling-féle filozófiáról legújabb fejlődésében». Ezzel a legélesebben ellenkezett Karl Prantl, aki a Hegel-féle panidealizmus: Feuerbach szellemében anthropogizmussá alakította át, egyike az elsőknek német egyetemen, aki a spekulatív homályosságot gunnyal üldözte és az abszolútum megismerhetetlenségének kijelentésével a pozitív gondolkodásra buzdította hallgatóit. Prantl nagy tudós volt, de nem épen produktív fő; mint bizonyos álmodozások ellensúlyozója, melyek akkor mint ma a filozófia nevét bitorolják, megbecsülhetetlen. Itt volt Frohschammer, katolikus teológus, ki önálló gondolkozásával korán elpártolt az egyháztól és a teológiai karból a filozófiaiba vététt át. Ókatholikus volt az infallibilitás dogmájának kihirdetése, modernista, XIII. Leó és X. Pius előtt, egyszerű, hajthatatlan jellem, a tudományos szabadság buzgó előharcosa. Végül itt volt a legérdekesebb, Johannes Huber, eredetileg ifjú Schellingianus, akit ezen az alapon II. Miksa Károly, Schelling lelkes híve, tanárrá nevezett ki. De a schellingianizmus, mely Beckersnél megkövesedett, magánál Schellingnél misztikussá lett, Hubernél idealisztikus kutatási és életelvvé vált, mely a kor tudományával és gyakorlatával a legkülönbözőbb megegyezéseket kereste. Ebből merítette azt az alapvető tételt, hogy megismerés csak úgy lehetséges, ha megismerő és megismerendő velejében azonegy. Ez elv alapján harcolt a darwinizmus, a mechanikus biológia, a materialisztikus lélektan ellen . . . Szenvedélyesen érdeklődött a vallási probléma iránt. Meggyőződése szerint nem a mind jezsuitábbá váló katolikus egyház, sem a kiaszott protestáns orthodoxia, nem elégtítheti ki a kor vallásos szükségletét, hanem egy új reformáció, egy a tudománnyal szabadon megegyező theológia . . . Sok évet életéből és tömérdek kiváló szellemi erőt szentelt Huber ennek a törekvésnek, ugyancsak ő volt az első délnémet földön, aki a szociológia méltányoló megértésére törekedett. — Így értjük, hogy Jodl kezdettől fogva a gyakorlati irány felé hajolt, az etikai-erkölcsi kérdést állította előtérbe és feladatul tűzte ki

magának, hogy a filozófiát megegyeztesse a természettudományokkal, magát a filozófiát pedig a szellemi élet, ennek törvényei és normái pozitív tudományoként való kiépítését élete szigorú vonalú céljává tette.

A mű igen értékes; ha a II. rész megjelenik, visszatérünk hozzá.

Pauler Ákos Medveczky Frigyesről.

Medveczky Frigyesnek nem maradtak olyan személyes tanítványai, akik benne mesterüket tisztelték volna. Mint egyetemi tanár nem tartozott a népszerűek közé; nem volt retorikailag pompás és «világos» előadó, s a problémák óvatos fogalmazásával kevés megragadhatóan bizonyos tételt adott hallgatói kezébe. Pedig éppen ez a körütekintő formulázás is azt jelentette nála, hogy benne *élők* voltak a filozófia nagy kérdései, különben nem érezte volna, hogy annyira kisiklanak minden szigorú meghatározás alól. Amily jótékony hatása lehet a filozófiailag már iskolázott főekben a problémákkal való eme küzködés látásának, épp oly kevésbé vonzó az a kezdőkre, a vizsgák számára tanuló egyetemi hallgatókra, akik azt akarják, hogy a tanár úgy adja eléjük a problémákat meg a kielégítő megfejtést is. A filozófiának pedig épp abban rejlik az örök ifjúsága, hogy vannak kérdései, amik állandók, de végérvényes megoldásaik nincsenek. Az igazi gondolkodók a problémákon való töprengést mindig előlről kezdik, a maguk munkáját nem kapcsolhatják elődeik eredményeihez. Medveczky ezt a valóságot önmagán érezte át. A filozófia kérdései csakugyan az ő lelkének kérdéseivé váltak benne, s ez egymaga elég dicséret volna egy olyan korban, mikor az emberek a problémáikat is úgy öltik magukra a hivatal és az alkalom szükségéi szerint, akárcsak a ruhájukat. Igaz, hogy Medveczky a problémáira nem talált feleletet. Ezért szakadt meg szépen induló irodalmi munkássága, s fordult tevékenysége a pozitív eredményekkel kecsegtető történeti tanulmányok és a gyakorlati élet kulturkérdései felé. De mily nagy erénye az, hogy *kereste* a megoldást, egész életét e mű szolgálatába állította! Hogy Medveczky nem ontotta a könyveket, az nála érthető annak, aki mélyebben látott bele e zárkózott lélekbe. Hallgatása nem a tétlenséget jelentette, hanem a kielégítetlen töprengés jele volt: a problémákra való elmélyedése megállította tolla mozgását.

Így aztán nem lesz előttünk meglepő, ha azt halljuk, hogy

Medveczky személyes, egyéni értéke messze fölülmulta könyveit. Az ily intenzív szellemi életet élő embernek okvetlenül mély hatást kell gyakorolnia azokra, akik közvetlen környezetébe kerülnek. Csakhogy ezek alig néhányan lehetnek, mert aki ennyire befelé él, az falat fog emelni enmaga és a világ közé, amelyen kívül kell maradnia csaknem az egész külső világnak. Hogy aztán ez a fal a szokásoknak, az életfelfogásnak bizonyos úgynevezett «különösségei»-ből fog-e aztán fölépülni vagy valami másból, az szinte egészen mellékes; a fő az, hogy el fogja tőle választani a többi embereket, akik idegenek az ő lelkének világától.

A fal mögött Medveczky lelkében egy tragédia játszódott le, s e tragikus küzdelem az igazságért folyt. Úgy látom, hogy a hős elvesztette a csatát, mert az igazság sorsát az ember sorsához kapcsolta. Ura akart lenni annak, aminek mi csak fejet hajtó, alázas szolgái lehetünk.

Erről a küzdelemlről rövidegében is megragadó és mesterien konstruált képet rajzolt Pauler Ákos abban az emlékbeszédben, amelyet néhai elnökünk fölött január 29-én mondott az Akadémiában. Azt ragadta meg Medveczky belső életéből, ami benne igazán nagy és értékes volt: a problémákkal való tusakodást. Láta, hogy itt nagyobb volt a küzködő lélek, mint az a mű, amelyet alkotott, tehát ennek a sorsát, a küzdelem fázisait tárta hallgatói elé. Pauler emlékbeszédének azokat a részeit, ahol a filozófus-elme alkatát, valamint a filozófus kulturális hivatását érinti, a mély belátás és finom megértés gyönyörű példáiként szeretném, ha mindenki sokszor figyelmesen elolvassná. Talán sok tudós gőg és még több hiú kérdésés alázas szerénységgé válnék, mikor azt olvasná, hogy «az igazság nem is szorul a mi formulázásunkra; azt nem mi teremtjük, mi annak csak felfedezői, boldog meglátói vagyunk». Ezért nem sujthat a porba bennünket a fájdalom, mikor a halálnak oly bő aratását látjuk, mint napjainkban, mikor a jónak és nemesnek nemcsak oly ismert munkásai dőlnek ki, mint volt Medveczky Frigyes, hanem jövődők reményei is a sírba szállanak, mert megvigasztal bennünket a középkori moralista mély bölcsessége, mely szerint «az emberek elmúlnak, de az igazság örökké megmarad».

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Logika és ismeretelmélet.¹

Fritz Medicus: Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände. (Kant-Studien, Bd. XIX. 1—2.)

Aloys Riehl logikai szempontjainak alkalmazása speciális problémára.

Az existencia fogalma többértelmű. Az irracionális számok más értelemben léteznek, mint a természeti tárgyak vagy a történeti alakulatok. De a létnek (Existenz) nemcsak különböző fajtái, hanem különböző fokai is vannak. Ilyen értelemben az existencia fogalma relativ. A matematikai tárgyak létezése nem konkrét, hanem absztrakt: kizárólag mint a reflektáló gondolkodás alakításai léteznek. Sőt maga az az anyag, amelyből a gondolkodás a matematikai tárgyakat alakítja, a tér és idő közösége, a tiszta kiterjedés sem érzékelhető adottság, hanem az érzéki korlátozottságot meghaladó tudat tiszta mértéke. Kanti terminusokkal, de nem Kant szellemében szólva: minden konkrét lét (természet és történelem) valamely sokféleség szintétikus egysége; a matematikai tárgynak bár csak absztrakt léte, mégis szintén sokféleség szintétikus egysége. — Minden existenciális tételezés a létnek nemcsak fajára, de valamely fokára is vonatkozik és pedig mindig egy magasabb fokra, mint amelyet magától értetődőnek tartanánk. A matematikai tárgy tételezése is egy ilyen magasabb fokú existenciát mond ki. Az az alacsonyabb rendű fok, amelyet meghalad, a matematikai tárgyaknak mint feladatoknak, megoldatlan problémáknak értelmezése. Ez azonban nem ahhoz a prekantianus felfogás vezet vissza, amely szerint a matematikai létezés a lehetőséggel azonos. (Így ma Bergmann.) Ellenkezőleg existenciájának fokát éppen az jellemzi, hogy a pusztán lehetőséget, nem az empirikus valóságot, de a konstrukcióvalóság (eredményesség) értelmében meghaladja.

Nicolai Hartmann: Logische und ontologische Wirklichkeiten. (Kantstudien, Bd. XX, 1.)

N. Hartmann a marburgi iskola gondolatvilágában élt sokáig.

* Ez a folyóirat szemle főleg a Kant-Studien utolsó évfolyamaiban felhalmozott gazdag logikai irodalom ismertetését adja.

Annál érdekesebb, hogyan kényszeríti a valóságprobléma elfogulatlan szemlélete ezt az élesesű gondolkodót arra, hogy a marburgi iskola panlogicizmusát feladja. A tradicionális logikában a modalitás mint lehetőség, valóság, szükségszerűség jelentkezik. Kant ezt a formális felosztást átvitte az ismerettanba is. Ám a megismerés bizonyosságfokainak és a megismerés tárgya lét-fokozatainak azonosítása jogosulatlan. A modalitásfokokat hagyományos fogalmazása a ratio cognoscendi lépcsőit helyesen mutatja meg, a hiba csak abban áll, hogy a logicizmus ezt a fokozatot a ratio essendi-re is átvitte. A lét világában a valóság nem egyenes ellentéte sem a lehetőségnek, sem a szükségszerűségnek (csak a nemlétnek). A lehetőség azonban egyenes ellentéte a szükségességnek. Lehetetlenség = negatív szükségesség. Ugyanígy a szükségesség hiánya negatív lehetőséget ad. Az ontológiai modalitássférában tehát lehetőség és szükségesség mint közvetlen ellentétesség vonatkozások egy niveauun állanak. A valóság azonban kívül áll ezen az ellentéten. Se nem több, mint a lehetőség, se nem kevesebb, mint a szükségesség. Az ismert ontológiai modalitás fokozatokat a szerző megtoldja két negatív fokkal a lehetetlenséggel és a nem-valósággal. (A nem-szükségesség a lehetőséggel esik össze.) Az ezáltal adódó összehasonlítások és szembállítások gazdag logikai eredményéből a valóságmodalitásnak a következő, lényegében aristotelesi felfogása alakul ki: minden valóság feltételeken alapul és épül fel. Minden egyes ilyen feltétel szükséges a valóságra nézve. De önmagában véve mindegyik csak a feltételezettnek lehetőségét és nem a valóságát jelenti. Valóság ez csak akkor lesz, ha az összes feltételek beteljesednek és összeműködnek; ekkor ugyanis a feltételezett nemcsak lehetséges, de nem is maradhat el, tehát szükséges. A valóság tehát nem más, mint épen a lehetőség és a szükségesség találkozása. A létező mint ilyen felszívta magában a lehetőséget és a szükségességet. Az így nyert szempontok nemcsak logikai-, hanem etiko-ontológiai és esztétikai-ontológiai fontossággal is bírnak. A teoretikus tárgy létező, az etikai tárgy «einsollend». Az valóság, ez nem az. A legyen nem lehet létező, hiszen létezése megszüntetné értelmét. Az etikai modalitás problémája: ez a *nem létező* legyen mégsem csak *nem-létező*, nem lehetetlen, mert törekvés a létezésre. A valóságban lehetőség és szükségesség teljesen fedik egymást: a megvalósulásban széttesnek, de érintkeznek, részleg fedik egymást. A szükségesség az etikai «legyen»-ben teljes, de a lehetőség részben hiányos.

A létező szükségessége csak akkor áll be, ha az összes feltételek adva vannak. Az etikai szükségesség a lehetőség hiányában is megvan. Ezért a *sollen* modális jellege a szükségességnek a lehetőségen túlmenő természete. Az esztétikai tárgy modalitásszempontból abban különbözik az etikaitól, hogy nem is törekszik megvalósulásra, létezésre, bár külső léte, megjelenése ehhez köti. Az esztétikai tárgyban, a műalkotásban a lehetőség megy a szükségességen túl, eltávolódik a valóságtól, meghaladja azt. Az etikai legyen a megvalósulás (Verwirklichung) és az esztétikai valóságtól elszakadás (Entwirklichung) felvételével a következő héttagú modalitástáblázatot kapjuk:

	—	valóság (lehetőség + szükségesség)
szükségesség		megvalósulás (tulnyomó szükségesség)
(a valóság és valótlanág indifferenciája)		lehetőség valóságtól elszakadás (tulnyomó lehetőség)
	—	valótlanág (a lehetőség és lehetetlenség öndifferenciája)
lehetetlenség	—	

Bruno Bauch: Über den Begriff des Naturgesetzes. (Kantstudien, Bd. XIX. 3.)

Kant szerint a törvény «szabály, amennyiben objektív». De az így nyert törvényfogalom még nem a természettörvény fogalma, csak annak általános feltétele. Oksági törvényszerűség és matematikai törvényszerűség még mindig nem merítik ki a természettörvény fogalmában rejlő logikai mozzanatokat. A törvény logikai feltételeinek összeségét a kategóriák rendszere foglalja magába. A törvény «empirikus tartalommal betöltött kategóriakomplexum». A kategóriáknak ez a rendszere azonban nem zárt és merev rendszer, hanem korrelációk egysége, amely a fejlődés fogalmát nem zárja ki. A kategóriák rendszere végtelenül tovább fejlődhetnek. A kategóriák általános, a természettörvények különös törvények a kategóriákra, általánosak a jelenségekre vonatkoztatva. A természettörvény «absztrakt» fogalom hírében állván szükséges a fogalom funkcionális természetét kimutatni. Ám a fogalom, mint funkció általános, de nem absztrakt, hanem «absztrahens» s nem is konkrét, amint Hegel gondolta, de igenis

«konkreszcens». Ha így a természettörvényt fogalmilag s a fogalmat funkcionálisan értelmezzük, az általános törvény és a különös eset ellentéte is elveszíti élet, korrelációvá alakul. A különösségek általános törvényszerűségek különösségei, és viszont. Egybeesésről a kettő között szó sem lehet, épen annyira nem, mint abszolút ellentétről. Ez a korreláció kizárja a kategoriális véletlennek azt az értelmezését is, amelyet Kant ösztönzéseit felhasználva a modern irodalomban Rickert és Kroner dolgoztak ki. A racionalizmus és irracionálizmus kérdésében Bauch szintén logisztikus álláspontot foglal el, de elismeri, hogy a megismerés törvényszerűsége és a megismerésmatéria nem esnek egybe. A «misztikus, éjfélete irracionálizmust», a megismerésmatéria abszolutizálását támadja. Igazságtalan azonban «egy bizonyos reklám- és divatfilozófia» elleni kirohanása, amelyben a misztikus romantikus fantázia igazi orgiákat ül». A szerző elfelejti, hogy kitűnő Kantianusok, köztük Windelband és Natorp mennyire méltányolni tudták Bergson érdemeit.) A törvény és a valóság viszonyának problémája szintén az eddigi szempontok alapján nyer megoldást. Igen értékes a «racionális» fogalmának többértelműségét feltáró elemzés.

Viktor Frh. von Weizsäcker: Kritischer und spekulativer Naturbegriff. (Logos, Bd. VI. 1916, Heft 2.)

Amint a természettudományban szereplő természetfogalom, úgy a természetfilozófiai természetfogalom is több értelmű, t. i. attól az ellentétől függ, amelyben mint az egyik tag szerepel. A neokantizmus elméleteit, nevezetesen Rickert tanait vizsgálva és a spekulatív ontológiával összehasonlítva szerző megállapítja, hogy a természet fogalma Rickertnél nagyon is szűk, nem haladja meg a Kanti, a XVIII. századbeli természettudománynak megfelelő, de a mai természettudományt ki nem merítő értelmét. Ezzel szemben a spekulatív természetfilozófiában a természet az élet és az organizmus jelentéseit is felöleli. A természettudományok és a kultúrtudományok ellentétén alapuló felosztás bizonyos értelemben nagyon kézenfekvő, de logikailag nem termékeny, mert tisztán formális. A helyes felosztásban a materiális és a formális szisztematika egyoldalúságai megszűnnek, illetőleg egyenlőszűk egymást. Egy ilyen szintézist óhajt a szerző létesíteni a kritizmus és a spekulatív idealizmus között is. A lét és gondolkodás viszonyának felfogásában a kritizmus a formális, a speku-

láció az ontológiai-materiális álláspontot képviseli. De az előbbi számára a lét logikai lét, az utóbbi számára pedig a logika, a gondolkodás is lét, úgy hogy az ellentétek kiegyenlítésének lehetősége meg van adva s abban rejlik, hogy a két tanítás nem zárja ki egymást, csak más szempontból nézi ugyanazon tárgyállást.

Paul Linke: Das Recht der Phänomenologie. (Kant-Studien, Bd. XXI, 2—3.)

Az uralkodó tudományos szóhasználat Locke óta nem tesz különbséget «empirikus» és «adott» között. Ám az adottságok teljesen kívül állhatnak az empirikus megismerés szféráján és mégis felfoghatók: pl. a matematikai adottságok. A fenomenológia a «nem-empirikusan adott» fogalmával helyettesíti a Kanti apriorit és a tiszta szemléletet. Az ellentét ekképpen a nem-empirikusan adott vagyis az ideális és az individuális-empirikus között élveződik ki és a fenomenológia az eddigi felfogással szemben kimutatja, hogy nem az empirikus-individuális az, ami «közvetlenül adva van», hanem az ideális adottság. Az uralkodó nézetnek ez a megfordítása a fenomenológia «kopernikusi tette». A fenomenológia módszere a kizárás, a Husserl-féle zárójelbe tétel. Ha az empirikus-individuálisból a *hic et nunc* mozzanatát, a tér és idő konkréciónját kizárom, megkaphatom a nem-empirikus ideális tartalmat, a lényeket, az eidost. Az egész reális világot kettéoszthatom ideális tartalomra és individualizáló tényezőkre. Az empiria ezért csakis a valósággal foglalkozhat, míg a fenomenológia kiterjeszkedik a lehetséges világra is. Az így nyert lényegszemléleteknek apodiktikus evidenciájuk van. A fenomenológiai belátások továbbá közölhetők másokkal is. — Fenomenológia és logika megegyeznek abban, hogy mindketten jelentésekkel foglalkoznak, de nem a fenomenológia következik a logikából, hanem a logika a fenomenológiából. A fenomenológia alapja az empirikus lélektan is. «Csak fogalmi alapja» — ez az ellenvétel elismerés, mert annyit jelent, hogy a fenomenológia ugyanolyan értelemben alapja a pszichológiának, mint a matematika az exact természettudományoknak. A fenomenológia a fenomenek értelmét, jelentését kutatja. Ezért fenomenologia. A szerző azt reméli, hogy «nem lényegtelen pontokon» tovább kiépitette Husserl tanításait. Sajnos, a fenomenológia módszeréhez híven ő is csak eredményeket, lényegszemléleteket közöl a bizonyítási mellőzésével; az apodiktikus evidenciának tételezése nem győz

meg, amíg kritériumai nem objektív és ellenőrizhető módon alkalmazhatók. Egyébként célszerű volna a Linke értelmében vett fenomenológiát eidológiának, ideakutatásnak nevezni.

Karl Groos: Der Begriff der Substanz und die Trägervorstellung. (Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 162, 1.)

Az értekezés abból a feltevésebből indul ki, hogy a Kanti filozófiában a szubstancia és az abszolútum, fogalmi elválaszthatatlanok egymástól. Ezzel szemben a modern filozófia egészen kiküszöböli a szubstanciát. Groos nem megy ennyire, hanem a pragmatistákkal egyetértve a szubstancia és az abszolútum szétválasztásának szükségességét húzza alá. Ily módon egy relativizált szubstancia fogalomhoz jutunk el, amelyben a *hordozás* gondolata egészen új értelmet nyer. A szubstancia ugyanis rendszerint saját tulajdonságainak és modulusainak hordozója, itt azonban *viszonyok* hordozójává válik. Ez a szubstancia fogalom az *énre* is érvényes, míg az előbbi csak a *materiális szubstanciának* felel meg. A dolgozat Becher «Gehirn und Seele» című munkájának hatása alatt áll.

B. Fogarasi: Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. (Kant-Studien, XXI. 2—3.)

A neokantiánus történetfilozófiának igaza van abban, hogy a történeti megismerést az értékrevonatkozató kiválasztás és az individualizálás jellemzik, de ez a jellemzés nem kimerítő. Az individualisat csak úgy ismerjük meg, ha — túlmegyünk rajta és kiegészítjük. A kiegészítés tehát a történeti megismerés második alapvető művelete. Amint az egyes eset a törvényben, úgy a történeti individuum az egészben nyeri el értelmét, amelyre vonatkozik. A kiegészítés is, a kiválasztás is vonatkoztatások. Valamely történeti individuumot individualizálva tárgyalni nem annyit jelent, mint azt vonatkozás nélkül, nem is annyit, mint azt mint vonatkoztatások rendszerét felfogni, hanem annyit, mint individualitását vonatkoztatások segítségével meghatározni. A kiegészítés különböző fajait két szempontból osztályozhatjuk. Mint-hogy az itt uralkodó kategoriális viszony az egész és a rész viszonya, megkülönböztetjük a részekből kiinduló és az egész felé tartó és az egészből a részek felé haladó kiegészítést. Amikor az individuumot egy korszak, iskola, stílus, társadalom egészére vonatkoztatjuk, az előbbi, amikor az adott egész alapján a részeket keressük, amikor rekonstruálunk, interpolálunk, akkor a második

kiegészítésmódot alkalmazzuk. A kiválasztás és a kiegészítés itten reciprok viszonyban vannak. Mennél nagyobb a történeti anyag teljessége, annál fontosabb a kiválasztás és mennél kevesebb a dokumentum, annál inkább szükségessé válik a kiegészítés. Egy másik szempont megkülönbözteti az időbeli és a jelentéskiegészítést. Minthogy mindakettő elvileg végtelenül folytatható, szükségessé válik a végső egész ideális fogalmát bevezetni. A végső egész számunkra nem tartalmi egész, mint a milyen a klasszikus történetfilozófia «a történet értelme» volt, nem is a «kultúremberiség» vagy a világtörténet empirikus fogalma, hanem egyrészt a történeti idő formális egésze, t. i. a múlt, jelen és jövő szintézise, másrészt a történeti jelentések totalitása, a szellem fogalma. Az időbeli és a jelentésvonatkozások és az értékvonatkozások összessége alkotják a történeti fogalomalkotásban szereplő vonatkozások rendszerét. Ily módon a történetlogika megőrzi önállóságát és egyszersmind beleilleszkedik a transzcendentális logika általános összefüggésébe, amelytől nem szabad elszakadnia.

Fogarasi Béla.

Franz Mockrauer: Paul Deussen, Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. Bd. XXI.

M. Deussen hetvenedik születésnapja alkalmából méltatja pályafutását és filozófiai működését. Deussen helye a rendszeres filozófiában az, hogy az igazi metafizikában oly szegénnyé lett korban új életre ébresztette Schopenhauer filozófiáját. Tette pedig ezt oly módon, hogy a schopenhaueri rendszert belsőleg tökéletesítette s egyrészt elveit az empirikus tudományok módszereire alkalmazta, másrészt segítségével az idegen gondolatvilágok mélységeibe behatolni törekedett. De Deussen nem egyszerű reprodukálja Schopenhauer filozófiájának; teljes önállósággal és szabadsággal lett Schopenhauer tanítványává s annak tanítását a maga legsajátabb természetét követve, csupán az intellektuális jellem hasonlósága alapján, mintegy másodszer megfogalmazta. Deussen Schopenhauertól nem a filozófiát, hanem a filozofálást tanulta meg s ha kibővíti vagy helyesbíti mesterének fogalmait, erre nem mesterséges és fáradtságos maga behelyezkedés, hanem az intellektuális jellem hasonlósága képesíti. A schopenhaueri filozófia szolgálatában szervezte továbbá a Schopenhauer-társaságot és Sch.-archivumot s talán sikerül neki ókori mintára egy nagy Sch.-iskolát is alapítani. (Pótlás a fil. tört. szemléhez.)

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1916 október. — 1917 január.

- Cassirer*, Ernst. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin: Br. Cassirer (XIX, 575 l.) M. 9.—.
- Malapert*, P. Leçons de philosophie. T. 2. Morale; Logique; Métaphysique. 6^e éd. Paris: A. Hatier (596 l.).
- Windelband*, Wilh. Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus d. Nachlass. Hrsg. v. Wolfg. Windelband u. Bruno Bauch. Berlin: Reuther & Reichard (68 l.). (Kantstudien. Erg.-Hefte. Nr. 38.) M. 3.—.

Bevezető munkák.

- Heussner*, Alfr. Die philosoph. Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in d. Verständniss philos. Probleme. 3. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (276 l.). M. 4.—.
- Jerusalem* Vilmos. Bevezetés a filozófiába. 3. német kiad. után ford. Schöpflin Aladár. Bpest: Franklin (255 l.). (Kultura és tudomány, 18.) K 2.40.
- Paulsen*, Frdr. Einleitung in d. Philosophie. 27. u. 28. Aufl. Stuttgart: Cotta Nachf. (XVIII, 466 l.). M. 5.—.

Filozófiai klasszikusok művei.

- Leibniz*, G. W. Deutsche Schriften. Hrsg. v. Walt. Schmied—Kowarzik. Bd 1. Muttersprache u. völk. Gesinnung. Bd. 2. Vaterland u. Reichspolitik. Leipzig: Meiner (XL, 112; XXIII, 176 l.). (Philos. Bibl., 161—162.) à M. 2.—.
- Leibniz*, G. W. Der allerchristlichste Kriegsgott. (Mars christianissimus.) Eine Spottschrift wieder alle Verächter des Völkerrechts aus d. J. 1683. Übers. u. eingel. v. Paul Ritter. Leipzig: Reclam (65 l.). (Universal-Bibl., 5881.)
- Platon's* Gesetze. Übers. u. erläutert v. Otto Apelt. 2 Bde. Leipzig: Meiner (XXXII, 573 l.). (Philos. Bibliothek.) à 7.50.
- Platon's* Staat. In 4. Aufl. neu übers. u. erläut., sowie mit griechisch-deutschen u. deutsch-griechisch. Wörterverzeichnis vers. v. Otto

- Apelt, Leipzig : Meiner (XXXII, 568 l.). (Philos. Bibliothek.) M. 7.50.
Schopenhauer's sämtl. Werke in 5 Bden. (Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausg.) Leipzig : Insel-Verl. Lwbde. M. 22.—.
- Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi u. Mendelsohn. Hrsg. u. m. e. histor.-krit. Einltg versehen v. Heinr. Scholz. Berlin : Reuther & Reichard (CXXIX, 364, 22 l.) (Neudrucke seltener philos. Werke, 6.) M. 17.50.

A filozófia története.

(Általában. Egyes korok és bölcseleők. Filozófiai mozgalmak.)

- Antoniadis*, E. Aristipp u. die Kyrenaiker. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (132 l.) M. 2.—.
- Bauch*, Bruno. Geschichte der Philosophie. 5. : I. Kant. 2. verb. Aufl. Berlin : Göschen (209 l.) (Sammlg Göschen.) M. 1.—.
- Bensow*, O. Grunddragen af filosofiens historia. 3. Tiden efter Kant. Stockholm : Vorstedt & Söner (VII, 351—571, XIV l.) K. 4.—.
- Brockdorff*, Baron Cay v. Die Wahrheit über Bergson. Berlin : Curtius (55 l.) M. 11.—.
- Cahn*, L. Darstellung u. Kritik von Berkeley's drei Dialogen zwischen Hylas u. Philonous. Diss. Giessen (IV, 46 l.).
- Falkenberg*, Rich. Hilfsbuch z. Geschichte d. Philosophie seit Kant. 3. verm. Aufl. Leipzig : Veit & Comp. (VIII, 88 l.) M. 2.80.
- Funcke*, Ed. Neues zu den politischen Anschauungen des jungen Fichte. Diss. Münster (47 l.).
- Glusenapp*, H. v. Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. Diss. Bonn (115 l.).
- Grabmann*, Martin. Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Münster i. W.: Aschendorf (XXVII, 270, IV, 1.) (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters.) M. 9.40.
- Hager*, W. Bergson als Neu-Romantiker mit bes. Berücks. von M. Maeterlinck. Diss. München (VIII, 80 l.).
- Heine* Henrik. A német vallástudomány és bölesészet története. Ford. Naményi László. Bpest : Pesti kny. ny. (XXIII, 184 l.) K 3.—.
- Horwitz*, H. Der Ichgedanke Friedr. Schlegels. Diss. Heidelberg (44 l.).
- Husik*, J. A history of mediaeval jewish philosophy. New-York : Macmillan (52, 432 l.) § 3.—.
- Jungnik*, Joh. Das Problem der sittlich-religiösen Bildung nach Kant u. A. H. Niemeyer als systemat. Würdigung. Diss. Giessen (51 l.).
- Meckauer*, Walter. Der Intuitionismus u. seine Elemente bei Henri Bergson. Eine kritische Untersuchung. Leipzig : Meiner (XIV, 160 l.) M. 5.—.
- Messer*, Aug. Die Hauptrichtungen d. Philosophie d. Gegenwart in Deutschland. München : Reinhardt (23 l.) M. 0.50.

- Messer*, Aug. Geschichte der Philosophie im XIX. Jh. 2. veränd. Aufl. Leipzig : Quelle & Meyer (150 l.) (Wissenschaft u. Bildung, 157.) M. 1.—
- Spir*, Heinr. August Weismann als Erkenntnistheoretiker u. Psychologe. Diss. Bonn (248 l.) (Teildruck.)
- Temple*, W. Plato and Christianity : three lectures. London : Macmillan (108 l.) Sh 2.—
- Uedelhofen*, Mathias. Die Logik Petrus Fonseca. — *Dyroff*, Ad : Über Fr. Bacons Vorläufer (Mocenigo.) — *Heckmanns*, Jos. Die Auserungen des Desid. Erasmus v. Rotterdam z. Tierpsychologie. Bonn : Hanstein (IV, 206 l.) (Renaissance u. Philosophie, 13.) M. 5.40.
- Vaihinger*, Hans. Nietzsche als Philosoph. 4. Aufl. Feldausg. 1—10. Taus. Berlin : Reuther & Reichard (80 l.) M. 1.—
- Waibel*, E. Der Pragmatismus in d. Geschichte der Philosophie. Diss. Bonn (94 l.).
- Weier*, Ferd. Die Lehre des Thomas von Aquin über den Intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diss. Münster (XI, 81 l.).
- Wolf*, Abraham. The philosophy of Nietzsche. New-York : Macmillan (114 l.) \$ 1.50.
- Wundt*, Wilh. Leibniz. Zu seinem 200-jähr. Todestag. Leipzig : Kröner (V, 132 l.) M. 3.—

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Eucken*, Rud. Die Lebensanschauungen d. grossen Denker. 11. Aufl. Leipzig : Veit & Co. (X, 557. l.) M. 11.—
- Mádhava Achárya*. The Sarva-darsanasamgraha ; or review of the different systems of Hindu philosophy ; tr. by E. B. Cowell & A. E. Gough. Popular ed. New-York : Dutton (9, 281. l.) (Trübner's oriental ser.) \$ 2.50.
- Piper*, Hartmut. Prinzipielle Grundlagen z. Philosophie d. Betrachtungsweisen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (XXII, 301. l.) M. 8.—
- Reichl*, Heinr. Nikol. Das Welten- u. Menschengebäude. Die Erkenntnis des Unterschiedlichen u. Doppelten im Welten- u. Menschensein. Nürnberg : H. Reichl (132. l.) M. 3.80.
- Singer*, Henrik. Világnézet az érzésnek, meg a legáltalánosabb természet-törvényeknek kiterjesztéséről az élő és holt anyagra. Bpest : Politzer biz. (15. l.) K 1.—

Általános problémák.

- Eucken*, Rud. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. Leipzig : Kröner (39 l.) M. 1.—
- Maitra*, Harendranath. Hinduism, the world-ideal ; with an introd. by G. K. Chesterton. New-York : Dodd, Mead (15, 137 l.) \$ 1.25.

- Merrington*, E. N. The problem of personality. New-York : Macmillan (10, 220 l.) \$ 1.30.
- Schmitt* Jenő. Művészet, etikai élet, szerelem. Migray József előszavával és bevezetésével. Bpest : Táltos (98 l.) K. 3.80.
- Stadler*, Hans. Über Wesen, Ziel u. Zweck d. Kultur. Leipzig : Xenien Verl. (32 l.) M. 1.—.

Metafizika. Ismeretelmélet.

- Cornelius*, Hans. Transscendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie. München : Reinhardt (VII, 264 l.) M. 8.—.
- Dietrich*, Alb. Johs. Kants Begriff d. Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre u. d. Verhältnis zu Leibniz. Halle : Niemeyer (IX, 155 l.) (Abhdlgn z. Philos. u. ihrer Gesch., 50.) M. 6.—.
- Einhorn*, David. Der Kampf um e. Gegenstand d. Philosophie. Eine noolog. Untersuchung. Wien : Braumüller (IV, 75 l.) M. 2.—.
- Hessen*, Joh. Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin. Diss. Münster (XI, 53¹ l.)
- Koch*, Jos. Die Erkenntnislehre Hermann Schells. Diss. Bonn (IV, 40 l.)
- Marty*, Anton. Raum u. Zeit. Aus d. Nachlass d. Verf. Hrsg. v. Jos. Eisenmeier, Alfr. Kastil, Oscar Kraus. Halle: Niemeyer (XIII, 261 l.) M. 10.—.
- Reininger*, Rob. Das psycho-phys. Problem. Wien : Braumüller (VII, 308 l.) M. 9.—.
- Schulze-Soelde*, W. Die Methode Spinozas im Lichte Kants. Diss. Heidelberg (42 l.)
- Varga* Jenő. A tulajdonságok tanáról a Locke-féle felfogás bírálata kapcsán. Debrecen : Csáthy (48 l.) K. 1.20.

Logika.

- Heidegger*, Mart. Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen : Mohr (VII, 245 l.) M. 6.—.
- Joseph*, H. W. B. The introduction to logic. 2^d ed. rev. New-York : Oxford Univ. (12, 608 l.) \$ 3.15.
- Kramp*, L. Das Verhältnis von Urteil u. Satz. Diss. Bonn (59 l.)
- Lindworsky*, J. Die Gestaltungsweisen des syllogistischen Denkens. Diss. München (VIII, 95 l.)
- Ritzel*, Herm. Über analytische Urteile. Diss. München (92 l.)
- Schneider*, Karl. Zur Kritik der Urteilslehre Franz Brentanos. Diss. Bonn (47 l.)
- Störring*, Gust. Logik. Leipzig : Engelmann (VIII, 363 l.) M. 12.—.

Etika.

- Bauer*, Hans. Islamische Ethik. Nach d. Orig.-Quellen übers. u. erl. H. 1. Über Intention, reine Absicht u. Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Gazali's Hauptwerk. Halle : Niemeyer (XI, 93 l.) M. 3.—
- Carpenter*, Rhys. The ethics of Euripides. New-York : Lemeke & B. (48 l.) (Archives of philosophy.) 50 c.
- Freitag*, Willy. Untersuchungen zu e. Wissenschaft vom Sittlichen. Tl 1. Die Aufgaben der Ethik. Halle : Niemeyer (XI, 93 l.) M. 7.—
- Jehlicska* F. Rezső. Erkölcsi és társadalmi jólét, társadalmi etika. Budapest : Szt István-Társ. (282 l.) K. 4.—
- Stuhlmann*, Patrik. Etikai problémák. Budapest : Eggenberger (196 l.) K. 4.—
- Whittaker*, Th. The theory of abstract ethics. London : Cambridge Univ. Press (138 l.)
- Willems*, C. Grundfragen d. Philosophie u. Pädagogik f. gebildete Kreise dargest. Bd 3. Das sittliche Leben. Trier : Paulinus-Druck. (X, 534 l.) M. 6.—

Esztétika.

- Croce* Benedetto. Az esztétika alapelemei. Ford. Farkas Zoltán. Budapest : Franklin (111 l.) (Kultura és tudomány.) K. 2.—
- Heimann*, B. Hegels ästhetische Anschauungen. Tl. 1. Die Psychologie des ästhetischen Erlebens. Diss. Strassburg (83 l.)
- Kis-Erős* Ferenc. Esztétika. Magasabbfokú intézetek és művelt emberek számára. Budapest : Szt István-Társ. biz. (347 l.) K. 7.—
- Mitrovics* Gyula. Az esztétika alapvető elvei. Debreczen : Csáthy (61 l.) (A debreczeni tud.-egyet. népsz. főisk. tanf. tartott előad. 12. sz.) K. 1.—
- Taine*, H. Az eszmény a művészetben. Ford. Harrach József. 3. kiad. Budapest : Franklin (148 l.) (Olcsó kvtár, 1928—31.) K. —80.
- Volkelt*, Johs. Ästhetik des Tragischen. 3. neu bearb. Aufl. München : Beck (XXIV, 552 l.) M. 12.50.

Pszichológia és pszichofizika.

- Brown*, Warner. Individual and sex differences in suggestibility. Berkeley, Cal.: Univ. of Cal. (291—430 l.) (Publ. in psychology.) \$ 1.50.
- Dunlap*, Knight. The results of a questionnaire on psychological terminology. Baltimore : J. Hopkins Press (55 l.) 10 c.
- Erismann*, Th. Angewandte Psychologie. Berlin : Göschen (159 l.) (Sammlg. Göschen.) M. 1.—
- Fisher*, S. C. The process of generalizing abstraction ; and its product, the general concept. Princeton, New-York : Psycholog. Rev. C. (5, 213 l.) (Psychological monographs.) \$ 2.—

- Gerhardt*, Ferd. v. Aus d. Seelenleben des Blinden. Psychol. Studie. Frankfurt : E. Münster (36 l.) M. 1.—.
- Haines*, T. H. Mental measurements of the blind; a provisional point scale and datum for a year scal. Princeton, N.-Y.: Psychol. Rev. Co. (86 l.) (Psychological monographs.) \$ 1.—.
- Hein*, Josef. Aktualität oder Substantialität. Seele? Paderborn: Schöningh (XIV, 180 l.) (Studien z. Philosophie u. Religion, 18.) M. 4.60.
- Jodl*, Frdr. Lehrbuch d. Psychologie. 4. Aufl. 2 Bde. Stuttgart: Cotta Nachf. (XIII, 553 l.) M. 14.50.
- Jung*, Karl Gust. Analytical psychology; auth. tr. ed. by Constance E. Long. New-York: Moffat Yard (18, 392 l.) \$ 3.50.
- Kehr*, Thdr. Das Bewusstseinsproblem. Kritik u. Lösungsversuch des Problems des Gewährwerdens, m. e. geschichtl. Überblick. Tübingen: Mohr (X, 144 l.) M. 3.60.
- Lipmann*, Otto. Psychische Geschlechtsunterschiede. Ergebnisse der differentiellen Psychologie, statistisch bearb. 2 Tle. Leipzig: Barth (108, 172 l.) (Ztschr. f. angewandte Psychologie. Beihefte.) M. 12.—.
- Pillsbury*, Wa. Bowers. The fundamentals of psychology. New-York: Macmillan (10, 554 l.) 12. \$ 2.—.
- Révész Margit*. A kriminalpedagógia lélektani alapjai. Buda pest: Fritz ny. (21 l.) (Az erzsébetfalvi kriminalpedag. int. közl., 2. sz.) K. 1.—.
- Ruederer*, Hans. Über die Wahrnehmung des gesprochenen Wortes. Diss. München (56 l.)
- Simons*, Erich. Die Entwicklung der Gefühlspsychologie in der Philosophie der Aufklärung bis auf Tetens. Diss. Giessen (VIII, 49 l.)
- Valentiner*, Th. Die Phantasie im freien Aufsätze d. Kinder u. Jugendlichen. Leipzig: Barth (VI, 168 l.) (Ztschr. f. angewandte Psychologie. Beihefte.) M. 5.60.

Néplélektan. Társadalmi lélektan.

- Coleman*, J. M. Social ethics; an introduction to the nature and ethics of the state. New-York: Revell (357 l.) \$ 1.—.
- Leopold*, Ludw. Prestige. Ein gesellschaftspsychol. Versuch. Nach den ungar. u. engl. Ausg. vom Verf. neu bearb. Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht (431 l.) M. 9.—.
- Wundt*, Wilh. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung d. Entwicklungsgesetze v. Sprache, Mythos u. Sitte. Bd. 7, Tl. 1. (Die Gesellschaft. 1. Tl.); Bd. 8, Tl. 2. (Die Gesellschaft. 2. Tl.) Leipzig: Kröner (VIII, 438; VI, 344 l.) M. 20.—.

