

11/ ~~XXXI~~ ~~XXXII~~ 01274  
11. 573 - 11. 5  
5

XXXI-XXXII. KÖTET

1945-1946.

1977 NOV 2 1

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

MOÓR GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL SZERKESZTI

FARAGÓ LÁSZLÓ



BUDAPEST, 1946.

EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

## ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Szerkesztésért és kiadásért Faragó László felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismeretetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VII., Rákóczi-út 4. III. 3.) küldendők. Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 16 forint; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

---

## TARTALOM.

### Értekezések.

	Oldal
<i>Moór Gyula</i> : Kereszténység és szocializmus .....	1
<i>Mátrai László</i> : A filozófia haladásáról .....	11
<i>Révay József</i> : Immoralizmus .....	17

### Szemle.

<i>Lénárd Ferenc</i> : A nemzetközi filozófiai élet .....	26
<i>Hamvas Béla</i> : A francia existencializmus irodalma .....	27
<i>Lakatos Imre</i> : A fizikai idealizmus bírálata .....	28

### Halottaink.

<i>Faragó László</i> : Révay József .....	34
<i>Bartók György</i> : Tankó Béla .....	35
<i>Hamvas Béla</i> : Jóé Tibor .....	36

### Ismertetések, bírálatok.

*T. D. Weldon*: Introduction to Kant's Critique of Pure Reason (Földes-Papp K.). — *G. R. G. Mure*: An Introduction to Hegel (Bartók Gy.). — *H. A. Hodges*: Wilhelm Dilthey. An Introduction (Urbán Gy.). — *T. E. Hulme*: Speculations (Mátrai L.). — *A. J. Ayer*: The Foundations of Empirical Knowledge (Földes-Papp K.). — *J. Macmurray*: Reason and Emotion (Zemplén Gy.). — *L. Lavelle*: Du temps et de l'éternité (Hamvas B.). — *J.-P. Sartre*: L'existentialisme est un humanisme (Báti L.). — *M. C. D'Arcy*: The Mind and Heart of Love (Mándy S.). — *J. Benda*: La France Byzantine (Herman J.). — *A. Cobban*: The Crisis of Civilization (Bartók Gy.).

# KERESZTÉNYSÉG ÉS SZOCIALIZMUS.

Írta: MOÓR GYULA.

1. Mozgaimas időkben mint amilyen a mai kor is, méltán vethetjük fel azt a kérdést, hogy vajjon tisztában lehet-e az ember akkor, amikor új korszakot nyitó világtörténeti események sodrában áll, a felette átszáguldó történések igazi jelentőségével?

Vajjon sejtette-e Pontius Pilatus akkor, amikor Jézus Krisztust, akiben semmi bűnt nem talált, átadta a főpapi igazságszolgáltatásnak, hogy ezzel a világtörténet legfenségesebb drámájának vált szomorú szereplőjévé s hogy maga is tétlen részese lett annak a hatalmas mozgalomnak, amely a keresztfától elindulva hosszú évszázadokon keresztül legjelentősebb hajtó ereje lett az emberi történetnek s amelynek irányító hatása napjainkban még korántsem tekinthető kimerültnek. Hogyan sejtette volna mindezt, amikor még *Plinius* sem (*Epistolae*, X 96.) és a legnagyobb római történetíró, *Tacitus* sem (*Annales*, XV. 44.) volt tisztában. — bár ők már bizonyos történeti távlatból nézhették a történetet — a kereszténység jelentőségével.

És vajjon sejtette-e a gőzgép feltalálója, hogy találmánya forradalmasítani fogja az ipari termelést, létrehozza a géptermelést, kifejleszti a kapitalizmust, megteremtí a modern proletariátust s ezzel porondra veti annak a modern szocializmusnak a bajvívóit, amely éppen napjainkban útban van, hogy egész társadalmi berendezkedésünket megváltoztassa. Hogyan is sejtette volna mindezt, amikor még egy Napoleon lángesze sem ismerte fel a gőzhajó jelentőségét.

És vajjon sejthetjük-e mi, akik az eddigi világtörténet legnagyobb háborújának vihara után igyekszünk aggódó szemmel a bizonytalan jövő ködében a várható fejlődés útját felfedezni, vajjon sejthetjük-e, hogy ez a végzetserű út merre vezet? Bizonyosnak látszik, hogy a világtörténetnek egyik nagy fordulóján állunk, ahol egy régi világ lezárul, s egy új korszak nyílik az emberiség számára. Azonban ki tudná megmondani azt, hogy azok a nagy változások, amelyek mind a nemzetközi viszonyok terén, mind a belső állami és társadalmi rend keretében a most elcsendesült világháború nyomán végbementek, milyen végleges formákban fognak kikristályosodni? Ki tudná megmondani, hogy azok a csodálatos találmányok, amelyek a háború folyamán születtek meg — mint például az atomerő is — a jövőben a pusztítás és a halál vagy az építés és az élet célját fogják-e szolgálni?

A jövőből felénk meredő kérdőjelek bizonytalansága mellett is bizonyosnak látszik azonban az, hogy a lezajlott háborús mérkőzés zűrzavarából két nagy társadalmi formáló vezérelv került ki diadalmasan és megerősödve, az egyik a *keresztény etika*, a másik a *szocializmus* gondolata. Ennek a két elvnek döntő szerepe lesz az eljövendő világrend kialakításában, s az emberiség sorsa jórészt attól függ, hogy kereszténység és szocializmus vállvetett munkával fogják-e az emberi nem boldogulását szolgálni, avagy hogy egymást meg nem értve fogják-e hiveiket két ellenséges táborként harcra vinni.

2. Hogy a *keresztény* gondolat megerősödve került ki a világégből, azt hiszem, nem szorul részletes bizonyításra. A háború jórészt ellentétes világnézetek küzdelme volt: végső elemzésben az emberi személyiség végtelen értékét valló keresztény felfogás küzdött a tudatosan keresztény-ellenes *Nietzschének* faji felsőbbrendűséget valló darwinista moráljával s az erre támaszkodó, faji gyűlöletet hirdető s az emberi szabadságjogokat megvető nemzetiszocialista tanítással. Nem véletlen, hogy a kereszténységhez komolyan ragaszkodó angolszász népek vezető politikusai, Churchill és Rooseveltt,

egyaránt a nemzetiszocialista tanok kiirtását jelölték meg (nem területi hódításért folytatott) háborújuk végcéljául, s hogy nyilatkozataik úgyszólván teljes összhangban voltak a római katolikus egyház fejének megnyilatkozásaival is. Hitler győzelme kétségkívül a keresztény világfelfogáson nyugvó nyugati kultúránk alkonyát jelentette volna, mint ahogy leveretése ennek a kultúrának a tiltakozása volt egy új pogányság hirdetése ellen.

A háború alatt a szovjetország megnyilatkozások is határozottan tiltakoztak a hitleri rendszer embertelenségei ellen, mint ahogy kétségtelen, hogy már az 1936. évi szovjet-orosz alkotmány is, amely az 1918. és 1924. évi eredeti szovjet-alkotmány antidemokratikus vonásait jórészt eltörölte, igen széleskörű emberi szabadságjogokat biztosított a szovjet-polgárok számára s különösen élesen foglalt állást a faji vagy nemzeti felsőbbrendűség vagy gyűlölet és lenézés hirdetése ellen (123. §).

Ha tehát újabban találkozunk is egyes országokban, s sajnos, hazánkban is, a faji gyűlöletnek és az antiszemitizmusnak a hitleri korszakból feltámadni látszó és a keresztény felfogással merőben ellenkező egyes jelenségeivel, kétségtelen, hogy ezek a győztes nagyhatalmak politikáját irányító vezérelveikkel éles ellentétben vannak s így tartós érvényesülésre sem számíthatnak. Olyan kóros jelenségekről van itt szó, amelyek a nagy katasztrófánk után kiburjázott gyűlölködés, úzérkedés és korrupció talaján táplálkoznak, országunknak még mérhetetlen kárt okozhatnak, de már eleve elbukásra vannak ítélve azzal a faji gyűlöletet tiltó keresztény felfogással szemben, amely megerősödve került ki a világháború borzalmaiból.

A másik gondolat, amely ugyancsak megerősödve került ki, a *szocializmus* gondolata. Ennek a gondolatnak zászlóvivője a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetsége (a Szovjetunió), ahol a termelő javak kevés kivétellel állami vagy szövetkezeti, vagyis kollektív tulajdonban vannak, s ahol másrészt az állampolgárok alapjogai közt szerepel a munkára való jog, valamint a munkaképtelenség, betegség és aggkor esetére szóló ellátásra való jog is.