Természetbölcselet.

- Wiesner, J.* v. Erschaffung, Entstehung, Entwicklung u. üb. d. Grenzen der Berechtigung des Entwicklungsgedankens. Berlin : Gebr. Paetel (252 l.) M. 6.—.
- Zöckler, Karl.* Der Entwicklungs-Gedanke in Schellings Naturphilosophie Diss. Giessen (40 l.)

Vallásbölcselet. Theozófia.

- Berger, Emil.* Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie. Jehuda Hallevis. Diss. München (107 l.)
- Besant, Annie.* Az előcsarnokban. 5 előadás. Angolból ford. Szlemenics Mária. Budapest : Kilián (156 l.) K. 2.40.
- Braun, Ludw. Luzian.* Gratrays Theorie der religiösen Erkenntnis. Diss. Strassburg (168 l.)

A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép- és -tömegpszichológia.)

- Chalmers, Mitchell.* Le Darwinisme et la guerre. Trad. dar M. Solovine. Lettre-Préf. de Emile Boutroux. Paris : Alcan (XIII, 168 l.) (Bibl. de philos. contemp.)
- Chevrier, G.* Guerre et théosophie. Paris : Publ. théos. (40 l.) 50 c.
- Le Bon, G.* Enseignements psychologiques de la guerre européenne. 21^e mille. Paris : Flammarion (368 l.) (Bibl. de philos. scient.) 3 fr. 50 c.
- Lencz Géza.* A háború etikai megítélése. Debreczen : Csáthy (19 l.) (A Debreczeni tud.-egyet. népsz. főisk. tanf. tartott előadások. 8. sz.) K. —.60
- Sidgwick, Eleonor.* The international crisis in its ethical and psychological aspects ; lectures . . . New-York : Oxford Univ. (154 l.) \$ 1.50.
- Tankó Béla.* A háború értékelési tanulsága. Debreczen : Csáthy (24 l.) (A Debreczeni tud.-egyet. népsz. főisk. tanf. tartott előadások. 9. sz.) K. —.60.
- Varjas Sándor.* A háborús szénvedélyek növekedése és fogyása. Gondolatok az örök békéről. (A Huszadik Századból.) Budapest : Politzer (32 l.) (A Huszadik század könyvtára. 61.) K. 1.—.

1917. február—április.

5. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Hrsg. v. Paul Deussen. Kiel : Schopenhauer-Gesellschaft (VI, 267 l.) M. 10.—.
- Szent Ágoston* vallomásai. 1—2. k. (1—13. könyv.) Ford. Vass József. Budapest : Élet (XXXII, 334, 360 l.) K. 6.—

Bevezető mnnkák.

- Penjon*, A. Précis de philosophie. Paris : Delaplane (503 l.) 4 fr.
Szilveszter, Ferenc. Filozófia propedeutika függelékkel. Középkiskolák számára. Buda pest : Szt.-István-Társ. (247 l.) 3.40 K.

A filozófia története.

(Általában — Egyes korok és bölcselek — Filozófiai mozgalmak.)

- Baur*, Ludw. Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs v. Lincoln. Münster : Aschendorff (XVI, 298 l.) (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M. 10.—
Eicken, Heinr. v. Geschichte u. System d. mittelalterlichen Weltanschauung. 3. Aufl. Stuttgart : Cotta (XVI, 840 l.) M. 18.—
Granier, M. Deux mystiques au XVII^e siècle. Jaquette de Bachelier, de Béziers (1559—1635). Marie-Germaine de Clermont—l'Hérault (1574—1638). Montpellier : Pierre-Rouge (32 l.).
Külpe, Oswald. Immanuel Kant. 4. Aufl. Hrsg. v. A. Messer. Leipzig : Teubner (IV, 137 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt.) M. 1.20.
Lind, Paul. Abhandlung über das Verhältnis Lockes zu Newton. Diss. Berlin (86 l.).
Pierre—Gauthier. Sainte Catherine de Sienne, 1347—1380. Paris : Bloud et Cay (256 l.) 16°.
Strack, C. Ursprung und sachliches Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la nature et de la grâce. Tl. 1 : Die Entstehungsgeschichte der beiden Abhandlungen. Diss. Berlin (92 l.).
Strecker, Reinhard. Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. Leipzig : Meiner (VII, 228 l.) M. 5.—
Weszely, Ödön. Kármán Mór. Emlékbeszéd. Buda pest : Lampel (31 l.) K. 1.20

Általános problémák.

- Kerler*, Dietr. Heinr. Henri Bergson u. das Problem des Verhältnisses zwischen Leib u. Seele. Kritische Anmerkungen zu Bergsons Buch «Materie u. Gedächtnis.» S. A. Ulm : H. Kerler (18 l.) M. —.80.
Meyer, Martin. Nietzsches Zukunftsmenschheit, d. Wertproblem u. d. Rangordnungsideo. Berlin : Simon Nf. (78 l.) M. 2.50.

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Boodin*, J. Elof. A realistic universe ; an introduction to metaphysics. New York : Macmillan (22, 412 l.)
Eucken, Rudolf. Moral u. Lebensanschauung. Feldpostausg. aus «Gesammelte Aufsätze.» Leipzig : Meiner (III, 52 l.) M. 1.—

- Garbe**, Richard. Die Sâmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. 2. umgearb. Aufl. Leipzig : Haessel (XII, 412 l.) M. 10.—
- Kant-breviárium**. Kant világnézete és életfelfogása. Kant irataiból összeáll. Gross Félix. Ford. Polgár Gyula. 2. kiad. Budapest : Franklin (168 l.) (Kultura és tudomány. 5.) 2.40 K.
- Kerler**, Dietr. Heinr. Die Fichte—Schelling'sche Wissenschaftslehre. Erläuterung u. Kritik. Ulm : H. Kerler (XX, 602 l.) M. 20.—

Logika és ismeretelmélet.

- Cohen**, Herm. Kommentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft. 2. Aufl. Leipzig : Meiner (IX, 233 l.) (Philos. Bibliothek, 113.) M. 3.—
- Mezger**, Arnold. Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretischen Studie am Gegenstandsbegriff. Diss. Jena (52 l.)

Ethika.

- Nelson**, Leonard. Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Bd. 1. Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig : Veit & C. (XXXIV, 710 l.) M. 16.—
- Radcke**, Fritz. Pflicht od. Lust? Eine psychol. Studie üb. Eudämonismus u. Antieudämonismus in d. Ethik. Langensalza : Wendt & Klauwell (52 l.) M. 1.20.
- Sertillanges**, A. D. La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin. Paris : Alcan (II, 598 l.) 10 fr.

Eszztétika.

- Medicus**, Fritz. Grundfragen der Aesthetik. Jena : Diederichs (IV, 220 l.) M. 5.50.

Pszichológia és pszichofizika.

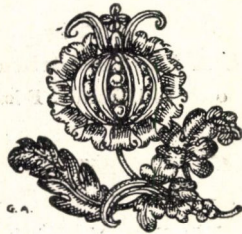
- Baumgarten**, Fr. Die Lüge bei Kindern u. Jugendlichen. Eine Umfrage in den polnischen Schulen von Lodz. Leipzig : Barth (III, 111 l.) (Ztschr. f. angewandte Psychol. Beiheft 15.) M. 4.20.
- Fröbes**, Josef. Lehrbuch der experimentellen Psychologie, Bd. 1, Abt. 2. Freiburg : Herder (XXVII, 199—605 l.) M. 8.60.
- Hering**, Ernst. Die Seele des sechsjährigen Kindes. Diss. Jena. (74 l.)
- Higgins**, D. Jordan. Human nature. A psychological study. New York : Abingdon Press (202)
- Hirt**, Walter. Ein neuer Weg z. Erforschung der Seele. München : Reinhardt (VII, 246 l.) M. 6.—

Történetbölcsélet. Szociológia.

- Claus*, August. Das soziale Problem in der Gedankenwelt des deutschen philosophischen Idealismus. (Teildruck.) Diss. Jena (68 l.).
- Durkheim*. A sociologia módszere. Ford. Balla Antal. Budapest : Franklin (188 l.) (Kultura és tudomány, 21) 2.40 K.
- Kelsey*, Carl. The physical basis of society. New York : Appleton (16, 406 l.)
- Mathews*, Shailer. The spiritual interpretation of history. Cambridge, Mass. : Harvard Univ. (10, 227 l.)

Vallásbölcsélet. Teozófia.

- Coe*, G. The psychology of religion. Chicago : Univ. of Chic. (17, 365 l.)
- Leuba*, Ja. H. The belief in God and immortality ; a psychological, anthropological and statistical study. Boston : Sherman, French (17, 340 l.)
- Luczewski*, Kasimir. Das Problem der Religion in der Philosophie Guyaus. Diss. Jena (69 l.).
- Snowden*, Ja. H. The psychology of religion. New York : Revell (381 l.)



MAGYAR FILOZÓFIAI BIBLIOGRÁFIA 1915.*

Szerkesztette: ENYVVÁRI JENŐ.

I. Folyóiratok.

Athenaeum. Új folyam. 1. k. A M. T. A. hozzájárulásával kiadja a Magyar Filozófiai Társaság. Szerk. Alexander Bernát. Budapest: Franklin-Társ. ny.

II. Gyűjteményes munkák.

- Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. Szerk. Fejérpataky László. 1. k. 5. sz. Budapest: M. T. Akadémia.
1. 5. *Pauler* Ákos: A fogalom problémája a tiszta logikában. (46 l.)
Filozófiai írók tára. Szerk. Alexander Bernát és Bánóczy József. 12., 13. k. 2. kiad. Budapest: Franklin Társ. ny.
12. *Diderot* válogatott filozófiai művei. Ford. Kun Samu. 1. r. 2. jav. kiad. (153 l.)
13. *Diderot* válogatott filozófiai művei. 2. r. Ford. és bev., magyarázatokkal ell. Alexander Bernát. 2. jav. és bőv. kiad. (VIII, 367 l.)

III. A filozófia története.

(Általában. Egyes korok és bölcselek. Filozófiai mozgalmak.)

- Alexander* Bernát. Megemlékezés Kármán Mórról és Windelband Vilmosról.
= Athenæum. Új f. 1. (452–457. l.)
Bartók György. Erdélyi János gondolkozása.
= Erdélyi múzeum. Új f. 10. (7–25. l.)
Bury, J. B. A gondolatszabadság története. Ford. Balog Gábor. Budapest: Franklin (232 l.) (Kultura és tudomány, 17.) K. 2.—.
Fogarasi Béla. Zalai Béla.
= Athenæum. Új f. 1. (428–441. l.)
Frenkel Bernát. Spinoza traktátusa a módszerről. Budapest: Fejér és Glattner (70 l.)
Hornýánszky Gyula. Az igazi Sokrates.
= Athenæum. Új f. 1. (57–65., 258–263. l.)
Horváth József. Bölcsészettörténet. 1. k. Az ó-kori filozófia története.

* Az 1910-es, 1911-es, 1912-es, 1913-as és 1914-es évek bibliográfiája az Athenæum 1914-es és 1915-ös évfolyamában jelent meg.

- Pápa : Kis biz. (XI, 816 l.) (Reform. egyházi könyvtár, 10.) K. 12.—
- Kornis Gyula.* Medveczky Frigyes emlékezete.
= Athenæum. Új f. l. (190—218. l.)
- Kováts Antal.* Petőfi a filozófus.
= Nagykanizsai kegyesrendi gimnázium 1914/15. évi értes. (19 l.)
- Ladók Sándor.* A természetes világosság fogalma Cartesius filozófiájában. Diss. Budapest : Franklin-ny. (26 l.)
- Marx János,* Csákányi, Mach természettudománya és a tapasztalati filozófia. Budapest ; Rényi (35 l.) K. 1.50.
- Mester János.* Rogerius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében.
= Religio. 71. (485—511, 555—591. l.)
- Meumann Ernő* 1862—1915. Írta N. L.
= A Gyermekek. 9. (208—210. l.)
- Nagy József.* Egy filozófus külső élete (Malebranche).
= Urania. 16. (319—322. l.)
- Nagy József.* Taine elmélete az értelemről.
= Athenæum. Új f. l. (401—427. l.)
- Rejöd Tibor.* Bergson filozófiája.
= Magy. kultúra. 3. évf. 2. k. (209—221. l.)
- Revész Géza.* Ernst Meumann.
= Athenæum. Új f. l. (76—82. l.)
- Szemere Samu.* A renaissance filozófiája.
= Athenæum. Új f. l. (307—321. l.)
- Szilasi Vilmos.* Emil Laszk.
= Athenæum. Új f. l. (298—306. l.)
- Tankó Béla.* Bergson filozófiája.
= Népművelés. 10. (505—517, 643—655. l.)
- Trikál József.* Szent Tamás küldetése.
= Kath. szemle. (160—175, 265—278. l.)
- Weszely Ödön.* Meumann Ernő.
= Népművelés. 10. (337—346. l.)

IV. Fordítások és szövegkritikai munkák.

- Diderot* válogatott filozófiai művei. 1. r. Gondolatok a természet értelmezése felől. Levél a vakokról. Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról. Ford. Kun Samu. 2. jav. kiad. Budapest : Franklin (153 l.) (Filozófiai írók tára, 12.) K. 3.20.
- Diderot* válogatott filozófiai művei. 2. r. Ford. és bev., magyarázatokkal ellátta Alexaander Bernát. 2. jav. és bőv. kiad. Budapest : Franklin (VIII, 367 l.) (Filozófiai írók tára, 13.) K. 8.—
- Kant* Immanuel. Az örök béke. Ford. Hildensta b György. Losonc : Kármán (58 l.) K. 1.—
- Locke.* A tanulásról. Közli Mutschchenbacher Gyula. Gyula : Dobay (30 l.) K. 1.—

V. Filozófiai rendszerek. Metafizika. Világnézet.

- Bartók* György. Schleiermacher olvasása közben.
= Protestáns szemle. 27. (102—113. l.)
- Dobai* János. A hasznossági irány vagy utilitarizmus filozófiai alapja.
Az objektív idealizmus értéke.
= Aradi kath. gimnázium 1914/15. évi értes. (28 l.)
- Kis* Albin. Eucken idealizmusa.
= Magy. kultúra. 3. évf. 1. k. (252—260. l.)
- Madarász* István. Haecckel Ernő monizmusának rendszere.
= Religio. 71. (17—35, 177—194. l.)
- Madarász* István. Haecckel monizmusának gyakorlati következtetései.
= Religio. 71. (722—747. l.)
- Prohászka* Ottokár. Objektív idealizmus. Budapest: Franklin (44 l.)
16° (Olcso kvár, 1778—79.) K. —.40.
- Szlávik* Mátyás. Keresztény élet- és világfelfogásunk.
= Theologiai szaklap. 13. (127—131. l.)
- Trtkál* József. A létnek formái.
= Religio. 71. (334—356. l.)

VI. Általános értekezések.

- Alexander* Bernát. Magyar filozófia.
= Athenæum. Új f. 1. (1—21. l.)
- Alexander* Bernát. A cselekvő gondolat.
= Athenæum. Új f. 1. (369—374. l.)
- Böhm* Károly. Mi a filozófia?
= Athenæum. Új f. 1. (22—42. l.)
- Fogarasi* Béla. Az irodalomtörténet filozófiai problémái.
= Egyetemes filológiai közl. 39. (712—724. l.)
- Havadi* Barnabás. A magyar filozófiáról.
= Népművelés. 10. (517—525. l.)
- Hazay* Olivér. A tárgy filozófiája, mint a filozófia első feladata.
= Athenæum. Új f. 1. (229—257. l.)
- Pauler* Ákos. A correlativitás elve.
= Athenæum. Új f. 1. (43—56. l.)
- Szarvas* Miklós. A végtől a végtelenig.
= Kath. szemle. (683—694. l.)
- Szelényi* Ödön. Az éne misztériuma.
= Népművelés. 10. (812—823. l.)

VII. Logika és ismeretelmélet.

- Pauler* Ákos. A fogalom problémája a tiszta logikában. Budapest: M. T. Akadémia (46 l.) (Értekez. a filoz. és társad. tud. köréből. I. k. 5. sz.)
K. l., —.

- Varga Béla.* Valóság és érték. Kutatások a logikai érték problémájára vonatkozólag. Kolozsvár: Stief (53 l.)
- Varjas Sándor.* Az észrevevés fenomenológiája.
= Athenæum. Új f. l. (83–103. l.)

VIII. Etika.

- Bárány Gerő.* Etikai előadások. Budapest: Lampel (207 l.) (Néptanítók kvrtára, 51–52. l.) K. 2.—.
- Gockler Lajos.* Herbart erkölcstana.
= Népművelés. 10. (25–37, 93–100. l.)
- Pfeiffer Miklós.* A közjó Aquinói szent Tamás erkölcstanában. Kassa: Mildner biz. (8 l.) K. —.20.
- Szemere Samu.* A heroikus hevületek erkölcstana. (Felolvasás kivonata.)
= Athenæum. Új f. l. (460–461. l.)
- Szitnyai Elek.* Miért vagyunk jók vagy rosszak. Budapest: Franklin (100l.) K. 2.80.

IX. Esztétika.

- Beöthy Zsolé.* Az esztétikai érzésátvitel tanához.
= Athenæum. Új f. l. (66–75. l.)
- Croce* esztétikája. Írta *L.*
= Művészet. 14. (369–374. l.)
- Dénes Lajos.* Az első esztétikai kongresszus.
= Athenæum. Új f. l. (283–297. l.)
- Dénes Lajos.* Esztétika és általános művészettudomány.
= Athenæum. Új f. l. (442–451. l.)
- Jánosi Béla.* Az esztétika története Magyarországon. Budapest: Franklin (55 l.) (Kl. Knight, Az eszt. története c. műből.)
- Knight, Will.* Az esztétika története. Ford. Husztiné Révhegyi Rózi. A magyar esztétika történetével kiegészítette Jánosi Béla. Kiadja a Kisfaludy-Társ. Budapest: Franklin (515 l.) K. 8.—.

X. Pszichológia és pszichofizika.

- Claparède, E.* Gyermekepszichológia és kísérleti pedagógia. Ford. Weszely Ödön. Budapest: Lampel (255 l.) (Néptanítók kvrtára, 49–50.) K. 2.—.
- Freud, S.* Három értekezés a sexualitás elméletéről. A 3. bőv. kiad. után ford. és előszóval ellátta Ferenczi Sándor. Budapest: Dick (91 l.) K. 3.—.
- Freud, S.* Az álomról. A 2. kiad. után ford. Ferenczi Sándor. Budapest: Dick (61 l.) K. 2.—.
- Freud, S.* Pszichoanalízis. 5 előadás. Ford. Ferenczi Sándor. 2. kiad. Budapest: Dick (62 l.) K. 1.50.

- Gockler* Lajos. Herbart lélektana.
= Népművelés. 10. (257–270, 346–358. l.)
- A gondolatátvitelről. Írta D. V.
= Husz. száz. 31. k. (254–261. l.)
- Hermann* Imre. Inadæquat jelenségek közti törvényszerűség.
= Athenæum. Új f. 1. (322–369. l.)
- Kollarits* Jenő. A tett elhatározása és a pillanat érdeke.
= Term.-tud. közl. 47. (552–560. l.)
- Kovács* János. Bergson felfogása az emlékezetről.
= Magy. pædagogia. 24. (274–283. l.)
- Lázár* Szilárd. Adalékok a tanulás pszichológiájához.
= A gyermek. 9. (65–87, 355–371. l.)
- Posch* Jenő. Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete. 1–2. r. Budapest: Pfeifer (1150 l.) K. 20.—
- Ranschburg* Pál. Homlokagy és intelligencia a háborús sebesülések világtításában.
= Athenæum. Új f. 1. (458–4a9. l.)

XI. Néplélektan. Tömegelelektan.

- Boutrouz*, Emile. Német és francia szellem.
= Husz. száz. 31. k. (201–219. l.)
- Burján* Károly. A tömegek lélektana.
= Magy. Kultura. 3. évf. 1. k. (113–122. l.)
- Komócsy* István. A tömegek lélektana.
= Kath. szemle. (695–704. l.)
- Vaskó* Balázs. Le Bon társadalomlélektani rendszere.
= Husz. száz. 31. k. (209–225. l.)

XII. A kulturális jelenségek filozófiája.

(Kultúr-, történet- és nyelvbölcselet.)

- Dékány* István. Történelmi realizmus és fejlődésszemlélet.
= Századok. 49. (577–614. l.)
- Fogarasi* Béla. Ujabb történetfilozófiai kutatások.
= Athenæum. Új f. 1. (104–119. l.)
- Rubinyt* Mózes. A nyelvfilozófia mai állása és jövő feladatai.
= Athenæum. Új f. 1. (264–282. l.)

XIII. Vallásbölcselet. Valláslélektan. Teozófia.

- Bartók* György. A vallás problémái napjaink bölcseletében.
= Protestáns szemle. 27. (507–522, 599–614. l.)
- Czakó* Ambró. A vallás lélektana. Budapest: Pfeifer biz. (293 l.) K. 5.—

- Darvas Vilmos.* A természetrend szignálja az istent. Budapest : Szerző (48 l.) K. 3.—.
- Jász Géza.* A vallás filozófiája. 1. k. A vallás alapelemei. Budapest : Franklin (160 l.) K. 3.50.
- Makkai Sándor.* A hit szeme.
= Protestáns szemle. 27. (373—391. l.)
- Molnár Jenő.* G o u r d János Jakab vallásfilozófiája. Marosvásárhely. K. 3.—.
- Pascal, Th.* A teozófia ABC-je
= Teozófia. 4. (43—48, 83—88, 105—108, 138—140. l.)
- Prohászka Ottokár.* A valláspszichológiáról.
= Religio. 71. (161—168. l.)
- Ravasz László.* Megjegyzések a vallás lélektanához.
= Protestáns szemle. 27. (6—30. l.)
- Spitzer Albert.* A teozófia viszonya a valláshoz, filozófiához és tudományhoz.
= Teozófia. 4. (115—135. l.)
- Szelényi Ödön.* H a r t m a n n Ede vallásbölcselete.
= Theologiai szaklap. 13. (266—281. l.)
- Szelényi Ödön.* B ö h m Károly és a vallásfilozófia. Budapest : Kókai (24 l.) K. —.60.
- Szelényi Ödön.* F i c h t e vallásfilozófiai fejlődése némi tanulsággal napjaink filozofálására. Pozsony : Wigand ny. (32 l.)
- Takács Menyhért.* Az evangélium bölcselete. Vallásfilozófiai tanulmány. Budapest : Szt.-István-Társ. (62 l.) K. 1.—.
- Tankó Béla.* K a n t vallásfilozófiája.
= Athenæum. Új f. 1. (375—400. l.)
- Ward, E.* Teozófia és modern tudomány.
= Teozófia. 4. (233—249. l.)
- Wiedermann Károly.* A valláspszichológia mint új tudományág.
= Religio. 71. (106—124, 244—254. l.)

XIV. Természetbölcselet.

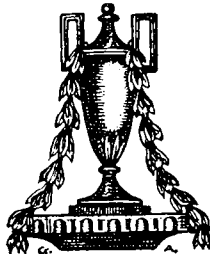
- Platz Bonifác.* Energetika.
= Magy. kultúra. 3. évf. 2. k. (257—263. l.)
- Trikál József.* Szent Tamás természetelmélete.
= Magy. kultúra. 3. évf. 1. k. (529—534. l.)

XV. A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép- és -tömegpszichológia.)

- Alexander Bernát.* A háború filozófiájáról.
= Magy. figyelő. 5. l. (91—105. l.)
- Alexander Bernát.* A háború filozófiájáról. Budapest : Könyvkereskedő r.-t. (22 l.) K. —.10.

- Beöthy Zsolt.* Háború és kultúra. Budapest : Könyvkereskedő r.-t. (12 l.) K. —.10.
- Giesswétn Sándor.* A háború és a társadalomtudomány. Budapest : Szt.-István-Társ. biz. (61 l.) K. 1.—.
- Háborús lélektani megjegyzések. Írta V. S.
= *Urania.* 16. (356—360. l.)
- Hajós József.* A háború darwinistikus magyarázata.
= *Magy. kultúra.* 3. évf. 2. k. (95—112. l.)
- Lenhossék Mihály.* A háború és a létért való küzdelem tétele.
= *Term.-tud. közl.* 47. (91—95. l.)
- Méhely Lajos.* A háború biológiája. Budapest : Könyvkereskedő r.-t. (26 l.) K. —.10.
- Migray József.* Népek, nemzetek és kulturák.
= *Népművelés.* 10. (532—540, 665—678. l.)
- Nádler Róbert.* A világháború okai teozófiai szempontból. Budapest : Pfeifer biz. (20 l.) (Teoz. füzetek, 5.) K.—.50.
- Pfeiffer Miklós.* Tömeglélektan és háború. Előadás. Kassa : Mildner biz. (13 l.) K.—.20.
- Prohászka Ottokár.* A háború lelke. Budapest : Élet (206 l.) K. 4.—.
- Prohászka Ottokár.* A vallásosság jelentkezései a világháborúban.
= *Budapesti Szemle.* 161. (161—181. l.)
- Rózsa Dezső.* A nemzetek filozófiája és a világháború. Wundt megvilágításában.
= *Népművelés.* 10. (525—532. l.)
- Szirbik Antal.* A háború metafizikája. Budapest : Szerző (24 l.) K. —.60.



EGYESÜLETI ÉLET.

Tisztelt Tagtársaink és Előfizetőink !

Tisztelettel tudatjuk t. tagtársainkkal, hogy a tagtársi, illetőleg előfizetői díjat *tíz* koronára emeltük föl. Külön e célra összehívott rendkívüli közgyűlésen *egyhangulag* hoztuk e határozatot és hisszük, hogy a jelen nem voltak is ép oly egyhangulag hozzá fognak járulni ehhez a határozathoz, mely alig szorul megokolásra. A nyomdai költségek folyton emelkednek ; azóta is, hogy a tagdíjat fölemeltük, a nyomdai költségek újra húsz százalékkal emelkedtek — ez rövid idő alatt immár a harmadik emelkedés — és el kell ismernünk, hogy a Franklin-Társulat tekintetbe veszi társaságunknak azt a helyzetét, hogy tagjainak száma nem igen állhat arányban a társaság fontos feladatával. Nekünk választanunk kellett ; vagy fölemeljük a tagdíjat, vagy megszorítjuk folyóiratunk terjedelmét. Illetőleg nem választhattunk. Midőn tagjaink és íróink száma folyton nő, midőn ez az egyetlen egyetemes filozófiai folyóiratunk, amely nem sikertelenül szolgálja a magyar filozófia ügyét, nemcsak nem csökkenthettük terjedelmét, hanem még növelnünk kellett, hogy a közönség és az írók fokozódó kívánalmainak eleget tehesünk. Hogy pedig mindent a háború utánra halasszunk, a kényelem és bátortalanság e kibuvójára nem szánhattuk rá magunkat ; a munkát nem szabad egy pillanatra sem megszakítanunk, ha azt akarjuk, hogy a háború után fokozottan dolgozhassunk. Kezdeni mindig sokkal nehezebb, mint folytatni.

Ezért indítottunk új vállalatot is, a *Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárát*, melynek első kötete, *Leibniz*, húsz ívnyi terjedelemben megjelent. E vállalat arra szolgáljon, hogy dolgozatok, melyeket terjedelmüknél fogva nem igen közölhetünk a folyóiratban, megjelenhessenek és ugyanannak a közönségnek a kezébe juthassanak, melynek a folyóirat jár. Tagtársaink és előfizetőink ezeket sokkal olcsóbban kap-

hatják, mint könyvkereskedői úton, így a Leibniz kötetet nyolc korona helyett öt koronáért. Mennél nagyobb lesz tagjaink száma és mennél inkább kelnek majd a könyvtár kötetei, annál olcsóbban fogjuk ezeket tagjainknak és előfizetőinknek juttatni, míg végre ezeket is a tagsági díj fejében adhatjuk. Ezért e helyen is kérjük őket, méltóztassék a kötetet megrendelni és mindenképen terjeszteni. A kötetben tíz tanulmány foglaltatik, melyek Leibniz sokoldalú, hatalmas gondolatvilágát majd minden oldalról bemutatják. Fent közöljük a tanulmányok címét.

Talán szabad említenünk, hogy jövedelmeinket majdnem csorbítatlanul tudományos publikációink céljaira használjuk föl. Így irodai, pénzkezelési stb. költségeink nem tesznek ki ezer koronát. Minden új tag megsegít bennünket abban, hogy írónkat jobban fizethessük és kiadványainkat növelhessük és szaporíthassuk.

Még ez év folyamán kiadjuk a Könyvtár második kötetét.

Nem rég mult két éve, hogy a társaság ujjá szervezkedett és fokozottabb mértékben munkálkodik. Ez idő alatt tagjaink száma több mint megkétszerezedett. Filozófiai írónknak immár van tetemes közönségük és olvasóink meggyőződhetek róla, hogy írónk száma is folyton nő. Aki hozzánk áll, biztos lehet benne, hogy a magyar filozófiai ügyét ezzel is előbbre viszi.

Kérve kérjük tagjainkat és előfizetőinket, maradjanak meg körünkben és fejtsenek ki tevékeny propagandát a jó ügy érdekében.

Közgyűlés.

A *Magyar Filozófiai Társaság* 1917 május 23-án tartotta *Alexander Bernát* egyetemi tanár, elnök vezetése alatt tizenötödik évi közgyűlését.

A tisztikar tagjai közül az elnökön kívül jelen voltak: *Pauler Ákos* alelnök, *Kornis Gyula* főtitkár és *Jász Géza* pénztáros.

Jelen voltak továbbá: *Beöthy Zsolt*, *Mihályfi Ákos*, *Hegedűs István*, *br. Harkányi Frigyes*, *Suták József*, *Zlinszky István*, *Förster Aurél*, *Fogarasi Béla*, *Posch Jenő*, *Polgár Gyula*, *Liebermann Pál*, *Révész Géza*, *Császár Elemér*, *Karsai Ervin*, *Latzkó Hugó*, *Sebestyén Károly*, *Gorka Sándor*, *Dénes Lajos*, *Friedrich Jenő*, *Bárány Gerő*, *Varjas Sándor*, *Nagy József*, *Szemere Samu* és mások.

Alexander Bernát elnök «Az egyéniségről a filozófiában» című előadásával nyitja meg a közgyűlést. Utána *Kornis Gyula* «A filozófia korszerű problémái» címen előterjeszti főtitkári jelentését, majd a titkár helyett beszámol a Társaság 1916-ik évi munkásságáról. A közgyűlés a titkári jelentést tudomásul veszi. Az elnök ezután bejelenti, hogy a nm. vallás- és közoktatásügyi miniszter úr az idei költségvetési évre is 2000 K, a Magyar Tud. Akadémia pedig 5000 K segélyt utalványozott társaságunknak. Indítványozza, hogy e nagylelkű támogatásokért az egyesület fejezze ki jegyzőkönyvileg hálás köszönetét. A közgyűlés az indítványt egyhangúan elfogadja.

Ezután *Gorka Sándor*, mint a számvizsgáló-bizottság elnöke előterjesztette a számvizsgáló-bizottság jelentését. Ezt a közgyűlés elfogadta s a fölmentést a pénztárosnak és a számvizsgáló-bizottság tagjainak megadta.

Az elnök bejelenti, hogy a tagdíj fölemelése végett az Alapszabályok értelmében nemsokára rendkívüli közgyűlést hív egybe.

Az elnök fölkéri *Beöthy Zsolt* és *Posch Jenő* tagokat a jegyzőkönyv hitelesítésére s a közgyűlést bezárja.

Budapest, 1917 május 23.

Alexander Bernát
elnök.

Beöthy Zsolt

Kornis Gyula
főtitkár.

Posch Jenő

Rendkívüli közgyűlés.

A M. Fil. Társaság 1917 június 6-án tartott rendkívüli közgyűlést.

Elnök : *Alexander Bernát*.

Alelnök : *Pauler Ákos*.

Titkár helyettese : *Révész Géza*.

Jelen vannak körülbelül ötvenen a tagok közül.

Elnök az alapszabály 7. §. értelmében, mely szerint a tagsági díjat a közgyűlés a körülményekhez képest módosítja, indítványozza, hogy tekintettel a nyomdai költségek szertelen megnövekedésére, tekintettel arra, hogy a társulat folyóiratát minden tekintetben a reárott feladat teljesítésére alkalmassá akarja tenni és végül tekintettel arra, hogy új könyvvállalatot indítunk, melynek I. kötete még e héten megjelenik, a rendes tagsági díjat emeljük fel hat koronáról tíz koronára ; továbbá

az alapító-tagdíjat viszont észszerűen mint a rendes tagdíj megváltását, szállítsuk le 400 koronáról 200 = kétszáz koronára.

A közgyűlés az indítványt egyhangúlag elfogadja.

Az elnök a jegyzőkönyv hitelesítésére felkéri *Fraunhoffer* és *Varjas* tagtársakat.

Budapest, 1917 június 6.

Fraunhoffer Lajos.

Varjas Sándor.

A Magyar Filozófiai Társaság ez évi ny. ülései :

Ez évben eddig *három rendes felolvasó ülést*, továbbá a felolvasásokkal egybekötött *rendes közgyűlést* és egy *rendkívüli közgyűlést* tartottunk. A szénhiány miatt áprilisban nem tarthattunk ülést.

I. Felolv. ülés febr. 21. *Pickler Gyula*: A látás geometriai csalódásai.

II. Felolv. ülés ápr. 27. *Bognár Cecília*: Az okviszony és idő. *Osztern S. Pál*: Az iszlám bölcselete.

III. Közgyűlés máj. 23. *Alexander Bernát*: Az egyéniség a filozófiában. *Kornis Gyula*: A filozófia korszerű problémái.

IV. R. k. közgyűlés jún. 6. *Tagdíj és előfizetési díj megállapítása*.

V. Felolv. ülés jún. 6. *Liebermann Pál*: Kérdés és probléma. *Lukács György*: Az alany és tárgy viszonya az esztétikában.

A Magyar Filozófiai Társaság Számvizsgáló Bizottságának Jelentése.

Tisztelt Közgyűlés !

Van szerencsénk jelenteni, hogy a Magyar Filozófiai Társaság számadásait annak könyveivel összehasonlítván azokat rendben levőknek találtuk.

A végszámadás szerint a *17.922 K 45 fillér* bevétellel szemben *8524 K 28 f.* kiadást állapítottunk meg, s az így mutatkozó felesleget azaz *9458 K 17 f-t*, részben készpénzben részben a M. Ált. Hitelbank betétje gyanánt meglevőnek találtuk.

A társaság tiszta vagyónál *15.348 K 17 f-t* állapítottunk meg.

Ezekután kérjük a Tisztelt Közgyűlést sziveskedjék a felmentvényt úgy a pénztáros mint a számvizsgáló bizottság részére megadni.

Kelt Budapest, 1917 február 16-án.

Gorka Sándor.

Fraunhoffer Lajos.

TARTOZÁS

A Magyar Filozófiai Társaság vagyonmérlege az 1916. év végén

KÖVETELÉS

	K	f	K	f		K	f	K	f
6200 K névért. hadikötvény (95 % árf.)			5890	—	Egyenleg mint tiszta vagyon				
A Magy. Ált. Hitelbanknál elhelyezett:					1916 december 31-én			15348	17
Emmer Kornél alapítvány	200	—							
Hampel Antal	200	—							
Betétek	8814	—	9214	—					
Pénztári készlet			244	17					
			15348	17				15348	17

1916 december hó 31-én.

Dr. Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t.

Dr. Gorka Sándor s. k., a sz. v. b. elnöke.

Fraunhofer Lajos s. k., sz. v. b. t.

BEVÉTEL

A Magyar Filozófiai Társaság pénztári kimutatása az 1916. évről

KIADÁS

	K	f	K	f		K	f	K	f
Egyenleg az 1915. évről			6655	99	Franklin-Társulat nyomdai költsége			5150	85
Államsegély			1990	50	Írói díjak			1975	59
A Magy. Tud. Akadémia támogatása			5000	—	Titkár és pénztáros tiszteletdíja			800	—
Tagdíjak			3621	27	Szolgádíjak			237	30
Kamatok			714	69	Iroda- és kis nyomtatványok			212	20
					Postaköltség			148	34
					Egyenleg 1916. december 31-én			9458	17
			17982	45				17982	45
Egyenleg			9458	17					

1916 december hó 31-én.

Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t.

Gorka Sándor s. k., a sz. v. b. elnöke.

Fraunhofer Lajos s. k., sz. v. b. t.

Egyesületi évt.

317

A Magyar Filozófiai Társaság költségvetése.

BEVÉTEL.

	K	f
Betétek és ezek kamatai.....	9166	—
Alapítványi kamatok	16	—
6200 K hadiköles.-kötv. kamata	372	—
Készpénz.....	244	17
Államsegély	1990	50
A M. Tud. Akadémia támogatása.....	5000	—
Tagdíjbevétel	3500	—
	20288	67

KIADÁS.

	K	f
Franklin nyomdaköltség.....	9000	—
Írói díjak	2000	—
Titkár s pénztáros tiszteletdíja	800	—
Szolgai díjak	300	—
Iroda s nyomdaköltségek	300	—
Postaköltség	200	—
7200 K hadiköles.-kötv. vétele à 95·50.....	6876	—
Előre nem látott kiadások	812	67
	20288	67

1916 december 31-én.

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG TAGJAI:

- dr. Agner Lajos főgimn. tanár, Budapest.
dr. Áldásy Antal egyet. tanár, Budapest.
Áldor Margit cand. phil., Budapest.
dr. Alexander Bernát egyet. tanár, Budapest.
- 5 Andrási Tivadar lelkész, Brassó.
dr. Angyal Dávid egyet. tanár, Budapest.
dr. Ányos István földbirtokos, Budapest.
dr. Antal Géza orsz. képviselő, Pápa.
Aranyosi Miksa ker. isk. igazgató, Budapest.
- 10 Arató Anny tanítónő, Pozsony.
Arendt Endre főgimn. tanár, Temesvár.
dr. Auber mann Miklós s.-lelkész, Budapest.
Báar Jolán, Zsombolya.
Babits Mihály főgimn. tanár, Budapest.
- 15 dr. Balás Béla főispán, Budapest.
dr. Balás Károly egyet. tanár, Pozsony.
dr. Balassa József főgimn. tanár, Budapest.
dr. Balassa László egyet. tanársegéd, Budapest.
Bálint Antal jószágigazgatói titkár, Budapest.
- 20 Bálint Blanka, Budapest.
dr. Balogh Jenő nyug. igazságügyminiszter, Budapest.
Balogh Péter főgimn. tanár, Budapest.
dr. Bárány Gerő min. titkár, Budapest.
dr. Baross Gyula felsőbb leányisk. igazgató, Budapest.
- 25 dr. Bartók György egyet. tanár, Kolozsvár.
Barna Miklós lelkész, Csicsér.
Baumgartner Alajos főgimn. tanár, Budapest.
Begyáts László tanár, Budapest.
Békássyné Bezerédy Emma, Kissennye.
- 30 dr. Beke Manó egyet. tanár, Budapest.
dr. Békefi Remig apát, Zircz.
Belánka György M. Á. V. műszaki tisztviselő, Budapest.
Bende László telekkönyvi nyilvántartó, Kecskemét.
dr. Benedek Marcel főgimn. tanár, Budapest.
- 35 Benő Béla B. V. V. osztályfőnök, Budapest
dr. Beöthy Zsolt egyet. tanár, Budapest.
dr. Bernolák Nándor egyet. tanár, Debreczen.
dr. Berzeviczy Albert v. b. t. t., Budapest.
dr. Bibó István, Budapest.
- 40 Biedermann Adolf igazgató-tanító, Eger.

- dr. Biró Izabella, Nyitra.
 Biró Lajos író, Budapest.
 dr. P. Biró Lőrinc, Medgyes.
 özv. gróf Bissingen Rezsóné, Budapest.
- 45 dr. Blau Lajos, igazgató, Budapest.
 dr. Bleyer Jakab egyet. tanár, Budapest.
 dr. Bognár Pál Cecil tanár, Komárom.
 dr. bókai Bókay Árpád egyet. tanár, Budapest.
 dr. bókai Bókay János egyet. tanár, Budapest.
- 50 dr. Bokor József egyet. tanár, Budapest †.
 dr. Bolgár Elek tanár, Budapest.
 Borbély Gyula főgimn. tanár, Fogaras.
 Boross Tibor bölc. hallgató, Budapest.
 Borsitzky Árpád tanár,
- 55 Botár Imre főgimn. tanár, Kaposvár.
 dr. Bozóky Endre középisk. igazgató, Budapest.
 Brunovszky Rezső tanítóképzőintézeti igazgató, Losoncz.
 dr. Buchböck Gusztáv egyet. tanár, Budapest.
 Budai Gergely lelkész, Budapest.
- 60 Burján Károly főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Buza László jogakad. tanár, Sárospatak.
 dr. Concha Győző egyet. tanár, Budapest.
 dr. Czákó Ambró főgimn. tanár, Budapest.
 Czavar A. Gyula tanító, Nagyszered.
- 65 dr. Csánki Dezső orsz. levéltári igazgató, Budapest.
 Csapó Dániel, Tengelicz.
 dr. Császár Elemér egyet. tanár, Budapest.
 Csató Magda, Budapest.
 Csia Kálmán lelkész, Etéd.
- 70 dr. Csiba Ferenc hittanár, Budapest.
 dr. Champier István főgimn. tanár, Nagyvárad.
 Czinner Alice cand. phil., Budapest.
 Dach János áll. felsőbb leányiskolai tanár, Pozsony.
 Dékány István főgimn. tanár, Kecskemét.
- 75 dr. Dénes Lajos főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Dienes Pál egyet. m.-tanár, Budapest.
 dr. Dienes Valéria tanárnő, Budapest.
 Dittler Ida polg. isk. igazgató, Belényes.
 Dittrich Lajos mérnök, Zernest.
- 80 dr. Dobai János főgimn. tanár, Arad.
 dr. Dollinger Gyula egyet. tanár, Budapest.
 dr. Dömötör László, Budapest.
 dr. Elek Oszkár főreáliskolai tanár, Arad.
 ifj. dr. Elischer Gyula egyet. m.-tanár, Budapest.