Ezek a szocialista gondolatok azonban részben már a nyugati államokban is elismerésre találtak. Így állami tulajdonban vannak már igen sok helyütt a közlekedési eszközök, a vasút, a vízi és a légi forgalom eszközei, a posta, a távíró, a rádió; a bankoknak, a bányáknak és nagy ipartelepeknek államosítását több helyen megkezdték vagy követelik. Fontos közművek és közüzemek a legtöbb helyen már állami vagy községi tulajdonban vannak, úgyszintén a szociális célokat szolgáló lakótelepek is. A polgárok jogát az állam szociális gondoskodására minden művelt állam elismeri; a társadalombiztosítás intézménye mindenütt kiépült és határtalan fejlődési lehetőség előtt áll; utalok itt arra a grandiózus tervre, amelyet a háború alatt Angliában Beveridge lord dolgozott ki. A legjellemzőbb példa azonban arra, hogy a nyugati kapitalistának nevezett államok milyen nagy mértékben közelednek a szocialista állam alapelveihez, az Amerikai Egyesült Államok tavaly elhunyt nagy elnökének, *F. D. Roosevelt*nek 1944. január 11-én elhangzott kongresszusi üzenete. Ebben kijelenti, hogy a moszkvai, kairói és teheráni tanácskozások során második „*Bill of Rights*”-ként, vagyis alaptörvényként fogadták el azokat a jogokat, amelyekkel mindenki számára, társadalmi állásra, fajra vagy vallásra való tekintet nélkül, s tekintet nélkül arra is, hogy milyen ország fia, biztosítani kívánják a tisztességes megélhetéshez szükséges életszínvonalat. Így: a munkához való jogot, a munkanélküliség, baleset, betegség és öregkor esetére szóló biztosításra való jogot, az üdüléshez, orvosi ellátáshoz és otthonhoz való jogot, valamint a megfelelő nevelés biztosításához való jogot (U. S. A. — Az Északam. Egy. All. kormányának kiadványa, 2—3. 11.). Ezek a szavak teljes összhangban vannak az 1936. évi szovjetalkotmány 118—121. §-aival, amelyek ugyanezeket a jogokat a szovjet-állampolgárok számára biztosítják.

Hogy pedig a római katolikus egyház is megértéssel viseltetik a szociális gondolattal szemben, azt már *XIII. Leó* pápának több mint félévszázaddal

ezelőtt napvilágot látott „*Rerum Novarum*“ kezdetű híres enciklikája (1891. május 15.) — s több azóta is kiadott pápai megnyilatkozás — bizonyítja.

3. Azzal az előbbieken bizonyítani próbált ténnyel, hogy a közelmúlt gigászi harcaiból a kereszténység és a szocializmus került ki győztes erőként, teljesen összhangban van az a figyelemreméltó jelenség, hogy Európa felszabadított országaiban a legutóbb megtartott parlamenti választások alkalmával úgyszólván mindenütt keresztény vagy katolikus pártok osztoztak a szocialista vagy kommunisták munkáspártokkal a szavazatokon. Így történt ez Franciaországban, Belgiumban, Olaszországban, Csehországban és Ausztriában is.

Az a körülmény, hogy a parlamentekben keresztény pártok állanak szemben szocialista pártokkal, arra engedne következtetni, hogy ezekben az országokban a kereszténység és a szocializmus ellentétes erői fogják meghatározni a jövő fejlődés irányvonalát.

Valóban, ez a két nagy társadalmat formáló gondolatrendszer nem egy ellentétes jellemző-vonást mutat.

a) A szocializmus szigorúan *evilági* felfogásával szemben a kereszténység erősen *transzcendens*, a túlvilági életre irányuló felfogást képvisel, olyan erkölcsi felfogást, amely a legszorosabb kapcsolatban van a vallással és amely „*az én országom nem e világról való*“ és az „*add meg a császárnak, ami a császáré*“ (Máté, 22, 21.) gondolatának megfelelően a földi hatalommal szemben bizonyos közömbösséget mutat.

Ezt veti a kereszténység szemére az a nagy osztrák szocialista jogász, *Menger Antal* is, aki elsőként próbálta meg a szocialista tanítást jogszabályok formájában megfogalmazni és aki szükségesnek találta azt is, hogy egy új „*szocialista erkölcsöt*“ állítson a keresztény erkölccsel szembe. *Menger* szerint a keresztény egyházak „a különböző népek uralkodó jogi és állami rendjét, mint adott tény, mindig elfogadták“ és így „az egész kereszténységben egy szenteknek való erkölcsöt hirdetnek a felebaráti szeretetről, de e mellett olyan gyakorlatot folytatnak, amellyel a legvérszomjasabb hódítók is mindig meg voltak elégedve“ (*Neue Sittenlehre*, Jena, 1905, 40. l.).

Nyilvánvaló, hogy *Menger* szemrehányása csupán a keresztény egyházak gyakorlatát érinti, de nem magát a keresztény etikát, mert ha megvizsgáljuk az ő új szocialista erkölcsanát, akkor ebben sem találunk egyebet, mint egy szerényebb igényű keresztény morált, amely nem kívánja ugyan meg azt, hogy az ember úgy szeresse felebarátját, mint önmagát, de követeli azt, hogy „lelkében tág tér nyíljon a testvériség és a felebaráti szeretet működésére“ (i. m. 77. l.). A szocialista és a keresztény gondolat találkozására semmi sem jellemzőbb, mint *Mengernek* az az állítása, hogy „csupán a szocializmus fogja az igazi felebaráti szeretetet és testvériséget lehetővé tenni“ (u. o.).

A két felfogás teljes összhangjához ebből a szempontból csak az szükséges, hogy a keresztény egyházak nagyobb figyelmet fordítsanak az *evilági* problémákra s hogy az emberi méltóságról és egyenlőségről szóló keresztény tanítást a földi hatalommal szemben is erélyesen hangoztassák. Erre való készségét jelentette be *XII. Pius* pápa 1944. karácsonyi beszédében, mondván, hogy „elmúlt az ideje annak, hogy az erkölcsi és evangéliumi elveknek, mint afféle irrealitásoknak, szerepét kizárják az államok és népek életéből“. (*XII. Pius pápa a demokráciáról*, Bpest, 1946, 28. l.)

Az összhangnak szocialista részről való biztosításához viszont az volna szükséges, hogy a szocializmus mint világi dolgokról szóló tanítás, szorítkozzék a világi dolgokra s ne foglaljon el ellenséges magatartást a vallással szemben. Kétségtelen, hogy a szocializmusnak az az alakja, amely ma világot mozgató tényezővé váltott, a *marxi* szocializmus, nem foglal el barátságos álláspontot a kereszténységgel szemben. Magától *Marxtól* származik az a híres mondás, hogy „a vallás ópium a nép számára“ (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844).

Azonban van a szocializmusnak olyan régiebb alakja is, amely összefonódik a keresztény hittel. *Morus Tamást* — akiről a szociáldemokrata *Kautsky* azt írja, hogy az ő Utópiájával kezdődik a modern szocializmus s hogy ez egészen a XIX. század első feléig nem is jut túl az Utópiában lefektetett alapon (*Thomas More*, Stuttgart. Berlin, 1922, 56/57. ll.) — éppen mélységes keresztény hite vezette a kommunizmus útjára, úgyhogy egyszerre lehetett a kommunizmus első nagy modern hirdetője és a római katolikus egyház szentje. (1935. május 9-én avatta szentté XI. Pius pápa.) Az angol munkásmozgalomról pedig az osztrák szociáldemokrata *Otto Bauer* állapítja meg, hogy „sohasem helyezkedett ellentétbe a kereszténységgel s hogy szívesen támaszkodik éppen a keresztény etikára“ (*Szociáldemokratie, Religion und Kirche*, Wien, 1927, 21. l.).

De maga a marxista szocializmus is ma már inkább közömbös, mint ellenes a vallással szemben. A szociáldemokrata párt-programmok a vallást „magánügynek“ szokták tekinteni, az 1936. évi szovjet-alkotmány 124. §-a pedig a lelkiismereti szabadságot, a vallás gyakorlatának szabadságát s a vallásellenes propaganda szabadságát egyaránt biztosítja.

Semmiképen sem kell azt hinnünk tehát, hogy a szocializmus lényeges tartalma szükségképeni kapcsolatban állna a vallásellenes felfogással.

b) És nincsen kapcsolatban a szocializmus lényeges tartalma a *materialista filozófiával* sem. Ha e kapcsolat fennállna, akkor ez további jelentős ellentét volna a szocializmus és a kereszténység között, mert hiszen vallásos hit és következetesen keresztülvitt filozófiai materializmus összeegyeztethetetlen. Az igaz, hogy tudományos felfogásában mind *Marx*, mind *Lenin* a *dialektikus materializmus* meggyőződéses híve volt. De az is igaz, hogy a szociáldemokráciának olyan kiváló képviselői, mint *Eduard Bernstein*, *Marx* személyes tanítványa s a revizionista irány megalapítója, vagy mint *Max Adler*, a híres osztrák marxista, és még sokan mások is, elutasították a materializmust s *Kant* kritikái idealizmusának alapjára helyezkedtek.

A szocialista gondolatnak egyik erőssége az, hogy nemcsak a materialista filozófia alapján lehet képviselni, hanem egy idealista vagy spiritualista felfogás alapján is. Sőt az utóbbira támaszkodva még sokkal inkább. Mert hiszen a szocializmus legalapvetőbb gondolata a magántulajdonnak — különösen pedig a termelőeszközökre vonatkozó magántulajdonnak — a megszüntetése. Ezt az emberi egyenlőségnek, a mindenki számára lehetőleg egyformán biztosítandó egyenlő gazdasági jólétnek, a munkásosztály felszabadításának és a szociális igazságosságnak az érdekében követeli. A szocializmus lényeges tartalma tehát *erkölcsi* tartalom. Erkölcsi követeléseket pedig sokkal könnyebb az idealista filozófiából levezetni, mint a materializmusból.

A következetesen átgondolt materializmus ugyanis olyan mechanikus világgéphez vezet, amely szerint az emberiség sorsát kérérlhetetlen és vak szükségszerűséggel ható okozatos erők határozzák meg. Ebben a világgépben az emberi akaratnak egyáltalában nagyon kevés, a szabad erkölcsi értékelés szerint igazodó akaratnak pedig egyáltalában semmi szerepe sincs. *Marx* a maga filozófiai materializmusából valóban következetesen el is jut ahhoz a gazdasági történelemfelfogáshoz, vagy közkeletű néven ahhoz a *történelmi materializmushoz*, amely szerint a társadalmi fejlődést „szükségszerű, az emberek akaratától független“ gazdasági viszonyok határozzák meg. Ezek fogják szerezni a szocialista társadalmi rendet is kikerülhetetlen végzettszerűséggel létrehozni. „A munkásosztálynak — írja *Marx* 1871-ben a Nemzetközi Munkás Szövetség főtanácsának üzenetében — nincsenek megvalósítandó ideáljai, csupán szabaddá kell tennie az új társadalomnak azokat az elemeket, amelyek az összerokadó polgári társadalomnak méhében már kifejlődtek“.

Ezzel szemben újabban mind több szó esik a szocialista és a kommunista *ideálokról* s már az 1921. évi *görlytzi* német szociáldemokrata pártprogramm

is az osztályharcot nemcsak a szigorú marxista felfogás szerinti „történeti szükségszerűségnek“, hanem egyúttal „erkölcsi követelménynek“ is tekinti.

Ha azonban magának a marxista szocializmusnak a követői közül is elfordultak egyesek a materialista filozófiától és a szigorú értelemben vett történelmi materializmustól, akkor jogosult az a következtetés, hogy a kereszténység és a szocializmus összhangjának sem lehet akadálya az, hogy az előbbi egy spiritualista filozófiai felfogást vall és a szellemi világ jelentőségét emeli ki, az utóbbi viszont — legalább is túlnyomó részben — a materializmust vallja és a gazdasági tényezők irányító erejét hangsúlyozza, feltéve, hogy egyébként kereszténység és szocializmus találkozik egymással a szociális igazságosság gondolatának területén.

c) Nagyobbnak látszik az ellentét kereszténység és szocializmus között az osztályharc kérdésében. Ha van is a szocializmusnak olyan alakja, amely az osztályharc gondolatát elutasítja — különösen az angol szocialista mozgalom egyes irányai mutatják ezt az alakot —, mégis kétségtelen, hogy az a szocializmus, amely ma világot formáló tényezővé vált, t. i. a marxizmus, elváhatatlan kapcsolatban van az osztályharc gondolatával. Marx történeti jelentősége éppen abban áll, hogy a szocializmus tanítását összefűzte a munkásosztálynak felszabadulásért vívott harcával.

Az osztályharc gondolata azonban, úgy látszik, ellentétben van a keresztény ideálokkal, amelyek nem a nagy természetben dúló kíméletlen „létért való küzdelem“, hanem a kölcsönös segítség, a kooperáció és a szolidaritás gondolatát állítják oda követendő zsinórmértékül. A Vatikán, valóban, el is itéli az éles osztályharcot (XI. Pius, Quadragesimo anno, 1931. máj. 15.). a nagy német jogfilozófus, *Stammler Rudolf* pedig egyenesen azt állítja „*Sozialismus und Christentum*“ c. művében (Leipzig, 1920, 146—147. ll.), hogy „az osztályharcról szóló tanítás volt a szocialista mozgalom legvégzetesebb tévedése“.

Ezt az állítást nem tudnám a magamévá tenni. Akinek megvalósítandó ideáljai vannak, annak a harcot is vállalnia kell ezekért az eszményekért. Ha tehát a munkásosztálynak megvalósítandó ideálja a szocializmus, akkor el kell ismerni a jogát arra is, hogy harcolhasson érte. Egészen bizonyos, hogyha a munkásosztály az osztályharc gondolatának elutasításával, pusztán az uralkodó osztályok erkölcsi belátásától várta volna a pápai enciklikáktól is jogosnak elismert céljai megvalósítását, sokkal hátrább volna ma az ideáljaihoz vezető úton. XI. Pius pápa maga is a legélesebb szavakkal volt kénytelen ostromozni azoknak a könnyelműségét, akik a munkásosztály jogos elégedetlenségét kihívó igazságtalan állapotok fenntartásával a világforradalom számára egyengetik az utat. (Quadragesimo anno.)

A kereszténység sem rettent soha vissza attól — és nem is rettenhet vissza, hacsak a földi dolgokkal szemben teljes közömbösséget tanúsítani nem akar —, hogy harcoljon a maga igazságáért. A *manichaeusok* és más heretikusok tanításával szemben a katolikus theologia moralis már *Szent Agostontól* kezdve még a véres háborút is erkölcsösnek ismerte el, ha igazságos, ha „*bellum iustum*“, vagyis ha igazságos célért s emberséges eszközökkel viselik. Akik elismeri a nemzetek jogát az igazságos háború viselésére, annak az osztályharc gondolatát sem szabad elutasítania, feltéve, hogy ezt a harcot a munkásosztály igazságos célért és emberséges eszközökkel folytatja.

A Vatikán is elismeri a munkásság jogát szakszervezetek s más munkás-egyletek alakítására. A munkásszervezetek alakítása azonban már az osztályharc egyik formája: békés eszközökkel vívott gazdasági küzdelem. Nyilvánvalóan tehát a Vatikán is csupán az osztálygyűlölettel fűtött osztályharcot akarja kárhozatni.

Az osztályharc gondolata sincsen tehát, nézetem szerint, összeegyeztethetetlen ellentétben a keresztény etikával. Ezzel ellentétbe csak akkor kerül, ha a munkásosztály felszabadításának igazságos célját túlhaladva, más osztá-

lyok elnyomására, tönkretételére, vagy éppen fizikai megsemmisítésére tör. Ekkor azonban ellentétbe kerül nemcsak a kereszténységgel, hanem magával a szocializmussal is, amelynek alap gondolata az emberi egyenlőség, mindenkinek egyforma joga a gazdasági jólétre. Ellentétbe kerül az osztályharc gondolata kereszténységgel és szocializmussal egyaránt akkor is, ha a gyűlölet szellemével párosul, mert hiszen a gyűlölet szellemétől idegen a marxista szocializmus végcélja: a minden embert egyformán magába ölelő és egyformán boldogító osztály nélküli társadalom.

d) Az eddig megvizsgált kérdésekben — a vallás, a filozófia és az osztályharc kérdéseiben — nem mutatkoztak tehát olyan ellentétek, amelyek a kereszténység és a szocializmus együttműködését lehetetlenné tennék. Van azonban egy pont, amelyben igen lényegesen eltérnek egymástól: a kereszténység alapjában véve *individualista*, a szocializmus alapjában véve *közöségi* felfogást vall.

A keresztény etika számára az emberi léleknek, az emberi személyiségnek végtelen értéke van, amely egyenesen az istenfiúság gondolatából következik és amely nem áldozható fel a közösség kedvéért sem. A közösség semmiféle formája, sem állam, sem párt, sem osztály, sem egyház nem használhatja fel az embert közösségi célok pusztá eszközüül. A közösség gondolata ugyan a keresztény testvériség fogalmában is benn van, azonban a „testvérem az Úrban” szólás szerint csupán az istenfiúság értelmében tagja az ember a közösségnek, vagyis mint szabad erkölcsi személyiség.

Az önálló individualitás, a személyiség, az emberi méltóság és az emberi szabadság gondolata a keresztény etikától elválaszthatatlan. Ezért az igazi kereszténység sohasem fogja elfogadni a minden téren való tökéletes egyenlőségnek a principiumát, mert a lélektelen uniformizálás ellenkezik az önálló egyéniség, a személyiség gondolatával. Az igazi kereszténység nem fogja elfogadni a magántulajdon teljes megszüntetésének, a teljes kommunizmusnak a gondolatát sem, mert — ha a földi javak birtoka nem is elsődrendűen fontos, a mérhetetlen gazdagságra való törekvés pedig egyenest kárhoztatandó keresztény szempontból —, a földi javak bizonyos mértékével való szabad rendelkezés mégis elengedhetetlen a személyiség szabad kifejtésének, az egyéni élet sajátos alakításának szempontjából. De nem fogja elfogadni az igazi kereszténység azt a gondolatot sem, hogy az ember elvégzendő munkáját a munka fajtái között való szabad választás lehetőségének teljes kizárásával a közösség határozza meg, mert ez ellenkezik az emberi szabadság gondolatával. És nem fogja végül elfogadni a kereszténység azt sem, hogy az ember az állam rabszolgájává váljék, mert ez ellenkezik az emberi méltóság gondolatával.

A kereszténység ezért el fogja utasítani a szocializmusnak azt a végletes formáját, amelyet *Madách Imre* „*Az Ember Tragédiájának*” falanszterjelentében ábrázol. De el fogja utasítani — nézetem szerint — a kommunizmusnak azt a fajtáját is, amelyet a jezsuita atyák *paraguayi* indiánus államukban valósítottak meg. Ez az állam spanyol fennhatóság alatt 1610-től 1768-ig, tehát több mint százötven évig állott fenn; virágzott és jelentős gazdasági jólétet ért el. Minthogy a Jézus-Társaság alapította és kormányozta s minthogy Rómával is kapcsolatban állott, érzem a kísértést arra, hogy ezt a nyugati civilizációnk körén belül létesült első igazán sikeres kommunista társadalomalapítást a kereszténység és a szocializmus összhangjának bizonyítására hozzam fel. Tartozom azonban az igazságnak azzal, hogy megmondjam, hogy épp ellenkezőleg, ellentétet látok a jezsuita állam szocializmusa és a keresztény gondolat között: az az állami gyámkodás, amelyet a paraguayi jólékű *guanari*-indiánusok önként magukra vettek, ellentétben van az önálló egyéniség és az emberi szabadság keresztény alapjával.