- 85 dr. Ember István főgimn. tanár, Nagyszeben.
 dr. Entz Géza egyet. tanár, Budapest.
 ifj. dr. Entz Géza egyet. m. tanár, Budapest.
 Enyvvári Jenő Városi Könyvtár főtisztviselője, Budapest.
 Br. Eötvös Lóránd egyet. tanár, v. b. t. t., Budapest.
- 90 Erdélyi László egyet. tanár, Kolozsvár.
 dr. Ertler Ármin ügyvéd, Budapest.
 Erczbrucker Aladár tanárjelölt, Kolozsvár.
 Édeskuty Jenő nagykereskedő, Budapest.
 dr. Fabinyi Rudolf egyet. tanár, Kolozsvár.
- 95 Faltys Olga tanítónő, Budapest.
 Farkas Sándor kir. tan., szakfelügyelő, Budapest.
 Fazekas József tanár, Kolozsvár.
 Fejér Lipót egyet. tanár, Budapest.
 Fejes Áron tanítóképző-int. igazgató, Nagyenyed.
- 100 dr. Fejérpataky László egyet. tanár, Budapest.
 dr. Fekete Jenő geofizikai obszervátor, Budapest.
 dr. Feleki Hugó egyet. m. tanár, Budapest.
 dr. Fellner Frigyes egyet. tanár, Budapest.
 Fenyő Andor kir. mérnök, Budapest.
- 105 dr. Fenyvessy Béla egyet. tanár, Budapest.
 gróf Festetics Pál Deég.
 gróf Festetics Pálné Pálffy Fanny grófnő, Budapest.
 gróf Festetics Sándor, Wien.
 dr. Filos Vilmos Nemz. Muzeumi könyvtártiszt, Budapest.
- 110 dr. Fináczy Ernő egyet. tanár, Budapest.
 dr. Finkay Ferenc egyet. tanár, Pozsony.
 Fischer József építész, Budapest.
 dr. Fleischl Pál, Budapest.
 dr. Fodor Márk tanár, Budapest.
- 115 dr. Fogarasi Béla tanár, Budapest.
 báró Förster Gyula főrendiházi tag, Budapest.
 dr. Förster Aurél egyet. m. tanár, Budapest.
 dr. Fraknói Vilmos c. püspök,
 Frank Antal tanítóképzőintézeti tanár, Szeged.
- 120 Frankel Sándor banktisztviselő, Budapest.
 Fraunhoffer Lajos meteorol. int. aligazgató, Budapest.
 Friedrich Géza tanító, Erzsébetfalva.
 dr. Friedrich Jenő tanár, Budapest.
 dr. Fülep Lajos író, Budapest.
- 125 Fülöp Béla főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Gaál Jenő műegyet. tanár, Budapest.
 Gárdonyi Géza, Budapest.
 Gerencsér Zsigmond ev. theol. hallgató, Sopron.

- dr. Giesswein Sándor pápai prelátus, Budapest
- 130 Gimes István, erdőmérnök.
 dr. Glattfelder Gyula püspök, Temesvár.
 dr. Glatz Ernő keresk. akad. tanár, Budapest.
 Glázer Rózsi orvostanhallgató, Budapest.
 Gleiman Anna tanárjelölt, Budapest.
- 135 dr. Gockler Lajos tanár, Budapest.
 dr. Gombocz Zoltán egyet. tanár, Kolozsvár.
 dr. Gopcsa László min. tanácsos, Budapest.
 dr. Gorka Sándor egyet. m. tanár, Budapest.
 Gömöri Sándor tanítóképzőint. igazgató, Igló.
- 140 Grünberger Lajos könyvkereskedő, Pécs.
 Gyarmathy Dénes ev. teol. hallgató, Sopron.
 dr. Gyomlay Gyula egyet. m. tanár, Budapest.
 dr. György Miklósné Alexander Erzs, Budapest.
 dr. Haar Alfréd egyet. tanár, Kolozsvár.
- 145 Hackenberg László gyógyszerész, Rákosliget.
 dr. Hagara Viktor ny. főispán, Budapest.
 dr. Hampel Antal min. titkár, Budapest.
 Ham Erzsébet cand. phil., Budapest.
 dr. Hanuy Ferenc egyet. tanár, Budapest.
- 150 dr. Haraszi Gyula egyet. tanár, Budapest.
 dr. báró Harkányi Béla egyet. m. tanár, Budapest.
 Harkó Lajos erdőmérnök, Szabadka.
 Harsányi Adolf, Budapest.
 Harsányi Ferencné, Budapest.
- 155 Hauser Arnold főreálisk. tanár, Budapest.
 Havas József főreálisk. tanár, Kecskemét.
 dr. Hegedüs István egyet. tanár, Budapest.
 dr. Hegedüs Lóránt egyet. tanár, Budapest.
 Herczeg Ferenc Budapest.
- 160 dr. Hermann Imre orvos, Budapest.
 dr. Hertskó Andor, orvos.
 dr. Hevesi Sándor író, Budapest.
 dr. Hildenstab György főgimn. tanár, Losonez.
 Hoffmann Ernő Egyet. Földrendési Obszerv. asszistens, Budapest.
- 165 Honti József főgimn. tanár, Losonez.
 dr. Hornyánszky Aladár ev. theol. akad. tanár, Pozsony.
 dr. Hornyánszky Gyula egyet. tanár, Kolozsvár.
 dr. Horvay Róbert főgimn. tanár, Debreczen.
 Horváth Béla kegyesrendi tanár, Budapest.
- 170 Horváth Gábor tanító, Budapest.
 dr. Horváth János br. Eötvös koll. tanár, Budapest.
 dr. Hronyec György liceumi tanár, Késmárk

- dr. Hudovernig Károly egyet. m. tanár, Budapest.
 dr. Ilosvay Lajos ny. államtitkár, Budapest.
- 175 dr. Imre Sándor egyet. m. tanár, Budapest.
 Isaák Imre lelkész, Vaján.
 dr. Jacobi Olivér, Budapest.
 Jæger Elemér máv. mérnök, Budapest.
 Jancsovics Ferenc főreálisk. igazgató, Arad.
- 180 dr. Jankovics Béla, v. közokt. miniszter, Budapest.
 Jánosi Béla főgimn. tanár, Budapest.
 Jász Géza M. Földhitelint. főtisztviselő, Budapest.
 dr. Jendrassik Ernő egyet. tanár, Budapest.
 dr. Jordán Károly igazgató, Budapest.
- 185 dr. Juba Adolf tanár, Budapest.
 Juhász Mór rendőrkapitány, Kassa.
 dr. báró Kaas Albert, Budapest.
 dr. Kaiblinger Fülöp főreálisk. tanár, Budapest.
 Kalmár Ilona tanárjelölt, Budapest.
 Karácsonyi János kanonok, Nagyvárad.
- 190 Karsai Ervin prem. tanárképzőint. igazgató, Budapest.
 Kassuba Domokos főgimn. igazgató, Eger.
 Kádár Dénes lelkész, Nagygalamfalva.
 Kálmán Piroška tanárjelölt, Budapest.
 Károlyi Árpád udv. lev. aligazgató, Wien.
- 195 Kárpáthy Sándor kir. s. tanfelügyelő, Zombolya.
 Keller Imre felsőbb leányisk. igazgató, Mezőtur.
 Kemény Ferenc reálisk. igazgató, Budapest.
 Kempelen Attila, Budapest.
 dr. Kende Ernő ügyvéd, Budapest.
- 200 dr. Kenczler Hugó mezeumi segédőr, Budapest.
 dr. Kégl Sándor egyet. tanár, Szentkirály.
 dr. Kérészy Zoltán egyet. tanár, Pozsony.
 Kéri Hedvig tanítónő, Budapest.
 Kilián Frigyes könyvkereskedő, Budapest.
- 205 dr. Király György főreálisk. tanár, Budapest.
 dr. Király István főgimn. tanár, Podolin.
 nemeskéri Kis Pál ny. államtitkár, Gőd.
 Kisparti János kegyesr. főgimn. tanár, Vác.
 Kiss Aladárné, Budapest.
- 210 Kiss Béla főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Kiss János p. prelátus, egyet. tanár, Budapest.
 Kiss Margit tanítónő, Budapest.
 Kissházy Ágoston máv. mérnök, Budapest.
 Klökner Péter könyvkereskedő, Székesfehérvár.
- 215 dr. Kmolkó Mihály egyet. tanár, Budapest.

- dr. Koch Antal egyet. tanár, Budapest.
 dr. Kocsis Lénárd főgimn. tanár, Sopron.
 dr. Kollarits Jenő egyet. m. tanár, Budapest.
 Komjáthy Aladár lelkész, Tárkány.
- 220 dr. Konrád Jenő egyet. tanár, Budapest.
 Kopp Mici tanítónő, Budapest.
 Koppányi Tivadar, Gyöngyös.
 dr. báró Korányi Sándor egyet. tanár, Budapest.
 dr. Kornis Gyula egyet. tanár, Pozsony.
- 225 dr. Kovács Ferenc egyet. tanár, Pozsony.
 Kovács Géza M. Á. Hitelbank igazgatója, Budapest.
 dr. Kovács János pedagógiumi tanár, Budapest.
 Kovács János főgimn. tanár, Erzsébetváros.
 dr. Kovács Sándor zenetanár, Budapest.
- 230 Kovács Sándor ev. teol. akad. tanár, Pozsony.
 Körösfői Kriesch Aladár festőművész, Gödöllő.
 dr. Kövesligethy Radó egyet. tanár, Budapest.
 Krammer József polg. isk. igazgató, Pozsony.
 Krausz György tanárjelölt, Eger.
- 235 dr. Krausz Jakab polg. isk. igazgató, Budapest.
 Krécsy Béla tanár, Budapest.
 dr. Krompecher Ödön egyet. tanár Budapest.
 dr. barabási Kun József egyet. m. tanár, min. osztálytanácsos,
 Budapest.
 dr. Kunz Jenő egyet. tanár, Budapest.
- 240 dr. Kuzsinszky Bálint egyet. tanár, Budapest.
 dr. Kürschák József műegy. tanár, Budapest.
 Lamnek Vilmos vallástanár, Losoncz.
 dr. Latzkó Hugó Keleti Akad. tanár, Budapest.
 Láng István, Temesvár.
- 245 Láng Julia tanárjelölt, Budapest.
 dr. Láng Nándor egyet. tanár, Debreczen.
 László Ödön, Budapest.
 dr. Lázár Béla író, Budapest.
 Lázár Szilárd főreálisk. tanár, Budapest.
- 250 Lehr Andor főgimn. tanár, Budapest.
 Lechner Ferenc, Budapest.
 dr. Lechner Károly egyet. tanár, Kolozsvár.
 Lechnitzky Gyula tanítóképzőint. tanár, Budapest.
 dr. Lenhossék Mihály egyet. tanár, Budapest.
- 255 Leopold Lajos író, Budapest.
 Lénárt Edit cand. phil., Budapest.
 Lichtenegger Győző tanár, Budapest.
 dr. Liebermann Leó egyet. tanár, Budapest.

- dr. Liebermann Pál egyet. m. tanár, Budapest.
- 260 dr. Lipták János ev. liceumi tanár, Késmárk.
Litján Viktória felsőbb leányisk. tanár, Székesfehérvár.
Lőrinczy Árpád lelkész, Varjasd.
dr. Lukács György, Heidelberg.
dr. Luksics József egyet. tanár, Budapest.
- 265 dr. Madzsar Imre tanár, Budapest.
dr. Magda Sándor lelkész, Csicsér.
Magyar Kálmán főgimn. tanár, Szilágysomlyó.
dr. Magyary Géza egyet. tanár, Budapest.
dr. Mahler Ede egyet. tanár, Budapest.
- 270 gróf Mailáth József v. b. t. t., Perbenyik.
Majos Sándor ny. kuriai bíró, Esztergom.
Majtényi Géza kegyesrendi főgimn. tanár, Kolozsvár.
Majtényi Károly főgimn. tanár, Fogaras.
dr. Makai Ödön ügyvéd, Budapest.
- 275 dr. Mannheim Károly tanár, Budapest.
dr. Margitai Antal egyet. tanácsjegyző, Budapest.
dr. Markos Olivér, Budapest.
Maros Imre műegyet. adjunktus, Budapest.
Marton Boldizsár főgimn. tanár, Zalaegerszeg.
- 280 csákványi dr. Marx János Máv. ny. elnökgazdátója, Budapest.
Mathiasz Artur főgimn. igazgató, Szentgotthard.
dr. Mattyasovszky Kasszián bencés tanár, Esztergom.
dr. Máday István, Prag.
dr. Mázy Engelbert főigazgató, Kassa.
- 285 medveczei Medveczky Aladár, Budapest.
dr. Melich János egyet. tanár, Budapest.
Mende Géza mérnök, Budapest.
dr. Mester János Szt. Imre Kollégium prefektusa, Budapest.
dr. Méhely Lajos egyet. tanár, Budapest.
- 290 dr. Mihályfi Ákos egyet. tanár, Budapest.
dr. Mikola Sándor ág. ev. főgimn. tanár, Budapest.
dr. Mitrovics Gyula egyet. tanár, Debreczen.
dr. Molnár Antal tanár, Budapest.
dr. Molnár Jenő lelkész, Budapest.
- 295 dr. Molnár Viktor ny. államtitkár, Budapest.
dr. Moravosik Ernő Emil egyet. tanár, Budapest.
dr. Móricz Károly jogakad. tanár, Kecskemét.
dr. Morlin Emil min. tanácsos, Budapest †.
Müller József polg. isk. tanár, Záderlak.
- 300 dr. felsőöri Nagy Ernő egyet. tanár, Budapest.
Nagy Ferenc lelkész, Veresegyháza.
dr. Nagy Ferenc ny. államtitkár, egyet. tanár, Budapest.

- Nagy Lajos lelkész, Szatmár.
 Nagy József egyet. m. tanár, Kiskunhalas.
- 305 Nagy László tanítóképzőint. igazgató, Budapest.
 Nagy Sándor festőművész, Gödöllő.
 dr. Navratil Ákos egyet. tanár, Kolozsvár.
 dr. Négyessy László egyet. tanár, Budapest.
 Németh István lelkész,
- 310 dr. Némethy Géza egyet. tanár, Budapest.
 dr. Némethy Gyula, Nagyszeben.
 dr. gárdonyi Neumann Károly min. tanácsos, Budapest.
 dr. Novotny Lajos megyei főorvos, Budapest.
 Oláh Gábor főrealisk. tanár, Debreczen.
- 315 Ormódy Vilmos főrendiházi tag, Budapest.
 dr. Osztern S. Pál főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Ozorai Frigyes főrealisk. igazgató, Budapest.
 Óváry Zoltán főgimn. tanár, Székelyudvarhely.
 dr. Pap Gyula bankhivatalnok, Budapest.
- 320 dr. Pap Illés felső keresk. isk. igazgató, Szolnok.
 Papperth Győző szfv. fogalmazó, Budapest.
 dr. Pauer Imre min. tanácsos, ny. egyet. tanár, Budapest.
 dr. Pauler Ákos egyet. tanár, Budapest.
 Patai József tanár, Budapest.
- 325 Pál Gyula főrealisk. tanár, Pozsony.
 Pásztor Árpádné dr. Freund Mária, Budapest.
 dr. Pásztor József felső keresk. isk. tanár, Budapest.
 Plank Bella tanárjelölt, Budapest.
 dr. Pekár Dezső geofizikai obszervator, Budapest.
- 330 dr. Pekár Mihály egyet. m. tanár, Budapest.
 dr. Pell Mariska tanárnő, Budapest.
 Perezel Ferencné Kozma Flóra, Budapest.
 dr. Perényi József kegyesr. tanár, Kolozsvár.
 Pethő Emil tart. huszárfőhadnagy.
 dr. Petz Gedeon egyet. tanár, Budapest.
- 335 dr. Pikler Gyula egyet. tanár, Budapest.
 Pikler Henrikné dr. Freund Edit, Budapest.
 Pitroff Pál főrealisk. tanár, Győr.
 dr. Plósz Sándor v. b. t. t. egyet. tanár, Budapest.
 báró Podmaniczky Pál lelkész, Felsőszeli.
- 340 dr. Polgár Gyula tanár, Budapest.
 dr. Polner Ödön egyet. tanár, Pozsony.
 dr. Popovich Sándor v. b. t. t. bankkormányzó, Wien.
 dr. Popsioru Marius tűzérhadnagy, Pestujhely.
 Posch Árpád főgimn. tanár, Budapest.
- 345 dr. Posch Jenő főgimn. tanár, Budapest.

- Pöcz János főgimn. tanár, Békés.
dr. Prohászka Ottokár püspök, Székesfehérvár.
Pröhle Károly theol. akad. tanár, Sopron.
dr. Pruzsinszky János főgimn. igazgató, Budapest.
- 350 Quint József tanítóképzőint. igazgató, Budapest.
Raab Ervin, Gödöllő.
dr. Rados Gusztáv műgyet. tanár, Budapest.
dr. Ranschburg Pál egyet. m. tanár, Budapest.
Rác Lajos főisk. tanár, Sárospatak.
- 355 Rác László ág. ev. főgimn. tanár, Budapest.
Ráth Mór, könyvkereskedése Budapest.
dr. Reiner János egyet. tanár, Budapest.
dr. Resch Aurél főgimn. igazgató, Szakolcza.
dr. Rédei Kornél főgimn. tanár, Nagyvárad.
- 360 dr. Révai József egyet. m. tanár, Késmárk.
dr. Révész Emil, Budapest.
dr. Révész Géza egyet. m. tanár, Budapest.
dr. Révész Margit ideg orvos, Budapest.
dr. Riedl Frigyes egyet. tanár, Budapest.
- 365 dr. Riedl Gusztáv tanítóképző-int. tanár, Kassa.
dr. Ritoók Emma írónő, Mátyásföld.
dr. Robicsék Ferenc kanonok, Budapest.
dr. Roboz Andor tanár, Budapest.
Rothberg Irén, Budapest.
- 370 Rónay Károly tanár, Budapest.
dr. Rózsa Dezső felső keresk. isk. tanár, Budapest.
dr. Rubinyi Mózes c. igazgató, Budapest.
dr. Sas Andor tanár, Budapest.
Say József, Székesfehérvár.
- 375 dr. Sándor Ödönné Révész Juliska, Budapest.
Sátor József főgimn. tanár, Szolnok.
dr. Schack Béla főigazgató, Budapest.
dr. Schaffer Károly egyet. tanár, Budapest.
Scheer Simon mérnök, Budapest.
- 380 dr. Schiller Ottó főszerkesztő, Budapest.
dr. Schmidt József egyet. tanár, Budapest.
dr. Schneller István egyet. tanár, Kolozsvár.
Schulek Géza ügyvéd, Budapest.
dr. Schuschny Henrik egészségtan-tanár, Budapest.
- 385 Schüssler Albert főgimn. tanár, Budapest.
dr. Schütz Antal egyet. tanár, Budapest.
dr. Schwalm Amade teng. akad. tanár, Fiume.
Schwarz Rózi, Budapest.
dr. Sebestyén Gyula N. Múzeumi igazgatóőr, Budapest.

- 390 dr. Sebestyén Károly Színművészeti Akad. tanár, Budapest.
 dr. Sebestyén Pál, Budapest.
 Semsey Andor főrendiházi tag, Budapest.
 Singer és Wolner, Budapest.
 Simon Károly bölc.-hallgató, Debrecen.
- 395 Simonyi Zoltán áll. polg. isk. tanár, Korpona.
 Sipőcz László pénzügyi hivatalnok, Budapest.
 Smolka Béla postatisztviselő, Pozsony.
 dr. Somló Bódog egyet. tanár, Kolozsvár.
 Somogyi Antal segédlelkész, Tatabánya.
- 400 Spitzer Albert gépészmérnök, Budapest.
 Stein János könyvkereskedő, Kolozsvár.
 Stern Ábrahám polg. isk. igazgató, Budapest.
 Stojits Iván min. titkár, Budapest.
 dr. Stuhlmann Patrik premontr. kanonok, Kassa.
- 405 dr. Suták József egyet. tanár, Budapest.
 dr. Szabadi József ügyvéd, Székesfehérvár.
 Szabó András főgimn. igazgató, Székelyudvarhely.
 dr. Szabó Ervin könyvtári igazgató, Budapest.
 dr. Szász Emil orvos, Besztercebánya.
- 410 Szász Károly v. b. t. t., képviselőházi elnök, Budapest.
 Szekeres Fábian főgimn. tanár, Eger.
 dr. Széleányi Ödön ev. theol. akad. tanár, Pozsony.
 dr. Szemere Samu főreálisk. tanár, Budapest.
 dr. Szemző Gyula ügyvéd, Szarvas.
- 415 dr. Szentirmay Ödön ítélőtáblai elnöki titkár, Budapest.
 dr. Székely György egyet. m.-tanár, Budapest.
 dr. Székely István egyet. tanár, Budapest.
 Széki István főgimn. tanár, Budapest.
 Szignicz Kornélia, Budapest.
- 420 dr. Szilasi Vilmos főgimn. tanár, Budapest.
 dr. Szily Kálmán min. tanácsos, Budapest.
 Szinger Kornél kegyesr. jószágkormányzó, Merenye.
 dr. Szinnyei József egyet. tanár, Budapest.
 Szitnyai Elek főgimn. tanár, Budapest.
- 425 Szolcsányi Gyula, könyvkereskedő, Eger.
 Szöllösi István áll. tanítóképzőint. igazgató, Arad.
 Szöllösy Viktor honvéd főorvos, Budapest.
 Szücs Gábor főgimn. hittanár, Budapest.
 dr. Tangl Ferenc egyet. tanár, Budapest.
- 430 dr. Tankó Béla egyet. tanár, Debrecen.
 Tarczai Andor, Sörkut.
 Tauszky Etel cand. phil., Budapest.
 báró Than Ervin min. titkár, Budapest.

- gróf Teleky Pál orsz. képviselő, Budapest.
- 435 Telkessy Iván egyet. tanársegéd, Budapest.
Thirring Gusztáv főv. statisztikai hivatal igazgatója, Budapest.
dr. Tóth András főgimn. tanár, Budapest.
Tóth Ede gépészmérnök, Kecskemét.
dr. Tóth Elek, orvos, Tolcsva.
- 440 Tóth Géza főgimn. tanár, Budapest.
Tóth János könyvkereskedő, Győr.
Tóth Károly egyet. tanár, Kolozsvár.
dr. Török Arthur ügyvéd, Budapest.
dr. Trikál József egyet. tanár, Budapest.
- 445 dr. Turnovszky Sándor ügyvéd, Marosvásárhely.
dr. Tuzson János egyet. tanár, Budapest.
dr. Tüdös István tanár, Miskolc.
Uj Sándor kir. járásbíró, Győr.
dr. baranyavári Ullmann Pál főkonzul, Budapest.
- 450 Vadász Lipót ny. államtitkár, Budapest.
dr. Vadász M. Elemér egyet. adjunktus, Budapest.
dr. Vajna Vilmos egyet. m.-tanár, Budapest.
dr. Vangel Jenő egyet. m.-tanár, Budapest.
dr. Varga Béla főgimn. tanár, Kolozsvár.
- 455 dr. Varga Jenő tanár, Budapest.
dr. Varga Jenő lelkész, Méhtelek.
Vargha Ferenc kuriai tanácselnök, Budapest.
dr. Varjas Sándor tanár, Budapest.
Varjas Elemér, Vukovár.
- 460 dr. Vass József pápai kamarás, koll. igazgató, Budapest.
dr. Vári Rezső egyet. tanár, Budapest.
dr. Várkonyi Hildebrand bencés tanár, Pannonhalma.
dr. Venetianer Lajos főrabbi, Újpest.
dr. Verebély Tibor egyet. tanár, Budapest.
- 465 dr. Veress Jenő teol. akad. tanár, Wien.
dr. Vértes O. József Ideges gyermekek áll. int. vezetője, Budapest.
dr. Vida Sándor főgimn. tanár, Budapest.
dr. Vojnovich Géza a Bud. Szemle szerk., Budapest.
dr. Vutkovich Sándor egyet. m.-tanár, Pozsony.
- 470 Wagner János kir. szakfelügyelő, Budapest.
dr. Wagner Lajos reálisk. tanár, Pozsony.
dr. Waldapfel János főgimn. tanár, Budapest.
dr. Walter Gyula c. püspök, Esztergom.
dr. Waltner Jenő min. fogalmazó, Budapest.
- 475 Weinek Győző felső keresk. isk. tanár, Budapest.
dr. Werner Adolf főgimn. igazgató, Baja.
dr. Weszely Ödön egyet. m.-tanár, Budapest.

- gróf Wickenburg Márk v. b. t. t., Ipolyvár.
Wilde Margit tanárnő, Budapest.
- 480 dr. Winkler Lajos egyet. tanár, Budapest.
Winkler Pál, Budapest.
ifj. Wlassics Gyula min. titkár, Budapest.
dr. Wodetzky József egyet. m.-tanár, Budapest.
Wolfner Gyula, Ujpest.
- 485 Wollmann Elma igazgatónő, Pozsony.
gróf Zichy Jánosné, Zichy Margit grófnő, Budapest.
gróf Zichy Tivadar v. b. t. t., Budapest.
dr. Zimányi Dániel, Budapest.
dr. Zindl Béla tanár, Budapest.
- 490 dr. Zippernovszky Károly műegyet. tanár, Budapest.
Zivuska Jenő főgimn. tanár, Besztercebánya.
dr. Zlinszky Aladár főgimn. tanár, Budapest.
Zolnai Kálmán joghallgató, Kolozsvár.
dr. Zubriczky Aladár egyet. tanár, Budapest.
- 495 dr. Zsigmond Ferenc, Karczag.
- 496 Zsilinszky Mihály v. b. t. t., Budapest.

Előfizetők:

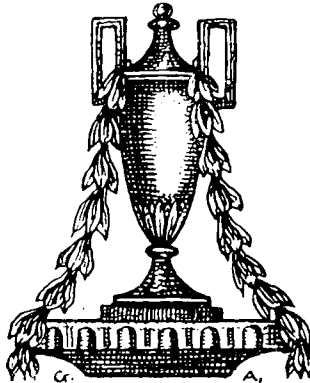
- Aradi áll. felsőbb leányiskola.
Aradi áll. főreáliskola.
Aradi kir. főgimnázium.
Aradi áll. tanítóképzőintézet.
- 5 Aradi közs. felső keresk. iskola.
Aszódi Petőfi-főgimnázium.
Bajai áll. tanítóképzőintézet.
Békési ev. ref. főgimnázium.
Békéscsabai áll. felsőbb leányiskola.
- 10 Békéscsabai ág. hitv. ev. Rudolf-főgimnázium.
Beregszászi áll. főgimnázium.
Besztercebányai ág. ev. gimnázium.
Besztercebányai kir. kath. főgimnázium.
Budapesti I. ker. áll. főgimnázium.
- 15 Budapesti I. ker. áll. elemi tanítóképzőintézet.
Budapesti II. ker. főreáliskola.
Budapesti IV. ker. kegyesrendi főgimnázium.
Budapesti V. ker. áll. főreáliskola.
Budapesti VI. ker. áll. főgimnázium.
- 20 Budapesti VI. ker. áll. tanítóképzőintézet.
Budapesti VII. ker. áll. főgimnázium.
Budapesti VIII. ker. áll. főgimnázium.

- Budapesti VIII. ker. közs. főreáliskola.
Budapesti X. ker. tisztviselőtelepi áll. főgimnázium.
- 25 Budapesti áll. polg. iskolai tanítóképző.
Budapesti Erzsébet-nőiskola.
Budapesti ev. főgimnázium.
Budapesti Gyakorló főgimnázium.
Budapesti Kereskedelmi Akadémia.
- 30 Budapesti kir. egyet. főgimnázium.
Budapesti közs. felsőbb leányiskola.
Budapesti tanító- és tanítónőképzőintézetek szakfelügyelői hivatala.
Budapesti Tudományegyetem könyvtára.
Budapesti egyetemi filozófiai szeminárium.
- 35 Budapesti Városi nyilvános könyvtár.
Csáktornyai áll. polg. iskola.
Csíkszeredai róm. kath. főgimnázium.
Debreczeni áll. főreáliskola.
Debreczeni Kollégiumi könyvtár.
- 40 Debreczeni ref. főgimnázium.
Debreczeni róm. kath. főgimnázium.
Dési áll. főgimnázium.
Dévai áll. tanítóképző.
Br. Eötvös-kollégium Budapest.
- 45 Eperjesi ág. hitv. ev. kollégium.
Eperjesi kir. kath. főgimnázium.
Eperjesi Széchenyi-kör.
Eperjesi teol. akadémia.
Eszéki M. Á. V. felső népiskola.
- 50 Érsekújvári róm. kath. főgimnázium.
Felvidéki M. Közművelődési Egyesület, Nyitra.
Fiumei áll. főgimnázium.
Fogarasi áll. főgimnázium.
Fővárosi pedagógiai szeminárium könyvtára.
- 55 Gyöngyösi áll. főgimnázium.
Győri áll. főgimnázium.
Hajdúnánási ev. ref. főgimnázium.
Iglói áll. tanítóképzőintézet.
Jászapáti kir. kath. főgimnázium.
- 6) Jászberényi áll. főgimnázium.
Jászóvári premontrei kanonokrend.
Kalocsia főszékesegyházi könyvtár.
Kaposvári áll. főgimnázium.
Karczagi ev. ref. gimnázium.
- 65 Kassai premontrei főgimnázium.
Kassai kir. jogakadémia.

- Kecskeméti róm. kath. főgimnázium.
 Kecskeméti ref. főgimnázium.
 Kecskemét t. h. város könyvtára.
- 70 Kevevári közs. népiskola.
 Képviselőházi könyvtár, Budapest.
 Késmárki ev. liceum.
 Kézdivásárhelyi róm. kath. főgimnázium.
 Kiskúnfélegyházai áll. tanítóképzőintézet.
- 75 Kiskúnhalasi ref. főgimnázium.
 Kisujszállási ref. főgimnázium.
 Kisvárdai áll. főgimnázium.
 Kolozsvári áll. tanítóképzőintézet.
 Kolozsvári Egyetemi Filozófiai Szeminárium.
- 80 Kolozsvári ev. ref. kollégium.
 Kolozsvári róm. kath. főgimnázium.
 Kolozsvári unitárius kollégium.
 Kolozsvári unitárius papnövéndékek Önképzőköre.
 Körömczbányai áll. főreáliskola.
- 85 Lévai áll. tanítóképző.
 Liptószentmiklósi áll. főgimnázium.
 Losonczy áll. főgimnázium.
 Losonczy áll. tanítóképzőintézet.
 Lőcsei áll. főreáliskola.
- 90 Lőcsei kir. kath. főgimnázium.
 Lugosi áll. főgimnázium.
 Makói áll. főgimnázium.
 Marosvásárhelyi Kulturház könyvtára.
 Marosvásárhelyi ref. kollégium.
- 95 Máramarosszigeti felsőbb leányiskola.
 Mezőtúri áll. felső leányiskola.
 Mezőtúri ev. ref. főgimnázium.
 Miskolczi ev. ref. főgimnázium.
 Nagybányai áll. főgimnázium.
- 100 Nagybecskereki közs. főgimnázium.
 Nagyenyedi Bethlen-kollégium.
 Nagyenyedi ref. tanítóképzőintézet.
 Nagykőrösi ev. ref. főgimnázium.
 Nagyszebeni áll. főgimnázium.
- 105 Nagyszombati érseki főgimnázium.
 Nagyváradi kir. Jogakadémia.
 Nagyváradi ref. tanítóképzőintézet.
 Nyíregyházai ev. főgimnázium.
 Orsz. izr. tanítóképző, Budapest.
- 110 Országos Kaszinó, Budapest.

- Országos Képzőművészeti főiskola, Budapest.
Orsz. Pedagógiai Könyvtár és Tanszermuzeum, Budapest.
Pannonhalmi Szt. Benedekrend közp. könyvtára.
Pápai ref. főiskola.
- 115 Pápai áll. tanítóképző.
Pécsi püspöki jogakadémia.
Pécsi püspöki tanítóképző.
Podolini kegyesrendi gimnázium.
Pozsonyi ev. teol. akadémia.
- 120 Pozsonyi áll. tanítóképzőintézet.
Pozsonyi ev. liceum.
Pozsonyi kir. kath. főgimnázium.
Pozsonyi m. kir. Ezrsébet Tudományegyetem könyvtára.
Rózsahegyi róm. kath. főgimnázium.
- 125 Sárospataki áll. tanítóképzőintézet.
Sátoraljaújhegyi ref. főgimnázium.
Selmeczbányai ev. liceum.
Sepsiszentgyörgyi ev. ref. Székely Mikó-kollégium.
Soproni áll. főreáliskola.
- 130 Soproni ev. liceum.
Soproni áll. felsőbb leányiskola.
Soproni ev. teol. akadémia.
Szabadkai főgimnázium.
Szakolczai kir. kath. főgimnázium.
- 135 Szamosújvári áll. főgimnázium.
Szarvasi ev. tanítóképzőintézet.
Szarvasi ev. főgimnázium.
Szatmárnémeti ev. ref. főgimnázium.
Szászvárosi ev. ref. kollégium.
- 140 Szegedi áll. főreáliskola.
Szegedi Somogyi-könyvtár.
Szekszárdi áll. főgimnázium.
Szentesi áll. főgimnázium.
Szentgotthárdi áll. főgimnázium.
- 145 Székesfehérvári felsőbb leányiskola.
Székelykeresztúri áll. tanítóképző.
Székelykeresztúri unit. gimnázium.
Székelyudvarhelyi áll. főreáliskola.
Székelyudvarhelyi ref. kollégium.
- 150 Székelyudvarhelyi róm. kath. főgimnázium.
Szolnoki áll. főgimnázium.
Szombathelyi áll. főreáliskola.
Tatai kegyesrendi főgimnázium.
Technológiai Iparmúzeum, Budapest.


- 155 Temesvári áll. főgimnázium.
 Temesvári áll. főreáliskola.
 Temesvári áll. felsőbb leányiskola.
 Temesvári áll. tanítóképzőintézet.
 Ujverbászi közs. főgimnázium.
- 160 Ungvári róm. kath. főgimnázium.
 Váczi kegyesrendi főgimnázium.
 Vallás- és közoktatásügyi minisztérium, Buda pest.
 Zalaegerszegi áll. főgimnázium.
 Zágrábi M. Á. V. felső népiskola.
- 165 Zentai közs. főgimnázium.
 Zirczi apátsági könyvtár.
- 167 Zsolnai áll. főreáliskola.
 Tagok és előfizetők száma : 663.



SAJTÓHIBA-IGAZÍTÁS.

A látás geometriai csalódásai című cikkembe¹ felette sok sajtóhiba került bele, melyeknek legalább egy részét kiigazítatlanul hagynom nem lehet.

Mindenekelőtt : a 6. ábrában a *c* vonalnak *keresztül kellene mennie* az *a* vonalon. Csak az ily rajz kelti ugyanis fel könnyen az illető csalódásokat ; a mostani rajznál a nézőnek gondolatban egyesítenie kell a *c* vonal két végét, hogy a csalódásokat — így is csak gyöngén — megkapja. Nem való továbbá ebbe az ábrába az a pont, mely abban a felső tompaszög szarai közt látható.

A 173. lap alulról számított 3. sorában a «kapja» szó után kimaradt ez a rajz : 

A 4. ábrában látható *r* betű fölösleges.

160. 1. *felülről* a 8. *sorban* példákkal *helyett olvasd* : példákul.

162. 1. *felülről* a 2. *sorban* szó, sőt *helyett olvasd* : szó. Sőt

162. 1. *alulról* a 3. *sorban* nagyság, ugyanilyen *helyett olvasd* : nagyság. Ugyanilyen

164. 1. *felülről* a 11. *sorban* csalódásoknak *helyett olvasd* : a csalódásoknak.

165. 1. *alulról* a 6. *sorban* nagyságát *helyett olvasd* : határát.

172. 1. *felülről* a 12. *sorban* személyekre *helyett olvasd* : személyekhez.

175. 1. *felülről* a 13. *sorban* magas *helyett olvasd* : aránytalanul magas.

179. 1. *felülről* a 12. *sorban* alapokba *helyett olvasd* : alakokba.

179. 1. *felülről* a 15. *sorban* sokféleség, ezen *helyett olvasd* : sokféleség ezen.

179. 1. *felülről* a 18. *sorban* összehasonlításából *helyett olvasd* : összehatásából.

Megjegyzem, hogy a szedésről próbalevonatot nem kaptam. Ha kaptam volna, a sajtóhibák kiigazításával kapcsolatban egy lényeges tartalmú mondatot is pótoltam volna, mely élőszóbeli előadásomban bennfoglaltatott és amely a (gyorsírás után készült) kéziratból tévedésből kimaradt. Megteszem tehát e pótlást ez

¹ *Athenaeum*, új f. III. köt. ; 160. skll.

utólagos korrektura alkalmából. E mondat a 176. lap alulról számított 3. sorát folytatja és így szól: Bizonyítja ezt egyfelől az a körülmény, hogy a kontraszt megszűnik, ha a kontrasztoszó nagyságokat egymással szándékosan összehasonlítjuk, másfelől az a körülmény, hogy két oly nagyság, amelyet önkénytelenül mindig összehasonlítunk és amely épen azért ilyenkor nem kontrasztos egymással, — például két nagyságra nem nagyon különböző párhuzamos vonal — kontrasztba lép, ha szándékosan ellenállunk az összehasonlításnak: ez az ellenállás épen a kontraszt. — A korrektura alkalmával továbbá a 160. lap alulról számított 4. sorában a *keskenyebb* szót a *rövidebb* szóval cseréltem volna fel, a 167. lap alulról számított 13. és 14. sorai-
ban pedig *hosszú* helyébe *szélest* tettem volna; ezt is megteszem most, utólag.

Pikler Gyula.



SPINOZA ETIKÁJA.

Írta : ALEXANDER BERNÁT.

Alkalmat e fejtegetésekre Spinoza Etikája első magyar fordításának elkészülte szolgált. Ezzel évek munkája nyert befejezést, melyben Balogh Ármin osztozott velem hűségesen. Nem csekély nehézségekkel kellett megküzdenünk. Spinoza latin nyelve nem nagyon elegáns és könnyed, kevés tért enged az író egyénisége megnyilvánulásának, csak a függelékek, jegyzetek, előszók a műben frissebb és természetesebb lendületűek. Az előadás geometriai módja, a maga stereotíp szólásaival is már nehézkessé teszi a gondolat kifejtését, és merevvé változtatja a gondolat nyelvbeli kifejezését is. Különösen bajos a sűrűn használt latin szenvedőnek magyarra fordítása; ha cselekvőre változtatjuk a kifejezést, akkor a gondolat károsodhatik meg; ha meg szenvedőt használunk a magyarban, magyartalanná válik a kifejezés. Más tekintetben is baj van. Spinoza nem anyanyelvén írta meg művét, hanem a tudomány nemzetközi nyelvén: latinul. Hogy melyik volt az anyanyelve, a holland vagy a spanyol, nem tudjuk, de bizonyos, hogy a ha-

gyománys gondolatoktól eltérően nyűgnek érezte a hagyományos nyelvet. A II. könyvben panaszkodik, hogy több indulat van mint név azok megnevezésére és ugyane könyv XX. meghatározásában említi, hogy a szavak használatában tudatosan tér el a közönséges nyelvhasználattól. Valóban főleg az indulatok finom elemzése bizonyos ellentétben van ezek nyelvbéli kifejezésével. Spinozát szóról-szóra fordítani nem épen nehéz ; de Spinoza igazi lelkét, gondolkodását tükröztetni a fordításban igen kényes művelet. Akik olykép akartak segíteni magukon, hogy nagyobb szabadságot engedtek meg maguknak a fordításban, azok nem fordították, hanem ferdítették az eredetit ; szabadon fordítani annyit tesz, mint átalakítani magát a lefordítandó gondolatot, tehát kétszer fordítani a szöveget ; mintha idegen szöveget nem az eredetiből, hanem másnyelvű fordításából fordítunk. Mi bizonyos közeputat kerestünk ; híven akartunk az eredeti szöveghez ragaszkodni, de a magyar nyelv jogainak tiszteletben tartásával ; így amennyire lehetett, mellőztük a szenvedő használatát és inkább megtartottuk a latinos műszókat, mint szubstancia, módusz, afficiálni stb. ; gondunk volt rá, hogy amely műszó magyar fordítását adjuk, mindig ugyanazt a szót használjuk, kivéve, ahol Spinoza maga is a műszót nem műszói szigorúságában használja, pl. *concupere* rendszerint megérteni, de némelykor *felfogni, gondolni* a megfelelőbb fordítás. Fordításunk, mint ezekből is kitűnik, nem lehetett elegáns vagy művészi formájú, amint az eredeti szöveg sem az ; nem szépirodalmi jellegű. Főleg hűségre törekedett, a gondolatok lehetőleg objektív föltüntetésére, szubjektív járulékok távol-tartására. Talán megérzi az olvasó a magyar fordításon keresztül az eredetinek érzéssajátosságait is, érdeességét és energiáját, nagy nyugalmasságát és a gondolat magaslatai felé könnyű szárnyalását. Nagy érzelmi energiák lappanganak e műben, nem mesterségesen elfojtva vagy kacérkodóan tompítva, hanem egészen gondolatná kristályosodva. Spinoza Etikája nem az irodalom inyesei számára való futólagos olvasmány ; az irodalmi szubjektívizmusban mai nap tobzódók, akik még a nagy írókat is csak talapzatnak használ-

ják, ahonnét ők akarnak ő reá is letekinteni ; akik nem ismerik az odaadást, mely nélkül nagy elméket meg nem érthetünk : azok előtt Spinoza meg nem nyílik. Az ily műveket meg kell hódítani, mint az erős várakat és Spinoza Etikája a mos geometricus félelmetes falaival és bástyaival nem egy könnyen adja meg magát, türelem és kitartó munka kell hozzá. Ettől a munkától senki föl nem oldhatja az olvasót ; én iparkodtam egy terjedelmes műszótár segítségével némileg megkönnyíteni a munkát. A műszótár minden egyes filozófiai kifejezését Spinozának jegyzékbe foglalja, minden helyet, hol előfordul, számba veszi, úgy hogy az olvasó a kifejezés minden jelentés-árnyalatát, alapvető definícióját, melyet a jegyzék közöl, könnyen áttekintheti. Egy külön Spinozáról szóló műben tárgyalni fogom Spinoza rendszerét, filozófia-történeti szempontból.