Igaz, hogy az alkotmányos szabadság nagy bajvívója, *Montesquieu*. „*A Törvények Szelleméről*” írt művében (1748), ezt a paraguayi államot



— amely az ő idejében még fennállott — a dicséret ékes szavaival halmozza el, főként azért, mert civilizációt hozott az őserdők népének, élelmezte és ruházta őket, de azért is, mert erkölcsaik megóvása végett elzárta őket az idegenekkel való érintkezéstől (IV. könyv, 6. fejezet). A lezárt akol biztosított jóléte nézetem szerint a szabad emberi személyiség gondolatához még fel nem ér s ezért *Montesquieu*-vel szemben inkább *Gothein* felfogását tenném a magamévá, aki a paraguayi keresztény és szocialista állam megítélésénél az újkor legnagyobb vívmányának, az egyén szabadságának a hiányát kifogásolja. (*Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, 1883.) *Gothein* csak abban téved, hogy az egyéni szabadság gondolatát az újkor vívmányának tartja; régi gondolat ez: a keresztény etika alapján véve individualista.

Ezzel szemben a szocializmus — amint azt már elnevezése is mutatja (amelyet *Reybaud* használt először „*Études sur les Reformateurs ou Socialistes modernes*“, 1840, c. munkájában) — alapján véve közösségi felfogást vall. Azzal, hogy a magántulajdont megszünteti, kiveszi az egyén kezéből a gazdálkodást s így jórészt saját sorsának az irányítását is. Az egyén helyébe mindenütt a közösség, az állam lép az első sorba: a közösségé vagy az államé a tulajdon, az állam gazdálkodik, s az egyének ellátásáról is az állam gondoskodik. Éppen ezért a szocializmus mindig hajlamos lesz arra, hogy a közösség és az állam jelentőségét az egyéni szabadság rovására eltülozza.

Azonkívül tudnunk kell, hogy a szocializmus a történeti fejlődésben mint a szélsőséges individualizmussal és a végletes liberalizmussal szembeni jogsult visszahatás, mint a szabadság gondolatával üzőtt visszaélés reakciója, jelentkezik. Az a gazdasági liberalizmus, amely a természeti világban dúló létért való harc mintájára a könyörtelen és kíméletlen szabad verseny elvét fogadta el a társadalmi élet szabályozójául, sokkal inkább ellentétben van a felebaráti szeretetet valló keresztény etikával, mint az osztályharc gondolata. Jellemző e tekintetben, hogy *Léon Bloy* a liberalizmus polgári felfogásával és a kapitalizmussal nem is a szocializmust, hanem a kereszténységet állítja szembe (*Exégèse des lieux communs*; v. ö. *Nikolai Berdiajew: Christentum und Klassenkampf*, Luzern, 1936, 57. l.).

A szocializmus a korlátlan szabadság gondolatával és a szabad verseny jogával szemben az emberi egyenlőség gondolatának s az emberek élethez és munkához való jogának érvényesítését a közösségtől, az államtól várja. A szabad verseny helyett az államot teszi meg a társadalmi élet szabályozójául s ezáltal is hajlamos lesz arra, hogy az egyént az állammal szemben háttérbe szorítsa. A szocializmussal tehát nincsen elvi ellentétben az a társadalmi berendezkedés, amelyet „*Az Ember Tragédiájá*“nak falanszterjelenete ábrázol.

A kereszténység — amely a társadalmi élet szabályozójául sem a szabad verseny elvét, sem az államot nem hajlandó minden feltétel nélkül elfogadni, amely a társadalmi élet szabályozójául az igazságosság és a szeretet gondolatát állítja oda — komoly elvi ellentétbe kerül e ponton a maga individualista etikája folytán a szocializmus közösségi felfogásával. Mert hiszen, amint a korlátnélküli szabadság gondolatát elutasítja, akként a korlátnélküli egyenlőség elvét és az államhatalom korlátlan voltának a gondolatát is el kell utasítania. Az „*add meg a császárnak, ami a császáré*“ gondolata csak azt jelenti, hogy adjuk meg az államhatalomnak azt, ami őt az igazságosság szerint megilleti.

Ez az ellentét kereszténység és szocializmus között, szerencsére, azonban csupán elvi. A valóságban a dolog úgy áll, hogy a szocializmusnak az a fajtája, amely jelenleg történetet formáló erőre kapott, a *marxizmus*, nem az utópista szocialisták falanszter-rendszerét akarja bevezetni. Különösen áll ez a *szociál-demokráciáról*, amelynek rendszerében — amint azt már neve is mutatja — a demokrácia éppen olyan fontos, mint a szocializmus gondolata.

A demokrácia pedig az emberi egyenlőség mellett az emberi szabadság ideálját is magában foglalja. Jellemző, hogy Marx Károly veje, *Paul Lafargue*, az orthodox francia marxizmus főképviselője, a paraguayi jezsuita államról írt munkájában éppen azt kifogásolja, hogy ebben az államban nem volt szabadság, hogy polgárai minden jogtól megrabolva voltak, kényszermunkában és az ostor alatt sínylődtek, jobbágyok módjára éltek, sőt mint a rabszolgák, semmiféle tulajdonnal sem rendelkeztek. (*Der Jesuitenstaat in Paraguay. Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart—Berlin, 1922, 166., 168., 172. ll.) Ebben a kritikában számunkra nem az a fontos, hogy szemrehányásai történetileg helytállóak-e — hiszen másrészt *Lafargue* maga mondja, hogy nem lehet eléggé csodálni a paraguayi jezsuita atyáknak életét és működését (i. m. 154. l.) —, hanem az, hogy *szocialista* író veti a keresztény állam szemére azt, hogy nem ismerte az egyéni *szabadságot* s hogy teljesen megszüntette a *magántulajdont*.

De nemcsak a szociáldemokrácia, hanem a *bolsevizmus* vagy *leninizmus* is fogékonyt mutat a szabadság eszméjét is magában foglaló demokrácia iránt. A Szovjet-Uniónak 1936. évi új sztálini alkotmánya megszünteti az azelőtti szovjet-alkotmány számos antidemokratikus vonását s széles körben elismeri az állampolgárok politikai jogait és szabadságjogait; kimondja többek közt, hogy a polgárok „személye sérthetetlen s senki sem tartóztatható le bírósági határozat vagy ügyészi jóváhagyás nélkül” (127. §). Az a körülmény pedig, hogy mind *Marx*, mind *Lenin* a proletárdiktatúrát csupán *átmenet*-nek tekintik a teljesen szabad anarchista-kommunista társadalom végcélja felé, bizonyítja, hogy az egyéni szabadság felbecsülhetetlen értékét, legalább is a jövőre vonatkozólag, fenntartás nélkül elismerik.

A valóságban az emberi személyiség szabadságát képviselő kereszténység és az emberi egyenlőség és a közösség szempontjait hangsúlyozó szocializmus között nincsen kiegyenlíthetetlen ellentét. A két irányzat együttműködésére megvan a lehetőség. Ez az együttműködés az emberi fejlődés szempontjából igen áldásos lehet, mert a kereszténység történeti hivatást találhat abban, hogy a *személyiség és a szabadság gondolatát képviselje a szélsőséges szocializmus esetleges túlzásaival szemben*.

4. Az eddigiekben a kereszténység és a szocializmus közötti elvi eltéréseket próbáltam megvilágítani. A két irányzat összeegyeztetésének szempontjából ez volt a nehezebb és hálátlanabb feladat. Hátra volna most, hogy a két irányzatnak azokról az egyező vezérelveiről is szóljak, amelyek a különbségekkel szemben túlnyomóak. Ez a könnyebb és hálásabb feladat. Legyen szabad ezért ide vonatkozó mondanivalómat egészen rövidre szabnom.

Hogy a keresztény és a szocialista gondolat milyen nagyfokú megegyezést mutat, legjobban talán *Menger Antal*nak az a már idézett mondása bizonyítja, mely szerint „csupán a szocializmus fogja az igazi felebaráti szeretetet és testvériséget lehetővé tenni”. Ha e szerint a szocializmus a keresztény etika legfőbb parancsának gyakorlati megvalósítása volna, másrészt kétségtelen, hogy a keresztény etikában viszont megtalálható a szocializmus három leglényegesebb követelése: az emberek közti *kirívó gazdasági egyenlőtlenségek megszüntetése*, amit a szocializmus a magántulajdon részbeni vagy egészen eltörlésével akar elérni, továbbá az embernek *mindenféle elnyomás s így a gazdasági elnyomás és kizsákmányolás alóli felszabadítása s végül a munka és a munkás megbecsülése*.

Az emberek közti kirívó gazdasági egyenlőtlenségek megszüntetésére irányuló követelést illetően nem szükséges a gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló példázatra (*Lukács*, 16, 19—26.), arra a mondásra, hogy könnyebb a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak a mennyországba jutni (*Márk*, 10, 25.), vagy arra, hogy add el mindenedet, amid van, oszdd ki a szegények közt és úgy kövessél engemet (*Márk*, 10, 21.) és az evangélium-

ban található számos más hasonló nyilatkozatra, vagy arra hivatkoznom, hogy az Úr csupán a mindennapi kenyérért tanított imádkozni; mindez felesleges azért, mert hiszen a kirívó gazdasági egyenlőtlenségek kárhoztatása, a dúskálók és az éhezők ellentétének elítélése, az életre és a munkára való emberi jognak az elismerése benne van már a felebaráti szeretet és kölcsönös segítség alapvető parancsolatában; benne van az egyenlő emberi méltóságról szóló keresztény tanításban. Benne van abban a megcáfolhatatlan valóságban, hogy a kereszténység már az ókori rabszolgaság korszakában a tökéletes emberi egyenlőség gondolatát hirdette, nem ismerve el más különbséget ember és ember között, mint az erkölcsileg jók és a gonoszok különbségét. Ezt a megkülönböztetést pedig minden egyenlősítésre irányuló törekvés mellett a szocializmusnak is meg kell tennie, mert éppen a szocialista társadalmi rend, amely nem a magánhaszonért végzett munkán, hanem a köz érdekében végzendő önzetlen munkán alapul, borul fel a legkönnyebben akkor, ha nem tesz különbséget a becsületesek és az aljasok, a dolgozók és a henyelők, az önzetlenek és a korrupció fertőzöttei között.

Ebből a szempontból *Menger Antal*nak tökéletesen igaza van akkor, amikor azt állítja, hogy amíg a kapitalista társadalomban „csaknem kizárólag az éhség ostroma uralkodik” s az erkölcs háttérbeszorulása mellett a szigorú jogrend az irányító tényező, addig a szocialista társadalomban, „amelyben az egész nép egyszerre munkaadó és munkavállaló is, a morálnak hasonlíthatatlanul nagyobb jelentőségre kell emelkednie s a jogrend mellett egyenlő rangú testvérként kell szerepelnie” (*Neue Sittenlehre*, 80. l.).

Azt, hogy a gazdasági elnyomás és kizsákmányolás elítélése is megtalálható a keresztény etikában, ugyancsak nem kell részletesen bizonyítani: ez is logikusan következik a felebaráti szeretet és az egyenlő emberi méltóság gondolatából. Egyébként is a kereszténység éppen a gazdasági harcban elesetteknek, a szegényeknek, gyengéknek, elhagyottaknak és elnyomottaknak a válása: küzd nemcsak a gazdasági elnyomás, hanem az elnyomás minden formája ellen.

És végül az sem lehet kétséges, hogy nincs még egy erkölcs, amely a munkát és a munkást annyira megbecsülne, mint a keresztény etika és amely erélyesebben hangoztatná azt az elvet, hogy „méltó a munkás az ő jutalmára” (*Lukács*, 10, 7.). És tudni kell, hogy a kereszténység ezt abban a korban hangoztatta, amikor a munka megvetett dolog, a rabszolgák dolga volt. Ha a földművelésnek az ókorban volt is még valami becsülete, az ipari munkáról még egy *Cicero* is azt állította, hogy „a kézművesek munkája piszkos foglalkozás, hogy a műhelyhez semmi nemes vonás sem fűződik”. Ezzel szemben *Jézus Krisztus* nevelőatyjának foglalkozását követve maga is ácsmunkás, *Péter* apostol halászmester volt, *Pál* apostol pedig mint szőnyegszövő a textiliparban dolgozott. Igaza van *Martensen*nek abban, hogy „a kereszténység az ipari munkát az erkölcsi nemesség rangjára emelte” (*Szocialismus und Christenthum*, Kiel, 1876, 14. l.). S ha bizonyára nem szándékolta, de nem is pusztán véletlen az, hogy az 1936. évi szovjet-alkotmány 12. §-ának az az ünnepélyes kijelentése, hogy „aki nem dolgozik, az ne is egyék”, szösz szerint egyezik *Pál* apostolnak a tesszalónikibelihez intézett 2. levele 3. fejezetének 10. versével.

Az elmondottakból kiviláglik, hogy milyen nagy mértékben lehet szocialista követeléseket a keresztény etikára támasztani. A marxizmus mégsem a keresztény etikától, hanem a Marx korában uralkodott természettudományos világnézet, az ú. n. naturalizmus felfogásának megfelelően, a gazdaság és a társadalom szükségszerű fejlődésétől, mégpedig a természeti törvények vaskényszerűségével meghatározott fejlődésétől, várja a szocialista követelések valóra váltását. Nézetem szerint a naturalizmus felfogása szocialista követelések támogatására nem nagyon alkalmas. Ha a természeti törvényeket az állam ellensúlyozó beavatkozása nélkül szabadon érvényesülni hagyjuk az

emberi társadalomban is, aligha fog vak szükségszerűséggel ható működésük-ből igazságos társadalmi rend kialakulni. Éppen a szocializmus szöges ellentéte, a szélsőséges individualizmus és liberalizmus, valamint gyermekük, a kapitalizmus, alapította a maga felfogását — és pedig teljes joggal — a naturalizmus világszemléletére: amikor a természeti erők és ösztönök szabad érvényesülésétől, az állami beavatkozás mellőzésétől, a „természet fegyelmétől“ (Spencer), a természetben és az állatvilágban dúló létért való küzdelem mintájára folytatott szabad versenytől várta a természet rendjének megfelelő erős és egészséges társadalom kialakítását.

A szocializmus azonban nem az állatvilágban is érvényesülő természeti rendet akarja a társadalomban is szóhoz juttatni, hanem céltudatos állami beavatkozással megteremtendő s a szociális igazságosság gondolatát valóra váltó magasabbrendű emberi társadalmat akar. Egy úton halad itt a kereszténységgel, amely ugyancsak a természeti világ rendjével szemben szeretné — egy magasabb erkölcsi világ követelményei szerint — az igazságosság és a szeretet földi birodalmát megalapítani. Kereszténység és szocializmus tehát ebből a szempontból nézve egymásnak természetes szövetségesei.

Hogy a népek sorsát irányító Végzet útján, az eljövendő világtörténeti események rendjén, valóban szövetségesek gyanánt fognak-e kereszténység és szocializmus egymás mellett állani, ettől függ — amint arra bevezetőül már reámutattam — az emberiség sorsa a következő hosszú évtizedekben.

És ettől függ jórésben a mi szerencsétlen hazánk jövő sorsának alakulása is. Jelenleg nálunk is a két legerősebb társadalmat mozgató és történetet formáló tényező: a szocializmus és a kereszténység. Mindkettő mögött hatalmas tömegek állanak. A szocialista gondolat mögött sorakozik fel az ipari munkásság megnövekedett öntudattal s a haladó elvek új borának mámorától fűtött lelkesedéssel. A kereszt jelét követi a parasztság jórésze, de mások is osztálykülönbség nélkül az ősi hit iránti törhetetlen ragaszkodással s azzal a megnövekedett vallásos szükséglettel, amely az emberi lélekben a háborús borzalmaktól okozott megrendülés nyomán elemi erővel szokott jelentkezni.

A magyar politikusok államművészetének feladata volna azokat a súrlódásokat kiküszöbölni, amelyek ezek közt a hatalmas tömegek közt keletkeztek s elérni azt, hogy ezek a hatalmas erők vállvetett munkával lássanak a rombadőlt ország felépítéséhez s a magyar demokrácia megszilárdításához. Adja a Gondviselés, hogy ez így legyen!

# A FILOZÓFIA HALADÁSÁRÓL.

Írta: MATRAI LASZLÓ.

Mindenki előtt közismertek a vádak, amelyek időről-időre felmerülnek a filozófia ellen: hogy üres elmélkedés, hogy a produktív tudományok, eredménytelen parazitája, hogy folyton önmagával vagy önmaga igazolásával foglalkozik, hogy bizonyításra nem szoruló dolgokat bizonyít, viszont a valóban fontos problémákat képtelen megnyugtató módon megoldani, stb., stb. Ismeretes az is, hogy ezekre a jól-rosszul megfogalmazott vádakra a filozófia jól-rosszul meg tud felelni és meg is szokott felelni. Am akad közöttük mégis egy, amely ugyanolyan sztereotip módon szokott fellépni, mint a többi vádak, s ennek ellenére a filozófia mindmáig adós maradt a kielégítő védekezéssel. E vád lényege az, hogy amíg a többi tudományok (vagy: a tudományok) történetében világosan kimutatható valamely félreismerhetetlen haladás, a filozófia történetében efféléről szó sem lehet. Néha haladni látszik ugyan a filozófia is, látszólag új utakra tér, de ezekről az új utakról is csakhamar kiderül, hogy nem is olyan újak, hogy valami hasonlót már a renaissance filozófusai is kezdeményeztek, vagy — ami a leggyakoribb eset — lényegében az újnak látszó kérdést sokkal világosabban látták már a görögség nagy klasszikus filozófusai. Vagyis: a filozófia, a helyett, hogy haladna, hogy újat alkotna, folyton szellemi öskutatást végez és lényegében ma sincs előbbre, mint Platon vagy Aristoteles korában volt.