Az idevágó fejtegetésekből csak egyet akarok bemutatni, amely talán az alkalomhoz mértén a legérdekesebb, t. i. ni jelentősége van Spinozának a jelenben, meghaladták-e egészen, vagy élnek-e ma is gondolatai. Az igazi nagy filozófusok ép oly kevésbé avulnak el, mint a nagy művészek, habár más okokból, de valamint a művészetben is a kor élete új problémákat vet fölszínre megoldás végett, melyeket elmult korszakok nem ismertek, azonképen a filozófiában is a fejlődés menete új kérdések elé állít bennünket, melyek régieket visszaszorítanak, azonfelül pedig mindennek, ami időben lett, van időben múló mozzanata is. A skolasztikának formalizmusa nem eleven erő többé a filozófiai gondolkodásban és Hegel dialektikája annyira idejét multa, hogy elerőtlenedése magát a hegeli filozófiát is, annak egészséges részeit is, veszéllyel fenyegette. Spinoza gondolatait more geometrico, Euklides módjára adta elő az Etikában és nekünk bizony fáradságunkba kerül ebből a megmerevedett formából kihámozni Spinoza tételeinek igaz jelentését. Ez nem veszély nélkül való művelet. Ha nem ragaszkodunk a filozófus gondolataihoz, úgy mint előadta nekünk, könnyen megeshetik, hogy szubjektív vélekedéseket viszünk be filozófiájának előadásába. Ha meg ragaszkodunk, akkor csak reprodukáljuk

gondolatait, de nem dolgozzuk őket föl történetileg. Erről pedig semmikép nem szabad lemondanunk. Bele kell nyugodnunk abba, hogy a történeti fejleményeket mindegyikünk saját tudása szerint földolgozza. Az egyik avégett, hogy a maga gondolatainak megalkotására használja fel őket; a másik, hogy történeti ítéletet mondjon róluk. Ez utóbbira kell vállalkoznunk, ha arra a kérdésre keresünk feleletet: Mit jelent Spinoza filozófiája a jelen kor ama küzdelmeiben, amelyek tudományos világfelfogás kivívására irányulnak.

Mi itt négy pont kiemelésére szorítkozunk. Az első a *szubstancia* fogalma, mely Spinoza egész filozófiájának fundamentuma. A másik Spinoza *természetmegismerésének* elve. A harmadik a *szelleminek és testinek parallelizmusa*. A negyedik az *ész szerepe az erkölcsstanban*. Van több is. De ez a négy a legfontosabbnak tetszik előttünk. Spinozának a modern gondolkodással való érintkezése itt a legtanulságosabb. A leg-rövidebbre szorítom fejtegetéseimet.

I.

Ha kutatjuk, hogy az újkori gondolkodás, mely a XV. századtól kezdve mind határozottabban kibontakozik, hol tér el legélesebben a középkortól, hol legerősebb az elhajlás a régítől, azt találjuk, hogy a világnak Istenhez való viszonya a főkérdés. A középkorban nyilván Isten gondolata áll a gondolkodás előterében; a világe különbözőképen belokapaszkodik amamba, de alárendelt fontosságú. Az új asztronómia azért oly mérhetetlen históriai fontosságú, mert a világról merőben új tudást alkot, mely az érdeklődés súlypontját már ezért is a világ tudományába helyezi át. A pozitív világtudás kérdései egyszerre a legmélyebben érdeklík és izgatják a lelkeket. Az új tudomány épenséggel nem isten-tagadó, legalább nem szükségkép az. A heliocentrizmus épúgy megfér a keresztény vallással, mint azelőtt a geocentrizmus fért meg. Ha mégis oly szenvedélyesen üldözik az új tanítást, annak oka az, hogy az érdekelt fél jól látja, hogy

a lelkek föl vannak zavarva és a filozófiai gondolkodásban ezentúl a világ áll a gondolkodás előterében és Istennek ehhez a világhoz való viszonya mindenkép a háttérbe szorúl. A gondolkodás egész módja megváltozik. Azok az okoskodások, melyek azelőtt megnyugtatták a lelkeket, most hitelüket veszítik. A legfontosabb kérdéssé az válik, hogyan lehet a világot megismerni, mely módszerek ígérnek eredményt és mind a gondolkodók a világi megismerés módszerének kérdését vizsgálják, főleg Galilei, Descartes és Bacon, de a következők is, a későbbiek Kantig csak azt a fordulatot adják a módszer kérdésének, mily alapja van a természet megismerésének, meddig ér az emberi értelem hatalma, melyek a korlátjai. Az újkori gondolkodás legfő problémái: a világ megismerése, a világ megismerésének módszerei, a világ megismerésének alapja és határai.

Ha e gondolatok vezérfonalával közeledünk Spinoza Etikájához, az első pillanatban nagy csalódást érzünk. A legskolasztikusabb definíciókkal indul meg a nagy mű. Hogy mit értsünk a *causa sui*-n, önmagának az okán, a *szubstancián*, az *attributumon*, a *móduszon* és végül *Istenen*; a definíciókban pedig ilyeneket találunk, hogy önmagának az oka az, a minék lényege magába foglalja a létezést és hogy Isten a föltétlenül végtelen való, szóval az esszencia és exisztencia fogalmaival való azt a játékot, melyet a skolasztikusok számtalanszor ismételtek. De csak a szavak a skolasztikusok szavai, a jelentés más. Ha belemegyünk a tételek sorozatába és végül az I. könyv XIII. és XV. tételéhez érünk, ezt olvasuk: XIV. tétel: Istenen kívül semminemű szubstancia nem létezhetik és nem gondolható; XV. tétel: Minden, ami van, Istenben van és Isten nélkül semmi sem lehet s nem gondolható. Végül megtudjuk, hogy ez a három kifejezés, Isten, szubstancia, természet, mindenképen egyet jelentenek és azért egymással fölcserélhetőek; *deus sive natura*, Isten avagy a természet állandó fordulata az Etikának. Ez már nem középkori gondolkodás. A középkori probléma: Isten és a világ viszonya, gyökeres megoldást talált, a lehető leggyökeresebbet: a kettő egy. Nem lehet többé kérdezni,

melyiké a primátus, egyiké sem és mindegyiké, csak a név más, a jelzett azoneygy. Descartes nem volt ily radikális, megoldása csak látszólagos. Három szubstanciát különböztet meg, a testet, a lelket, Istent, de Istené az elsőség, mert ő teremtette a másik kettőt, azok ő vele szembeállítva nem is szubstanciák a szó igaz értelmében. Descartes az igazság kérdésében radikális: igaz az, amit igaznak átlátok; az ész autonóm az igazság dolgában. Nincs tekintély, nincs hagyomány az ész előtt, az ész a legfőbb bíró. Spinoza egy lépéssel tovább ment: az ész autonómiájához hozzácsatolja a világ autonómiáját. Nincs semmi a világon kívül és nem is gondolható. Létrejött a nagy egység, a világé, melyhez mi magunk is mindenestől hozzátartozunk. Egy világ van, egyetlen egy; ha több világ volna, akkor meg kellene zavarnunk, mintha a színházban oly drámát látnánk, melyben két semmikép össze nem függő cselekvény játszódik le.

Azóta a világ egységének gondolata vezérelve a modern világlátásnak. Minden filozófia egynek, egységesnek gondolta a világot; két vagy több világnak még a gondolata is képtelenség. De ezt a gondolatot nem élesítették ki mindig tudatos elvvé; Spinoza azzá teszi. Oly világ, mely különböznék a mienktől, vele semmiféle kapcsolatban nem volna, képtelen gondolat. Föl nem foghatók, tudomást nem szerezhetnénk róla. Minden mindennel kapcsolatos, ezen alapszik minden világlátás. A fizikus legszublimisabb spekulációi ez elv híján menten összedülnének. A világ mint ilyen autonóm, szuverén, legfőbb célpontja minden emberi gondolkodásnak. Spinozát ennyiben minden modern gondolkodó megérti és Spinoza minden modern gondolkodót ennyiben megérthetne. A legfelső kozmikus spekulációkban otthon találná magát.

Itt kitűnik, mennyit érnek a filozófia történetíróinak genetikus magyarázatai. Spinozának ezt az egység gondolatát leszármaztatták zsidó monoteizmusából vagy újplatonikus behatásokból, melyek a kabbalai könyveken át értek el hozzá, holott e gondolat igazi genezise a modern világlátás és világmagyarázat, mely az új asztronómia kialakulásával

indul meg. Innét van, hogy Spinoza panteizmusát oly rokonnak érzi Goethe és Schleiermacher és az újak közül oly számosan, holott Bruno költői lendületes és lelkes panteizmusa mégis a történeti múlté, melyben nagy szerepe van, de mely el is nyelte, ámbár Bruno is rokon forrásokból merítette. Csak nem tudott neki ily exakt formát adni, nem tudta ily logikusan megkonstruálni és erre szolgált Spinozának a Descartes példájára megalkotott matematikai módszer, mely az idevezető gondolatok szükséges logikai kapcsolatát feltüntette. Az új matematikai természettudományhoz illett az új matematikai formájú filozófia.

Spinoza kortársai nem igen láttak különbséget Spinoza rendszere és a materializmus és ateizmus közt és még ma is vannak, kik Goethe és Schleiermacher ellenére a megértés ugyanoly magas színvonalán állanak. A materializmus Spinoza idején ép úgy mint ma alig nevezhető már filozófiának; a materializmus velejében mégis a nem filozofáló, jobban mondva a nem gondolkodó közönséges felfogás álláspontján marad; amit megfoghatok, látok, ízlelek stb. az van, az anyag, tehát az anyag van és csakis az anyag. Maga az anyag fogalma nem kerül vizsgálat alá. Demokrit óta a materializmus legfőbb baja, hogy széjjel veri a világot összefüggés nélkül való darabokra, melyeket csak külső egymásbefogózás tart össze. A világ egységének gondolata és a pusztán materialisztikus világé kibékíthetetlen ellentétek. Midőn Spinoza a világot, avagy a természetet egyenlőnek mondotta Istennel, nem Istent materializálta, hanem a matériát istenítette. Spinoza világa megérdemli, hogy Istennek neveztessek, mert egy és oszthatatlan és egyetlen és minden benne van és rajta kívül nem lehet semmi. Az atomok világa összefüggéstelen halmaz, mely azért nevezhető csodásnak, mert elképzelhetetlen, mikép nevezhető világnak. Minden egyes atom külön világ, de e világok világa nem világ. Leibniznak is egész nagyszerű dialektikájára volt szüksége, hogy a pluralizmusnak e szükséges következményéből kimenekülhessen. Ha valami a világon történik, amit a világ kapcsolhatossága nélkül meg nem érthetünk, akkor a világnak

egységesnek kell lennie és az egységes világ egyetlen is, mert ha több egységés külön világ volna, akkor ott vagyunk az atomizmusnál, a kapcsolat nélküli világnál, mely nem érdemli meg a világ nevet. A világ szó tulajdonképen csak egyes számban használható. Ezt fejezi ki Spinoza, midőn a világot, avagy istent, avagy a természetet szubstanciának nevezi. Csak abban tévedett, midőn a szubstancia fogalmát mintegy föléje rendelte a világenak, de csak a kifejezésben csalódott. Nem úgy áll a dolog, mint ő adja elő, hogy először meghatározta a szubstanciát, «*hogy azon azt érti, ami magában van s amit magából értek meg, azaz minnek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell*», azután meghatározza Istent, hogy az végtelen attributumokból álló szubstancia; ellenkezőleg, Isten fogalmából leszarmasztatja a szubstancia fogalmának minden határozmányát. Az *Etika* I. könyve úgy indul, mintha a szubstancia fogalmának termékeny belsejéből származnék az egész gondolatrendszer; a szubstancia előbbre való affekciójánál; két különböző attributum szubstanciában semmi közös nincs; egyik szubstancia nem lehet a másiknak az oka; a szubstancia szükségkép létezik, szükségkép végtelen, oszthatatlan stb.; ezek után kimondja Spinoza, hogy Isten ily szubstancia, hogy rajta kívül nincs szubstancia és a szubstancián kívül nincsen semmi. Ez látszólagos dedukció. Igazában pedig ép ellenkezőleg, az egységes világ gondolatából vonja el Spinoza a szubstancia fogalmát. Ez nem is lehet máskép, mert hiszen más szubstancia, mint ez az egy, nem is létezik. Nincs a génusz: szubstancia és e génusz egyik fajtája a világ, mert szubstancia és Isten és természet egyek. A világot pedig Spinoza nem a szubstancia fogalmából ismeri meg, hanem a világot gondolván intuitív módon, megalkotja a szubstancia fogalmát, illetőleg átalakítja a reá szállott fogalmat, hogy intuicióját fogalom formájában kifejezhesse.

Ha így elhárítottuk Spinozától a materializmus vádját, az ateizmus vádja alól is fölmenthetjük. Antropomorfisztikus képe istennek bizonyára távol állott tőle, azok az

egyszerű lelkek tehát, kiknek ily kép kell, ezentúl sem fognak megbarátkozni Spinoza felfogásával. De Spinoza nem használja henye dísz gyanánt Isten nevét. Az ő istenfogalma valóban átisteníti a természetet. Schleiermachert, a nagy vallásos lelket, hiteles tanúnak fogadhatjuk el, amidőn őt a nagy, szent, kitagadott Spinozának nevezi, kit a magas világszellem áthatott, kinek az Univerzum mindennek a kezdete és vége volt. Tetszetős volna azt mondani, hogy az ő istenfogása a logikai rajongásnak szüleménye volt, hogy rendszerének az istenfogalom mintegy óriási boltíve, mely mindent egybetart. Itt is az ellenkező az igaz. Isten fogalma volt az első a lelkében, az a nagy intuíció, mely számára a kor szelleme értelmében a legszigorúbb logikai, tehát matematikai kifejezést keresett. Hogy mi primárius a lélekben, az dönti el, hogy minek tulajdonít értéket, mit tart föltétlen értékei erős hordozójának. Spinoza összes értékei odafűződnek ahhoz, amit szubstanciának nevezett. A maradandót szemben a múlékomnyal, a változatlant összehasonlítva azzal, ami mindig más és más alakot ölt, az egyetlen a mellett, amiből sok van, az egységest, amit nem lehet részekre bontani, a szükségest, melyet az ész szükségességében átlát, a világ nagy következetességét, amelyet az ész megérthet: ezek a nagy objektív értékek, melyeket Istennek nevez. És ehhez csatlakoznak a nagy szubjektív értékek: a lélek nyugalma, derűje, boldogsága, melyek Isten szeretetéből fakadnak, az a nagy önuralma a léleknek, melyet, ha Istenben élünk, semmi sem zavarhat meg, mindezek ugyancsak Istenből fakadnak. Spinoza nemcsak vallásos lélek; a vallásosság abban a létformában nyilvánul meg benne, mely a legbensőbb érzés megvoltát bizonyítja: Spinoza misztikus közvetlenséggel éli a maga Istenét a maga lelkében. Csakhogy míg a középkor misztikusai eksztatikus önkívülettel adják magukat oda ennek az érzésnek, Spinoza ezt az érzést épügy átéli, mint ők, de egyszersmind logikai formát iparkodik neki adni. Az Univerzum gondolatából indult és az Univerzum gondolatához tért vissza a logikai munka útján. Ily gondolatrendszer nem avulhat el. Minden

korszak, mely kétségeiben a filozófiához fordul, Spinozánál is meg fog állapodni és tőle tanulni.

II.

Minden idők panteizmusa veszedelmes szirtekhez közeledik, ha a maga főelvét a természetmagyarázat pozitív elvévé akarja tenni. Az istenített világ óriási méretei folgyujtják a képzeletet és mámorba ejtik a lelket, de hogyan eszközli ez a nagy istenség, hogy azok az apró dolgok történjenek benne és általa, melyekből a világi mindennapi események alakulnak? Isten mindenek az oka, ő a *natura naturans*, mint már a középkorban mondták; ugyancsak ő maga magának a teremténye, a *natura naturata*, amely fogalom az előbbinek a korrelátuma; de hogyan származik a *natura naturata* a *natura naturans*-ból? Aránylag könnyen jutunk el a *natura naturans*hoz, de nehéz az út onnét felülről le a *natura naturatához*. A költői fantázia, a fogékony lélek, de a logikai ész is minden időben sejtette, érezte, követelte az azonos nagy világerőt, az egységet a sokaságban, az állandót a változóban; ez a redukció mindig aránylag könnyen sikerült; de hogy honnét van a különbözőség, a változás, a sokaság, az egyes, kezdetről fogva a *crux metaphysicorum* volt a panteisztikus felekezetben. Már a görög gondolkodás kezdetén fölcsattan az a mélységes gondolat, hogy az egyén az elszakadást jelenti, melyért halállal kell bűnhődnie. De hogy miképp szakadhat el a szubstancia maga magától, az önmagától való elpártolásnak ez a gondolata, mely határozottabban először Jacob Böhme miszticizmusában, a gorlici cipész nehézkes ködös nyelvén jelenik meg, melyet azután Hegel merész egyetemesítéssel a világ alapellenmondásává tett, sem Böhme, sem Hegel nem tudták és nem is akarták érthetővé tenni. Mások az Univerzum gondolatában megkülönböztettek alkotó erőt és annak termékeit, ami már nem sokat különbözött attól a bibliai istentől, ki mindent saját akaratóból kénye-kedve szerint teremtett. Ismét mások Isten viszonyát a világhoz olyképp fogták föl, mint a szervezet éltető

eszméjét, magához a létrehozott szervezethez s innét nem volt messze az út ahhoz a gondolathoz, melynek Schelling oly ékesszólóan és költőileg tudott kifejezést adni, hogy Isten viszonya a világhoz olyan, mint a művészé a mű alkotásához és ez beszámol egyszersmind azokért a tökéletlenségekért, melyeket a fölhasznált és alakított matéria ró az alkotóra. Bármily tetszetősek is az ily nézetek, nyilvánvaló, hogy a pozitív természetmagyarázatokhoz nemcsak föl nem használhatók, de nem is adnak módot tudományos természetmagyarázó elvnek ebbe a gondolatkörbe való beillesztésére. Különbséget kell tennünk természetmagyarázat és természetértelmezés közt. A magyarázat csak exakt módszerekkel élhet, melyek egyetemes érvényűek, ellenőrizhetők és melyekhez mindenki férközhetik. Az értelmezés lehet fontos, igen értékes, a lélek egyéb szükségleteit kielégítő, de mindig többé-kevésbé szubjektív. A képzeletre tett hatást öltözteti fogalmakba az értelmezés. Elmondja, hogy mily értelmet tulajdonít a természet jelenségeinek. A panteizmus nem magyarázza, nem is akarja megmagyarázni a világot; csak ennek a lélekre tett hatását fejezi ki. A magyarázat más úton jár és főleg az út elején kerüli az értelmezést, nehogy a magyarázó munkába oly tényezőket vonjon be, melyek azt velejében meghamisítják. Meglehet azonban, hogy a megértés legfelső vizióiban az értelmezés és magyarázat összeesik, de ez csak a filozófiai gondolkodás végcélját jelezheti, melyet a végtelenbe kell helyeznünk.

Spinoza ebben a fontos pontban oly megoldást talál, mely panteizmusát teljesen megegyezteteti a természetmagyarázat szükségleteivel. Nem mondom, hogy a panteizmusnak e veszedelmes szirtjébe semmikép nem ütközött bele, de a természetmagyarázat elvét ő, mint Descartes tanítványa és Newton kortársa, tisztán megóvta minden veszélytől. Nem kell az ő fogalmainak épületét, melynek strukturája közismeretes, itt apróra szétszednem. Tudva van, hogy három fogalom pilléreivel támogatja, a *szubstancia*, az *attributum* és a *módusz* fogalmaival. De ezek a skolasztikában sokat hányt-

vetett fogalmak is itt új értelmet nyernek. A szubstancia az univerzumot jelenti. A szubstanciának vannak attributumai, amelyek a szubstancia lényegét fejezik ki és a szubstancia fogalmánál fogva attributumainak száma is végtelen, de mi ezekből csak kettőt ismerünk meg, a kiterjedést és a gondolatot. A gondolkodás Isten attribútuma, vagyis Isten gondolkodó dolog; így szól a II. könyv első tétele; a második tétel pedig így hangzik, a kiterjedés Isten attribútuma, vagyis Isten kiterjedt dolog. A móduszon pedig, mint az I. könyv V. meghatározása tanítja, a szubstancia affekcióit érti, vagyis azt, ami másban van, amiből meg is értjük. Így pl. az egyes testek a kiterjedés móduszai; testen azt a móduszt értem, mondja a II. k. első definíciójában, amely Isten lényegét, amennyiben kiterjedt dolognak tekintjük, bizonyos és meghatározott módon fejezi ki. A gondolkodás móduszai a képzetek. Minden módusz a maga attributumához tartozik és belőle értendő meg. A II. k. hatodik tétele mondja: Mindenik attributum móduszainak oka Isten, amennyiben csupán csak abban az attribútumban tekintjük, amelynek azok a móduszai és nem valamely más attribútumban. Ez annyit jelent, hogy semmi testi dolgot nem vonatkoztathatunk a gondolkodás attributumára, ép úgy semmi gondolati dolgot nem a kiterjedésére. Testit csak testiből, lelkit csak lelkiből magyarázhatók. Ezt az I. k. tizedik tétele is jelzi, midőn mondja, hogy egyazon szubstanciának mindenik attributumát magából kell megérteni. De felfogására nézve a legfontosabb az I. k. XXVIII. tétele, mely szószerint így hangzik: «Minden egyes, vagyis minden dolog, mely véges és determinált létezésű, csakis akkor létezhetik és determinálható működésre, ha létezésre és működésre determinálja valamely más ok, amely szintén véges és determinált létezésű, ez az ok megint csak akkor létezhetik és determinálható működésre, ha valamely más szintén véges és determinált létezésű determinálja létezésre és működésre és így tovább a végtelenig.» Ebben a modern természetmagyarázat elve a legpregnansabban ki van mondva. Az egyest az egyesből kell magyarázni, a móduszt a módusz-

ból. Isten, amennyiben végtelen és örök szubstancia, nem avatkozik, hogy úgy mondjuk, közvetlenül az egyes dolgok, modern kifejezéssel: jelenségek lefolyásába. A természetmagyarázatban semmi tényleges jelenség nem magyarázható másból, mint más tényleges jelenségből. Minden fantasztikus természetmagyarázatnak útja el van vágva. Az okság szakadatlan láncá körülfogja a jelenségek világát, ez szabja meg a természetmagyarázat egyetlen lehetséges útját. A bizonyítás ezt még határozottabban kimondja, hogy minden oly magyarázatnak útját elvágja, melyet ma transzcendensnek neveznénk. Azt fejt ki, hogy minden, ami történik, Istennél fogva történik ugyan, de hozzáteszi: ámde ami véges és determinált létezésű, azt nem Isten valamely attributumának abszolút természete hozhatta létre, hanem Istennek valamely attributumából kellett következnie, amennyiben (Istent vagy valamely attributumát) valamely módusz által afficiálnak tekintjük. Istennek vannak attributumai; az attributumok módosulásai az úgynevezett móduszok; módosulást csak módosulásból szabad magyarázni. Ezzel a matematikai természettudomány alapja elvileg biztosítva van. Móduszok kapcsolata a jelenségek világa, ez a kapcsolat az, amit ma törvényszerűségnek nevezünk; az egyes kapcsolatmódok a természeti törvények. Ez természetesen nem volt új gondolat; Galilei és Descartes éltudatosan és szigorúan alkalmazták, de hogy Spinoza bele tudta illeszteni a maga gondolatrendszerébe, az erős alapot vetett neki és távol tartotta minden fantasztikus kiesapongástól. Itt is Spinoza egészen közel áll hozzánk. De ő nemcsak a fizikai jelenségekre alkalmazta, hanem az Etika III. és IV. könyvében nagyszabású kísérletet tett a lelki indulatoknak illetően kauzális pszichológiai magyarázatára. A III. könyv híres előszavában mondja, hogy a természet mindig egy és ugyanaz marad, és mindenütt ugyanaz a hatalma és cselekvő ereje, azaz a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden létrejő és egyik alakból a másikra változik, mindenütt és mindig azonegyek és ennél fogva az a mód, amelyen bármelyik dolognak a természete megértendő,

szükségkép szintén azonegy, t. i. a természet egyetemes törvényei és szabályai szerint való megértés. És valamivel odább: Ezért az emberi cselekedeteket és vágyakat úgy fogom tekinteni, mintha vonalokról, síkokról vagy testekről volna szó. A modern tudomány annyira megbecsülte Spinozának ezt a kísérletét, hogy J. Müller Élettanában egyszerűen lenyomatta Spinoza elméletét az emberi indulatokról, mert ennek helyébe jobbat nem tudna tenni. És a mai lélektan se jutott sokkal tovább ezen a téren, mint Johannes Müller idejében.

III.

A harmadik ponttal, noha talán a legfontosabb, legrövidebben végezhetek. Már az előző fejtegetésekből következik, hogy mindenik attributum, kifejezván Isten lényegét, ez attributumok módusjai, noha minden módusz csak a maga attributumából magyarázható, mégis szigorúan megfelelnek egymásnak, mert mindegyikben az egységes szubstancia mivolta jut kifejezésre. Ez oly világos, hogy az illető híres tételt, a II. k. hetedikét, nem is bizonyítja. Szól pedig a tétel ekkép: A képzetek rendje és kapcsolata azonegy a dolgok rendjével és kapcsolatával. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Ez az azóta úgynevezett pszichofizikai parallelizmus tétele. Tudva van, hogy a test és lélek kapcsolatát Descartes úgy magyarázza, hogy a test hat a lélekre, változásokat idézvé benne elő, a lélek meg ugyanígy hat a testre. A tények magyarázata így látszott legegyszerűbbnek. De magában a karteziánusok iskolájában ez ellen kifogások merültek föl, mert az új fizika értelmében miként hathasson a kiterjedt a nem kiterjedtre, főleg minthogy minden fizikai hatást helyváltozásra akartak visszavezetni. Így keletkezhetett az a furcsának, különösnek látszó elmélet, melynek értelmében ily hatás nem gondolható, hanem a test vagy a lélek változásai alkalmat szolgáltatnak Istennek a megfelelő változás létrehozására. Ez az úgynevezett alkalmi okok rendszere, melyet a hollandus Geulincx és a francia Malebranche fejtettek ki. Spinozának sokkal egyszerűbbnek

és természetesebbnek látszik a megoldása; minthogy test és lélek móduszai a megfelelő attributumoknak, a kiterjedésnek és gondolkodásnak, mindegyik tehát az egy szubstancia mivoltát fejezi ki, nincs kölcsönhatás, de a rendje és kapcsolata az egyik attributum móduszainak megfelel a másik attributum móduszai rendjének és kapcsolatának. Mindent két szempontból tekinthetek, a gondolkodás vagy a kiterjedés móduszeként. Minden módusz kapcsolatos ugyanez attributum más móduszaival, melyekre törvényes rend szerint következik. Minden móduszt tehát a maga módja szerint kell magyaráznom, de a két sor mindig párhuzamos. Vegyünk egy indulatot. Tekinthetem testi változásnak, és akkor más megelőző testi változásokból kell magyaráznom. Tekinthetem lelkinak és akkor lelki jelenségekből kell magyaráznom. A két sor párhuzamosan halad. Minden indulat testi is, lelki is. A testit nem magyarázhatom lelki jelenségekből, a lelkit nem testiekből. Tehát nem azért sápadok el, ugrom föl, szorítom ököltre a kezemet, mert haragszom. Hanem mert a vér a szív felé tódult, a mozgató-idegek sajátos impulzust kaptak stb. A vér pedig azért tódult a szív felé, mert bizonyos fiziológiai ingerek a véredények működésére hatottak és így tovább. Ha a végtelenig megyek is vissza, sehol lelki jelenség hatására nem akadok; viszont a haragot tisztán lelki jelenségekből is magyarázhatom, amennyiben a lelkit tekintem benne; tehát haragszom valakire, mert önérzetemet sértette, mert rosszakarattal van eltelve irántam és így tovább. Ebben a sorban pedig semmiféle testi jelenséget nem találhatok. De biztos lehetek benne, hogy ahol lelki jelenség van, ott megfelelő testi is kíséri és megfordítva. A két sor párhuzamosan halad, sehol nem érintkezhetik, de rendjük és kapcsolatuk azonegy.

Nem bocsátkozom Spinoza elméletének bővebb részletezésébe, csak két megjegyzésre szorítokozom. Ez Spinoza gondolatai közül az, melynek legnagyobb életereje van. Az egységes Univerzum gondolata ellen Kant joggal fölvetette az Univerzum gondolatának transzcendens természetét és korunk minden metafizika ellen oly gyanuval viseltetik,

hogy ezt a gondolatot csak az mentette meg, hogy nem vették benne észre a metafizikumot. A jelenségek kauzalitásának láncza pedig oly gondolat, melyet szinte magától értetődőnek tekintünk és melyet nem épen Spinozára kell visszavezetnünk. Ellenben a parallelizmus gondolata a legelevenebb. A modern lélektan pszichofizikai ága Fechnerben ép ezen a réven keletkezett és a fiziológusok csak a parallelizmusban látják biztosítva a természettudományi megismerés elvének következetes alkalmazását. A fiziológusok ez elv alapján szorítkozhatnak minden lelki jelenség vizsgálatánál a testi jelenségek oksági kapcsolatának felmutatására. A XIX. század közepe táján föllobbant materialisztikus irány továbbra is metodológikus elve maradhat a kutatásnak, anélkül, hogy a Carl Vogt-féle brutalitásokat, melyek szerint a gondolat époly váladéka az agynak, mint a nyál a mirigyeknek, hangoztatni kellene. A biológusnak nem kell a lelki jelenségekkel törődnie, megnyugodhatik abban, hogy a testi folyamatoknak valahogy valamiképp megfelel a lelkiek párhuzamos sora. Az újabb pszichológusok tetemes része, talán túlnyomó többsége Spinoza elméletének lelkes híve. Ez az elmélet csodálatos mód az ellenséges pártoknak egyaránt tetsző. A materialista irányúak azt veszik ki belőle, hogy a biológiai kutatásnak sora zárt sor, melyben semmiféle más természeti tényező be nem hatolhat ; a fődolog pedig a testi sor, a lelki mellékes, tulajdonképen epifenomenon, mely akár el is maradhatna, mert a testi jelenségek sorát ez semmiképp nem érintené. Ha tehát nem gondolkoznám semmit, a testi jelenségek ép úgy lefolynának, mint most, beszélnek, járnék, kelnék, cselekedném stb. A spiritualista irányúaknak is tetszik az a gondolat, hogy minden lelki jelenséget lelki előzményeiből lehet és kell is megmagyarázni. Ők meg a lelki sort tartják fontosnak, főleg minthogy közvetlenül mégis a lelki sor van adva és minden testi jelenség utolsó elemzésben lelkiekre vezethető vissza. Feladatomban pedig Spinoza gondolatainak hatására és jelentőségére irányul, nem pedig Spinoza gondolatainak kritikájára.

Mégis legalább jeleznem kell, hogy a pszichofizikai parallel-

lizmus, ámbár szükségkép keletkezett, hogy a tudományt nagy válságból kimentse, az az elmélet, mely pusztán csak metafizikailag van megalapozva Spinoza rendszerében. A gondolatok rendje és kapcsolata azonegy a dolgok rendjével és kapcsolatával, mondja Spinoza. Ámde ismerjük külön-külön a dolgok rendjét és kapcsolatát és a gondolatokét. A dolgok rendjéről és kapcsolatáról a természettudomány világosít föl bennünket; ez mechanizmusnak mondja ezt a kapcsolatot, legalább Spinoza nem kételkedett e kapcsolat mechanisztikus természetében. A mai fizika nem igen távozott el ettől az alapfelfogástól. A lelkiek kapcsolata bizonyosan kétféle. Az egyik a lélektani kapcsolat elvontan tekintve. Ezt mechanikusnak lehet felfogni, példa rá az érzéki észrevetés keletkezése, mely sok tekintetben párhuzamosan, vagy ehhez hasonló módon halad a kísérő fiziológiai jelenségekkel. A lelki élmények társulása is hasonló következtetést enged meg. Sokszor egyidejűleg előforduló vagy egymásra következő lelki képek, képzetek stb. társulnak, fizikai szükségességgel. Ezt a mechanikus folyamatokhoz hasonlónak lehet fölfogni és valóban Hering és mások ennek alapján ki is mondták, hogy a társulás, vagy valamivel tovább menve az emlékezet általános jelensége a természetnek, nemcsak a lelkinék. Azonban a megértés, a gondolkodás, a képzetek egybekapcsolása más módját mutatja a lelki jelenségek kapcsolatának, mint amelyet az anyagi természetben találunk. Spinoza ezt a kettőt nem különbözteti meg egymástól. Az ő Etikájának egész szerkezete, tartalma, jelentése fölfogható-e mechanisztikus folyamatnak? A megismerés logikai folyamata hogyan haladhat párhuzamosan a testi jelenségek mechanizmusával? Igaz, hogy Spinoza elmélete egy látszólag megoldhatatlan problémának tetsző megoldását adta, de ezzel kaput nyitott a pszichológizmusnak, mely végre magának az igazságnak a fogalmát is elhomályosította és azt a téves nézetet keltette, hogy aminek a lélektani keletkezését ismerjük, annak ezzel értékét is megállapítottuk. A dolgok rendje és a gondolatok rendje, legalább amennyire mi e két rendbeli rendet ismerjük, merőben különböző;

mely alapon mondja Spinoza diktátori módon, hogy rendjük azoneygy? Tudja-e ezt valamikép részletesen kimutatni? Annyira nem, hogy ismeretelméletében eszébe se jut ehhez az elvhez folyamodni. Spinozának boldog hite volt a metafizikában; a metafizikai egybehangzás elfelejtette vele azt az alapelvét a filozófiának, hogy a filozófiának minden körülmények közt ezt a való világot, nem pedig a maga föltevéseit kell megmagyaráznia.

IV.

E nagy gondolatrendszernek etikai része talán a legérdekesebb és ma is különös figyelmet érdemel. Kívülről nézve e rendszer nem látszik alkalmasnak arra, hogy etikának helyet adjon. Metafizikája, úgy tetszik, magába olvasztott mindent. A szubstanciának csak metafizikai értékei vannak, egysége, végtelensége, oszthatatlansága, etikai értéket nem ismer. Ami pedig a világon van és történik, szükségkép van és történik, mint a geometria világában. Egy háromszögnek nem erkölcsé az, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel. És minthogy a világ dolgai époly szükségességgel folynak a szubstanciából, ill. móduszaiból, a világ dolgaiban sem kereshetünk erkölcsi értékeket. Mindazonáltal Spinoza rendszerének van etikája, sőt egész rendszerét etikának nevezte. Rendkívül érdekes és meglepő fogalomkapcsolatok útján alkotta meg rendszerének erkölestani részét.

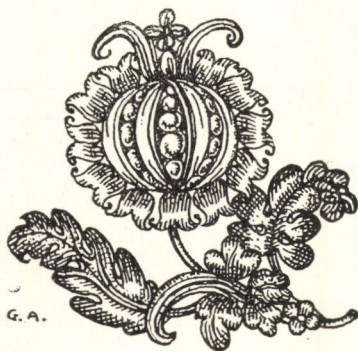
Erkölcsi értékek csak az emberek világában lehetségesek, de mikép? Spinoza az értékek forrását abban a tényben keresi, hogy minden dolog létében meg törekszik maradni (III. k. hatodik tétel), ez pedig semmi egyéb, mint az illető dolog valóságos lényege (III. k. hetedik tétel). Az etikusok nagy része mind az önfenntartásból indult, ez a fogalom nem idegen Spinoza létfele fogásához sem. Ami ezt a törekvést elősegíti, nyilván értékes, ami csökkenti, káros. De ez nem elégséges. Még más fogalomra van szükségünk, hogy erkölcsi értékek keletkezhessenek. A test mozgásáról is mondhatni, hogy meg akar létében maradni és lehetnek ágensek, melyek

e törekvését szolgálják, vagy megakasztják, de azért nem fogok itt erkölcsi értékekről beszélni. Erkölcsi életről nem lehet szó, ha az egyéniség fogalmát nem tudom megalkotni, melynek léttámogatása magában véve értékes. Ámde az egyéniség Spinoza rendszerében hol találjon helyet? Az csak egy módusza a végtelen szubstanciának, mint ilyen nem örök, nem állandó, nem maradandó, nem értékes. Itt van a gyöngé oldala minden panteizmusnak. Az Isten előtt minden egyes semmi, benne van, mint a hullám a tenger felszínén, mely kél és vész. Spinoza mégis rendkívül érdekes fordulattal megalkotja az egyéniség fogalmát, még pedig a cselekvés fogalma segítségével. Cselekvő az, mikor olyasvalami következik természetünkből, amit belőle világosan és határozottan megérthetünk; szenvedünk, amikor olyasvalami történik bennünk vagy következik természetünkből, aminek mi csak részleges okai vagyunk. Most fogalmunk az értékről gazdagodik. Értékes most az, ami cselekvőképességünket gyarapítja, káros az ellenkező. Így keletkezik a három alapfogalma az indulattannak, a kívánság, mellyel fenn akarjuk magunkat tartani, az öröm, mellyel cselekvő erőnk növekedését, a szomorúság, mellyel csökkentését kísérvük. De igazán a természetünkből a tudás következik. Igazi értékek, melyek valónkat gyarapítják, világos és határozott gondolatok. Erény és tudás és hatalom egyenlő értékű fogalmak. Spinoza Sokrates erénytanát egyesíti Baconéval. Amaz mondotta a tudás erény, emez a tudás hatalom; Spinoza: aki tud, hatalmas és erényes is. Ha a lélekben indulatok tanyáznak, melyek erejét csökkentik, akkor rabságban vagyunk, rabjai vagyunk szenvedélyeinknek; ebből a rabságból az igazi tudás, az adekvát tudás szabadíthat ki bennünket. Innét az *Etika* I V. és V. könyvének a címe. Az emberi szolgáltságról és Az emberi szabadságról. És ezen a ponton virágzott ki Spinoza *Etikájának* sajátos misztikus illatú virágja: Egyedül az igaz tudás adhatja meg nekünk a cselekvés tudatát, szabadíthat meg bennünket a szolgaságtól; mint-hogy pedig az igazi tudás Istenre irányul és az Univerzum kapcsolatos egységét kutatja, Isten tudása a legfőbb pontja

ez Etikának. Ezt a tudást a legfőbb boldogság kíséri; de a boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény. «A lélek értelmi szeretete Isten iránt Isten szeretete maga, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem az emberi léleknek az örökkévalóság alakjában tekintett lényegéből megmagyarázható, avagy a léleknek Isten iránt való szeretete része a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.» V. könyv 36. tétel. Az utolsó Scholionban pedig ezeket mondja az egész mű befejezéseként: Ezekben mindazt befejeztem, amit a lélek hatalmáról az indulatokon és amit a lélek szabadságáról meg akartam mondani. Nyilvánvaló ezekből, hogy a böles mire képes, hogy erősebb a balgánál, akit csakis vágya hajt tova. Mert a tudatlan, azonfelül, hogy a külső okok sokféleképp űzik, hajtják és soha szívbeli megelégedéshez nem jut, emellett úgy él, mint aki szinte semmit se tud magáról, se Istenről, se a dolgokról és akinek szenvedésével együtt léte is megszűnik. Ellenben a böles . . . szívében alig indul fel stb. . .