Ez a vád komoly, a tények jó megfigyelésén alapszik és — be kell vallanunk — lényegében igaz, jogos is. A filozófia végső, legalapvetőbb kérdéseiben ma sem vagyunk egy lépéssel sem előbbre, mint Platon vagy Aristoteles voltak. A logika három legalapvetőbb elvét pl. — hogy könnyen ellenőrizhető példát válasszunk — Aristoteles is pontosan ismerte és az azóta eltelt párezer év alatt mindössze Leibniznek sikerült egy többé-kevésbé valóban alapelvek tekinthető logikai principiumot feltalálnia. Az ismeretelmélet terén időnkint forradalmiak tetsző újítások tűnnek fel, de ezekről is csakhamar kiderül, hogy ha Aristotelesre nem vezethetők vissza, akkor visszavezethetők Platonra, s ha az sem lehetséges, akkor szükségképen visszavezethetők Sokratesre. Az erkölcs nagy kérdéseit, vagy a létezés általános problémáit már nem is kell említenünk, mert ezen a téren valóban még ennyi haladást sem tapasztalhatunk a filozófia történetében. A vád ellen csakugyan nem tudunk védekezni — legalább is a vádnak ilyenén fogalmazása esetén.

Ennek ellenére, ha kissé mélyére nézünk a problémának, azt kell mondanunk, hogy itt valami olyant kérnek számon a filozófiától, ami nem a filozófia feladata. Számon kéri a filozófiától, hogy miért nem olyan, mint a többi szabályszerű tudomány: miért nem nyilatkoztatja ki időről-időre, hogy a kutatás mai állása szerint mi vált meghaladottá örökre, mint ahogyan pl. a természettudományok évről-évre megteszik ezt s pl. egy 10 esztendővel ezelőtti orvosi vagy kémiai alkotás menthetetlenül avulttá lesz, s tudománytörténeti rekvizitummá válik mindazon részleteiben, amelyeket a tudomány fejlődése időközben túlhaladott? A válasz igen egyszerű s — úgy hisszük — a filozófiára nézve igen megnyugtató: a filozófia az emberi elmének nem *építő*, hanem *megalapozó* funkciója; nem az érdeklő, ami *új*, hanem ami *végső*; vagy ismeretebb módon fogalmazva: a filozófia nem *progresszív*, hanem *regresszív* studium s mi sem természetesebb, minthogy a szaktudományokat a *progressus in infinitum* hatalmas lendülete hajtja, viszont a filozófia ilyenén fejlődése megtörik a *regressus in infinitum* lehetetlenségének önmaga is megállapította korlátjain. Mi sem logikusabb annál, hogy a végső elvek száma nagyon is

véges s így a filozófiai kutatás számára reménytelen vállalkozás lenne a haladásnak olyan méretű megkísérlése, mint aminő a tudományoké általában. És túl ezen a reménytelenségen: a filozófia éppen saját szerű jellegét veszítené el, ha alapintencióját ily módon megváltoztatva a végső elvek kutatása helyett az új és ismeretlen tények felkutatására vállalkoznék.

Ha ily módon sikerül elhárítani a támadást, mondván, hogy a filozófia azért nem halad a tudományokhoz hasonlóan, mert célkitűzése sem hasonló azokéhoz: újabb, sokkal súlyosabb támadásnak nyitunk logikai kaput, tülön-túl is megvédve ügyünket, mint az az ügyvéd, aki egy egyetemi tanárt azzal tisztázza a közokirathamisítás vádjá alól, hogy bebizonyítja az illető analfabéta voltát. Ha ugyanis beleegyezzünk abba, hogy a végső principiumok száma valóban véges, akkor mi szükség van egyáltalán arra, hogy e pár végső principiummal ma is, holnap is újra és újra foglalkozzunk, annak biztos tudatában, hogy újat mondani nem fogunk tudni? Vagyis mi szükség az emberi elmének egy olyan foglalkozására, amely semminemű haladást nem eredményez?

A kérdés éles és világos, a filozófiának lényegét érintő és ebben a formában valóban megérdemli, sőt megköveteli: hogy a válasz is korrekt legyen. Nem kevesebbet kell bizonyítanunk, mint azt, hogy a filozófia annak ellenére is halad, hogy per definitionem zárva vannak előtte a progresszív haladás összes kapui.

Az európai filozófia története, teljes egészében tekintve, világosan megmutatja, hogy a filozofálás elválaszthatatlan ugyan az emberiség mindenkori állapotától, ám ez az elválaszthatatlanság korántsem jelent egyszerű függvényviszonyt. A filozófiának a történelemmel való eme kapcsolatát a legvalósabb módon úgy elemezhetjük ki, ha magát a találkozó pontot figyeljük meg: a filozófus személyét. Közismert tény, hogy egyetlen jelentős filozófust sem találunk az európai bölcsélet történetében, aki csak filozófus lett volna, logikus jeléül annak, hogy a végső elvekhez való visszatérés jelentősége szempontjából nem közömbös az, hogy *ki honnan* tér vissza ezekhez az elvekhez. Kevésbé közismert és érthetetlen módon elhanyagolt tény azonban az, hogy a filozófusoknak ez a mindenkori „mellékfoglalkozása” miképpen változott az európai civilizáció haladása folyamán. Pedig — úgy hisszük — ezen a nyomon elindulva fel lehet deríteni a haladás és a filozófia viszonyát, amiből önként következik a filozófia haladásának problematikája is.

A görög antikvitásban a filozófia még nem vált teljesen el a mítosztól s a tudomány még nem vált le a filozófiáról. Ennek tudatában azonban döntő jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy Platon, az érvényesség problémáinak első klasszikus filozófusa, matematikus volt, Aristoteles pedig, a létezés kérdéseinek utolérhetetlen elemzője, saját korának legkiemelkedőbb természettudósa. Ha megfigyeljük mellettük közös mesterüknek, Sokratesnek alakját: meg kell állapítanunk, hogy a görög filozófia két emberöltő alatt az akkori emberi világ minden különösebb megváltozása nélkül, e három filozófiai rendszerben kimerítette a filozofálás mindhárom lehetséges rendszerét. (Hegel ideológiája szerint itt történeti szépséghibaként kell elkönyvelnünk, hogy Sokrates a szintézis, Platon az antitézis és Aristoteles a tézis.) Eddig a pontig kétségtelen a filozófia haladásának a ténye; sőt, e három gondolkodó annyira kimerítette az elvekig való regresszív haladás lehetőségeit, hogy éppen ezzel tette kétségessé minden utánuk következő filozofálás fejlődőképességét.

Gyökeresen megváltozik a filozofálás helyzetképe Rómában. Cicero kiváló államférfi, Marcus Aurelius egyenest római császár, s annak is talán a legkiválóbb (nem szólva hadvezéri tudásáról), Seneca magasrangú állami funkcionárius, s Boethius is államférfi, Teodorik császár kegyeltje. A politika a filozófia számára, úgy tűnik, nem megfelelő kiindulópont; amilyen kicsiny

Athén, olyan nagy az athéni filozófia, s amilyen nagy a Római Impérium, olyan kicsiny a római filozófia. A történeti helyzet megváltozott, az emberiség kétségkívül igen nagyot lépett előre a haladás útján, s ize, a filozófia ennek ellenére nem tud lépést tartani ezzel a haladással: színvonala magas, nyelve sok szempontból (logikusabb alkatánál fogva) sokkalta alkalmasabb a filozofálásra a görögnél, ám problematikája hihetetlenül összezsugorodik, néhány etikai és retorikai kérdésre korlátozódik s ezeken a pontokon is teljesen önállóan.

Ahová a római filozófia beszűkítette az európai öntudatot, pontosan onnan indul ki a kereszténység benső, etikai forradalma s terjeszti ki ismét: filozófia hatósugarát majdnem olyan szélesre, mint aminő a görögség korában volt. Augustinus szubjektív vívódásaitól (melyeknek filozófiai tematikája még alig nagyobb a hellénizmusénál) Aquinói Tamás logikai és metafizikai építményéig vezet a keresztény filozófia útja. Ha nem hangzanék frivolitásként, azt kellene mondanunk, hogy a középkor nagy filozófusainak mellékfoglalkozása az volt, hogy szentek voltak. Bizonyos, hogy a vallásos élmény, mint a filozófia ihletője haladást inspirált a középkor filozófiájában: a végtelenül szegény és töredékes római filozófia helyén gazdag és átfogó filozófiai világkép alakult ki, mely következetesen végiggondolja a platonai dualizmus lehetőségeit s közben tökéletesen kifejleszti Aristoteles filozófiájának logikai részleteit. Hogy ez a kétségtelen haladás mikor és hogyan jut holtpontra: döntő érdekességű és jelentőségű kérdése felvetett problémánknak, a filozófia haladásának szempontjából; más szóval, a keresett felelet a skolasztika csődjének kérdésére adott válaszbán van elrejtve.

Miképpen volt lehetséges, hogy ugyanannak a kornak ugyanazon történeti helyzete a hellénizmus sztoikus filozófusait ugyanazon etikai álláspontra készíteti, mint az első keresztény filozófusokat s ennek ellenére egyikük tanítása egy nagy filozófiai fejlődéssor elsorvadt végállomása, a másik pedig a filozófia haladásának félreismerhetetlen kiindulása? A felelet tanulságos: amit a római impérium politikus-filozófusa a külvilág egyre fenyegetőbb nyomásának érez s ami elől a sztoikus lemondás magaslatára kényszerül, ugyanazt a Civitas Dei szent filozófusa a földi bujdosás természetes állapotának tartja, ahonnan beláthatatlan újabb tapasztalások lehetősége nyílik a hívő számára. A sztoicizmus világi s a plotinizmus misztikus aszkézise egyaránt ellenérzésből, ressentimentből fakadó magatartás, szemben a keresztény filozófusok mindent elborító érzelmi forradalmával, amely a szó szoros értelmében új világot tár, a pozitív tapasztalások ezer új válfaját kínálja s ezzel ad újabb kiindulási pontokat a filozófiai regresszusnak.