Az ész hatalmának hirdetése: ez az erkölcsi világfelfogás. Nem vizsgálom most, hogy midőn e rendszer merész körvonala, mely az egész világot átfogja, visszatér induló pontjához, nem változott-e meg maga a körvonal és nem változott-e meg az egyéniségről való felfogása. Az a módusz, az a rész, melyet embernek nevezünk, az erkölcsi felfogás tükrében nagyon megnőtt, nagyobbak látszik a jelentősége, mint midőn őt az Univerzum egy semmis pontjának tekintettük: Spinoza hirdeti, hogy az ész úr mindeneken, az tud bennünket szabadokká tenni. A gondolatban van az emberiség megváltó ereje. Miután Schopenhauer és Nietzsche voluntarizmusa a vak indulat, az esztelen akarat szuverénitásának proklamálásával kétségbeejtett bennünket és a jelenkor rettenetes indulatkitöréseinek látványa, melyek millióknak életükbe kerülnek, a jelen és jövő nemzedék életerejét fogyasztja, Spinoza szava mint tiszta égi szférákból hangzó szózat hallik felénk. Ez más intellektualizmus, mint a Sokratesé. Sokrates mondja, aki tudja az igazat, nem követhet el rosszat, mert az igaz és a jó egy. Spinoza tudja, hogy az

őserő az emberben, amit ő létfenntartásra való törekvésnek, Schopenhauer akaratnak nevez ; de hirdeti, hogy ez az akarat az ész által kormányozható. Az indulatok olyanok, mint a Minotaurus, aki széjjelmarcangolja áldozatait, amíg rejtélyét meg nem oldjuk. Az igazság intuitív fölismerése az indulatok rejtélyét megoldja és ezzel hatalmukat megdönti. A mi korunkra ráillik Mephistopheles szava a Faustban : Verachte nur Vernunft und Wissenschaft ! mi is filozófiai világfelfogásunkban elpártoltunk a gondolattól és nagy vívmánynak hirdettük, hogy az irracionálist tettük világfelfogásunk alapjává. Spinoza visszavisz bennünket a gondolat-hoz és fölkelte a gondolatban való bizalmunkat. Az ő szubstanciája fölötte áll annak, amit mi Észnek nevezünk ; de az Ember életében az Ész akarja uralkodóvá tenni. Nehéz vállalkozás. De : Omnia præclara tam difficilia quam rara sunt és mindegyikünk a maga részéről segítségére siethet a világnak. Ha Spinozának van igaza, akkor első kötelességünk a világon : az igazság keresése, az igazság tisztelete, az igazsághoz való változatlan hűségünk.



HEGEL HAZÁNKRÓL.

(Az Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften megjelenésének (1817.) százéves fordulója alkalmából.)

Írta : SAS ANDOR.

Az utóbbi három év alatt többször átlapoztam Hegel történetbölcseletét, azt a művet, amely a történelem megértésére törekvő emberi szellemnek egyik legmerészebb szárnyacsapású próbálkozása, világölelő és mélyreszántó, az embersorshoz kötött tragikumok feltárója s történelmi tisztulás magasba vivő útjához bizakodó. A chinai őskortól a fiatal északamerikai státusokig minden államalkotó nemzet foglalkozik, a magyarságról azonban hiába keresünk benne érdemleges nyilatkozatot. Felmerül tehát az a kérdés, tudott-e valamit felőlünk ez a mérhetetlen tájékozottságú és tudású elme? Élt-e benne egyáltalán valamilyen tartalmas képzet Magyarországról? Nem azért hagyta-e ezt szó nélkül a Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte-ben, mert minden további fontolgatás nélkül Herder lemondó felfogását fogadta el jövőnkéről? Vagy az absztrakciónak azokból a magasságaiból, melyben élt, a mi történelmi viharoktól meg-megrázott műveltségünk a megteljesüléshöz, hatékonysághoz és vezetőszererephez jutott nemzeti kulturák árnyékában fel sem tűnhetett neki? ¹

Ezekre a kérdésekre kimerítő és teljes választ ad Hegelnek egy kiadatlan levele, melyet 1807-ben intézett Schedius Lajoshoz Pestre. Jegyezzük meg jól az esztendőöt. A jeni csatát megvívta s Poroszország összeomlását követte a jeni egyetem összeomlása. Nincs hallgatóság s Hegel ott hagyja kat edráját. Tragikussá teszi személyileg rá nézve a

¹ A középkor kezdetét tárgyalva kétszer említi egész futólagosan a magyarokat a *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ám nem mint államszervező európai népet, hanem mint a népvándorlás egyik elemét (Reclam-kiadás 444. l. 446. l.)

helyzetet az a körülmény, hogy 1806-ban fejezte be a *Phänomenologie*-t, legmélyebb és legegyetemesebb munkáját, mely őt fejlődésének magaslatán mutatja már s a teremtő személyiség eredetiségét ép úgy kifejezi, egy dús világszemlélet gazdagságával a lét egészét ép úgy szimbolizálja, mint hogy ezt a Faust teszi Goethe művei között. Hiába jelenik meg 1807-ben a *Phänomenologie*, írója most nem fejtheti ki a benne lévő logikai, esztétikai, erkölcsbölcseleti csirákat, ezeknek hatása csak egy évtized múltán kezdődik, amikor Hegel újra egyetemre kerül. Egyelőre vissza kell vonulnia Bambergbe, ahol két évig a «Bamberger Zeitung»-ot szerkeszti, majd éveken át a középfokú oktatás területén működik Nürnbergben. Nem úgy keil ezt felfogni, hogy a filozófus vidéki hírlapíróvá degradálódott, hanem a filozófus oly sokoldalú és eleven szellem volt, hogy szükség esetén a zsurnalizmus követelményeinek is könnyen megfelelt, persze nem a dialektika legelvontabb részeit fejtegette lapjában. Milyen kérdés foglalkoztathatta ezt a párját ritkító szerkesztőt, ha a gyakorlati élettel kapcsolatban akart maradni? A sorscsapásoktól megviselt, de fiatalságukat érző és viszontagságaikon át is megújhodást kereső államok problémája, mert Poroszországé is ez volt. Ezen a ponton irányul Hegel figyelme Magyarországra s ezért szeretné, ha Schedius rendszeresen tudósítaná lapját a magyar művelődés rekonstrukciós törekvéseiről, az országgyűlés tárgyalásairól, a magyar közélet áramlatairól. Egy küzdő nép fia fordul egy másik ugyancsak küzdő és jövőjéért viaskodó nép fiához. Hegel kétségtelenül hallott az 1790/91-iki magyar országgyűlés nagyszerű programjáról s akkori gazdag politikai irodalmunk némely terméke is megfordult kezében. De két pontban tévedett. Nem tudta, hogy a lendületes kezdet nem ment át fokozatos fejlődésbe és megvalósulásba, másrészt helytelen feltevéssel élt a kormányok magatartásáról, amidőn azt hitte, hogy a politikai élet és a közművelődés feladatainak s az országgyűlés tárgyalásainak megvitatása akadály nélkül történhetik.

Schedius a pesti egyetemen az esztétika tanára volt s —

amint a levélből kitűnik — Hegel személyesen is ismerte, másrészt nagyrabecsülte lapját a *Zeitschrift von und für Ungern*-t (1802—4), melyet igazán nagystílu, komoly, tartalmas szemlévé fejlesztett s amellyel kölcsönös megértésen alapuló érintkezést akart köztünk és a németek között egyengetni. Schedius érintkezett Weimar, Jena s általában a német tudós világ számos kiváló egyéniségével. A francia forradalom idején, akár Hegel, rokonszenvezett a szabadelvű eszmékkel, később elmélyed a romantikus filozófiába, főképp Schelling hatása alá kerül. Noha többnyire németül és latinul ír, magyarnak érzi magát, a magyar kultúra törekvéseivel szüntelen közösséget tart. Így tehát Hegel szerencsésen választott, midőn a következő sorokkal fordul hozzá, hogy lapja számára közreműködését megnyerje:

Sr. Wohlgebohren

Herrn Professor von Schedius

zu Pesth
in Ungarn

Euer Wohlgebohren

nehene ich mir die Freyheit, eine Einladung zu machen, die nicht sosehr in der kurzen persönlichen Bekanntschaft, welche ich in Jena ¹ mit Ihnen zu machen die Ehre hatte, ihre Entschuldigung finden kann, als vielmehr in Ihren vom In- und Auslande sosehr geschätzten Bemühungen, Ihr Vaterland mit sich selbst und die Auswärtigen mit demselben bekannt zu machen; — Bemühungen, welche das Publikum leider! seit einigen Jahren nicht mehr zu seiner Kenntnis kommen sieht.²

Indem ich seit dem Frühjahr die Redaction der hiesigen politischen Zeitung übernommen habe — wie ich zu diesem Geschäfte gekommen bin, werden Sie sich aus der Katastrophe, welche Jena auch von einer anderen Seite, als der wissenschaftlichen, nur zu berühmt gemacht hat, leicht erklären

¹ Hegel a jénai egyetemen tanít 1801—6.

² Schedius *Zeitschriftjének* 1804-ben történt megszűnésére céloz.

können und den Inhalt dieser Zeitung, soviel die Natur der Sache es zulässt, zu veredeln bestrebt bin, so würde mir nichts soviel Vergnügen machen können, als von Ihnen durch Beyträge unterstützt zu werden, die nicht anders als interessant seyn könnten, und wie ich deren bereits aus andern Gegenden erhalte, und noch mehrere zu erhalten die Hoffnung habe. Es wird mich freuen, Ihnen hiedurch zugleich ein Mittel darbieten zu können, das vielleicht wenigstens einen Theil der Zwecke Ihrer Zeitschrift zu erfüllen geeignet ist, die Seite nemlich, nach welcher Ihre patriotischen Bemühungen die Wirkung haben mussten, die Aufmerksamkeit und Achtung des Auslandes auf Ihr so interessantes Vaterland zu ziehen. *Es ist auffallend, wie wenig der Gang Ihrer inländischen Begebenheiten in Deutschland, das so viele Berührungspunkte mit Ihrer Nation hat, — Punkte, welche für beyde Nationen eher zu vervielfältigen und zu verstärken als zu vernachlässigen wichtig seyn wird — bekannt ist.* Ich berühre von solchen interessanten Gegenständen, nur die so patriotisch betriebenen Anstalten zur Verbesserung der Nationalindustrie und des Erziehungswesens, die Verhältnisse der Religionsverschiedenheiten, besonders aber die inneren Staatsrechts-Verhältnisse der verschiedenen Stände und die Verhandlungen der Reichstage. Ungarn hat eine Verfassung, welche mit der englischen in so wesentlichen Punkten zusammen trifft.¹ Zu der Consideration, welche die letztere im Auslande genießt, trägt die Publicität nicht wenig bey, welche die Verhandlungen über die Angelegenheiten der Nation haben; und Consideration bey dem Auslande ist ebenso ein nicht unwichtiger National-Vortheil, als sie für das Ehrgefühl eines Volks nicht gleichgültig seyn kann.

¹ A magyar és az angol alkotmány rokonságát Aranka György *Anglus és magyar igazgatás*-a említi meg 1790-ben. Ezt németre fordítja az *Ich bin nicht unruhig* c. röpirat, mellyel Schlötzer *Staatsanzeiger*-je 1792-ben foglalkozik. Alighanem ide vezethető vissza Hegel megjegyzése. V. ö. Concha: *Politika I.* (1895.): 263. l. Hegel közvetlenül halála előtt, 1831-ben, az angol alkotmány várható reformjával foglalkozik. Hegels Werke XVII: 425. s. k. l.

Indem ich Sie um Nachrichten von den wichtigen Veränderungen, Fortschritten, und neuen Anlagen in Bezug auf jene Gegenstände ersuche, glaube ich von anderer Seite keine indiscrete Bitte zu thun, indem nemlich von keiner Ausstreuung von Staatsgeheimnissen die Rede ist. Was insbesondere die Verhandlungen des itzigen, wie es uns nur *scheint*, denn näher sind wir hier aussen nicht damit befannt, wichtigen Reichstages betrifft, so ist bey der grossen Anzahl der berathschlagenden Mitglieder, — bey der Rechenchaft, die ein Theil der Stände seinen Kommittenten ablegt, und die Instruktionen, die er von Ihnen einholt — ferner bey der, soviel ich weiss, öffentlichen Abhaltung eines Theils der Sitzungen, schon diejenige Publicität der Verhandlungen vorhanden, welche es jedem, dem sonst in politischer Rücksicht daran gelegen seyn kann, Kenntnis davon zu haben, dieselbe sich ohne Schwierigkeiten zu verschaffen möglich macht. Es fehlt daher allein die besondere Art von Publicität für das allgemeine Publikum, gegen welche, besonders insofern ein ausländisches Publikum ist, weiter keine Art des Interesses stattfinden kann.

Indem es Korrespondenz-Nachrichten oder Aktenstücke ¹ sind, was ich, wenn Sie meine Bitte nicht ungütig aufnehmen, von Ihnen erhalten würde, so füge ich noch die Bemerkung hinzu, dass ich allein alle Verantwortlichkeit, die nur auf den Gebrauch, der davon gemacht wird, fallen kann, auf mir habe, wenn der Fall einer Verantwortung vorkommen sollte, was, wie ich glaube, nicht geschehen wird, da ausser der nach der Natur der Sache zu beobachtenden Schicklichkeit, eine Censur alles Nicht-Passende beseitigt. Ich verpflichte mich zugleich, auf mein Ehrenwort, und als eine Bedingung, unter der ich allein Mittheilungen von Ihnen erhalten kann, Ihren Nahmen unter keinerley Umständen, wenn es sey, zu nennen.¹

¹ Proklamációk, rendeletek, törvények szövegét érti. Érdekes, hogy midőn 1808-ban egy nyomtatásban már előzőleg publikált bajor állami rendelkezést hivatalos aktaszerű szövegében közöl a Bamberger Zeitung,

Ich füge noch bey, dass nach der Natur eines Zeitungs-instituts eine regelmässige wöchentliche Mittheilung mir das wünschenerthe seyn würde; und dass, wenn Ihnen Ihre Geschäfte nicht erlaubten, unmittelbar diese Korrespondenz zu führen, es Ihnen wenigstens nicht schwer seyn wird, irgend einen dazu tauglichen Mann auszufinden, der das Nähere besorgte; meine Bitte um Ihre unmittelbare Theilnahme würde alsdann sich auf das Ersuchen um Ihre Leitung und gefällige Beyhülfe einschränken. Erlauben Sie mir noch hinzuzufügen, dass die Gewohnheit unseres Instituts ist, für eine solche demselben erwiesene Gefälligkeit ein Honorar von 8 bis 10 Karolins jährlich abzutragen, dass dabey die Kosten der Korrespondenz auf uns fällt, und dass die benannte Summe nur der gewöhnliche bestimmte Ausgangspunkt, der nach Beschaffenheit der Sache und der Unkosten, die der Korrespondent haben kann, erhöht werden würde und dass ich darüber Ihre Erklärung erwarte. Sollte sich der Umfang der mitzutheilenden Nachrichten weiter, z. B. auf die benachbarte Turkey ausdehnen können, sollten wir bedeutende Aktenstücke erhalten können, so würde unsere Verbindlichkeit schon dadurch grösser werden.

Nachdem ich mir meine Wünsche an Sie, Ihnen auseinander zu setzen erlaubt habe, so wiederhole ich schliesslich, dass ich mir diese Freyheit genommen, weil ich wusste, dass ich Sie an einen Mann thue, der sich warm und thätig für sein Vaterland interessirt, der dies Interesse auch in Bemühungen und Umständen sehen kann, welche gemeinen Augen, demselben aus dem Wege zu liegen schienen, dessen humane Gesinnung endlich eine Bitte, wenn ihr Gegenstand auch ganz allein als eine freundschaftliche Gefälligkeit anzusehen wäre, nicht ungütig aufnimmt. Ich hoffe daher nicht ganz eine Fehlbitte gethan zu haben, und werde mich durch jede Unterstützung, welche Sie meinem Geschäfte zukommen lassen werden, Ihnen für sehr verpflichtet halten.

Mit dem Ersuchen um eine baldige Antwort, habe ich die Ehre unter der Versicherung meiner vollkommenen Hochachtung zu seyn

Euer Wohlgebohren

Bamberg d. 8. Aug. 1807.

ergebenster Diener
Professor Hegel.¹

E levél Hegel levelezésének abból a szemelvényéből, mely összes műveinek XVII. kötetében jelent meg, valamint a Carl Hegel rendezte teljes kiadásból (Briefe von und an Hegel. 2 kötet. 1887) egyaránt hiányzik. Schedius talán nem is válaszolt rá.² Hegel nevének 1807-ben még nem volt tudományos varázsa, csak annyit tudtak róla szűkebb körén kívül, hogy ő is hozzászólt a Kant hagyatékán támadt vitákhoz. Sok német filozófia-professzor rendszerez és vitáz elkeseredetten a metafizikának ebben az aranykorában, de hogy a német idealizmus fejlődését ez a csöndes jeni tanár fogja a legátfogóbb módon betetőzni, azt senki sem sejtette egyelőre. A kis bambergi lap számára tudósításokat írni, pláne a politika körébe vágókat — ez különben sem lehetett Schedius szemében valami vonzó feladat azokban a mindenféle cenzurától megnyomorított szellemű napokban. A Martynovics-pör kapcsán támadt kellemetlenségeit keserves tanúság gyanánt őrizte.

Hegel levele alapján azt hihetnők, hogy ő komolyabb, tárcaszerű külföldi levelekre is számot tart. De Fischer Kuno³ ép azt emeli ki, hogy a Bamberger Zeitung vezércikkét, vagy hasonlót soha nem hoz, csak híreket. Igénytelen, szegényes külsejű lap volt, rossz itatós papíron, olyanféle, mint az egykorú pest-budai német ujság. A közönség persze — világháború folyt, Eylau, Friedland és Tilsit ese-

¹ A levél eredetije a Magy. Tud. Akad. kéziratárában. M. Irod. Levelezés 4-rét 154. sz.

² Számba veendő, hogy Bamberg a Napoleonnal tartó Bajorország birtoka, míg Ausztria a végsőkig menő harcot folytatja a franciák ellen.

³ Kuno Fischer i. m. I.: 74. l.

ményeit hordja méhében az idő — szomjazta a híreket, melyek akkor sem voltak sokkal megbízhatóbbak, mint ma s Hegel minuciózus elméje a kis reportok megbízhatóságával igyekszik a lap színvonalán és kedveltségén lendíteni. Röviddel azután, hogy Schediust felkereste soraival, hasonló kérést intéz Knebelhez, Jenába s ebben a levélben igénytelenebbnek mutatkozik: beéri, ha hercegek és diplomaták utazgatásáról kap biztos közléseket. (1807 aug. 30. Hegels Werke. 1835. XVII. 629—32. l.) A mi levelünk Hegelre, a par excellence állam-filozófusra annyiban jellemző, hogy a magyar alkotmányosság iránt érdeklődik benne. Közreadása ma több szempontból alkalomszerű. A német gondolkodás egyik vezéralakja érinti itt a németességgel való érintkezésünk problémáját s Hegel felfogása a népek testvériségének szellemétől áthatott, nem fölényeskedő és fajiságban elfogult, nem leereszkedő és protegáló. Az utóbbi időben többen hozzászóltak nálunk Hegel gondolatainak a magyar szellemi tudományokra gyakorolt hatásához s érdekes tudnunk, hogy ő, akitől annyi ösztönzést kapott nálunk az irodalomtörténet, az esztétika, az államtudomány és a jogbölcselet, a magyar kultura elevenségéhez való bizalmával előlegezte annak lehetőségét, hogy tanításai gyümölcsözni fognak egykor a mi talajunkon. Végül *Encyklopädie*-jének százéves jubileuma alkalmából odakint is ismételten emlékeztek meg róla ez évben.



SCHLEIERMACHER INDIVIDUALIZMUSA.

Irta : Dr. SZEMERE SAMU.

Schleiermacher ahhoz a nemzedékhez tartozik, amely Kant kritikai filozófiája alapján, de mégis önállóan, új utakon kereste a kor egész művelődésének filozófiai egybefoglalását. Barátja és fegyvertársa a két Schlegelnek és körüknek; ennek nem egy műveltségi eszménye ép benne találta legmélyebb filozófiai tolmácsolóját. Egyenrangú társa Fichtének, Schellingnek, Hegelnek, és ha nem vetekehetnek is e gondolkodókkal a rendszer monumentalitása és zártsága tekintetében, egyes alapszemléleteinek maradó és termékenyítő hatására nézve nem marad mögöttük. E ma is elevenen ható alapszemléletek közül itt eggyel foglalkozunk: Schleiermacher individualizmusával.

Az újkori gondolkodásnak az individualizmus egyik állandó tendenciája. A modern ember, akinek az egyéniség tudata erősen kidomborodó vonása, szinte már a renaissance korában való jelentkezése óta törekszik magamagának mélyebb megértésére, e törekvésében pedig a világképek sora érlelődött, amelyeknek épen az egyéniség lényegére és jelentőségére való ráeszmélés adja meg sajátos bélyegét. Ez individualisztikus világképek történeti jelentkezését tekintve, különösen két körülmény tűnik szemünkbe. Az egyik az, hogy majdnem egy időben, de mindenesetre valamilyen oksági összefüggésben jönnek létre valamely univerzaliztikus világfelfogással. Leibniz monadológiáját megelőzi Spinoza Etikája, Schleiermacher szinte egyszerre lép fel Fichtével és ugyanilyen párhuzam kimutatható a XIX. század individualisztikus világképeire nézve is. Ennek az a magyarázata, hogy univerzalizmusnak és individualizmusnak tulajdonképp ugyanazok a problémáik; csak hogy ezek megoldásában különböző értékelés alapján polárisan ellentétes az állásfoglalásuk s ép az ellentétek e feszültsége ad különös

erőt és lendületet megállapításaiknak. Másrészt ezeknek az individualisztikus világképeknek egymáshoz való viszonya is figyelemreméltó. Nem tekintve a megoldásnak különböző elvi lehetőségeit, magán a problémakörön belül is a különböző korokban, a filozófia egyetemes állásának megfelelően, más-más dinamikai viszonyok mutatkoznak. Így a XVII. század filozófiájában a metafizikai kérdések dominálnak. Ehhez képest Leibniz világképe is elsősorban metafizikai idealizmus: a monaszok ontológiai sajátságainak s az egyetemeshez való viszonyának megállapítása számára a fődolog, az egyén morális értéke és feladata nem igen foglalkoztatja s ami erre nézve mondanivalója van, alig is jön számba metafizikája mellett. A XVIII. században az etikai kérdések tolnak előtérbe. Kantnál az erkölcsi meggyőződés a metafizikára nézve is döntő; Fichténél az ember és rendeltetése a filozófiai gondolkodás tengelye; ennek megfelelően Schleiermacher individualizmusa is, habár a kérdés metafizikai mozzanatát sem hagyja figyelmen kívül, elsősorban etikai jellegű. Ez az etikai individualizmus pedig, mint jeleztük, egy univerzalisztikus felfogással szembehelyezkedve, azt bírálva és ellene küzdve jut kifejezésre. Helyénvaló ezért, hogy előbb az etikai univerzalizmust vegyük szemügyre.

Az univerzalisztikus etikát Schleiermacher számára az ő korában Kant és Fichte képviseli. Univerzalisztikus a kanti kategórikus imperativus, amennyiben egyetemes ész, valamennyi emberben azonos rációt vesz fel, amelynek az egyes cselekedetekben, egyéni különbségekre való tekintet nélkül, feltétlenül meg kell valósulnia. Ha tehát valamilyen erkölcsi cselekvést követelő helyzetet képzelünk, úgy a kanti felfogás értelmében mindenkinek abban egyformán kell cselekednie, mert hiszen az ész elve, amely a cselekvést eldönti, valamennyi eszes lényben egy és ugyanaz. Ezt az univerzalisztikus vonást az erkölcsi törvény a természeti és a politikai törvényei osztja s közeleső a gondolat, hogy ép ezek analógiája volt elhatározó Kant gondolkodására. A természeti törvény egyetemes tény vagy viszonyt állapít meg, amelynek az egyes tények és történések maradék nél-

kül alárendelődnek. A politikai törvény egyetemes parancs vagy tilalom, amely mindenkitől, akit illet, egyforma engedelmisséget követel. Hasonlóan az erkölcsi törvény is egyetemes érvényű; mintegy uniformizálja az emberek erkölcsi életét: annak értelmében az erkölcsileg helyes mindenki számára egy s ugyanaz; az egyéniségnek nem lehet befolyása az ember gyakorlati magatartásának formálására. Az egyetemeset és az egyénit ebből a szempontból mérlegelve: az egyetemes észelv erkölcsileg minden, az egyéniség erkölcsileg semmi.

A kanti etika alapelve azonban olynemű értelmezést is megenged, amely valamilyen egyénítő elv érvényesülésének is helyt ad erkölcsi magunktartásában. Azt lehet ugyanis mondani, hogy a kategorikus imperativus a cselekvésnek csak formáját határozza meg egyetemesen, annak tartalma azonban a mindenkori helyzettől függ; mivel pedig ez a helyi, időbeli és egyéb körülményeknél fogva egyénenként különböző, végeredményben a cselekvést is, habár az egyformásító erkölcsi elv alapján megy végbe, egyénenként más és más lesz. Igaz marad tehát az a latin közmondás: *si duo faciunt idem, non est idem*; két embernek ugyanazon elv szerint való cselekvése nem egyezhetik teljes-tökéletesen, mert a kettőnek különböző körülményei között ugyanaz az elv csak különböző cselekvések által ölthet testet. A kanti alapelv tehát, minden egyetemes volta mellett is, konkrét megvalósulásaiban szükségszerűen egyéni cselekvésekhez vezet. A legfőbb erkölcsi maximának illetően értelmezését látjuk Fichténél. Nem kevésbé, mint Kant, hangsúlyozza ő is annak egyetemességét és kategorikus voltát, de ép oly nyomatékkal mutat rá az attól meghatározott cselekvések egyéni jellegére. Világosan kitűnik ez a *Die Bestimmung des Menschen* (1800) című művének különösen ama helyeiből, ahol a legpregnansabban fejezi ki az ember rendeltetését. «Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu tun, was ich in ihr zu meiden habe . . . Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen

soll : dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir, von mir der ich in diese Lage komme, fordert, dass es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da . . .»¹ Ilyen értelemben mérlegelve az egyetemesnek és az egyéninek erkölcsi jelentőségét, azt mondhatjuk : a cselekvés az egyetemes elvtől kapja erkölcsi igazolását, de annak kiformalásában, úgy látszik, egyéni elv is érvényesül.

De valóban az egyéniség elve-e az, ami itt szóhoz jut? Mert közelebről tekintve, ha Fichte szerint értelmezzük az erkölcsi cselekedetek különbözőségeit, ezek motivumai között nem találunk egyet sem, amely az ember belső sajátosságából fakadt, hanem valamennyi egyedül a külső körülményekből folyik. Bármennyire más is az egyik ember erkölcsi magatartása, mint a másiké, ez a különbség mintha egyedül attól a helytől függne, amelyen az ember áll, úgyhogy az egyik a másiknak a helyén vele egyezően cselekednék. Éppen ez az ellenvetés az, amellyel Schleiermacher rámutat Fichtének ki nem elégtítő etikai univerzalizmusára. Állásfoglalását e szempontból részletesen feltárja kiváló kritikai műve : *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803). Főgondolata idevágóan az, hogy Fichte erkölcstana nem alkalmas az erkölcsi élet egészének magyarázatára, mert az ember egyéni sajátosságát, mint etikai elvet teljesen figyelmen kívül hagyja. Fichte számára az emberi közösség nem áll egyénileg differenciált Énekből, hanem Ének differenciálatlan összességéből. S teljességgel az egyéniség számbavételének hiányára vall, hogy Fichte az erkölcsi tökéletességet ép abban látja, hogy az ember elnyom magában minden egyénit és egyforma részévé lesz a közösségnek.²

¹ Neue Auflage, Berlin, 1825, 154, 155.

² V. ö. *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*. Dritte Abt. Erster Band. Berlin, 1846, 61–62. Ennek a bírálatnak mintegy ellenpróbáját adja Schleiermacher, rámutatva arra, hogy ha csupán az egyetemesben van az erkölcs lényege, akkor minden cselekvésben bizonyos mozzanatok etikailag meghatározatlanul maradnak. Mivel pedig a valóságos történésben minden mozzanatnak meghatározottnak kell lennie, azért egyszerre valamilyen önkény, vagy valamilyen mechanizmus, akár

E bíráló gondolatokból is kicsendül Schleiermacher etikai alapeszméje: a legfőbb erkölcsi érték az egyéniség, a legfőbb feladat pedig: az egyéniség kifejlesztése. Az új etikai ideált azonban nem az említett kritikai műben mutatja be először a filozófus; már néhány évvel előbb részletesen és lelkes vonásokkal rajzolta azt két alapvető művében, az *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) és *Monologen* (1800) címűekben.¹ Különösen az utóbbi jön itt tekintetbe: egyike a nagy, elemi bensőséggel kitörő filozófiai vallomásoknak, közvetlenségével és nemes lendületével a legvonzóbb művek egyike az etikai irodalomban.

a megszokások és erkölcsök külső, akár a hajlamok belső mechanizmusa lép be az etikai területre. De vannak cselekedetek, ahol az egyetemes elv egymagában nem is lehet meghatározó. Így pl. semmiféle egyetemes elv nem döntheti el, hogy az ember hogyan válassza meg hivatását, vagy hogy most lépjen-e házasságra, vagy később, vagy egyáltalában ne. A döntő itt egyedül az ember egyénisége lehet. (U. o. 110.) Hogy az illető filozófusok mennyire nem boldogulnak az erkölcsiség egyformaságának elvével, kitetszik abból, hogy az alkalmazásban maguk is valamilyen egyéntől elvet kénytelenek elismerni, anélkül persze, hogy ezt pontosabban meghatároznák. Ilyen pl. az, hogy Fichte az embert minden erkölcsi cselekedetnél a maga *szívére* utalja. (U. o. 266–267.) Kant univerzalizmusára vonatkozóan v. ő. u. o. 63.

¹ Az előbbi D. Carl Schwarz kiadása szerint idézzük, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868. Az utóbbi a Schiele-Mulert-féle kiadás szerint, Leipzig, Felix Meiner, 1914. (Phil. Bibl. 84.) Schiele feltünteti a még Schleiermachertól származó első három kiadás (1800., 1810., 1822.) szövegbeli különbségeit is. Mivel ezek olykor lényegesek, azért mi is tekintettel leszünk rájuk és Schiele mintájára az első kiadást A-val, a másodikat B-vel, a harmadikat C-vel jelezzük. E két művön kívül Schleiermacher individualizmusára nézve tekintetbe jön még a Fichtének *Bestimmung des Menschen* c. művéről szóló kritika: Sämtl. Werke, Dritte Abt. I. Bd. 524. és kk. Továbbá néhány, Schleiermacher filozófiai fejlődésére nagyon fontos töredék, naplófeljegyzés, aforisztikus széljegyzet stb. Mindezeket kiadta Dilthey a Schleiermacher életrajzához (*Leben Schleiermachers*, Erster Band, Berlin, 1870.) csatolt függelékben: *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*. Végül a filozófusnak a halála után több ízben kiadott etikája. A nagy összkiadásban (Sämtl. W. Dritte Abt. Fünfter Bd. Berlin, 1835.) kiadta Alex. Schweizer e címen: *Entwurf eines Systems der Sittenlehre*.

Az új alapszemlélet itt jelentkezik igazán mindenre kisugárzó, centrális jelentőségében s mert a mű lényege az önmagáról való számotadás, a maga megértésére törekvő filozófus gyakran vet egy-egy pillantást megtett útjára : az új gondolatnak a régi, amelytől elfordul, ad reliefet. Így látjuk, hogy a Kant-Fichte-féle univerzalizmus egyik fontos stádiuma a filozófus fejlődésének, s hogy rajta keresztül, azt meghaladva világosodott meg benne teljesen az individualisztikus gondolat. Sokáig az ő számára is a mindenkiben egyformán megvalósítandó egyetemes volt a legfőbb erkölcs : sokáig ő is azt hitte, hogy valamennyi embernek egyformán kell cselekednie, hogy belső lényegre nézve az emberek mind egyformák, egyéniség nélkül valók. De hovatovább ez a felfogás nem elégítette ki. Felvetődött benne a kérdés : mire való a személyiség? Mire való a folyton folyó, mulékony egyéni tudat egysége? Nem utal-e ez valamilyen felsőbbrendű erkölcsiségre? Lehetséges-e, hogy az emberiség pusztán mint egyforma tömeg létezik, amely külsőleg szét van ugyan darabolva, de belsőleg minden egyforma marad? Lehetséges-e, hogy az ember sajátos szellemi alkata minden belső alap nélkül való s pusztán külső körülményeknek köszöni létrejöttét? E kételyek közepett a filozófus az egyéniség eszméjében talált megváltást : az ember erkölcsi feladata, hogy egyéni módon nyilatkoztassa meg az emberiséget, úgy, hogy ennek végtelen gazdagsága az egyéniségek végtelenségében jusson megvalósulásra. «So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schosse hervorgehen kann.»¹

Már ebből az idézetből is következtethetünk, ha ugyan a filozófus másutt világosan nem utalna reá, az individualisztikus alapgondolat genezisére. Ez a gondolat nem okoskodás eredménye, nem másunnan vett premisszumokból vont kon-

¹ *Monologen* A. 30.

klúzió. Schleiermacher azok közé a filozófusok közé tartozik, akik az életből kapják problémáikat s erős élményekből merítik azok megoldását. Az individualisztikus alapeszme is egy primér élménynek a filozófiai tudatosság szférájába emelése. Olykor úgy tetszhetik, mintha a Kant-Fichte-féle etika bírálata vezette volna Schleiermachert az új gondolathoz. Maga a filozófus, amint említett kritikai művének több helyéből kitűnik, Plato- és Spinozához tudja magát legközelebb, azt tartva, hogy e két filozófus erkölcstani alapgondolatainak következetes végiggondolása szükségszerűen az ő etikai koncepciójához visz. Gondolhatunk Leibniz, esetleg más filozófusok hatására is. Ámde mindezek a vonatkozások Schleiermachernek csupán más gondolkodókhöz való viszonyát jelzik. E gondolkodók előmozdíthatták alapszemléletének teljes megvilágosodását, színesebbé teheték azt egy-egy finom árnyalással: de annak forrását csak magában a filozófus lelkében szabad keresnünk. «Von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht.»¹ Schleiermacher külső életkörülményei is olyanok, hogy a legnagyobb mértékben érlelheték individualisztikus életnézetét. Ép e gondolatok erjedése idején Berlinben egy kiváltságos kör fogadta be filozófusunkat: univerzális lelkű férfiak s szellemes, nagyműveltségű asszonyok, csupa forrongó, kereső lélek, egymástól mind különbözők, szabadok és függetlenek, egyéni sajátosságukat biztosan óvók s mégis egymást harmoniásan kiegészítők. Őket szemlélve s a maga lelkébe alászállva, a filozófus meglátta ez egyéniséget, gyönyörködött benne, a legfőbb becsnek érezte. Egy eredeti, semmi mástól le nem származtatható alapértékeléssel állunk itt szemben, amely maga azonban alapja egy új életnézetnek és minden értékelésének. Egyébként az egész kor is hasonlóan volt hangolva. A XVIII. századnak sok kiváló kultúra-jelensége az individualizmus bélyegét viseli magán. Ha pedig a közelebbi kortársak között tekintünk szét, meglepő rokonságot találhatunk. Az évszámok itt nagyon beszédesen szól-

¹ U. o. 28.

nak. 1795-ben jelennek meg Schiller Esztétikai levelei, amelyek, ugyancsak filozófiai magaslaton, Schleiermacheréhoz sok tekintetben hasonló erkölcsi eszményt rajzolnak. 1796-ban jut befejezésre Goethe korszakalkotó regénye: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, egy egyén fejlődésének, épen egyéniséggé fejlődésének története, csupa egyéni alakokkal benépesült világ rajza, az új életeszményt a legköltőibben szemléltető világgép. Így Schleiermacher is kora lelkének egyik nagy értelmezője. Ami kortársai sorában kiváltságos helyet biztosít számára, az, hogy a filozófia nyelvén mindenkinél mélyebb és hatásosabb szószólója az egyéniség erkölcsi értékének.

Tekintsük most közelebbről ezt az új etikai elvet s próbáljuk egyez mozzanatait pontosabban meghatározni. Mindenekelőtt megállapítható, hogy az egyéniség elvének érvényesülése, ellentétben az univerzalizmus etikájával, az ember lényének teljességét juttatja szóhoz. Kant és Fichte bizonyos transzcendentál-pszichológia alapján mintegy két részre osztják az ember mivoltát: észre és érzékiségre. Mindazt, ami egyetemes és szükséges és ennél fogva igazán lényeges, az észből származtatják; mindazt, ami mulékony, esetleges, mellékes, az érzékiségből. Erkölcstani szempontból ez azt jelenti, hogy mintegy két akarat lakozik bennünk. Az egyik az eszes akarat, forrása a mindenkor és mindenütt megvalósítandó erkölcsi parancsnak; a másik az érzéki akarat, forrása a magunk jólétére és boldogságára irányuló minden vágyakozásunknak. Már most az eszes, azaz erkölcsös akaratnak el kell nyomnia bennünk az érzéki, már eleve erkölcstelennek ítélt akaratot s az erkölcsi tökéletesség abban van, hogy az ember az erkölcsös akaratot, a gyakorlati észet, kizárólagos egyeduralomra juttatja. Ez az egyoldalú, az ember érzéki mivoltát teljesen lebecsülő felfogás nem egy kortársnak hívta ki ellenmondását. Mindjárt Schiller helyesbíteni próbálja az erkölcsi cselekedet fogalmát akként, hogy mint legfőbb eszményt a rigorisztikus kötelességszerű cselekedet helyébe olyan cselekedetet állít, amelyben lényünk két oldala összhangban van egymással: az ész nem igázza le az érzékiséget,

hanem az érzékiség természettől fogva ugyanarra törekszik, amit az ész parancsol. Így Schiller erkölcsi eszményében lényünk teljessége, eszes és érzéki mivoltunk egyaránt jut szóhoz, e kettőnek játékos együttműködése, harmoniája a legfőbb erkölcsiség — oly gondolat, amely az esztétikai nevelés eszméjében nyert gyakorlati fordulatot.¹ Ámde Schiller még a kanti transzcendentál-pszichologia alapján áll ; a kiindulópont nála is az érzékiség és ész adott kettőssége s az erkölcsi parancs, ha másként valósul is meg, mint Kantnál, mégis, mert az észből származik, univerzalisztikus jellegű. A költő-filozófus az Esztétikai levelekben az egyéniség erkölcsi értéke iránt is mutat ugyan nagy fogékonyságot, főérdeke mégis a lélek harmonikus teljessége. Schleiermacher gondolata velejében rokon Schillerével a lélek teljességének az erkölcsi életben való érvényesülését illetően ; de eltér attól annyiban, hogy ezt a felfogást a legszorosabban az egyéniség principiumával hozza kapcsolatba. Minden ember egyéni módon tükröztesse az emberiséget, de ép az egész emberiséget tükröztesse, anélkül, hogy valamit elnyomna magában, vagy kiölne magából. Érzéki, szemléleti, fantáziaéletünk, mindaz, ami Kant szerint az érzékiséghez tartozik, szintén hozzájárul cselekvéseink kiformalásához ; az erkölcsi elv nem rajtuk kívül és velük ellentétességben áll fenn, hanem mintegy belőlük kinőve ép természetes mozgásuk által testesül meg. Kant szerint az emberi természet alapján véve rossz, ezért erkölcsi feladatunk e természetet elnyomni s vele szemben az erkölcsi parancsot a maga tisztaságában diadalra juttatni. Schleiermacher szerint azonban az emberi természet alapján véve jó ; ezért erkölcsi feladatunk egyedül abban lehet, hogy az adott természetet kifejlesszük, nemesítsük amaz egyéni eszmény szerint, amely kezdettől fogva mindnyájunkban benne van s önmagunkraeszmélés által tisztaságában szemlélhető. Kritikai művében Schleiermacher különbséget tesz az alakító és a korlátozó erkölcesanak között (*gestaltend — beschränkend*) aszerint, hogy az erkölcsi

¹ V. ö. Dr. Szemere Samu: *Az esztétikai játékelmélet*, Bpest, 1904, 9. és kk.

elvnek megfelelő magatartás valami sajátos újnak létrehozásában van-e, vagy pedig valami másunnan létrejötnék korlátozásában.¹ E korlátozó etikának típusa Kant és Fichte erkölcstana, mert szerinte az erkölcsi cselekedet lényege: érzéki életünk fékezése, elnyomása. Az alakító etikának típusa viszont Schleiermacheré, mert szerinte az erkölcsi cselekvés lényege érzéki életünknek, egész valónknak egy belénk rajzolt eszmény szerint való alakítása, fejlesztése. De az így értelmezett erkölcsi cselekvés lényünk teljességében, annak funkcionális egységében találja indítékait.

Ugyanennek a gondolatnak csak másik, már fennebb is érintett mozzanatát emeljük ki azzal a megállapítással, hogy az individualisztikus elv alapján az erkölcsi cselekedet meghatározásában nincs szerepe semmiféle imperativusnak. Az erkölcsi cselekedetet, épen mert lényünk osztatlan egységéből folyik, nem determinálhatja egyoldalúan valamilyen erkölcsös akarat; erkölcsi magatartásunk normája nem egy velünk szembenálló kötelességparancs, hanem egy bennünk lakozó egyéni életeszmény.