Döntő jelentőségű fordulat a filozófiai haladás szempontjából a középkori filozófia bukása. Nem kétséges, hogy a filozófiai véna elapadásának az oka itt is az, hogy elfogynak azok az új tapasztalások, ahonnan mód nyílik az elvek új szempontból való kutatására. Ami a benső tapasztalások területén filozófiai szempontból kiértékelhető volt, azt közel tíz évszázad alatt kimerítette a keresztény filozófia: kimerítette a dualizmus és irracionálizmus lehetőségeit és új tapasztalások útján a regresszus egyetlen járható filozófiai útja helyett a progreszió, a tapasztalatszerzés útjára lép. Az eredmény közismert. A következmény fékevesztett spekuláció, körben forgó dogmatizmus, nyilvánvaló jelül annak, hogy a filozófia új tápanyag híján önmagát kezdte felemészteni. Módszere kifinomul, de elapad mögüle a benső tapasztalások szilárd bázisa. Külső tapasztalások számára ex principio lehetetlenek s így jő létre az a filozófiai dogmatizmus, amelynek a benső realitásokhoz már s a külsőkhöz még nincsen semmi köze. Bár a filozofálás klasszikus görög lehetőségeinek minden válfaja végig meghúzódik a keresztény gondolkodás mélyén (mint pl. a nominalizmus, realizmus és konceptualizmus teljesnek mondható filozófiai változatai), igazi haladást a középkor csupán a platonizmus irányában tudott fel-

mutatni s valamennyit talán az aristotelizmus legplatonibb ágában, a logikai spekulációban. E bezárt dogmatikus körből, éppen annak egyirányú volta miatt, nincs kapu újabb tapasztalások felé és a XV. század filozófiája mindennél világosabban jelzi, hogy a filozófia halálra van ítélve, ha továbbra is megmarad az ancilla theologiae szerepében. A korai renaissance platonistáinak aristotelikus vállalkozásai, az aristotelisták platonista kísérletei s a logikus módon újból megjelenő sztoicizmus félreérthetetlenül jelzik, hogy sem a válás, sem a teológia nem „filozófiaképesek” többé. A philosophia perennis — és minden hasonló dogmatikus álomkép — szükségképi csődje onnan ered, hogy a principiumok perennitását összetéveszti a principiumok keresésének perennitásával. A görögök ennél bölcsőbbek voltak: tudták, hogy a sophia lehet perennis, a philosophia azonban soha; a filozófia lényege abban áll, hogy a változó valóságra keresi meg a változatlan elveket s ez a művelet szöges ellentéte a perennitásnak.

Ismert dolog, hogy a filozófia csakhamar kiszabadult a skolasztika zsákutcájából s újból haladni kezdett. Alapvető tévedés azonban azt hinni, hogy e haladás legkisebb mértékben is onnan ered, hogy a filozófusok Aristoteles helyett Platont kezdték tanulmányozni. E felfogás nem csupán azért helytelen, mert a filozófia soha illetően önbeporzás útján még egy lépést sem haladt, de helytelen azért is, mert a középkor Aristotelesből voltaképpen csak azt tanulta meg, ami benne platonai volt s az újabb érdeklődés viszont Platonban is csak az aristotelikus filozofálás lehetőségeit kutatta. Az átalakulás tiszta filozófiai mérlege az, hogy a platonista középkor és az aristotelista újkor között feltűnik a humanizmus sokratikus változata is.

A filozófia soha önmagából megújulni nem képes. Újkori haladását sem az idézte elő, hogy Aristotelesről Platonra (vagy megfordítva) tért vissza ihletésért. A döntő változást — tudjuk — az 1500-as esztendő hozta: ekkor lépünk be a középkori és újkori gondolkodás közötti viharzónába, ekkor lesz a *Ficino* jámbor *Theologia Platonica*-jából érzéki erotika, ekkor lesz a *Pomponatius* legjobb szándékú aristotelizmusából a duplex veritas-nak olyan eretnek tanítása, hogy el sem hinnők, hogy mindezt ugyanaból az Aristotelesből vezette le, akire a középkor vallásos filozófiája évszázadokon át úgy építkezett, mint a legbiztosabb kősziklára.

A XVI. század filozófiatörténete bonyodalmas útvesztő, de felvetett kérdésünk szempontjából igen világos tanulságokkal szolgál. Fracastoro, Cardanus, Telesius óta az újkori filozófusok úgyszólván valamennyien orvosok, természettudósok vagy matematikusok. A középkor belső tapasztalásai után nyilván az újkor külső tapasztalásai veszik át a filozófia megtermékenyítésének szerepét s az „eretnekek” máglyáinak fénye a felvilágosodás világosságát emeli. A kiváló matematikusok és fizikusok sora Descartes-tól egészen Kantig vezet, Spinoza *Natura sive Deus*-ától Kant *natura sive homo*-jáig. Am Kant úgyszólván az utolsó ezen a vonalon: Hegel homályos képlet, de történelmi tudása páratlan, Schopenhauer klasszikus filológus, Nietzsche ugyancsak, Marx közgazdász s mellettük megannyian a kisebb-nagyobb egyéniségek, akik között csak elvétve találunk még természettudósokat. Az angol filozófia fejlődése látszólag eltérő: Bacon, Hume, Hobbes (s a többiek) nem természettudósok s viszont Darwin, Spencer nem a szellemi tudományok képviselői. Am ennek ellenére munkásságuk csak látszólag tér el a filozófia európai fejlődésvonalától, hisz Bacon, Hume és Hobbes *empirista* (vagyis természettudományos) filozófiát alkotnak, Darwin és Spencer pedig *evolucionizmust* hirdetnek, azaz a természeti világban is a történelmi (vagyis szellemtudományos) elvet hirdetik, csakúgy, mint a XIX. század kontinentális gondolkodói.

A filozófia haladásának iránya nem kétséges: az ihletés, az új tapasztalások filozofálásra készítő és képesítő hatása a tudományok felől jön. Ez a jelenség kétségbevonhatatlan jellemzője az egész újkori filozófiának. Am



jóvátehetően tévedés lenne elhanyagolnunk azt a változást, ami ezen az újkoron tudomány és filozófia viszonyában Kant után bekövetkezett. A természeti tudományok haladása juttatta el a filozófiát kanti magaslatára és tette lehetségessé Leonardo da Vinci és Galilei ama belátásainak filozófiává, emelését, hogy a természet könyve a matematika nyelvén van megírva. Természettudomány és filozófia többévszázados együttműködése tette lehetővé, hogy Kant végül is megfogalmazza azokat a filozófiai tételeket, amelyek szerint minden tudomány annyiban érdemli meg ezt a nevezetet, amennyiben visszavezethető fizikára és matematikára. A modern természettudomány így jutott filozófiai magaslatra Kant rendszerében, empirikusan megalapozta a kantianizmust s a kantianizmus „visszakereste” a természettudomány szilárd filozófiai bázisait.

A kör ezen a ponton azonban éppúgy lezárult, mint ahogy kimerültek a vallásos tapasztalás filozófiai lehetőségei is a skolasztika csúcsein. Bármennyire a „természettudományok századának” hívják is a XIX. századot, a filozófia szempontjából ez az elnevezés alapvetően téves. A külső természet forradalmi megtapasztalása után a belső természet nem kevésbé forradalmi megtapasztalása következik: az emberi tudományok százada. Spinoza *Deus sive natura*-jából Kant *natura sive homo*-ja még csak részben levont következtetést jelent. A további lépést Hegel közvetítésével Feuerbach teszi meg, a *Deus sive homo* megrázó, valóban „kopernikusi” megfogalmazásával. És minden, ami a XIX. század filozófiájában valóban haladást jelent, voltaképpen a Kant által filozófiai alapjuktól megfosztott „emberi” tudományok forradalmi tolongása a filozófiai elvek vezető utakon, történetileg antagonárius, de filozófiailag logikus továbbkutatás az emberi tapasztalások kategóriái után. Kant a természeti lét és a tudat viszonyát határozta meg, a XIX. század az emberi lét és a tudat viszonyát kutatja. Mint Dilthey mondotta: a „Kritik der historischen Vernunft” megalkotására vállalkozik. A renaissance egyszerre fedezte fel a természeti és az emberi világot, de a természettudományok századaiban az emberi tényező érthetően háttérbe szorul. A természetről való gondolkodás kategóriáinak felfedése után elemi erővel ösztökéli a filozófiát az emberről való gondolkodás kötött vagy szabad voltának problémája.

És ezzel el is érkezünk a legmaibb jelen küszöbére. Látjuk e rövid összefoglaló áttekintésből, hogy miben állt és miben kell állania a filozófia haladásának: a filozófia akkor halad, ha a valóság felől új utak nyílnak a regresszió számára, s hanyatlík akkor, ha a valósággal való kapcsolata megszakad. Gyakorlati nyelven hanyatlík a filozófia akkor, ha olyanok filozofálnak, akik filozófián kívül egyebet tapasztalni nem tudnak. S ha végére értünk szemlénknek, nehéz ellenállni a csábításnak, hogy a haladás illetően egyszerű (vagy leegyszerűsített) mérőeszközének birtokában ki ne próbáljuk azt a gyakorlatban s ne vessünk egy kíváncsi oldalpillantást a filozófia haladásának jelen állapotára, irányára és ütemére. Am legyen, engedjünk a kíváncsiságnak.