Ein heilig Bild schwebt jedem Bessren vor,
In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten.
Wem sich die Kräfte so bestimmt entfalten,
Nur der hebt sich zur Sittlichkeit empor.²

E felfogás alapján persze nem egy etikai alapfogalom új értelmezést kap. Így az erkölcsi folyamat lényege nem többé az engedelmesség, a kötelességparancs teljesítése, hanem a szerves fejlődés, az egyéni életeszmény megvalósítása. A leglapidárisabban kifejezi ezt a filozófusnak egy aforisztikus feljegyzése e hitvallomásszerű formában: «Ich glaube, dass ich nicht lebe, um zu gehorchen . . ., sondern um zu sein und zu werden».³ A lelkiismeret fogalma is elveszti ez össze-

¹ Id. m. 52.

² Az első négy sor Schleiermachernek 1803-ban Charlotte von Kathenhez írt szonettjéből. L. *Briefe*, I², 377.

³ *Denkmale*, 84.

függésben régi értelmét. Nem jelenthet többé intő szózatot, érzést, mely büntet és jutalmaz; hiszen nincs parancs vagy tilalom, amely rajta keresztül szól hozzánk. «Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr; es straft mich kein Gefühl, es braucht mich keines zu mahnen.»¹ Ha a legfőbb erkölcsi feladat az emberiségnek egyéni kifejezésében van, úgy a lelkiismeret ép az emberiségnek eleven tudata bennünk.² Hogy mindezekből mily következmények folynak az etikának mint tudománynak természetére nézve, arra itt csak röviden utalunk. Schleiermacher szemére veti Kantnak, hogy erkölestana «inkább juridikus, mint etikus» s ezt a vonást, valamint imperativisztikus jellegét, onnan származtatja, hogy Kantnál az erkölcsi törvény mintája a politikai.³ Ezzel szemben Schleiermacher az erkölcsi törvényt a természetinek analogiájára gondolja⁴ s így az etika nem imperativisztikus tudomány, hanem leíró. Persze nem abban az értelemben az, mintha valóságos tényeket vagy állapotokat regisztrálna, hanem abban, hogy élő eszményképet rajzol. Ezt tette Schleiermacher a Monologokban.

De lehet-e általában törvénytörvényességéről beszélni ott, ahol nem valamilyen egyetemes érvényű elv szabályozza magunk-tartását? Nem az önkénynek nyitunk-e kaput azzal, ha az egyéniségre bizzuk magamegnyilatkozásainak normalizálását? Vajjon az individualisztikus elv nem-e a szeszélyek elvtelen csapongásának szószólója, vagy legalább is igazolója? Ezek a kérdések annál inkább feltolakodhatnak, mert hiszen az a kör, amelyhez Schleiermacher is közel állott, a romantikusok köre, ép legfőbb képviselőjében ilyenemű erkölcsiség hirde-

¹ *Monologen* A, 28. — B- és C-ben a gondolat enyhítve így: «Was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr; so straft mich kein Gefühl, so braucht mich keines zu mahnen.»

² *Monol.* A. 26: «Das Gewissen, dieses Bewusstsein der Menschheit . . .»

³ *Grundlinien.* 63—64.

⁴ A rokonságot a kettő között finom elmeíllel tárgyalja Schleiermacher egyik későbbi dolgozatában: *Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz* (1825). Sämmtl. W. Dritte Abt. Zweiter Bd. Berlin, 1838. 397. és kk.

téséhez jutott. Friedrich von Schlegel a lángelmének már a kanti esztétikában hangoztatott jogát, hogy semmiféle szabálynak nem engedelmeskedve maga adja magának a szabályt, átvitte etikai térre; az ő értelmezése szerint az egyén, persze csupán a lángelméjű egyén, minden megkötöttség nélkül, korlátlan szuverénitással élheti erkölcsi életét — s Schlegel mind életével, mind Lucinde című regényével illusztrálta ezt az elméletet. Ámde ezzel a geniális morállal Schleiermachernek nincsen semmi közössége. Némcsak azért, mert az ő erkölestana mindenkinek, nem csupán a lángelmének szól, hiszen mindenkinek van szerinte sajátos egyénisége s mindenkit ennek tudatossá tételére akar ösztönözni. De legfőbbképen azért, mert az egyéniség nála objektív elv, amely önkényt és szeszélyt kizárva, épúgy biztosítja erkölcsi magunktartásának következetességét és egységét, mint az imperativisztikus etikának egyetemes érvényre számot tartó törvénye. Ez a felfogás persze végső elemzésben metafizikai alapozást követel s erre később rá is térünk. Itt csak arra utalunk, hogy Schleiermacher szerint minden emberbe egyéni módon van az emberiség képe belerajzolva; ennek kiformalása, teljes megvalósítása az ő legfőbb erkölcsi feladata, az egyéni eszménykép kell, hogy meghatározza minden cselekedetét. De ha így minden tett, minden lépés egy állandó principiumtól, mintegy egységes fórumtól kapja erkölcsi igazolását, ezzel egész magunktartása egységességet és belső szükségességet nyer. Egységességet, mert hiszen tartalmilag bármily különbözők is nyilatkozásaink, valamennyi egy közös forrásból táplálkozik, valamennyi ugyanazt a lényegyet nyilatkoztatja, valamennyiben, ha szabad így mondani, az egyén erkölcsi szubstanciája a maga osztatlan egészében jelen van. «Im Innern ist alles Eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zum andern, in jedem ist das andere auch enthalten . . . Ein jedes Tun stellt mir mein ganzes Wesen dar, nichts ist geteilt, und jede Tätigkeit begleitet die andere.»¹ S ugyanez

¹ *Monol.* A. 21. — V. ö. u. o. 69.: «Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung

az egységes meghatározottság kizár cselekvésünkől minden esetlegességet, véletlent; mindegyik az egyéniség mélyéből fakadva a szükségesség bélyegét viseli; mindegyiket az az érzés kíséri: nem cselekedhetem máskép. Ez a változatlansága és egységessége a cselekedeteket meghatározó elvnek jellemzően kifejezésre jut abban is, hogy Schleiermacher azt ép a *lét* kategóriája alatt szemléli. Így amikor azt mondja, hogy az ember egyéni léte az, amit keres s amire minden rokonszenve irányul. «Lieb' und Freundschaft... auf das eigne Sein des Menschen allein gerichtet.» «Sein eigentümlich Sein... ist es, was ich suche.»¹ Talán szabad Schleiermacher felfogását így is kifejezni: minden ember *egyéni törvényszerűség* uralma alatt áll. Megszoktuk, különösen a természeti törvényre gondolva, hogy a törvényszerűséget eleve egyetemesnek fogjuk fel. Schleiermacher erkölcsi principiumában az egységes és szükségszerű meghatározottság az egyéniség mozzanatával jár együtt. Mindegyikünk külön világ, egyszeri erkölcsi mikrokozmos, amely magában hordja a maga törvényét.

De noha mindenkit köt és korlátoz a maga egyéni törvénye, noha nyilatkozásaink szükségszerűsége eleve kizár minden önkényt és szeszélyt, az egyéniség mégis *szabad*. Spinoza meghatározása, amely szerint szabad az, ami csupán a maga természetének szükségességéből létezik és egyedül maga determinálja cselekvését² — teljes-tökéletesen ráillik a Schleiermacher értelmében vett egyéniségre. A szabadság eszméje, az újkori ember lelkének kezdettől fogva többé-kevésbé tudatos eleme, a felvilágosodás politikai és filozófiai irodalmának oly sokat hangoztatott jelszava, amely a német gondolkodásban, Kantnál, Schillernél, Fichténél, oly csodálatra-

dieses einen Willens; so gewiss ich immer handeln kann, kann ich auch immer auf diese Weise handeln, nichts kommt in die Reihe meiner Taten, es sei denn so bestimmt.»

¹ U. o. 44., 45.

² «Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur». *Ethica*, Pars I, def. VII.

méltó elmélyítést nyert, — a szabadság eszméje Schleiermachernál is az ember legszentebb, szinte ditirambikusan ünnepezt öröke. Az ember szabad, mert autonom: cselekvésében maga szab magának törvényt. Ez Kantnál is így van. De Kantnál, az ember mivoltának kettészakadottsága miatt, ehhez a szabadsághoz mégis szó fér. Az erkölcsiség itt az önlegyőzés formáját ölti, hiszen az ész törvénye csak az érzékiség megalázása árán érvényesül, az ember egyik fele legyűri a másikat, s a cselekvést, noha szabad elhatározásból a magunkadta törvényt testesítjük meg benne, szubjektíve a kényszerűség fanyar érzése kíséri. Schleiermachernál ellenben az erkölcsiség egész osztatlan valónknak igenlése, a cselekedet a természet önkéntelenségével tör elő az egyéniség mélyéből s e kényszer nélkül-valóságnak szubjektív reflexe a gyönyör, az életöröm. Az individualisztikus etikának, ha szabad így mondani, kategorikus imperativusaként hangzik Schleiermacher e mondata: «Tue nichts, als was dir in freier Liebe und Lust hervorgeht aus dem Innern des Gemütes!»¹

Talán nem felesleges ezen a helyen egy megjegyzés, amelylyel egy lehető félreértésnek akarjuk elejét venni. Az utolsó idézet, valamint sok más hely Schleiermacherban, az életöröm becsének hangoztatásával azt a hitet kelthetné, mintha a filozófus az önös vágyak gyönyörteljes kielégítésének morálját hirdetné, mintha etikájának cégére mögött az élet élvezésének jól ismert hedonikája rejtőznék. Semmi sincs távolabb Schleiermacher erkölcstanának szellemétől ennél a felfogásnál. Igaz, hogy ő is, mint sok más újkori gondolkodó, erősen érzi a dionysosi élethangulat varázsát; igaz, hogy az ő erkölcsisége, megvalósulásának lélektani feltételeinél fogva, nagyobb mértékben gyönyör és öröm forrása, mint Kant rigorisztikus erkölcsisége: de ez a gyönyör és öröm úgyszólván csak szubjektív melléktermék, mintegy programmon kívüli velejáró, nem tulajdonképeni célja, nem motívuma az erkölcsi cselekvésnek. Ennek tulajdonképeni célja és motívuma filozófusunk szerint egyedül egyéniségünk kifejllesztése, az emberiségnek

¹ *Monol.* A. 94.

benne minél tökéletesebb megvalósítása. E cél érdekében vállalja a lemondást, a bajt, a balvégzetet is. Egyenesen kívánja a sorsváltozást, az idegen akaratokkal való küzdelmet, hogy a hatás és visszahatás e játékában igazolhassa szabadságát és képezhesse egyéniségét. Schleiermacher erkölcsi eszménye az örökösen törekvő, soha meg nem pihenő, folyton a maga tökéletesítésén munkáló egyéniség, aki, mint Goethe Faustja, minél mélyebben és átfogóbban akar átélni minden emberit. Gyönyört és fájdalmat egyforma lélekkel fogad, mert egyaránt előbbre viszik egyénisége megismerésében és nemesítésében. «Wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glücklich sein!»¹

Épen az, hogy Schleiermacher erkölcsisége nem a boldogságra irányul, teszi számára lehetővé az egyéniségnek minden sorsváltozástól, az egész külvilágtól való függetlenítését. Az egyéniség szabadságára nézve ugyanis kikerülhetetlenül súlyos kérdések vetődnek fel. Az ember kétségtelennek érezheti szabadságát mindaddig, amíg akaratának színtere csak a lélek belseje. De nem bénul-e meg ez a szabadság, mihelyt az akarat testet ölteni törekszik? Nem ütközik-e minduntalan idegen szabadságok-, a világfolyás-, a természetszabta korlátokba? Schleiermacher győzelmesen túlhalad ezeken a korlátokon is. Az a lelkierő pedig, amely túlségíti rajtok: a *fantázia*.² A fantázia által éljük át mindazt, amit a valóság megtagad tőlünk. A fantázia segítségével behelyezkedünk minden életkörülménybe, s azáltal, hogy belső cselekvéssel hatunk vissza minden képzelt adottságra, lényünk alakító tényezőjévé varázsoljuk csakúgy, mintha valóságban cselekedtünk volna. Sőt a fantáziabeli élet alkalmasabb is szellemünk alakítására, mint a valóság, nemcsak mert végtelenül gazdagabb a valóságnál, de mert ennek gyorsan lepergő képei

¹ U. o. 73.

² U. o. 75. és kk. — «O wüssten doch die Menschen diese Götterkraft der Phantasie zu brauchen, die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, und ohne die des Menschen Kreis so eng und ängstlich ist!» U. o. 77.

nem engednek meg oly elmélyedést, mint a hatások- és ellenhatásoknak csupán bensőnkben lefolyó játéka. A fantázia által az egész világ a mi birtokunk. Schleiermacher eléri a harmóniát a valósággal, nem úgy, hogy lemondóan alárendeli magát a valóságnak, hanem úgy, hogy ezt szuverén módon a fantázia anyagává teszi. Így a fantázia, amelynek esztétikai jelentőségét ép ez a kor ismerte fel teljes világsággal; amelynek túlsúlya a romantikusoknál, a valóságnak kellő ellenőrző és kiegyenlítő hatása híján, irodalomban és filozófiában a fantasztikushoz vezetett: Schleiermachernál kiválóan etikai jelentőségre tesz szert. Csak a fantázia által lesz teljessé az egyén szabadsága, mert ledönti számára a külvilág minden korlátját.

A fantáziának ez a kiváló erkölcstani szerepe azonban egyszersmind annak tanubizonysága, hogy Schleiermachernál a súlypont az ember szellemiségére esik. Bármennyire tudatos oppozícióban látjuk is Schleiermachert Kanttal, filozófiájának idealisztikus alapjára nézve mégis a kritikai filozófia tanítványának bizonyul. Nála is a szellem «merészen» szembe helyezkedik az anyag birodalmával, a belvilág a külvilággal. Ez amazért és amaz által van, amannak eszköze és függvénye. Szellemünk magában hordja a dolgok örök formáit, a dolgok világa a mi bensőnket tükrözi, a föld a mi szabad cselekvésünk színtere, s minden érzésünk, bármennyire a külvilág kényyszeríti is ránk látszólag, mégis a mi szabad benső tevékenységünk.¹ A szellem kimeríthetetlen, minden tevékenysége növeli erejét, s mert a végtelenben túzi ki célját, végtelen fejlődés lehetősége áll előtte. A szellem nem függ a testtől, ennek gyengülése, leromlása azt érintetlenül hagyja: az akarat ereje diadalmaskodik betegségen, öregségen, s az örök ifjúság gondtalan vidámsága, életöröme besugározhatja életünket végső lehelletünkig.² «Ein leeres Vorurteil ist das Alter, die schnöde Frucht von dem tollen Wahn, dass der Geist abhängt vom Körper». «...Wer wagt es zu behaupten, dass

¹ U. o. 15–16.

² U. o. 84. és lk.

auch das Bewusstsein der grossen, heiligen Gedanken, die aus sich selbst der Geist erzeugt, abhängen vom Körper, und der Sinn für die wahre Welt von der äussern Glieder Gebrauch.» «... Ewige Jugend schwör' ich mir selbst.»¹ A szellem ilyen értékelésénél fogva Schleiermacher az énnel nem is a külvilágot állítja szembe mint nem-ént. A külvilág, mivel nem önmagában bírja realitásának alapját, nem is érdemli szerinte a «világ» nevet. E névvel a filozófus mint igazi valóságot, mint az egyéniséget is magába ölelő egészet, a «szellemek örök közösségét» illeti, «hatásukat egymásra, a szabadság magas harmoniáját.»²

A szellemek örök közössége: — az egyéniség körén túl: ez jelzi Schleiermacher végső erkölcsi eszményét. S most felvetődik a kérdés: vajjon ennek az eszménynek van-e valamilyen gyökere a valóság létalapjában? Olyan-e a világ metafizikai alkata, hogy magában rejti biztosítékát az erkölcsi eszmény megvalósulási lehetőségének? Azt látjuk, hogy a világgép, amely Schleiermacher életfelfogását kiegészíti s mintegy megalapozza, már eleve magán viseli ennek individualisztikus rajzolatját: világgép és életfelfogás tulajdonképen ugyanannak a szemléletnek két különböző, egyszer a metafizikai, máskor az etikai síkra vetítése. A valóság — vagy amint Schleiermacher Spinozával mondani szokta — az univerzum végső alapjában azonos lényegű, a dolgok végtelen sorát egységes őserő fakasztja és élteti. De a dolgok sokasága már eleve sokféleség, a természet «mindenütt változatosságot és egyéni sajátosságot hoz létre».³ S ami áll az egész mindenségre, legszembetünőbb ép az embernél. Az emberiség géniusza a legtökéletesebb és legsokoldalúbb művész: nem alkothat mást, csak aminek egyéni léte van.⁴ Látszat csupán, hogy az emberiség közönséges formáiban nagyon is nagy a felesleg, hogy a tucatok egyformák. Minden embernek, bármily közönségesnek lát-

¹ U. o. 85., 86., 87.

² U. o. B, C. 17.

³ *Reden*, 37.

⁴ U. o. 67.

szik is, van valamilyen egyénisége, egyik sem olyan mint a másik, mindegyiknek életében van egy pillanat, amikor mintegy meghaladva magamagát, csúcspontjára jut annak, ami lennie adatott. E pillanat számára volt teremtve, benne éri el rendeltetését.¹ Minden ember «sajátos ábrázolása az emberiségnek»,² ezért mindegyik pótolhatatlan eleme az emberiség tökéletes szemléletének. Minden ember «kompendiuma az emberiségnek» mert bizonyos értelemben mindegyik átfogja az egész emberi természetet; ez nem is egyéb, mint az egyes ének megsokszorosítása, csakhogy legkisebb és legmulóbb változásainak pontosabb kirajzolásával.³ Kitészik mindebből, hogy Schleiermachernál az individualizmus, csakúgy mint Leibniznál, a legbensőbbben egybeolvad az univerzalizmussal. Az egyetemesből fakadnak az egyes dolgok, de ezek eleve egyéniék s ábrázolói, képviselői, tükrözői az egyetemesnek. Ámde hogyan származhatnak az egyetemes létből az egyes dolgok sokasága? E leszámaztatás magyarázata még egy gondolkodónak sem sikerült, Bruno, Spinoza és más univerzalizisztikus filozófusok is e ponton tehetetleneknek bizonyultak. Schleiermacher meg sem kísérli e magyarázatot. Az egyéniség eredete, saját bevallása szerint, misztikus tény,⁴ s ha ezt próbálja is értelmezni, gondolatait mithikus formába öltözteti.⁵ Schleiermacher, a vallásfilozófus, számára maga az egyetemesnek és egyesnek ez a viszonya a fontos, mert benne ismeri fel gyökerét minden igaz vallásosságnak. De erre itt épen csak rántalhatunk. Ami magát a világgépet illeti, Schleiermacher az egyéni alakok között a legszélsőbb ellen-

¹ U. o. 68–69.

² U. o. 69.

³ U. o. 72.

⁴ V. ö. *Briefe*, IV, 59. Ugyanígy *Reden*, I. kiad. 267.: a végtelennek és a végesnek egybekelése fölfoghatatlan tény (unbegreifliches Faktum).

⁵ V. ö. *Monol.* A. 68–69.: «Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste Tat, nur was ich aufgegeben als ich bestimmte wer ich werden wollte, das nur kann ich nicht; nichts ist mir unmöglich als was jenen Willen, wie er einmal gesprochen hat, rückgängig machen müsste.»

téteket látja képviselve. Egyesek az isteninek legfenségesebb és legtalálhatóbb képmásai, mások olyanok, mint egy mester futó szeszélyeinek groteszk alkotásai. Az egyik az emberiségnek még nyers, állati formája, melyet még alig érintett a humanitás lehelle; a másik minden salaktól és nemtelenségtől megtisztult, a föld porát is alig érintő szellemiség. A két véglet között pedig az egyéniségek végtelen fokozatai tárulnak elénk. E fokozatok csodás harmoniába olvadnak, amely a legnagyobbszűbb, örök műremekké avatja a világegyetemet. Ebből a harmoniából semmiféle hiányozhatik, a legsilányabbnak is van benne jelentősége és értéke, az egésznek szempontjából «minden jó és isteni», s öröm és nyugalom tölti el annak a lelkét, aki a világot e szempontból szemléli.¹ Így Schleiermacher világméltóságában is érvényesül az az esztétikai motívum, amely a renaissance óta többször éreztette hatását az újkori gondolkodásban s a modern ember világörvendő, optimisztikus élethangulatának tipikus jelzője. Schleiermacherra jellemző, hogy világszemléletének ez az esztétikai motívuma nála etikai jelentőséget is kap. A metafizikai alaprajzon épülő legfőbb szépség, az egyéniségek harmoniás kozmosza, egyszersmind az erkölcsiség legtokéletesebb megvalósulása is, a legfőbb jó.

Schleiermacher nemcsak az egyes emberre alkalmazza az egyéniség fogalmát, hanem minden emberi közösségnek és a közösségek lelkéből fakadó minden objektív szellemiségnek tulajdonít, vagy inkább követel egyéni jelleget. A családnak, az államnak, az erkölcsnek legyen egyéni verete, mindegyik belső sajátosságnak legyen nyilatkoztatója.² A nyelv is egyéniség ismertetője, a szellem egyéni alkátának, a sajátos gondolkodás- és érzésmódnak tükrözője; csak aki egyénisége tudatára ébred, lehet igazán nyelv-művész. «Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigentum und zum kunstreichen Ganzen, dass Ableitung und Übergang,

¹ *Reden.* 67., 69., 70.

² *Monol.* A. 58., 64.

Zusammenhang und Folge der Bauart seines Geistes genau entsprechen, und die Harmonie der Rede der Denkart Grundton, den Akzent des Herzens wiedergebe... Harmonisch in einfacher, schöner Sitte leben kann kein Anderer, als wer die toten Formeln hassend eigne Bildung sucht und so der künftigen Welt gehört; ein wahrer Künstler der Sprache kann kein Anderer sein, als wer freien Blickes sich selbst betrachtet, und des inneren Wesens der Menschheit sich bemächtigt hat.»¹ A történelem színpadán mint különböző egyéniségű, egyszersmind mint különböző értékű és jelentőségű egységek jelentkeznek népek és nemzetek. Egyesek telve vannak méltósággal és szellemmel s kihatásuk a tér és idő korlátain túl a végtelenségbe visz. Mások közönségesek és jelentéktelenek s csupán arra vannak rendelve, hogy egyetlen életforma, gondolat vagy fogalom létrehozása után ismét a semmiségbe tűnjenek s hogy az, ami friss erejükből sarjadt, más tőbe oltva folytassa életét. De bármily különbözők is e nép- és nemzetegyénségek, valamennyi szükséges a történeti élet teljességéhez.² — A német gondolkodás különösen Herder óta nagy fogékonyságot mutat a különböző korok és nemzetek szellemi megnyilatkozásainak egyéni vonásai iránt. A romantikusoknál az ezirányú érdeklődés felette tervszerű és céltudatos formában jelentkezik s valóban átfogó, az egész szellemi és történeti kozmoszra kiterjedő munkásságra vezet. Schleiermacher itt vázolt eszméi filozófiailag igazolják a romantikusoknak azt a törekvését, hogy az objektív szellem jelenségeit mint egyéni jellegűeket szemléljék és értelmezzék.

Azonban az objektív szellem jelenségei közül Schleiermacher talán sehohsem hangoztatja annyira az egyéniség jogát és szükségét, mint a vallásra vonatkozóan. A vallás lényegét Schleiermacher abban látja, hogy az ember minden végest egy végtelenség nyilatkozásaként fog fel, minden végesben a végtelen egészet szemléli s önmagát

¹ U. o. 65—66.

² *Reden*, 73.

is e végtelenségben gyökerezőnek s tőle függőnek érzi. A végtelentől való meghatottság a vallásos lélek alap-érzése. «Wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.»¹ De ha a vallás mivolta bizonyos érzés- és szemléletmódban van, akkor egyrészt nyilvánvaló a vallás szoros kapcsolata az ember egyéniségével, másrészt kiviláglik a vallások sokféleségének lélektani szükségyszerűsége. Mint-hogy az emberek, mintegy külön pontokon állva, közelebb-ről vagy távolabbról s különböző látószögökből szemlélik az egyetemes egészet; minthogy különbözőképen mennek át az egyes dolgok észrebevésétől a végtelen egésznek szemléletéhez; minthogy nem egyformán fogékonyak a különböző vallási észrevések és érzelmek iránt: azért a vallási élet már eleve mindenkiben egyéni színezetű.² Ha pedig a vallás létformája csak egyéni lehet, akkor a vallások sokasága szükségyszerű, mert a vallást a maga teljességében csakis a tér és idő különböző pontjain fejlődő egyéni vallásformák végtelen sora valósíthatja meg. A meglévő vallásformák tehát nem gátolhatnak senkit abban, hogy egyéni természetének megfelelő vallást alkosson magának.³ A vallások különbsége egyébként csak viszonylagos; az egyiknek alap-szemlélete a többiben is előfordulhat, csak-hogy ami az egyikben középponti jelentőségű, a másikban mellékesebb.⁴ De éppen mert a vallás csak a vallások sokaságában élhet teljes életet, azért a vallásban az egyformaság követelése maga a vallástalanság. «So wie nichts irreligiöser ist, als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher als Einförmigkeit zu suchen in der Religion.»⁵

¹ U. o. 37.

² U. o. 158., 203.

³ U. o. 208., 209.

⁴ U. o. 220.

⁵ U. o. 233.

Mily viszonyban van az egyén a közösséggel? Fennebb szoltunk az egyéniségek kozmoszáról, mint az egyéniségen túl a legfőbb erkölcsi feladatról. Ámde hogyan jöhet létre az egyéniségek e közössége? Van-e valamilyen szükség-szerűség az egyéniségek összekapcsolódásában? Schleiermacher álláspontja e kérdésekkel szemben röviden a következő. Az egyéniség semmiképen sem elszigetelő, hanem kiválóan szociális elv. A közösség szükséges, mert az egyén csak benne ismerheti meg igazán a maga sajátosságát és teljesítheti erkölcsi feladatát. Az egyéniség képzésének és tökéletesítésének a közösség a szükségszerű feltétele.

Melyek már most azok az immanens indítékok, amelyek az egyént közösségbe kapcsolódásra hajtják? Kétféle szál fűzi Schleiermacher szerint az egyéniséget más egyéniségekhez. A filozófus két terminushoz rögzíti azokat: *Sinn* és *Liebe*. Mi így fordíthatjuk: fogékonyság és szeretet. Mit jelentenek ezek? Az embernek, hogy egyéni módon cselekedhessék és a maga egyéniségét kifejleszthesse, előbb ennek lényegét kell megismernie. Ez a megismerés csak úgy lehetséges, ha az ember összehasonlítja magát másokkal. Minél több egyéniséget szemlél így az ember, minél többnek a sajátosságába éli magát bele képzelete segítségével, az ellentét hatásnál fogva annál világosabban látja a maga egyéni sajátosságát. Így a fogékonyság mások egyénisége iránt szükséges feltétele saját egyéniségünk megismerésének és képzésének. «Nur wenn er (der Mensch) von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen, und jeder anderen Darstellung von ihr sich und die seinige entgegenzusetzen, kann er das Bewusstsein seiner Eigenheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt. Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn.»¹ Másrészt aki egyénisége képzésében látja a legfőbb erkölcsi célt, másokban is mindenekfelett az egyéniséget fogja becsülni és szeretni. «Wo ich Anlage merke zur Eigentümlichkeit, ... da

¹ *Monol.* A. 37–38.

ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe. Jedes eigene Wesen möcht' ich mit Liebe umfassen . . . ; jedes das ich so erblicke, begrüße ich in mir mit der Liebe Gruss . . . Es überflieget Welt und Zeit der Blick und sucht die innere Grösse des Menschen auf . . . Sein eigentümlich Sein und das Verhältnis desselben zur Menschheit ist es, was ich suche : soviel ich jenes finde und dieses verstehe, soviel Liebe habe ich für ihn.»¹ Fogékonyság és szeretet, az egyéniség e két velejárója, tulajdonkép maga a kölcsönösség elve, de két szempontból tekintve, amely úgy viszonylik egymáshoz, mint elfogadás és odaadás. A maga egyéniségén munkáló embernek más egyéniségekre van szüksége, de ezek annál inkább szolgálják képzését, minél nagyobb az ő fejlesztő hatása rájuk. E kölcsönösségben, aki sokat ad, az nyer sokat. Mindenki egyaránt cél és eszköz. Az egyénnek a maga fejlesztésére irányuló erkölcsi törekvése a közösségnek válik javára s az egyén csak a közösségben érheti el erkölcsi célját.

Hogy Schleiermacher mennyire a más egyéniségekkel való kölcsönhatásban látja az egyéni élet feltételeit, azt megkapóan kifejezi a halál szükségességéről való felfogása. Ha igaz, hogy az egyéniség szempontjából élni annyi, mint közösségben élni, azaz hatni másokra és hatást szenvedni másoktól, úgy a kölcsönhatás megszűnése egyszersmind az élet megszűnése. Ez bekövetkezik szeretteink halálával. «Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Akkorden, der, wenn der Freund die Welt verlässt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihm ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik : doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie diese in mir sein ist. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es ist ein Teil des Lebens verloren. Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele sind

¹ U. o. 44–45.

gestorben, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestossen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt.»¹ S époly szükségserű az élet megszűnése akkor is, ha ama kölcsönhatásnak más körülmény vet véget, t. i. az, hogy az egyéniség elérte tökéletességének legmagasabb fokát és így nincs többé szüksége a közösségre. Az egészen tökéletes lény : Isten, de ez nem bírná el az élet terhét s nincs helye az emberek világában.² A közösség, a kölcsönhatás megszűnése, bármi okból történik is, a szellemi halál.

Az emberi közösség azonban még nem a legtágabb körű. Az ember még átfogóbb, egyetemesebb létbe illeszkedik bele, a végtelenbe, a világegyetembe. Megállhat-e már most az ember az emberiség szemléleténél és nem kell-e még jobban kitágítania a maga valóját a világegyetem szemlélete által? «Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer möchte sie denken, ohne dass Sehnsucht ihn erfüllte, sich ins unermessliche Gebiet aller Gestaltungen und Stufen des Geistes denkend zu verlieren?»³ Ámde a végtelenséget szemlélni, minden jelenséget a világegyetem hatásaként, egy Isten cselekedeteként felfogni: Schleiermacher szerint ez a vallás lényege. Ily szemlélet álláspontján az ember magamagát is a világegyetem részének, tagjának, kifejezésének, képmásának érzi s mint ilyen halhatatlan. Ha ez áll, úgy az embernek a vallási szemlélet tárja fel legmélyebb valóját, azaz az egyéniségnek a vallás a végső és legfőbb nevelő tényezője. S betetőzése a vallás az egyéniség képzésének azért is, mert ez óvja meg valóját az egyoldalúságtól s állítja helyre a léleknek a hivatás gyakorlása közben

¹ *Monol.* A. 81.

² U. o. 82.

³ *Monol.* C. 21.

szükségszerűen megbolygatott harmóniáját. Az ember csak egyetlen pontra irányítva erejét érheti el a mesteri tökéletesség fokát; de ez egyoldalúság mellett képességeinek nagy része parlagon hever és elsatnyul. Hogy mégis teljes életet élhessen, hogy emberségének egészét megmenthesse, annak Schleiermacher szerint egyetlen segítő eszköze a vallás. «Kein anderes Heilmittel gibt es für dieses Übel, als dass jeder, indem er auf einem endlichen Gebiet auf eine bestimmte Weise tätig ist, sich zugleich ohne bestimmte Tätigkeiten vom Unendlichen affizieren lasse.» Az ember különleges hivatása mintegy csak melódiája életének; de szegényes hangsor marad, ha a vallás, a hangok változatos áradatával kísérve azt, az egyszerű éneket teljeshangú harmóniává nem emeli.¹ A kor nagy kulturaproblémája szólal meg itt, ugyanaz, amelyet Schiller is felvetett az *Eszztétikai levelek*ben. Csakhogy míg Schiller, a művész, a művésztől várja az ember egész valójának érvényesülését, amennyiben a műremek szemlélete valamennyi lelki képességet harmóniás játéokra indítja, addig Schleiermacher, a vallásbölcész, a vallásban látja minden egyoldalúság ellenszerét.

Ha most visszatekintünk a kifejtettekre, összefoglalóan a következőt mondhatjuk. Schleiermacher individualizmusa összekapcsolódik mindazokkal az eszmékkel, amelyek az ő korában az ember erkölcsi nivoltára és rendeltetésére eszmélő német idealisztikus gondolkodásban az új erkölcsiség kifejezői. Emberiség, szabadság, törvényszerűség, autonómia, méltóság, a lélek teljessége, harmóniája: ezek az eszmék jelzik Lessing és Herder, Kant és Fichte, Schiller és Humboldt erkölcsi ideáljait; ugyanezek az eszmék Schleiermachernál is szerepelnek, csakhogy az egyéniségnek centrális elvével emelésével új színt, részben új értelmet kapnak. Az individualisztikus gondolatnak ily nyomatékos kiemelése, ha nincs is egyoldalúság nélkül, Kant és Fichte után minden-

¹ *Reden*, 77–79.

esetre továbbfejlődését és gazdagodását jelenti az etikai gondolkodásnak s ebben az egyéniség elve többé el sem hanyagolható. Ez az elv, mint láttuk, egyszersmind a természetesség elve, ez pedig szükségszerűen etikai optimizmushoz vezet: az ember egyetemes törvény kényszere nélkül, pusztán belső meghatározottságánál fogva, jut el erkölcsi célja teljesítéséhez s mivel maga a természetes fejlődés folyama az erkölcsiség hordozója, azért világöröm, életfokozódás, önbizalom, örökifjúság ennek az erkölcsiségnek integráns mozzanatai. De ez az erkölcsiség teljességgel különbözik egyéb, ugyancsak az egyéniség jelszavát hangoztató életfelfogásoktól. Schleiermacher individualizmusa nem egoizmus. Nem az Én istenítését és az önzésnek életelvvé emelését hirdeti, mint Stirner. Nem is azt a finomabb önzést, hogy az ember a maga képességeinek és műveltségének élvezetében édelegjen, mint a renaissance «cortigiano»-ja s e narcissusi öntükrözésében megfélelkezzék a közösség nagy érdekeiről. Nem a genialis egyén önkényét proklamálja, mint a romantikusok. Nem helyezi túl az embert jón és rosszon, mint Nietzsche. Hanem azt jelenti, hogy minden embernek van méltósága, mert egyénisége van, mindegyik kiválasztott műve Istennek — «ein auserlesenes Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat»¹ — s mindegyik épen egyénisége élésével, mintegy a maga eszméjének megvalósításával, egyszersmind a közösség nagy érdekeit is a leghathatósabbban szolgálja. Nietzsche-nél az egyéniség arisztokratikus elv, amely a kevés kiválasztottat a számlálatlan tömeg fölé emeli. Schleiermachernál nincs tömeg, mert nincs egyformaság, nincs tucat; az egyéniség mindenkit megneemesít; mindenki csak egyszeri példánya a világnak s páratlanságával egyaránt szükséges az univerzum harmóniájához. Ezzel Schleiermacher legmélyebb filozófiai értelmezője a modern ember egyéniségtudatának, prófétája annak az új erkölcsiségnek, amely a renaissance óta küzd

¹ *Monol.* C. 30–31.

fogalmi világosságért, de csak nála érte azt el teljesen, valamint Goethében találta legművészebb kifejezőjét és leg-tökéletesebb megtestesítőjét. Egyben azzal, hogy a lét minden formáján, mind a természeti, mind a szellemi és történeti valóság jelenségein, felismerte az egyéni bélyeget s hogy az egyéniséget oly energikusan egész világ- és életnézetének tengelyévé tette: legtipikusabb képviselője a filozófiai individualizmusnak a gondolkodás történetében.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Wundt társadalomtana.

Az agg német tudósnak, *Wundt Vilmosnak* hatalmas néplélektani munkája nálunk élénk visszhangot keltett. A nyelvi jelenségek körül való vizsgálatai épen olyan mélyenlátó és rendszerező ész nyilvánulatainak bizonyultak, mint a mítoszra és a vallásra vonatkozó fejtegetései. A társadalmi életben mutatózó népszichológiai tanulságok taglalása nem kisebb okulással jár. Azt fejtegetnünk, hogyan látja ez a kiváló elme a társadalmi élet alakulatát, nemcsak kedves, hanem elmemozdító művelet is.¹

*

Először a *társadalomtani irányokat* kell megvizsgáljunk. Turgot, Condorcet, Saint-Simon és Comte tanításában a társadalomtan mint bölcséleti posztulátum lép fel. A szociológia különben történeti fejlődés eredménye. Élet- és lélektani irányai az önállóság felé való haladást mutatják.

Noha *Comtenál* fejlődésgondolatok is vannak, de rendszere, hármias tagoltságával, művelődéstörténeti mozzanatokot tüntet fel. *Herbert Spencer* a politikai és gazdasági motívumokat már erősebben emeli ki. A biológiai irány az embert természeti lénynek és így az államot természeti terméknek tekinti. Az új társadalomtan, Comte és Spencer szerkesztéseivel szemben, általános természetű lélektani mozzanatokból indul ki. Egyetlen alapműveményből akarják levezetni a társadalmi élet alakulatát: *Tarde* az utánzást, *Le Bon* a sugalmazást, *Giddings* pedig az ösztartozás tudatát hangoztatja. Van a társadalomtudománynak autonóm iránya is: ez meglevő társadalmi tudományokból indul ki s ezekre építi az általános szociológiát; társadalomirányító elvekhez igyekeznek eljutni. Schäffle *Bau und Leben des socialen Körpers* című könyve a társadalom bonc- és alaktanát nyújtja.

¹ Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte.* Bd. 7, Teil 1. (*Die Gesellschaft*, 1. Tl.); Bd. 8., Teil 2. (*Die Gesellschaft*, 2. Tl.), Leipzig, 1917. VIII + 438., VI + 344.

Durkheim elvei között, *Les règles de la méthode sociologique*-jában, legfontosabb a munkamegosztásé. Dilthey, Rickert elutasító viselkedést mutatnak a szociológiai iránnyal szemben. Simmel *Sociologie*-jában azt fejtegeti, hogy a szociológia az egyes területek jelenségeivel mint alaki tudomány vessen számot. Simmel terve kivihetetlen.

A szociológia alapja az egész: maga a társadalom. A társadalmi élet két tényezője: *a nemzeti típus* és *a társadalmi szervezet*. Végző eredményben a szociológia csupán a történelem egy része. A szociológia tanulmányában lényeges a lélektani szempont, mert minden faji sajátosság előtt az ember általános érvényű lelki folyamatai nyomulnak homloktérbe. Óvakodnunk kell attól, hogy távoleső kultúrákat a magunk gondolkodásának mozzanatai szerint ítéljünk meg. Azért kell az etnológiához folyamodnunk, mert ez az egyéni lélektan mellett a néplelektan nélkülözhetetlen alapja.

Az etnológiai jegyek megegyezése három okra vezethető vissza: független többszörös keletkezésre, megegyező feltételek alapján, másodsor a tárgyak vándorlására, mely létrehozóiktól és hordozóiktól függetlenül történik, harmadszor: a kultúratermékeiket magukkal vivők vándorlására. A legelterjedtebb mitológiai képzetek egymástól függetlenül is keletkezhetnek, a mesék már vándorolhatnak, míg a fegyverek, szerszámok, ékszerek, ruhák hordozóikkal együtt kelnek útra.

Milyen az államélet alapformája? Vigyáznunk kell, hogy az állam fogalmába olyan jelentést ne csempésszünk, amellyel sohasem rendelkezett. *Az állam lényege: az összakaratnak bizonyos joggal felruházott személyek egyedí akarata útján való fogantatása.* Ez a jelenség magyarázza a jog és állam szoros összetapadását.

Az államélet kialakulásának megvannak a kezdő fokai. Ebben a korszakban a *nemzet* fogalmának egyenértékese a *törzssé*. A törzsnél az összetartozás érzése nagyon eleven és tartós. A törzs épen nem egyszerű társadalmi alakulat. Gondoljunk csak a családra, a clan-ra, a gens-re! Tagadhatatlan, hogy az önálló törzssé, a társadalmi természetes fejlődésében, az állami alakulatot megelőző képződmény. Csak önálló törzsnél lehet törzsi alkotmányról szó. Az ilyen alkotmány egyszerűbb alakulatra mutat vissza. A legegyszerűbb: *a horda*.

A legősibb szövetkezések motívumai: a hasonló nemhez tar-

tozók társulási hajlama és a nemi ösztön. A törzsejlődés szerves képződésnek bizonyul, mely a kezdetleges herdánál a csoportalakulásnak és nemi szövetségnek fejletlen alapösztóneiből törvényszerű folyamatban támad elő. A horda, a maga fejlődésében, többé vagy kevésbé szilárd normák szerint szabályozott szervezetre törekszik.

A társadalmi fejlődés második foka a *törzs-társaság*. A társadalmi fejlődésében három stádium van. Az első az *ősi társadalom*.

Az ősi társadalom fokán az államot vagy az egyesek hasznára való alakulatnak, vagy pedig önmagáért teremtett, önkényes képződménynek tekintik. Felvetődött az a gondolat is, hogy az összetett természeti alakulat az egyszerűből keletkezett. Hibáztatnunk kell, hogy az egyes társadalomelméletek nem a primitív állapotok közvetlen megfigyelésén alapulnak s a történeti bizonyságokat sem veszik tekintetbe.

Bachofen *Das Mutterrecht* c. művében azt élezi ki, hogy a ma uralkodó apai jogot az anyai előzte meg: tehát az ivadék jogi élete az anyától származik. Az a baj, hogy Bachofen bizonyítékanyaga nem elégséges. Bachofen merész okoskodásában, noha szellemessége elvitázhatatlan, a romanticizmus és észszerű józanság vegyülete ötlük szembe. *Lewes Morgané* az érdem (*System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*), hogy az emberi társadalom fejlődése történetét kitűnően megrajzolta.

Fontos a kezdetleges kultúra általános jegyeinek megállapítása. Legott feltűnik, hogy a természeti népek nem jutottak el az államképződésig meg a rendezett jogalkotásig s hogy történeti hagyomány nincs náluk. Kimondhatjuk, hogy a természeti nép fogalma tarthatatlan. «Inkább arról lehet szó, hogy az ember a kultúra alsó határának, vagy röviden kifejezve, annak a kultúraminimumnak meghatározására törekszik, mely a népek életében megfigyelésünknek hozzáférhető.»

Mi a kultúraminimum? Valamely nép nemcsak kezdetleges lehet, hanem ilyenné válhatik is. A szudáni négerék idiomái a legkezdetlegesebbek, míg ugyanannak a törzsnek egyéb ágai már magasabb fokon állanak.

A nyelvnek legcsekélyebb az ellenálló ereje, a mithosz már tartósabb. A képzőművészetek alkotásai s a napi szükségletnek általa teremtett tárgyai, a kultúra kezdetlegesebb fokain, évszázadokon, sőt évezredekén át, változatlanul megmaradnak.

A művészet területén kultúraminimumnak azt a fokot szabad

tekintenünk, hol a primitív szerszámdíszek és képek, mint meg rögzített mozdulatjelek, esztétikailag hatnak. Ezen a fokon még nyoma sincs a stilizálásnak, hanem az őseredeti, egyszerű mértani vonaldísz az uralkodó, így Malakkában és a délamerikai indiánoknál. A tánc ezeknél a nagyon primitíveknél csupán az izmok ritmikus játékában nyilvánul. Dalaik tartalmatlanok és refrainszerűek. Ennek a kezdődő kulturának kísérő jelenségei: a démon- és varázshit őseredeti alakjai, épen úgy a testlélekről alkotott képzetek is. A vonalornamentikával s a dalokkal varázshatások kapcsolódnak.

Nem kevésbé jelentős mozzanat, hogy a kultúra fogalmában jelentésváltozás áll elő. Ez abban mutatkozik, hogy a hasznot nem hajtó szolgáltatásokat, a művészetet és a vallást, különösen jelentős kulturanyilvánulatoknak tekintik.

Fontosak a *kezdődő műveltség antropológiai jelei is*. Ezúttal a busmanokra, az akkákra, a negritókra és a veddákra irányul a figyelmünk. Egyesek nem a nagynövésű ausztráliaiakban, hanem a törpefajokban látják az ősember maradványait. De nem szabad elfelednünk, hogy nem minden törpe nép kezdetleges kulturájú s hogy nem minden ilyen kulturafokú nép pigmeus jellegű.

Sokkal okosabb annak a kérdésnek a felvetése, bizonyos állapotok milyen feltételek alatt maradnak állandóak? Ez az állandóság csak ott lehetséges, hol a külső benyomások hiányoznak. A primitív nép ki- és befelé való elszigeteltsége jelentős feltétele volna a kulturaminimumnak, de a valóság azt igazolja, hogy a horda érintkezik a szomszédos törzsekkel. Ennek az érintkezésnek legvilágosabb jele a nyelv. Kezdetleges hordák teljes elszigeteltségéről bizony semmikép sem beszélhetünk.

Arra több eset van, hogy egyes törzsek a velük szomszédos műveltebb népek nyelvénék a nyelvjárait beszélék, így a semangok Malakkában. Vannak keverékfajok is.

Kimondhatjuk, hogy abszolút természeti ember a valóságban nincs többé seholsen. Az összes ma ismeretes nyelvek nagyon eltávoztak ősrégi alakjuktól.

A kezdődő kultúra eredete körül nagy a homály. De az megállapítható, hogy a primitív emberre két sajátság jellemző: az egyik a legsürgősebb emberi életszükségletek kielégítésére szorító kultúra állandósága, a másik pedig egy bensőbb ösztön hiánya, hogy túlmenjen a kultúra minimumán.

A család tipikus alakja az egyes házasságon alapuló *egyes család*. Az állatvilágban is a monogámia uralkodik. Alapja a nemi ösztönnel szövetkezett védő ösztön. A házasságot mint társadalmi köteléket az állandó lakóhely megerősíti, noha keletkezésének nem feltétele. Az állat házassága felbomolhatik, miután a kicsinyek felnevelése megtörtént. De más esetekben tovább tart az együttélés. Ilyen monogámiás jelenségekre a galambok s a legtöbb énekes madár is kitűnő példákat szolgáltat. Megállapítható, hogy mindenütt a fészeképítés s a viszonylagosan állandó lakóhelyek jellemzik a monogámiát. A vándorló, rajokban körülkerülő madarak leginkább agamiában élnek. Poligámiára a természeti állapotban egyáltalában nem találunk példát. A vadon élő emlősöknél is kimutatható a monogámia, így a szarvasoknál. Az ilyen házasság persze csak egyetlen egy párzási idő tartamára terjed ki. Az újból való összepárosodás abban az esetben lehetséges, ha az állatok falkákban vagy nyájokban élnek. De még biztosabb a házassági kötelék, ha közös lakóhely fűzi szorosabbra. A röpke, a múltó monogámia az embernél tartóssá válik.

Az újabb kutatások megállapították, hogy a kezdetleges ember monogámiában élt. Döntő jelentőségű a ceyloni veddák-szolgáltatta bizonyosság. Ezeknél halálíg tartó monogámia van, a házassági hűtlenség ritka dolog náluk. Így van ez a malakkai *senoiok*-nál, a Philippini-szigetek *negritoinál* és az *andamanok*nál is. A középafrikai *pygmeus*-népeknél már lazább a monogámia.

A monogámia legfontosabb sajátja, hogy a kulturaminimumhoz bizonyos elszigeteltség járul. A primárius jellegű monogámiával lép az ember a természeti állapotból a műveltség első fokára. Nem a kultúra teremtette tehát a monogámiát, hanem ez volt egyike a kultúra őseredeti feltételeinek.

Az egyes népeknél olyan lakodalmi szokások és szertartások fejlődtek ki, melyek erre a kezdetleges monogámiára jellemzők, ilyenek: a nőrablás, a nőért való küzdelem s a menyasszonnyal való verseny. Úgy tekinthetjük őket, mint a házasság vallási szentesítésének kengyelfutóit. Bizonyos azonban, hogy az ősi primárius monogámiába, mely az állatvilágéval közös, az erkölcsi szempont nem játszik bele.

A poligámiát két tényező idézi elő: a munkamegosztás és az asszonyokban való hiány, az első a poliginia, a második a poliandria. A poliandria eredetibb, mint a poliginia, mert kezdetlegesebb művelődési tényezőkön alapszik. De egyes mozza-

natok ezúttal is a monogámia ősiségére utalnak, így a főfeleség a poliginiaiban gyakori jelenség.

A primitív társadalom a *horda*. A horda számtalan egyén rendezetlen összekapcsolása. Igaz, hogy ezen a fokon a család feltétlenül aláveti magát az apa akaratának. Ez már művelődési mozzanat, kiindulópontja a társadalmi szervezet fejlődésének. A horda kiterjedése rugalmas, lakóhelyei is nagyon változékonyak. A szomszéd törzsek pusztító törekvései a hordaviszonyokban változásokat idéznek elő, így a bushmanoknál, a hottentottáknál és a becsuánoknál. Ezzel kapcsolatos, hogy olyan vonatkozásokat, melyek tartós és szilárd normákon épülnek, egyes hordák között ezen a kezdetleges fokon nem tudunk kimutatni.

A kezdetleges horda, már vándorló jellege miatt is, siklköny alakulat. *A horda: az egyes családok hasonló nemű egyéneinek szélesebb egyesítése.* A *fratria* is hasonló jellegű. Az ilyenfajta szövethozások magva a vérrokonok csoportja. Ezen a fokon a *clan* férfiszövetség. Míg a családban a férfi és a nő között munkamegosztás történt, a *clan*-ban nincs ilyesmi; a nyilvános élet fontosabb cselekvéseiből a nőket kizárják. A rokon *clan*ok védőszövetségeket alkotnak az ellenséges támadások elhárítására. Bizonyos jelenségek, így a házassági szerződés, a kultuszok, az ünnepek, a kezdődő jogi élet egyes mozzanatai szoros vonatkozásokba lépnek egymással és ebben a kapcsolatban mindannyiszor határozott alapelvek szerint szabályozott *clan-alkotmányt* alkotnak. Ez törzs-alkotmányá is kiszélesedhetik, ha a kapcsolatok az egész törzsre kiterjednek.

Érdekes annak kipuhatólása, melyek a *törzsalkotmány feltételei*? A műveltség kezdődő fokán a szokásszerű cselekvés normatív hatású. Ismeretes az a hiedelem is, hogy az ősidőben egy elmés faj élt, mely az istentiszteletre és az erkölcs törvényeire éppen úgy rájutott, mint az erkölcs kötelező normáira.

A törzsek életében gyakoriak a vándorlások. Az új-zélandi maorik mondájában szívósan él az a hagyomány, hogy északi országból vándoroltak. Különbö a népvándorlások nyomai messze visszanyúlnak a történelem előtt való kultúrákba. A föld egész népsége változékony alakulatnak tűnik fel. Ez a változékony népkeveredéssel jár.

Az újabb etnológiában az az elv jutott korlátlan érvényre, hogy minden figyelemreméltó etnológiai jegy, akár a technika,

akár a nyelv vagy szokás körébe vág is, korábbi törzsközösségre utaló bizonyoságnak tekintendő; minél inkább halmozódnak az ilyen jelek, annál biztosabb a törzsek egykori összetartozása.

Az összetettebb társadalmi formák kialakulását az egyszerűbektől lényegében a törzs vándorlásai és keveredései idézik elő. Nem szabad azonban elfelednünk, hogy a keverékfaj nem pusztá összegezése az alkotó fajoknak, hanem új fajkép.

A *törzsi alkotmány*, már viszonylagosan kezdődő állapotaiban is, rendkívüli bonyodalmat tüntet fel. A *feltalálási elmélet* (annak feltevése, hogy rendkívüli ősök teremtették meg a kultúr-állapotokat), a teológia utolsó maradványaként, itt is kísért. A társadalomban nem egyszer támadnak szövevényesebb alakulatok; így képtelenség feltennünk, hogy emberfeletti gondoskodás (az öregek tanácsa, stb.) irányítja a házassági, törzsvédelmi s egyéb intézkedéseket. A feltalálási elméletet okvetlenül ki kell rekeszteni, mert semmi más, mint az ősemberre alkalmazott teremtés-monda.

Az, ami a törzsi alkotmányt a hordáétól lényegesen megkülönbözteti: egy törzs fizikai tulajdonságok, nyelv és erkölcs által összetartozó osztályainak összekapcsolása a szokás megegyező és érintkezést szabályozó normái által. A törzsalkotmány vizsgálatának homlokterében a törzseloszlás áll. A társadalom kettős tagozódása itt már uralkodó elv. Így van Szibéria, Ausztrália népeinél, továbbá a sziuknál és az omaháknál. A kettős tagolódás az eredeti, a négyes és nyolcas csak ennek megisméltése. E tagozódásokat házassági osztályoknak nevezik. Valószínű, hogy ezek a házassági osztályok voltak a természeti törzstagozódásból lekelezett eredeti clan-ok.

Felmerül az a kérdés is, hogy a törzstagolódás és a törzstotemizmus milyen viszonyban vannak egymással? Nem egyszer a törzscsoportok és a totemcsoportok összeesnek. Ki kell élelni, hogy a totemszövetségek általában minden törzsi tagolódás előtt is éltek már, így a kezdetleges hordák idejében is.

Minden arra utal, hogy *a nemzetek* a törzsek kölesönös védelmi szükségletéből keletkeztek. E szükséglet nyilvánulata a törzsek háborúja. A háborúnak kiváltképp abban van a nagy művelődési jelentősége, hogy nem csupán elválasztja a népeket, hanem egybefűző kötelékül is szolgál a rokon, egymástól elszigetelten élő törzsek között. Gondoljunk csak a sziu-törzsekre Amerika felfedezésekor! Tanulságos a germán törzsek sorsa is.

Még két tényezőt kell kiemelnünk a törzsalkotmányban. Ezek a korosztályok és a törzs- és clantársaknak hozzájuk csatlakozó férfiszövetsége. Felöltő a hármastagoltság. A gyermek kezdetben a nővel él együtt; a férfivatással az ifjú a férfitársaságba lép. A teljes erejű férfiak alkotják a második osztályt. A harmadik a tanácsadó aggokból telik ki. A korosztályok a legtöbbször kisebb csoportokra is elaprózódnak.

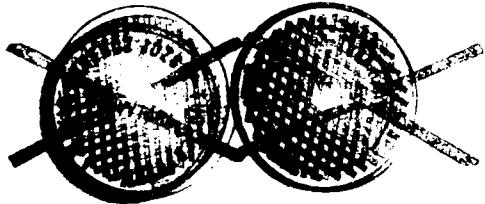
A *férfiház* a szövetséget tartósabbá teszi. Szigorú életrend érvényesül benne. Ehhez a törzs férfitagjainak rendületlenül kell ragaszkodniok. A férfiház a törzsfejlődés fejlettebb fokára utal. Mihelyt a politikai alkotmány szilárdodó izmosodik, a férfiház eltűnik.

A törzsi háborúskodások elmaradhatatlanok. E kisebb hadakozások szellemének a férfiház kitűnően megfelel, mert egyesíti egy-egy törzs harcatermett férfijait. A férfiház Melanéziában és Indonézia egy részében gazdag fejlődést mutat. Mint ahogyan a férfiházat, a legnagyobb valószínűség szerint, a törzsháborúk termékének lehet tekintenünk, addig a *több család befogadására szolgáló ház* már a törzs békéjének a jele. Ez a ház leginkább ott található, hol a társas gond középpontjában a család áll; a közös tulajdon ősi alakjának nézhetjük. Ezzel történik meg ama legfontosabb lépések egyike, mely a törzstársadalomból a politikaiába vezet át.

Érdekes megfigyelnünk a *rablási házasságot*. A kezdetleges fokon hiányzik. Ott fordul elő, hol kialakult törzsszervezet van. Legkorábban némely ausztráliai törzsnél mutatkozik. Különbözőn úgy látszik, hogy az asszonyrablás a törzs háborúskodásaival kapcsolatos jelenség. A harcosok az asszonyokat sokszor zsákmányul, rabszolgául ejtették. Az ilyenfajta házasságnak két fajtát lehet megkülönböztetnünk. Az egyik a *békés feleségrablás*: ez ugyanannak a törzsnek barátságos és egymás mellett békésen élő csoportjai között áll fenn. A másik a *háborús* jellegű *feleségrablás*; virágkora a népháborúk elejére esik.

Jelentős a *megváltás* mozzanata. A nőt megnyerni akaró férfi a rokonságnak kárpótlást ajánl fel. Így támad a feleségrablás megváltásának legelterjedtebb formája: az *asszonyvásárlás*, majd a *szerződéses házasság*. Az asszonyvásárlás első foka cserházasság is lehet: különböző rokonságok testvérpárjai kicserélődnek, így Afrikában. A mai népeknél nagyban dívik a szerződéses házasság.

A törzsi alkotmánnyal jár a *törzsi endogámia* és a *rokonsági*



exogámia törvénye. A rokonsági exogámia olyan normák alatt áll, melyek tiltók és parancsolók is egyszerre; az utóbbi az eredeti. Ha érvényes az a parancs, hogy ugyanannak a törzsnek csupán *A* és *B* csoportjai léphetnek egymással házasságba, ebből természetesen következik, hogy az *A* csoportból való férfi *C* csoportból való nőt nem vehet feleségül.

Igen sok esetben a házassági csoportok totemcsoportokat is alkotnak.

Tanulságos az urabunna-típus, itt a totemszövetségek házassági osztályokká lettek, így a kamilaroiknál is. Később már általános jellegű jelenség az, hogy az exogámiában a parancsoló norma tiltóvá alakul: a házasság ugyanabban a rokonságban és a vérrokonok legszűkebb körén belül kerülendő. Az exogámia jelenségeinek primárius okát a nemi vonzóerő különböző fokaiiban kell keresnünk. Ezt tapasztaljuk különben a magasabbrendű állatoknál is. Végső eredményben nincsenek házassági osztályok, hanem törzs- és kultuszszövetségek. Valószínűleg a kultuszszövetségek érintkezéséből támad az exogámiai házasság, mint a kultuszrend mellékterméke.

Kezdetben az *apai és anyai rend* egymás mellett fordul elő. Dél-Ausztrália nagy részében az anyai rend a túlyomó, északon az apaival váltakozik. Általában, az etnológiai leletek az apai rend mellett szólnak.

A totemisztikus exogámia az emberi házasság és család átlagos stádiumát jelzi; ezt találjuk Ausztráliában, Melanéziában, Mikronézia egy részében és Észak-Amerikában. Itt kettős mozzanat mutatkozik: bizonyos törzscsoportok kötelezettsége a kölcsönös házasságra és a totemkultusz általános uralma. E két mozzanat alakulása párhuzamos.

Nem kevésbé fontos a poligámia eredete. A monogámia ősi állapot, hiszen az embernél ez természetes ösztön nyilvánulata, éppen úgy, mint egyes magasabbrendű állatoknál. Valószínű, hogy a poligámiában a poliandria a régiebb. Oka az asszonyokban való hiány. De a poliandria nem jelent nőuralmat. A régi monogámiának poligámiává való alakulásában kivált a háborúknak van nagy jelentőségük. Ha a győző rabszolganőt hozott magával, ez mellékfeleségévé lett. A fejlődés folyamán megtörtént a monogámiához való visszatérés, nem a fokozott erkölcsi érzék, hanem az életszükséglet parancsára.

Hogyan alakult át a törzsélet államszervezetté? Az átmeneti

formák száma tekintélyes. A leggazdagabb változatokat Amerikában találjuk.

A törzs és állam fogalmát élesen el kell választanunk egymástól. A törzsi szervezetnek sok olyan intézménye van, melyeket az államban nem találunk meg, másrészt az állam is olyan alakulatokat mutat, melyek amott nem fordulnak elő.

Az állam nem a semmiből támad, vagy egyáltalában nem önkéntes, véletlen elhatározás folytán keletkezett. Az állam fejlődés útján jön létre. A szokás korábbi, mint a jog, viszont a jog nem a magán-, sem a büntetőjoggal, hanem az alkotmányjoggal kezdődött. A jog szerzője az állam.

Szembeszökő, hogy az irokézek államában nemcsak törzsi alkotmány maradványaira találunk, hanem totem-nyomokra is. Az irokézek a fejlődésben a feleúton állapodtak ugyan meg, de az a jelenség, mint alakul át a törzsszerkezet államszervezetté bizonyos hajtóerők szerint, az irokézeknél jobban meglátszik. Az irokézeknél államszövetséget találunk már, noha az egyes törzsek megőrizték legszigorúbb autonómiájukat. Ebben a szövetségben a demokrácia uralkodik: a szövetségtanácsban a nép közül bárki résztvehet. Így az irokéz közszervezetet törzsszállamnak lehet nevezünk. Abban különbözik az óvilág államaitól; hogy ezek tiszta nemzetségalkotmányokból keletkeztek, melyekben az egyes nemzetségeknek, már kezdettől fogva, döntő fontosságuk volt; majd a harci főnök áll elő, ki békében is megragadja a hatalmat. Az irokézeknél és a legtöbb amerikai törzsnél nem így áll a dolog.

Morgan rendszere a rokonságformákról gyarlónak bizonyul. A maláji és a turáni nomenklatura egyáltalában nem tekinthető olyan rendszernek, mely valamely határozott házasság- vagy családfórmanak felelne meg. A nemzedék- és a rokonsági rend az uralkodó elv. Amaz a maláj nomenklaturában fejlődött ki, ez a művelt népeknél, a kettő között a turáni rendszer átmeneti-jellegű.

A vérokonság, attól a pillanattól fogva, amint hathatossá válik, jelentékeny fordulópontot jelent a társadalom történetében, mert közvetlenül hozzája fűződik a családnak a házasságból való eredete. De fontos a tulajdon mozzanata is, sőt a legeredetibb gazdasági szövetség: a család. Ez magyarázza, hogy az asszony vevése és eladása egyike a legkorábbi kereskedelmi ügyleteknek. E kérdéssel kapcsolatos a lakóhelyé is.

A ház az időjárás viszontagságai ellen akar megoltalmazni. Egy vagy több család számára való. A házépítés irányító mintái a természeti védelmi tér külső sajátosságai, kivált a barlangé. Utánzásukból keletkezik a lakóház. De a ház létrejöttére egyéb tényezők is közrehatnak, továbbá a helyi és az éghajlati körülmények is.

A férfiház és a több családot befogadó ház mint a nagyobb lakások két típusa áll egymással szemközt. Az a férficsapatok összetartásának köszöni eredetét, így megakadályozza nagyobb családközösségek és lakóhelyük létrejöttét. A férfiház kiindulópontja a nyilvános épület fejlődésének. A férfiház községévé, az öregek tanácsházává vagy közös készletházzá lesz.

A politikai társadalom további fejlődésében a házközösségre és a határszövetségre irányul a figyelem. A kultúrnépek közül kiváltkép a görögök és germánok legkorábbi története utal a határszövetségből való eredetre. Mindkettő a politikai élet kiindulását jelzi. Nem lehet elfogadnunk azt az okoskodást, hogy a bonyolultabb politikai alakulat az egyes család sejtjéből fejlődött volna ki; a jog- és erkölcs-védte egyes család valószínűleg egyike a legkéseibb fejlődéseknek.

A tulajdon eredetének magyarázatában volt egy individualista és egy kollektív jellegű irány. Mindkettő spekulatív szellemre vall. A legújabb elmélet nem apriorikus levezetésekkel firtatja a tulajdon eredete kérdését, hanem tekintetbe veszi a művelődéstörténet bizonyosságait is. Különösen két területet kell megvizsgálunk: a nagy kultúrnépek gazdasága történetét és a népismeretet. Kivált a birtok és a tulajdon fogalmát kell tisztáznunk.

Laveleye, a régi felfogás ellenében, kimutatja, hogy az őstulajdon: osztulajdon, ilyen az orosz mir. Bücher rámutatott az indiánok házközösségére és kommunista gazdaságára. A politikai fejlődés megindította talajkultúra mindenütt, az európai kultúrnépeknél mindenesetre kimutathatóan, a köztulajdon alakjában indul meg, csak később válik egyéni tulajdonná. A földművelésnek az összgazdaságból való fejlődésére a kezdetleges földművelés-szerszám, a kapa, szolgáltat bizonyosságot alkalmazásának különböző stádiumaiban.

A tartósan alkalmazott jegy vagy rajz a birtok varázsszerű megerősítésére való. Általában ezeknél a megerősítéseknél jelképes cselekedetek és jelképes tárgyak szerepelnek.

A birtok átmenetele a tulajdonba annál korábban követke-

zett be, minél inkább távolodik a tárgy a birtokos személyétől.

A népvándorlás következménye olyan állami rend keletkezése, mely a törzsrendszertől eltér. A népvándorlás hatásaképp a közös földművelés áll elő. Mint ahogyan a szigorúan szabályozott vérbosszú erősen összetartja a vérrokonokat, úgy kapcsolja a köztulajdon minden egyesnek a birtokát a rokonságéhoz; az egyes ember csupán ebben a megkötöttségben talál jogvédelmet birtoka és önmaga számára is.

Fontos vizsgáljunk a harcosok és a papság szerepét. Indiában ez győzött amazokon. A jogi akarat, mely az egyes tulajdonát védi, az uralkodó személyes akaratában testesül meg. Az állami terület az ő tulajdonául lép fel; birtokát mindenki tőle kapja, nem annyira feltétlen rendelkezésre, mint művelésre és használatra. Itt is a közösség szempontja érvényesül. Máskép alakult a tulajdon fejlődése ott, hol a politikai tényező a vallásival szemben alárendelt jellegű. Így a görögöknél, rómaiaknál és a germánoknál az az elv érvényesül, hogy minden tulajdonnak a közösségi cél a feltétele.

A tulajdon fejlődésének hű tükörképét az örökösödési jog változásai szolgáltatják.

A *kicserelés* folytán, bizonyos korlátoltabb vagy távolibb érintkezési területeken belül, kialakul a *javak értékskálája*. Három fokot különböztetnek meg: a csere-, pénz- és hitelforgalmat. De ez a séma a valósággal ellenkezik.

A *rablás* forgalmi szokás volt: a nőrablás és a hadizsákmány az eltulajdonítás jogos módjainak számított. Az *ajándékozás* terén érdekes lélektani mozzanatokra találunk, így a házasságkötésnél, a születés és a férfiatavátás szertartásainál.

A *csere* és az *ajándék* alkotják az emberi polgárosultság legrégibb idejébe visszanyúló forgalmi formákat. Ezekből keletkezett minden további vagyongforgalom. A két ősforgalom közül az ajándékozás jóval fontosabb. Igaz, hogy a csere a gazdasági élet legegyszerűbb alakja, de ez nem jelenti még azt, hogy a többi gazdasági forma belőle származott.

Az ajándékozás és a csere hozzák létre a kereskedelmi forgalmat. Ebben a tekintetben kivált az afrikai szárazföld tanulságos. A külső kereskedelem kifejlesztő tényezői: a *háború* és a *vallási misszió*.

El kell vetnünk azt az álláspontot, hogy a *pénz* kitalálás eredménye. Vannak természeti pénzek, azaz pénzül szolgáló természeti

tárgyak. Vannak kezdetleges technika szerint készültek is. A kultúrnépek pénznemei: a rúdarany, de ezzel szemben a vert pénz magasabb fejlődést mutat. El lehet fogadnunk azt a megállapítást, hogy a kultúrpenz a mennyiségi fokozat elvét a természeti pénztől kölcsönözte. A kultúrpenz igazi célja: az illető forgalmi közösségen belül a gazdasági értékmérésé s mint ilyen forgalmi eszközül szerepel.

A pénz fejlődésében fontos tényezők: a ritkaság és a számolhatóság.

Jelentős kérdés az állam és a vallás viszonya. Az amerikai öslakók az alkotmányok változásaira éppen olyan fontos bizonyítékokat szolgáltatnak, mint a kultuszformákéra. Az irokézok szövetsége a demokratikus államrend élesvonalú mintaképe. Minden egyes törzstag egyenjogúságán alapul. De az a tény, hogy a háborúban a harcos egy legfelső főnök hatalma alá kerül, mintegy átmenetül szolgál az egyeduralomra, ez pedig a katonai fegyelemnek a békére való átvitelével a tartós, független monarchiára vezet.

Az államéletben jelemtős szerepet játszó *pap* és *prófeta* a politikai élet teremtményei.

Míg a görögöknél a kultusz az egyes istenszemélyekhez kötött, addig a római vallás lényegében államvallás. A római államvallásban a kultusz alapja az állami közösség képviselője a világot és vele együtt az állam sorsát irányító isteni hatalmakkal szemben. Ezért a papság a megfelelő kultuszpapságok csoportjaira oszlik. A keleti vallásokban sokkal bonyolultabbak a viszonyok, mert itt már a kulturák keveredésével van dolgunk. Itt a király mint legfelsőbb pap istenséggé válhatik vagy isten fiává, ki apját képviseli a földön; így volt ez Babylonban és Egyiptomban.

A *prófétaság* több fogalmi eltolódáson ment keresztül. A prófétaság mindenütt a vallási elragadtatásban gyökerezik, melynek az istentiszteletr nagy a hódító ereje, másrészt súlyos a késlekedők ellen feddőző hatalma is. A próféták őse a samán. A zsidó prófétákban feltűnik a *politikai és a vallási eszmény* szövetsége. Újabb prófétaság is támad, de ez nem a régi hit javítását követeli, hanem új vallást.

Minden *egyház* isten állama akar lenni. Éppen ez választja el az egyházat a vallástól. Az egyházfejlődés fontos két feltétele: a villágvallás s az a mozzanat, hogy ennek a kultusznak az istensége egy és ugyanaz e közös vallás minden kultusz helyén. A kereszt-

ténység és az izlám azok a világvallások, melyek kiéleződő egyházalakulatokkal jeleskednek; sőt az izlámot úgy tekinthetjük, mint az államnak a vallási eszme alá való feltétlen alávetését.

Meg kell vizsgálnunk a *politikai társadalom alakulatait is*. A fratria-, a clan- és a nemzetségalkotmány fajképeit meg kell különböztetnünk egymástól. Ezekben a politikai alakulatokban egyszerű, ösztönszerűen ható akarati indítékok működnek.

A *törzs*: minden részében egységesen szervezett társadalom képe. Szigorúan kötelező normák uralkodnak benne. A törzselettől eltérően az *állam társadalmában* szabad csoportosulások keletkeznek. Előmozdítja ezt a hivatások elválása, továbbá a birtokfejlődés. De a hivatás és a birtok szerint való elkülönülésekbe belejátszik olyan nemzetségszövetségek kiválása, melyek előnyös származással dicsekednek s ezért az államban és a társadalomban uralmi jogot követelnek. A politikai társadalomra már kezdettől fogva jellemző az uralkodó és leigázott osztályokra való rétegeződés.

Vannak *szabad társadalmi szövetkezetek*, így egyletek, részvény-társaságok, községek, szövetkezetek, testületek.

A *nem-szabadok* képtelenek arra, hogy a politikai társadalmon belől szabad szövetkezeteket alkossanak. Döntő tényező, vajjon a leigázott osztály törzsrokon — vagy idegen-e, de az is fontos, a leigázott osztály mint egész függ-e az uralkodó osztálytól, vagy egyes tagjai vannak személyes függőségben a szabad társadalom egyetlen tagjától? A *jobbággyok* és a *rabszolgák* tartoznak ide.

A *kasztrendszer* alapja valószínűleg fajkülönbség, de rendi és hivatásbeli elválások is belejátszanak. A kasztrendszer kivált Indiában alakult ki, az egiptomiak és a kelták is közelednek hozzája. A kasztrendszerre jellemző a rugalmas változékonyság, a kasztosztályok számának növekedése.

Rabszolgákat a törzsi alkotmány nem ismer. Jogtalan osztály; háború, vándorlás, új területek hódítása teremti. A rabszolgának két fajképe van: a hadifogolyból lett rabszolgáé és a hódoltságé. A rabszolgát felszabadíthatja az ura, de mint valami tárgyat el is adhatja vagy elajándékozhatja. A rabszolga könnyen válhatik jobbággyá vagy fordítva. Meg kell figyelniünk az rabszolgásodás jelenségét is. Adósság miatt vagy büntetésből a szabad ember rabszolgává lehet. Kifejlődés a rabszolgavásár is. A portugálok és az angolok gyarmatosítása újabb formája a rabszolgáságnak.

Nem kevésbé jelentős a *városok alapításának kérdése*. A poli-

tikai fejlődésben fontos külső jelenség a városalapítás, mert a társadalmi élet tagozódásának kialakulására a városi élet nyújtja a kellő alapot. Érdekes, hogy az antik állam attól a várostól veszi a nevét hol az állami vezetés székhelye van (Sidon, Babel, Assur, Athen, Roma). Homloktérbe nyomul a lélektani indíték is. A védelem eszközei a *sánc* és a *vár*. A kereskedelem következtében több falu is egyesülhet várossá, így Kano, Kukana, Timbuktu. A háború és a kereskedelem külső tényezőin kívül érvényesül egy belsőbb is, mely nagyon jellemző a közös életre. Így Észak-Amerika egyes törzsei téli városokat alkotnak, melyeket nyáron, mikor halászni és vadászni mennek, elhagynak. Kivált a társas ösztönök magyarázzák a városok létrejöttét, meglazultuk pedig hanyatlásukat. A *vár-város* létrejöttének oka a mozgalmas hadi életből származó védő és támadó szükséglet, így az indogermán népeknél. A város jobban közvetíti az eredeti törzsi érzés átmenetét az eleven államérzésbe, mint a társadalom többi alkotása. A városban a polgár közvetlenül lát maga előtt közszervezetet. A városban a politikai nézetek is jobban kialakulnak.

A törzsi alkotmányban még nyoma sincs a *rendiségnek*. A *rend* értékfogalom, mely sok változáson megy át. A rendiség elkülönítési folyamata felülről halad lefelé. A legrégebbi rend a nemesség. A rendi alakulásban a *születésnek* nagy a jelentősége, de a *birtok* és a *hívatus* is jelentős tényezők. A nemességből származik a királyság intézménye. Ezzel a fejedelmi rend támad elő. Isteni predikatumoknak a királyra való ruházása állandó jelenség. Erre érdekes példák vannak Polynesiában. Ahol a királyság a maga tisztaságában kifejlődött, ott nincsenek rendi különbségek. Itt a király földi isten. Ellenkezőleg, a nemesi uralom rendi elkülönülés eredménye. A születési nemesség helyén keletkezik egy másik, melyet a király teljhatalma teremt: a *szolgálati nemesség*. A királyság utolsó, nagykiterjedésű alkotása a *hivatalnok* és *udvari nemesség*.

A városok fajképszerű példája Róma. Rómában a politikai jogok és kötelességek egyenértékűségének alapelve fejlődött ki: magasabb joggal súlyosabb kötelesség jár együtt. Általában a városállamra jellemző, hogy az adócenzus és a hadi rend a politikai jogok és kötelességek egyensúlya elvének megfelelő párhuzamos-ságot mutat, mint ezt a legtökéletesebben a köztársasági Rómában látjuk, fejletlenebbül pedig a görög államokban.

Vannak olyan városok is, melyek belső alkotmányukban

viszonylagosan autonomok, de kifelé az állami egészhez tartoznak.

Érdekes kérdés az *államformák lélektana*. Vándorlások, küzdelmek, a törzsrokonságban élő nemzedékek szövetsége az állam keletkezésének fontos feltételei. A hatalom-állam hódítóvá fejlődik ki, így Egyiptomban.

Az állami rend első tokán vannak: a hatalomállam, a hűbérállam és a jogállam. A hűbéralkotmány romjaiból s az új rendi alakulatokból fejlődik ki a *rendi állam*, ez pedig a *jogállam*hoz vezet. A jogállamban a sokféleség helyén egyetlen rend állapodik meg: az *állampolgáré*. A birtokviszonyok kialakulása korlátozólag hat a monarchia fejlődésére. Az autokrata és alkotmányos állam között lényeges a különbség. Az oligarchia és a demokracia között található közbeeső forma a parlamentaris állam. Ez semmi más, mint demokratikus mezbe öltöztetett oligarchia. A demokracia nem az utolsó, hanem az első, soha vissza nem térő alakulat. Az új alkotmányos állam a demokrata, monarchiai és oligarcha fajképek vegyülete.

A politikai élet fejlődésének törvényszerűségét lélektani mozzanatokkal lehet magyarázni. A fejlődésben mindenütt meglepő megegyezéseket találunk. Ez a megegyezés sehohsem véletlen. A társadalom fejlődésében lélektani valószínűség nyilvánul.

Az állam, épen úgy, mint a nyelv, vallás, erkölcs és jog, nem skolasztikai fogalom, hanem *aktualitás*. Az állam meghatározásakor az individualizmus-kollektívizmus alanyias elméletéből nem szabad kiindulnunk, a szerződéskötés légből kapott alapjára sem szabad visszavezetnünk az államot. Az államélet alakulásában az egyes feltételeket lelki közrehatásukban kell vizsgálnunk. Az állam mint olyan nem egyszerre keletkezett, hanem megelőző formákból, mint ezek eredője, természetesen új feltételek hozzájárulásával: az állam sajátos alakulata ősi multjának nyomait sokáig magán viselte.

* * *

Wundt éles elméjét nagy néplélektani munkájának régiebb kötetekben is volt alkalmunk megcsodálni.¹ Ugyanezek az erények jellekednek a társadalomról írott nagy munkájában is. Elftéli

¹ *Athenaeum*, régi f., 1908-iki kötetben, 493—513. lk., továbbá az 1911-iki kötetben, 3. szám, 67—88. lk.

a metafizikai vagy alanyias ízü elméleteket s kritikai elmeéllel kezdi ki azokat az ingatag taglalásokat, melyek a lelki tényezőkről s a fejlődés mozzanataról megfeledkezve, eddig rátartó tekintélyköveteléssel nehezdedtek a tudományos köztudatra. *Wundt irányító elve: a lélektan.* Az ethnologia-szolgáltatta adatokat ebből a célból vizsgálja s ezen az úton haladva, néplélektani eredményekre jut el. Meggyőződhattünk, hogy aratása gazdag, dúsak az eredményei. A régi magyarázatok romjain nem egy mélyebb, természetesebb s igazabb eredménnyel gazdagítja tudásunkat.

Sajnos, feltűnik azonban az is, hogy egy-egy általánosnak felkinálkozó igazsága alatt nincs mindig elég tény, hogy nem mindig tetszenek egyetemeseknek, mert hiszen Wundt kutatás-készlete sem egyetemes. A finn-ugor népeket épen úgy mellőzi, mint a mithoszról és a vallásról írott kötetekben csülekedte. Így indukción nem tökéletesek.

Abban a mozzanatban, hogy a társadalmi életnek nemcsak a jelenségeit, hanem a fejlődését is megrajzolja, éles logikai készség nyilvánul ugyan, de mégis csak érezzük, hogy ezúttal inkább feltevésekkel, noha óvatosan alkalmazott s meggyőzőknek tetsző hipotézisekkel van dolgunk, mint szilárd veretű megállapításokkal. Ez magyarázza, hogy a *valószínű* kifejezés elég sűrűn felbukkan Wundt fejlődés-magyarázataiban.

Nem lehetetlen, hogy ha a néplélektan nagyobb folklorkészlettel dolgozik majd, Wundt egy-két eredménye módosulni fog, de az is igaz, hogy annyi igazsága marad megdönthetetlen, hogy hatalmas néplélektani vállalkozásának ezt a betetőző munkáját, mint az előbbi köteteket is, méltán tekinthetjük a néplélektani irodalom *standard workjének*.

Elek Oszkár.

Ernst Cassirer: *Freiheit und Formstudien zur deutschen Geistesgeschichte.* Berlin, Bruno Cassirer 1917. XIX. és 575 l.

Cassirer legújabb könyve egyike ama számos, problémájuknál fogva szimptomatikus műveknek, melyekben a németiség a háborús évek folyamán a maga nemzeti jellegének és szellemi küldetésének tudatára akar ébredni.

A nemzeti jelleg kérdése lényegkérdés lévén, tulajdonképen metafizikai probléma, mely épen ezért gyakran válik a tiszta intuicio számára hamarabb kitetszővé, evidenssé, mint a tudatosító, a jelenségeket elemző és rendező kutatás előtt.

A tudományos vizsgálódás szempontjából a legkomplexebb problémák egyike s tulajdonképpen a feléje vezető módszer kérdése sincsen tisztázva.

Amnyi mindenesetre máris megállapítható, hogy tartalmi elemzések, gondolat, motívumfolytonosságok megállapítása a nemzeti jelleg szempontjából keveset mondanak. A motívum, a tartalom vándorol, leggyakrabban nem nemzethez kötött s amennyiben az, csak lokális, de nem nemzeti, szellemi jelleget fejez ki. Úgy hogy magától adódik a ki nem elégtő tartalmi elemzés kiegészítésekép a formai elemzés módszerének alkalmazása. Ne a tartalmakat elemezzük, melyek természetüknél fogva több nemzet szellemi életében egyaránt fordulnak elő, hanem ellenkezőleg, a nemzeti szellem mivoltát az azonos tartalmaknak különös formálásában keressük. A tartalmi azonosság háttérszerű alapján a megformálás differenciái annál élesebben lépnek majd az előtérbe. A művészet- és irodalomtörténetben a stíluselemzés, a gondolkodás területén a különös dialektika, a rendszerező képesség, a sajátos gondolat-típusok fellépésének vizsgálása visznek közelebb a megoldáshoz. E módszer kielégítő volta ma még nem állapítható meg; túlkicsi a meglévő stíluselemzések száma s ezért eredményekről még nem szabad beszélnünk.

De még mielőtt ide érne a pozitív kutatás, máris újabb, más elvi nehézségek jelentkeznek. A nemzeti jelleg problémája teljességében csak akkor van felvetve, ha azt a szellemi életnek nem egy, de lehetőleg minden ágában fel tudjuk vetni, ha tudunk egy olyan szempontot találni, mely a szellemi élet formáinak valamennyiével szemben, képzőművészetével, irodalmával, filozófiájával, etikájával, politikai ideológiájával szemben értelmes és megválaszolható kérdést jelent. Nem túl absztraktnan van-e megfogalmazva az olyan kérdés, nem túláltalános és semmitmondó az olyan formula, mely a lehetséges választ tartalmazza ahhoz, hogy a szellemi élet *konkrét* jelenségeit valóban elérhesse? Lehet-e egy olyan problémát találni, mely a szellemi élet különböző megnyilvánulásaival szemben egyaránt felvethető?