A jelen filozófia úgyszólván teljes egészében a XIX. század tudományának ihletése alatt áll. Az emberi természetről való gondolkodás kategóriái után való lankadatlan nyomozás lét és tudat számos kategóriális összefüggését tárta fel. A teológiai, filológiai és történelmi megismerés filozófiai jellegű módszertant épített ki az ú. n. szellemtudományos iskolában. A marxizmus kinyomozta a társadalmi-gazdasági lét tudatformáló kategóriális befolyásait s a két, látszólag ellentétes iskola csakúgy egy közös filozófiai alap felé utal vissza (természetesen nem csupán empirikusan Hegelre, hanem elvileg egy homogén perspektívánra), mint a közöttük meghúzódó irodalmi, lélektani, vagy művészeti érdekű szellemi diszciplínák filozófiai igényű szárvpróbálgatásai is. Am ennek ellenére, éppen a XX. század kezdete óta e külön utak aggasztóan külön futnak, jelölül annak, hogy nem haladtak a filozófiai centrumok felé vezető regresszusban. A hadállások kiépültek már az ellentétes (vagy

annak látszó) filozófiai tanítások között, de az ellenfelek egyike sem tudta még elfoglalni teljesen a másik problematikai területét.

A helyzetkép világos. Az emberi tudományok termékeny ihletése a filozófiában a XIX. század eleje óta tovább tart. Filozófia és szellemtudomány szimbiózisa ott tart ma, ahol tartott a természettudományos szimbiózis a XVII—XVIII. század idején. Az új iránynak sok Leonardo-ja és Galilei-je van: a különféle kutatási ágaknak úgyszólván mindegyike sejti, hogy az emberi természet könyve valaminő közös nyelven van megírva. Már betűzgetik is e nyelvet, sőt itt-ott kitűnően meg is értik, ám mindezideig nem érkezett el az az átfogó gondolkodó, aki kimondja és igazolja, hogy az emberi természetről szóló könyv a pszichológia nyelvén van megírva. Bizonyára oka ennek az is, hogy maga a lélektan sincs még saját fejlettségének olyan fokán, mint a természeti tudományok voltak a Kantot közvetlenül megelőző időkben. Addig, amíg e döntő belátások igazolhatóságát az emberi tudományok fejlődése lehetővé fogja tenni, a részletekből kiinduló filozófiai törekvések termékenyen fognak előrehaladni mindaddig, amíg frissen tudják befogadni a tudomány haladásának ihletéseit és nem zárkoznak saját részlettapasztalataik dogmatikus zsákutcaiba.

## IMMORALIZMUS.

(Nietzsche születésének 100. évfordulójára.)

Írta: RÉVAY JÓZSEF.\*

A mult nagyjairól úgy szoktunk megemlékezni, hogy teljesítményüket beállítjuk a magunk perspektívájába. Ez bizony sokszor nem méltányos: valamely teljesítményt idegen összefüggésekbe erőltetni, majdnem meghamisításával lehet egyértelmű. Nem méltó talán éppen *filozófusról* való megemlékezés alkalmával. Hiszen a filozófus éppen az időtlen, minden perspektíván felülemelkedő, egyetemes szempontot intendálja és igényli. Mégis most, amikor — születésének századik évfordulója alkalmából — *Nietzschéről* szeretnék megemlékezni, magam is követni fogom ezt a némileg kifogásolható szokást: időszerű élményből indulok. Sokak szerint ma az immoralizmus, vagy még inkább az „immoralizmusok” egyik klasszikus korát éljük. Magunk tehát nyilván elegendő élményalappal rendelkezünk az *immoralizmus problémájának* fejtegetéséhez. De ez talán magának Nietzschének, az immoralizmus nagy hirdetőjének a filozófiájához sem lesz rossz bejárás. S az élményből való filozofálás magatartása már önmagában is megfelel Nietzsche szellemének. Senki nála élesebben el nem ítélte a teljes személytelenségre, a tiszta absztrakcióra, a tökéletes tárgyilagosságra törekvő filozofálást, mindazt, amit sokratizmusnak, historizmusnak nevezett, eunuchszerű objektivizmusnak csúfolt.

\* \* \*

Legelőször is azt a közismert tényt szeretném néhány idézettel bemutatni, hogy Nietzsche határozottan és tudatosan utasítja el „a morált”. „Die Moral und die Religion gehören unter die Psychologie des Irrtums” (Götzendämmerung). „Moral, die vollkommene psychologische Korruption” (Umwertung aller Werte), „der Instinkt der decadence” (Wille zur Macht, II.). Ebből a felfogásból érthető, hogy öntudatosan és büszkén vallja magát immoralistának, ezzel önmagát mintegy kitünteti: „Ich habe das Wort Immoralist als Ehrenzeichen für mich gewählt” (Ecce homo). Az ő pártján valókról sokszor mondja: „Wir Immoralisten”.

Elveti a morált tárgyaló és hirdető tudományt, az etikát is: „Ethik ist den guten Eigenschaften des Menschen schädlich” (Feljegyzések, Musarion kiadás I. 283.) Az etika: „Schattenbild der Taten”.

A jó és a rossz szokásos megkülönböztetését is tagadja: „Es gibt an sich nichts Gutes, Schönes, Böses” (Morgenröthe). Sőt elítéli a jó embert és magasztalja a rosszat: „die guten Menschen sind die schädlichste Art Mensch” (Feljegyzések XIV. 225), „eine Selbstbejahungsform der decadence” (Wille zur Macht I.). És viszont: „Alle Menschen, auf die bisher etwas ankam, waren böse” (Fröhliche Wissenschaft). A rosszban rejlik az ember ereje: „das Böse ist des Menschen beste Kraft (Zarathustra).

Az erényt divatjammult dolognak tekinti: („Tugend ein altmodisches Wort” — feljegyzések VII.): „ein tugendhafter Mensch ist eine niedrige Spezies” (Der Wille zur Macht II.). Bűn pedig egyszerűen nincsen: „Glaubt nicht an die Sünde” (X: 427). Nincs helye a megbánásnak sem: „Niemals der Reue Raum geben” (Menschliches Allzumenschliches, II.), aki a lelkiismeretet ki-

\* A szerző ezt a tanulmányát a Magyar Filozófiai Társaság 1944. évi közgyűlésén tervezte felolvasni; a Társaság azonban a német megszállás idején sem felolvasóulést, sem közgyűlést nem tartott és így ez az előadás is elmaradt.

találta, súlyos hibát követett el: „Der Mensch des Ressentiment hat die Erfindung des schlechten Gewissens am Gewissen“ (Zur Genealogie der Moral).

Ezek a különböző művekből és különböző élekorokból vett idézetek eléggé igazolják Nietzsche öntudatos, gőgös immoralizmusát. De nemcsak általában veti el az erkölcsöt, az etikát, a jót, a rosszat, az erényt, a bűnt, a lelkiismeretet, hanem egyenként is leszámol azokkal az erkölcsi tartalmakkal és eszményekkel, amelyeket tisztelni szoktunk. A kereszténységgel szemben az antikrisztus pózába helyezkedik. A keresztfa szerinte a hegyek fáinak legrosszabbika („Das Kreuz der schlimmste aller Bäume“ — Zarathustra). De nem jár jobban a kötelesség sem: csalódás (Täuschung) csupán és ezért: ... „ein heiliges Nein von der Pflicht“ (Zarathustra). Az alázas ember silány ember („Gering gilt der Demütige“, — Zarathustra). Az askéta felszeg alak („missratener Mensch“ — Wille zur Macht, IV.), vagy elfajzott példány, aki gyengeségből önmagát sanyargatja („Das asketische Ideal entspringt dem Schutz und Heilinstinkte eines degenerierenden Lebens“ — Zur Genealogie der Moral). Az önmegtartóztatás felesleges, sőt káros: „Der Mensch hat allzulange seine natürlichen Hänge mit bösen Blick betrachtet“ (Zur Genealogie der Moral). Pedig indulatainkért nem kell szégyenkeznünk: „seiner Affekte hat man sich nicht zu schämen“ (Feljegyzések, XIV. 60), „die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel für decadence“ (Götzendämmerung). Nincs kivetendő a nemi indulaton sem: „Verachtung des geschlechtlichen Lebens ist das Verbrechen selbst am Leben“ (Feljegyzések). Nietzsche nem helyesli a világtól való elfordulást: „Zerbricht mir die Sprüche der Weltverläumder“ (Zarathustra). A szeretet minden erkölcsi felfogás értékelésében magasra szokott kerülni, de Nietzsche ennek sem kegyelmez: „Das Prinzip um des Nächsten willen etwas tun ist ein Atavismus“ (Feljegyzések, II. 212.). A részvétnek nincs értelme: „Warum das Ich verdoppeln im Mitleiden“ (Morgenröthe), „Mitleiden heisst nur bei decadents eine Tugend“. Elítéli az altruizmust is, az szerinte: „Verlogenste Form des Egoismus“ (Wille zur Macht, I.). Az embernek „vége“, ha altruistává lesz (Götzendämmerung