A harmadik elvi nehézség pedig az, hogy a nemzeti jelleg csak a történeti objektívációkon keresztül figyelhető meg s ezért az esetleg felállítható probléma csak úgy értelmes, ha a nemzeti élet egy-egy korszakára nézve külön-külön vetjük fel a kérdést, nem pedig az időtlenné hiposztazált komplexummal szemben. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a pozitív kutatásnak sohasem a nemzeti

szellemmel magával, hanem csak e szellem korhoz kötött megnyilatkozásaival van dolga s a korból származó azonosságok ugyanúgy kiküszöbölendők, miként a tartalmi elemek, melyek legfeljebb azt a senleges bázist nyújthatják, melyen a nemzeti jelleg elkülönülhet.

De ez az utóbbi körülmény, hogy a nemzeti jelleg mivoltát csak az egyes korokhoz kötött megnyilvánulásain keresztül közelíthetjük meg s csak ezeknek összehasonlítása adhat megközelítő képet az egészről, még egyszer feltámasztja ugyanazt a nehézséget, melyet a szellemi élet sokágúsága már egyszer felvetett.

Megint azt kell kérdezni, lehetséges-e egy olyan kérdést találni, mely a szellemi élet minden korszakában eleven és felvethető, lehetséges-e úgy megfogalmazni a problémát, hogy az a korrall együtt dinamikusan változzék, fejlődjék s mégis bizonyos értelemben azonos maradjon. Lehetséges-e egy olyan átmenő problémát találni, mely a szellemi életnek kétirányú keresztmetszését lehetővé teszi: egyrészt a különféle kulturobjektívációk irányában, másrészt a különféle korok irányában?

Az első pillantásra úgy tűnik fel, mintha a szerző szempontja a szabadság és forma problémája, úgy, ahogy ő bánik vele, alkalmas volna ennek az összetett feladatnak a megoldására. Cassirer — noha az említett nehézségekről nem beszél — szándékosan nem definiálja előzetesen azt, amit forma és szabadság alatt ért, nehogy egyoldalú sémává váljon ez a fogalompár, mely mint ilyen a történeti változással szemben csak inadekvát lehetne. (V. ö. IX. 1.)

A szabadság és forma fogalmát funkciófogalmakká (olyan fogalmakká, melyek tartalmilag teltekké csak alkalmaztatásuk folyamán válnak) alakítja át s — úgy látszik — mintegy a szellem-történet terén módszertani próbát akar tenni evvel a fogalom-típussal, melynek elméletét s az exakt tudományokban dokumentálódó történetét éppen ő írta meg egy előbbi művében (Substanzbegriff und Funktionsbegriff).

Könyvének problémája ezután az, hogy hogyan viszonylik a német szellemi élet különböző megnyilvánulásaiban (vallás, tudomány, esztétikai, etikai világ, költészet, államelmélet) a renaissance-ötlet a legújabb időkig ez eleinte még definiálatlan fogalom-párhoz.

S az eredmény, ami kiolvasható e könyvből, szűk szavakba szorítva az, hogy a szellemi élet különböző területein a legkiválóbbak ez ellentmondó fogalmaknak azonos feloldásához jutnak.

Luther vallásos principiuma, Leibniz igazságfogalma, Lessing tana a generőről, Kant autonómia- és spontaneitáselmélete, Goethe lírájában dokumentálódó formája, természettudományi vizsgálódásai, sőt élete, Schiller esztétikája, Fichte szabadságelmélete azonos módon oldják fel azt az ellenmondást, mely a forma és szabadság egyaránt való tételezéséből ered. Ők azonban evvel csak végső harmónikus megoldását találják meg annak a problémának, melyet megoldatlanul, de mindinkább kiélezve a német szellemi élet mindvégig magában hordoz.

Természetesen az eredeti szándék, hogy ez a két fogalom ne definíciókban, hanem a tiszta alkalmazás révén nyerjen tartalmat, beválthatatlan marad, sőt azt a feltevést, hogy az eredmény ne formulákban csúcsosodjék ki, szintén nem lehet betartani. A szellemi élet minden területén a szabadság és formafogalom újra definiáltatik s a megoldás mindig élesebb formulát ölt magára. (Csak egy pár példa kép álljanak itt e helyen 28. s k. l., 91. s k. l., 148., 158., 164., 225. s k. l., 237., 266., 414., 453., 574.)

Hogy ez a két fogalom mégis alkalmazható a szellemi élet különféle területein, annak a titka abban rejlik, hogy a szabadság és forma összes æquivocatióit kiaknázza s ha szükség van rá, újra azonosaknak tekinti őket.

Ha a számos æquivocatió túlról épen ebben a legáltalánosabb jelentésben akarjuk megragadni azt, amit Cassirer szabadságnak nevez, úgy ez alatt — kényszerű, nyers definícióban — az individuum, a lélek különvalóságát, az őt környező természeti és kulturális világ heteronómiája alól való felszabadulását kell értenünk.

A szerző a német szellemi élet jellemvonását épen abban látja, hogy az a renaissance óta a kulturélet minden ágában az Énnek ezt a függetlenülését végrehajtotta. A lélek fellázadt az őt környező kötöttségek ellen s evvel a befeléfordulással biztosította a kezdés lehetőségét.

De a német szellem nem állt meg soha ennél az abszolút szabadságnál, ami csak khaoszra vezethetne, hanem egy rákövetkező lépésben valamilyen tett, aktivitás vagy bármely más objektiváció formájában újból alávetette magát eme magateremtette objektiváció normájának. De ez a norma, mely ezekből a formákból támadt, már nem heteronom, mert azt a lélek, a genie, az etikai individuum, az ész maga inaugurálta. Ennek a folyamatnak egyik következménye az is, hogy az egyes kultúrák: etika, esztétika, vallás stb. egyenként kiküzdik autonómiájukat.

A német szellemi élet a maga legmagasabb megnyilvánulásában — szabadsággal — valamilyen önmaga teremtette formában megkötöi önmagát s evvel a szabadság és formának magasabb szintézisében feloldja azt az ellenmondást, mely a két tag tételezésével együtt járna.

Ez a tipologia vonul végig az egész könyvön s az alkalmazása a legszebben Kantra nézve sikerül, mert a szerző theóriája Kant elméletével egybeesik.

Ahol azonban nem theoretikus a történeti materia, hanem a theoriától idegen valóság, pl. Goethe élete, lírája, ott mutatkozik a legvilágosabban az ilyen természetű kutatás elvi nehézsége.

Goethe életéről, lírájáról megállapított tételeknek nincsen semmi kényszerítő erejük, mert folyton érezzük, hogy a szempont túl általános, hogysem az egyes jelenség szükségképen kapcsolódhassék hozzá.

Ilyen általános kategóriák alapján lehetetlen *konkrét* elemzést csinálni, mert ugyanolyan hiba az, ha az általánostól rögtön az egyesre térünk át, mint mikor az egyesből rögtön általánosítunk.

Ha azonban fel is tesszük, hogy a szerző elemzései a német szellemre vonatkozó eme általános vízióját minden téren igazolnák is, még mindig eldöntetlen maradna, miért kell ebben a formát és szabadságot összefogó megoldásban éppen német vonást látnunk.

Sokkal valószínűbb, hogy ez a tendencia a szellem természetében magában gyökeredzik s ennek az ellenkezőjéről legfeljebb csak az győzhetne meg, ha ezt a pozitív értelmű kutatást egy negatív is nyomon kísérné, melyből kitűnnék, hogy semilyen más nemzetnél ennek hasonlója nem akad.

De mindezek a hibák inkább a felállított probléma elvi nehézségeiből következnek, s hogy ennyire is sikerült a felvetett szempont végigvitele, az a szerző személyes érdeme.

Csak Cassirer gazdag történeti tudása, mely a szellemi élet annyi ágában járatos s oly sok kontinuitás megfigyelése felett rendelkezik, képes ügyes kiválasztással a tényeket úgy csoportosítani, hogy az elvi nehézségeket legalább is relative megoldja.

Mannheim Károly.

Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern. Mit Beiträgen von Max Adler, Rudolf Eisler, Sigmund Feilbogen, Rudolf Goldscheid, Stefan Hock, Helen Keller, Josef Kraus, Anton Lampa, Ernst Mach,

Rosa Mayroder, Julius Ofner, Josef Popp, Otto Simon, Christine Touaillon, Anton Wildgans. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1915. 8-r. 244 l.

E kötetben együtt találjuk Jerusalemban legkiválóbb tanítványait és tisztelőit egy-egy tanulmánnyal. *Adler* a vallás kritikai fogalmát vizsgálja, a vallás lényegét s a történeti és ismeretkritikai munka nagy hatását a vallásra. Szerinte a vallás, mint sajátos érték csak az akarat szempontjából fogható fel s az Isten létéről való hiábavaló bizonyítások helyett az lesz a vallásfilozófia feladata, hogy a vallásos tudat szükséges fogalmát ennek törvényszerűségéből igazolja és ezáltal magát a vallást fejlessze és tisztítsa. A vallás nem tan, aminek a vallás tanításban bizonyul, hanem tudatunk folytonos, élő iránya, melyben az elméleti és az erkölcsi oldal egységbe kerülnek a személyiség sorsára való vonatkozásban. A vallás állásfoglalás, de olyan, mely felöleli a világot, természet és erkölcsi egységét; a vallás specifikuma a világ-egységnek egységes felfogása. Vallás és filozófia közt, ami a világnak egységes értékbeli felfogását illeti, nincs különbség. A vallás, mint gondolatölő babona meghal, de mint élő világfelfogás, mint filozófiai gondolat meg fog születni. A jövő vallása nem lesz egyéb, mint mindenkinek szívében élő filozófia s a filozófia nem egyéb, mint mindenkiben megalapozott vallás; lesz idő, mikor magától értetődőleg mint a vallásos szükségletek kielégítésének egyetlen eszköze fog szerepelni. A halhatatlanságról *Eisler* ír; a szubstancia és az energia megmaradásának törvénye mellé állítja a pszichikainak fennmaradását általában. De a teljesen személytelen halhatatlanságnak eszméje nem az utolsó, ami mellett megállhatunk. *Eisler* kifejti, hogy a testek változatossága az erőikkel együtt egységes anyagi és dinamikus összefüggést képez; másrészt megfelel ennek a rendszernek oly kozmikus élet, mely nem a tudategységekből és lelki rezdületekből, mozgásokból áll, hanem csakis ezen mozgások állandó összefüggéséből, ezt az összefüggést mint kozmikus öntudatot jelölhetjük meg. Mindennek, ami volt és hatásában tovább él, része van az örök minden-egység időntúli létében, melyben minden dolog azonos létgyökerét bírja.

Feilbogen a francia szolidaritás filozófiáját ismertetve, megtalálja annak vezető gondolatait, kissé más formában Wundt-nál, Carnerinél. Foglalkozik Bourgeois-val, Boutroux- és Tarde-val, az ingyen-nevelés, a továbbképzéshez szükséges idő, a túl-

nagy munkanapok megrövidítésének, az élet esélyei ellen való biztosításnak s a munkabírók létminimumának kérdésével. Tardeval együtt tagadja, hogy ez a teória alkalmas lenne a társadalom ellenséges osztályainak kibékítésére: a társadalom haladása az embereket inkább deszolidarizálta. Rudolf *Goldscheid* tanulmánya az organizmusokról, mint ökonomizmusokról kapcsolódik Machhoz; az ökonomikust jelöli meg bizonyos tekintetben mint ős apriorit. Az organizmusokat is szerinte leghelyesebben fogjuk fel, ha őket ökonomizmusok gyanánt fogjuk fel. Végtelen körfolyamat köti össze a gondolkodás ökonomiáját az akarat és a fejlődés ökonomiájával s ebben mint egy fajta kultúrspirálisban megy végbe az emberi nem emelkedése.

Igen becses *Hock* értekezése az ismétlésről a költészetben. Az ismétlés jelentősége legvilágosabban a zenében jut kifejezésre; a képzőművészetben az ismétlés a díszítések sajátossága. Az élményen alapuló művészi termékekben az ismétlésnek csak mint kísérő jelenségnek van létjogosultsága s a kísérletnek a háttérben kell maradnia, mint ritmikus ismétlésnek s itt nemcsak szóról és versről van szó, hanem pl. drámailag mozgalmas jelenetek váltakozásáról is. *Hock* szól az ismétlést kísérő érzésekről, viszonyáról az appercepcióhoz, a relativizmusról az értékelésben. Megkülönböztet fokozódó és egyszerű ismétlést s nemcsak a főmotivumokban, hanem a kísérő motivumokban is vizsgálja. A drámában kevésbé szeretjük, mint az eposzban. Az eposz fokoz ismétlés által, a dráma ilyenkor inkább a motivumok erősítésére tör.

Kraus azt kutatja, mennyiben jön az erkölcs tekintetbe mint a jog forrása s mily szerepe van a jog fejlődésénél és alkalmazásánál. Utal az egyén erkölcsi ítéleteire, a társadalmi lekiismeretre, az erkölcsi eszme társadalmi körforgására, a másodlagos etikai normák relativitására, hogy az ú. n. jó erkölcsök csak konkrét kifejezés formái egy bizonyos szociális kötelékben uralkodó erkölcsiségnek. Örvendetes kilátásokat lát a jog és erkölcs viszonyának jövő alakulására nézve. *Lampa* a stabilitásról ír, *Mach* néhány interferenciai kísérletéről számol be. *Mayreder* az atyaság problémáját fejtegeti, az atyaságot, mint a férfinem lelki prediszpozícióját. *Ofner* Laotseval foglalkozik. Laotse úgy viszonylik Kungfutséhez, mint Spinoza Kanthoz. Spinozához hasonlít erkölcs-tani felfogásában. *Touaillon* Karoline Auguste Fischer életét és

működését tárja elénk s kimutatja kapcsolatát a romantikusokkal.

Rózsa Dezső.

Heinrich Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner 3 r. 217 l.

Gotthard Lehmann kissé vázlatos munkában már összefoglalta az irracionális megismerés elemeit Schopenhauer filozófiájából. Hasse az első, aki rendszeresen állítja össze az irracionális megismerés különböző formáit, hogy azután kiemelje úgy a közös, mint a szétválasztó elemeket. Hasse maga is megemlíti, hogy Schopenhauer ismeretelméletét mint egészet, rendszeres nézőpontok szerint önálló vizsgálat tárgyává tenni még nem kísérelték meg. Schopenhauer ismeretelméletét csak részben bírjuk összefüggő előadásban s Hasse is művének részeit Schopenhauer különféle írásaiból szedte össze s tekintetbe veszi Schopenhauernek új szempontokat nyújtó felolvasásait is.

Bevezetésében utal a schopenhaueri ismeretelmélet sokoldalú és problémátikus szerepére, módszerének sajátosságára a racionális agnoszticizmus és az irracionális megismerési lehetőségek szintézisében s e szintézis által előidézett aggályokra. A megismerés két módja van itt egymással szembeállítva: a diszkurzív vagy absztrakt és az intuitív vagy szemléleti; ez utóbbi javára látjuk a döntést, de Schopenhauer nem vonta le különválasztó ítéleteinek végső következményeit. A racionális szemléleti megismerés lényege: racionalitás, relativitás, individualizáló hajlam s akaratí függőség. Racionális Sch. szerint minden ismeret, mely a képzetvilág transzcendentális formáin belül megy végbe. Az irracionális ennek az ellenkezője, mely kiszabadult e formák kényszeréből. Az irracionális szemlélet szerint van a dolgokban valami, mely nem olvasható be a törvényszerű vonatkozásokba, realitás, mely benne van a képzetben, de a képzelésbe, határozottá válásba nem olvad fel. Az irracionális megismerésre jellemzőnek tartja, hogy ment az okság tételének formáitól, hogy nem relációkat, hanem realitásokat ismer fel s jellemző rá egyetemes irányzata s az akarat szabadsága.

Az irracionális megismerésnek első metafizikailag alapvető esete a képzet kerületét elhagyó intuitív «Selbsterfassung». Hasse utal az itt mutatkozó ingadozásokra. Az intuitív «Selbsterfassung»

ról megállapíthatók a fenti határozmányok, hogy nincs teljesen alávetve az okság tételének, hogy nem formákat, hanem tartalmat ismer, nem az egyesre irányul, hanem már az öntudatban, az akarat mélységeiben meglátja az űs-okot, melyből ered minden élet s közvetve egy mélyebb világfelfogáshoz mutatja az utat. Az intuitív megismerés ismertetőjegyeit vizsgálja az esztétikában, etikában, szól a divinatorikus megismerésről, a népek és az egyén életében, miközben utal a költői és filozófiai intuició belső rokonságára. Schopenhauernél két gondolat küzd egymással uralomért, az egyik, a misztikusabb színezetű s legvilágosabban kifejezésre jut az esztétikában, etikában és a szupranaturális megismerés jelenségeiben, míg a másik, mely szerint minden megismerés egy forrásból, a racionális tudatból ered, a filozófiai megismerés tanában az uralkodó.

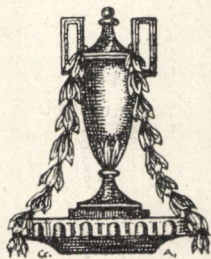
A diszkurzív megismerés lényeges ismertető jele az általánoság és a szemléletlenség. Ennek fogva lényegesen különbözik az empirikus szemlélettől, mely mindig csak az egyest s azt is mint intuitív valamit ábrázolja, de különbözik az eszmék kontemplatív megismerésétől, mely egy szemléletileg általánoshoz vezet.

A «fogalom és ítélet» c. fejezetben találjuk azt az állítást, hogy a fogalnak ámbár szemléletlenek és általános jellegűek, pszichológiailag és ismerettanilag empirikus eredetűek. Schopenhauer a gondolkodás eredeti törvényeit kettőre korlátozza: a kizárt harmadik és az elegendő okság tételére. A szillogisztikus következtetés önálló értékét Schopenhauer is kétségbe vonja. Szerinte tartózkodnunk kell az absztrakt eszközöktől s nem kiindulni kell a fogalmakból, hanem őket mint anyagot tekinteni.

Végül Hasse a megismerés módjainak egymáshoz való viszonyával foglalkozik. Az absztrakt megismerés függősége az intuiciótól domborodik ki, minden fogalom közvetve vagy közvetlenül a szemlélettől nyeri tartalmát. Az absztrakt megismerésnek kifejezetten differenciáló jellege van. A fogalmi megismerésnek kvantitatív, a szemléletinek kvalitatív felsősége van meg, amiből Hasse a következtetéseket is levonja. Ami az irracionális megismerésnek a racionálishoz való viszonyát illeti, csak relativ a kettő közötti válaszvonal. Mindkettő megegyezik abban, hogy alá van vetve az érvényesség közös kritériumainak, ami a kettő között bizonyos parallelizmust feltételez. Ennek a parallelizmusnak megfelel a kölcsönös segítség viszonya. Az irracionális megismerés előresietően, termékenyítően, javítóan hat a racionálisra, sőt teremtő tevé-

kenysége is van. Megvilágítva látjuk a racionális és irracionális megismerés ellentétének pszichológiai oldalait is. Az irracionális intuición és a racionális reflexió összesnek problémáikban és megoldásaikban; a nagy különbözőség és ellenmondás ellenére, mely Schopenhauer tanában mégis fennáll, hatalmas küzdés mutat a megismerés egységességéért, mely arra tör, hogy a principiumok dualizmusát legyőzze. Arra a végső megállapításra jut Hasse, hogy Schopenhauer ismerettana, a racionális és irracionális közöségének rendszere, szoros belső összefüggését minden eltérése, ellenmondása és homályossága mellett is megőrizte.

Rózsa Dezső.



BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1917 május—szeptember.

- Dessoir*, Max. Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Stuttgart: Encke (VIII, 344 l.) M. 11.—
- Kaufmann*, Nicolaus. Elemente der Aristotelischen Ontologie. Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den Hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. 2. verb. Aufl. Luzern: Räder & Cie. (174 l.) M. 3.—
- Tankó* Béla. A filozófia problémája és problémái. Debreczen: Csáthy (56 l.) (Debreczeni tud.-egyet. népsz. főisk. tanf. tartott előadások.) K. 1.

Filozófiai klasszikusok művei. Fordítások.

- Berkeley*. Abhandlungen über d. Prinzipien d. menschl. Erkenntnis. Übers. und mit Anmerkungen vers. v. Frdr. Ueberweg. 4. Aufl. Leipzig: Meiner (XIV, 149 l.) (Philos. Bibl., 20.) M. 2.—
- Kant*. Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. 4. Aufl. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig: Meiner (XXX, 102 l.) (Philos. Bibl., 41.) M. 1:50.
- Ruysbroeck* Giovanni. L'ordinamento delle nozze spirituale. Traduz. e introduz. di D. Giuliotti. Lanciano: G. Garabba (180 l.) L. 1.—
- Spinoza*. Ethik. Übers. v. Otto Baensch. 8. Aufl. Leipzig: Meiner (XXXI, 315 l.) (Philos. Bibl., 92.) M. 3:40.
- Vico*, Giovan. Battista. Autobiografia e lettere. Milano: Istituto editor. ital. (292 l.) 32°.

A filozófia története.

(Általában—Egyes korok és böleselők — Filozófiai mozgalmak.)

- Bauch*, Bruno. Immanuel Kant. Berlin-Götschen. (XIII, 475 l.) M. 12.—
- Einhorn*, David. Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte. Wien: Braumüller (VII, 99 l.) M. 4.—
- Erdmann*, Bruno. Die Idee von Kants Kritik d. reinen Vernunft. Eine histor. Untersuchung. Berlin: G. Reimer (89 l.) M. 3:50.
- Erpelt*, Wilh. Herbarts und Benekes Kritiken des Schopenhauerschen Hauptwerkes und ihre Aufnahme. Dris. Bonn (44 l.).
- Gusmini*, Giorgio. Della autorità scientifico-filozofica di s. Tommaso d'Aquino Bologna: Scuola tip. Salesiana (22 l.).
- Hönigswald*, Rich. Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichte

- und systematische Untersuchungen. München : Reinhardt (XII, 432 l.) M. 13.—
- Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából. Alexander Bernát, Pauler Ákos, Révész G. Dienes Pál, Finkey Ferenc sat. dolgozatai. Bpest: Franklin (315 l.) (Magy. filozófiai társaság könyvtára. 1.) K. 8.—
- Löwy-Cleve, Felix. Die Philosophie des Anaxagoras. Versuch e. Rekonstruktion. Wien : Konegen (VII, 111 l.) M. 5.—
- Rosenberg, Alfred. Longinus in England bis z. Ende des XVIII. Jh. Berlin: Mayer & Müller (VIII, 159 l.) M. 3.—
- Rosenzweig, Franz. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund, mitgeteilt. Heidelberg : Winter (50 l.) (Sitzungsber. d. Heidelberg. Akad. d. Wiss.) M. 1-70.
- Schwarz, Hermann. Fichte und wir. Sechs Vorlesungen. Osterwieck: Zickfeldt (VIII, 111 l.) M. 2.—
- Stenzel, Jul. Studien z. Entwicklung d. platon. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete u. Diairesis. Mit e. Anhang : Literar. Form u. philos. Gehalt d. platon. Dialoge. Breslau : Trewendt & Granier (VII, 148 l.) M. 4-50.
- Tankó Béla. Leibniz. 1646—1716. Pozsony : Wigand (11 l.) (A theologiai szaklapból.)
- Trikál József. A böleselkedő Shakespeare. Budapest : Stephanæum (27 l.) (A Religióból.)

Általános problémák.

- Kastenholz, Josef. Der Begriff des Dinges in der Philosophie der Gegenwart. Diss. Bonn (87 l.)
- Flemming, Siegbert. Willenslehre als Erkenntnisweg. Berlin : L. Simion Nf. (76 l.) (Bibl. f. Philos. Hrsg. v. Ludw. Stein.) M. 2-50

Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Barbieri Achille. La dottrina del filosofo s. Agostino. Pavia: lit. Tacchinardi e Ferrari (34 l.)
- Delbos, V. Le Spinozisme. Paris : Soc. franç. d'imp. (215 l.)
- Jonquière, Georg. Die grundsätzliche Unannehmbarkeit der transzendentalen Philosophie Kants. Der «Primat» d. Kritik d. prakt. Vernunft vor d. Kritik d. reinen Vernunft. Das Verhältnis Kants z. Naturwissenschaft, z. Theologie u. z. Kirche. Bern : A. Francke (XV, 300 l.) M. 7.—
- Jendvai Rezső. A megismerés egyetemes vallása magasabb exakt és pozitív tudomány világosságában. Budapest : Pfeiffer (117 l.) K. 4.—
- Marck, Siegfried. Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. Tübingen : Mohr (III. 91 l.) M. 2-40.

- Puini Carlo*. Taoismo : filozofia e religione. Lanciano : R. Carabba (123 l.) L. 1.—
- Simmel, Georg*. Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. 3. Aufl. Leipzig : K. Wolff (117 l.) M. 1.20.
- Trikál József*. Egység elé. Budapest : Élet (364 l.) K. 6.— •

Logika és ismeretelmélet.

- Bohn, Wilh.* Leibniz und Hume als Erkenntnistheoretiker. Diss. Bonn (74 l.)
- Ebner, Josef*. Die Erkenntnislehre Richards v. St. Viktor. Münster : Aschendorff (VIII, 126 l.) (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters.) M. 4.25.
- Höfler Alois*. Grundlehren der Logik. 5. Aufl. Unveränd. Abdr. aus d. Gesamtausg. v. «Höflers Grundlehren d. Logik u. Psychologie. «Leipzig : G. Freytag (VI, 181 l.) M. 3.30.
- Kynast, R.* Das Problem der Phänomenologie. Eine wissenschafts theoretische Untersuchung. Breslau : Trewendt & Granier (91 l.) M. 3.—
- Meyer, Adolf*. Über Liebmanns Erkenntnislehre und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Intellektualismus. Diss. Jena (53 l.)
- Wilcocks, R. W.* Zur Erkenntnistheorie Hegels in d. Phänomenologie d. Geistes. Halle : Niemeyer (VIII, 84 l.) (Abhandlgn. z. Philos. u. ihrer Geschichte 51.) M. 3.—
- Würsdörfer, Josef*. Erkennen u. Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag z. Geschichte d. Erkenntnistheorie des Nominalismus. Aus den Quellen dargestellt. Münster; Aschendorff (VIII, 139 l.) (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M. 4.60.

Etika.

- Dittrich, Ottmar*. Individualismus, Universalismus, Personalismus. Berlin : Reuther & Reichard (36 l.) (Philos. Vorträge. Veröff. v. d. Kantges., 14.) M. 1.—
- Florea, N. G.* Überindividuelles in Nietzsches Moralphilosophie. Diss. Jena (54 l.)
- Nathan Bernhard*. Über das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zur Metaphysik und Theologie. Diss. Jena (53 l.)
- Sebestyén Jenő*. Nietzsche és Kálvin. Ethikai tanulmány. Budapest : Kókai biz. (111 l.) K 3.—
- Tagliatela, Ed.* Lo psicologismo nella morale. Roma : Tip. del Senato (150 l.) 16° L 2.
- Trivero, Camillo*. Saggi di etica. Torino : frat. Bocca (368 l.) L 6.
- Vidari, Giov.* Elementi di etica. 4. ed. con ritocchi e aggiunte. Milano : Hoepli (XI, 389 l.) L. 4.—

Esztétika.

Filser Benno. Die Ästhetik Nietzsches in der Gebart der Tragödie. Passau : Waldbauer (III, 110 l.) M. 3.—

Pszichológia és pszichofizika.

D' Andrea, Marie. Appunti sulla memoria. Noci : Tip. E. Cressati (40 l.).

Bibó István. A számok jelentése és a gondolkodás alapformáinak tör. ténete. Budapest : Dick (91 l.). (Néplélektari dolgozatok, 1.) K 3.—

Boirac, E. L'avenir des sciences psychiques. Paris : Alcan (305 l.) (Bibl. de philos. comtemp.) 5.— fr.

Bork, M. Über einige Haupttypen der neueren Associationstheorien. Diss. Greifswald (110 l.).

Brück, Franz Jos. Die Psychologie des hl. Antonius von Florenz. Diss. Bonn (69 l.)

Goerring, M. Antoine. Über den Einfluss der Zeitdauer auf Grössenschätzung von Armbewegungen. Diss. Bonn (264 l.)

Jung, C. G. Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Überblick über die moderne Theorie u. Methode der analytischen Psychologie. Zürich : Rascher & Cie (135 l.) M. 3.—

Kaplan Leo. Hypnotismus, Animismus u. Psychoanalyse. Wien : Deuticke (VIII, 128 l.) M. 7.50.

Lewin Kurt. Die psychische Tätigkeit bei der Hemmung von Willensvorgängen und das Grundgesetz der Association. Diss. Berlin (36 l.)

Müller, Leop. Das Gedächtnis. 5. Aufl. Stuttgart : Franckh (92 l.) M. 1.—

Pilsbury, W. B. The fundamentals of psychology. London : Macmillan 8 s.

Rangette, Ludw. Die gedanklichen Elemente innerhalb komplizierter Denkprozesse. Diss. Bonn (84 l.).

Révész Béla. Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Stuttgart : Enke (VII, 310 l.) M. 8.—

Rüsche, Franz. Über die Einordnung neuer Eindrücke in eine vorher gegebene Gesamtvorstellung. Diss. Münster (73 l.).

Természetbölcsélet.

Schlick, Moritz. Raum u. Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis d. allgemeinen Relativitätstheorie. Berlin : J. Springer (III, 63. l.) M. 2.40.

Történetbölcsélet. Szociológia.

Metzger, Wilh. Gesellschaft, Recht und Staat in d. Ethik d. deutschen Idealismus. Mit e. Einleitung : Prolegomena z. e. Theorie u. Ge-

- schichte d. sozialen Werte. Hrsg. v. Ernst Bergmann. Heidelberg : Winter (VIII, 345 l.) M. 9.—
- Mondolfo*, R. Le matérialisme historique d'après Frédéric Engels. Trad. de l'italien par S. Jankélevitch. Paris : Giard & Brière (VII, 427 l.) 12 fr.
- Pareto*, V. Traité de sociologie générale. Éd. française par P. Boven. Vol. I. Lausanne : Payot & Cie (60, 784 l.) Fr. 15.—

Vallásbölcselet. Theozófia.

- Besant*, Annie. A benső kereszténység vagy a kisebb rejtélyek. I. r. Ford. Ferenczy Izabella. Budapest : Magy. teozófiai társ. (67 l.) K 2.—
- Endreffy* János. Vallásos színeképek. Valláslélektani kutatások. Pozsony : Wigand (16 l.) K —.40.
- Hetényi* Gyula. A hit lélektana. Diss. Kézirat gyanánt. Eger : Érseki liceumi kny. (118 l.)
- Podmaniczky* Pál br. A keresztény istentisztelet lényege valláspszichológiai alapon kifejtve. Pozsony : Wigand ny. (51 l.) K 1.50.
- Pringle-Pattison*, A. Seth. The idea of god in the light of recent philosophy. Oxford : Univ. pr. 12 s.
- Salomon*, Gottfried. Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube. Diss. Strassburg i. E. (VI, 99 l.)
- Szeremley* Barna. Drummond és a drummondizmus. Tallózás a «Természet» és a «szellemi» világ határán ; úgyszintén az «élő kereszténység» körül. Kisujtszállás : Szekeres ny. (54 l.)
- Zillmann* Paul. A teozófia lényegéről. Ford. Szlemenics Mária. Budapest : Magyar teozófiai társ. (16 l.) (Teozófiai füzetek, 10.) K —.50.

A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép- és -tömegpszichológia.)

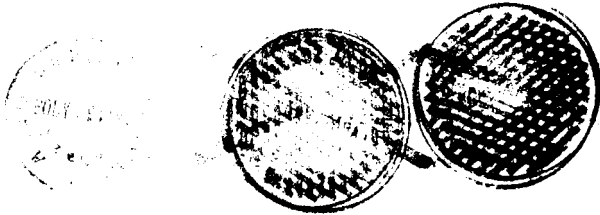
- Grabinski*, Bruno. Das Übersinnliche im Weltkriege. Merkwürdige Vorgänge im Felde u. allerlei Kriegsprophezeiungen... Hildesheim : F. Bergmeyer (190 l.) M. 2.—
- Nicolai*, G. F. Die Biologie des Krieges. Betrachtungen eines deutschen Naturforschers. Zürich : Orell Füssli (X, 463. l.) M. 10.—
- Simmel*, Georg. Der Krieg u. die geistigen Entscheidungen. Reden u. Aufsätze. München : Duncker & Humblot (72 l.) M. 1.50.
- Zoppi* Viktoria & Gualino *Lorenzo*. Anime di soldati : appunti psicologici. Torino : S. Lattes (86 l.) L. 2.50.

EGYESÜLETI ÉLETT.

Társaságunk október 17-én tartotta évadnyitó ülését, amelyen dr. Szemere Samu *Schleiermacher individualizmusáról* tartott felolvasást nagyszámú hallgatóság előtt.

A felolvasó ülést választmányi ülés követte. Minthogy dr. Vida Sándor egészségi okokból titkári tisztéről lemondott, a választmány dr. Szemere Samut bízta meg a titkári teendők ellátásával.

Új tagok : Baracs Károly, vasúti igazgató, udvari tanácsos, Budapest. Dolovschiák Mihály, királyi ügyész, Kecskemét. Weismayer Márk, borkereskedő, Budapest. Marót Károly, főgimn. tanár, Czepléd. Klauber Ferenc, orvostanhallgató, Budapest.



Aug 15 1911



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

III.

KÖTET

1917

1.

FÜZET

TARTALOM.

Értekezések.

DIENES PÁL : Matematika és logika	1
SZELÉNYI ÖDÖN : A vallási apriori kérdése	26
RÁCZ LAJOS : Helvétius	40

Ismertetések.

MESTER JÁNOS : Rogerius Baco fejlődése, jelleme és szerepe az emberi művelődés történetében. Ism. <i>Jancsovics Ferenc</i>	52
MAGDA SÁNDOR : A magyar egyezményes filozófia. Ism. <i>Sas Andor</i>	56
MITROVICS GYULA : Az esztétika alapvető elvei. Ism. <i>Rácz Lajos</i>	58
OSWALD KÜLPE : Zur Kategorienlehre. Ism. <i>Fogarasi Béla</i>	60

Társulati közlemények.

Leibniz-ünnepünk	63
------------------------	----

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését
illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Dr. Vida Sándor titkár betegsége alatt a titkári teendőket
dr. Révész Géza látja el. (Budapest, I., Attila körut 2. sz.)

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenwum*-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-

Ára 2 kor. 50 fill.



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

III.

KÖTET

2.

FÜZET

GARA ARNOLD
1917

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM.

Értekezések.

BOLGÁR ELEK : A szociológiai szintézis természetéről ...	65
BALÁS KÁROLY ; A tőke fogalma ...	84

Ismertetések.

ALFARABI: Über den Ursprung der Wissenschaften. Herausgegeben von Cl. Baeumker. Ism. <i>Kornis Gyula</i> ...	99
G. W. LEIBNIZ' Deutsche Schriften. Ism. <i>Rácz Lajos</i> ...	100
GEORG LASSON : Was heisst Hegelianismus ? Ism. <i>Fogarasi Béla</i> ...	101
BIBÓ ISTVÁN : Nietzsche. Ism. <i>Fogarasi Béla</i> ...	102
KARL JOËL : Die Vernunft in der Geschichte. Ism. <i>Sas Andor</i> ...	106
DAVID KATZ : Studien zur Kinderpsychologie. Ism. <i>Czinner Alice</i> ...	108
MAX DESSOIR : Kriegspsychologische Betrachtungen. Ism. <i>K. Gy.</i> ...	110
TH. ZIEHEN : Die Psychologie grosser Heerführer. Ism. <i>K. Gy.</i> ...	112
KONSTANTIN OESTERREICH : Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> ...	116
JOH. WENDLAND : Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> ...	118
Föv. pedagógiai könyvtár könyvjegyzéke ...	120
KÖRÖSY KORNÉL és LENHOSSÉK MIHÁLY : Folyóiratok jegyzéke ...	120

Folyóirat-szemle.

Filozófiatörténeti dolgozatok. Ism. <i>Szemere Samu</i> ...	122
---	-----

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését
illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Dr. Vida Sándor titkár betegsége alatt a titkári teendőket
dr. Révész Géza látja el. (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.)

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3—3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az Athenæum-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-
-

Ára 2 kor. 50 fill.



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

III.

KÖTET

1917

3.

FÜZET

TARTALOM.

Értekezések.

SEBESTYÉN KÁROLY : Herakleitos_ _ _ _ _	129
PIKLER GYULA : A látás geometriai csalódásai _ _ _	160
BALÁS KÁROLY : A tőke fogalma. II. _ _ _ _ _	180

Ismertetések.

MARTIN HEIDECER : Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Ism. <i>Fogarasi Béla</i> _ _ _	193
LEIBNIZ : Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Ism. <i>Rácz Lajos</i> _ _ _ _ _	195
DR. THEODOR ELSENHANS : Charakterbildung. Ism. <i>Mester János</i> _ _ _ _ _	197
W. STERN : Die Jugendkunde als Kulturforderung. Ism. <i>Révész Géza</i> _ _ _ _ _	200
O. VON PFORDTEN : Religionsphilosophie. Ism. <i>Czakó Ambró</i> _ _ _ _ _	201
N. SÖDERBLOM : Das Werden des Gottesglauben. Untersuchungen über die Anfänge der Religionen. Ism. <i>Marót Károly</i> _ _ _ _ _	204
DR. MAKKAI SÁNDOR : A hit problémája. Vallásfilozófiai tanulmány. I. Rész : A hit világmagyarázó ereje. Ism. <i>Molnár Jenő</i> _ _ _ _ _	206

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szétküldését
illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Dr. Vida Sándor titkár betegsége alatt a titkári teendőket
dr. Révész Géza látja el. (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.)

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tárhoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenæum*-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-
-

Ára 2 kor. 50 fill.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.



ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

III.

KÖTET

4-5.

FÜZET

GARA ERNOLD
1917

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM

Értekezések.

ALEXANDER BERNÁT: Az egyéniség a filozófiában	209
KORNIS GYULA: A filozófia korszerű problémái	232
KORNIS GYULA: Titkári jelentés az 1916. egyes. évről	247
VAIRJAS SÁNDOR: Újabb adalékok a szemlélet logikai elméletéhez	251

Ismertetések.

LEIBNIZ. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára I. Szerkeszti <i>Alexander Bernát</i> . Ism. X.	269
CARL SCHUCHHARDT: Leibnizens Bildnisse Pr. Akad. d. Wissensch. Einzelausgabe. 1916. Ism. A. B.	272
FR. GUNDOLF: Goethe. Ism. <i>Sas Andor</i>	275
J. M. VERWEYEN: Der Krieg im Lichte grosser Denker	278
L. HEYDE: Der Krieg und der Individualismus	279
VÁRKONYI HILDEBRAND: Kritikai jegyzetek az újkantianis- mus történetéhez. Ism. <i>Nagy József</i>	281
FR. JODL: Vom Lebensweg	284
PAULER ÁKOS: Medveczky Frigyesről	287

Folyóirat-szemle és Bibliográfia.

Logika és ismeretelmélet. <i>Fogarasi Bélától</i>	289
Magyar Filozófiai Bibliográfia 1915. Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i>	296
Bibliográfia 1916 okt. és 1917 jan. Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i>	307

Egyesületi élet.

Tisztelt Tagtársaink és Előfizetőink!	313
Közgyűlés	314
Rendk. közgyűlés	315
A Magyar Filozófiai Társaság ez évi ny. ülései	316
A Magyar Filozófiai Társaság Számvizsgáló Bizottságának Jelentése	316
A Magyar Filozófiai Társaság tagjai	319
Sajtóhibaigazítás	335

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.),
az egyesületi életet, a folyóirat kiadását és szélküldését
illető tudakozódások és felszólalások dr. Vida Sándor
titkárhoz (Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.) intézendők.*

Dr. Vida Sándor titkár betegsége alatt a titkári teendőket
pr. Révész Géza látja el. (Budapest, I., Attila-körút 2. sz.)

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest, I. Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az Athenæum-ból, minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-

Ára 5 korona.

FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDÁJA.



ATHENÆUM

✱
ÚJ FOLYAM
✱

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

III.

6.

KÖTET

GARA ARNOLD
1917

FÜZET

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM.

Értekezések.

ALEXANDER BERNÁT: Spinoza Etikája _ _ _ _ _	337
SAS ANDOR: Hegel hazánkról _ _ _ _ _	358
SZEMERE SAMU: Schleiermacher individualizmusáról _ _	366

Ismertetések.

Wundt társadalomtana. Ism. <i>Elek Oszkár</i> _ _ _ _ _	392
ERNST CASSIRER: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Ism. <i>Mannheim Károly</i> _ _ _ _	409
Festschrift für W. Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern. Ism. <i>Rózsa Dezső</i> _ _ _ _ _	412
HEINRICH HASSE: Schopenhauers Erkenntnisstheorie als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ism. <i>Rózsa Dezső</i> _ _ _ _ _	416

Bibliográfia.

1917 május-szeptember. Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i> _ _ _	419
--	-----

Egyesületi élet.

Felolvasó ülés. Választmányi ülés. Új tagok _ _ _	424
---	-----

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg:
január, március, május, július, szeptember és
november 1-én.

*Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár,
elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.)
küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési
ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körút
2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samu
titkárhelyetteshez (Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.)
intézendők.*

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénz-
tároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) kétszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papirokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3-3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj tíz korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők: Dr. Szemere S. titkárh. II., Zsigmond-utca 6.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
 10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az Athenæum-ból,) minden rendes tagnak egy-egy példány jár.
-

Ára 5 kor.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA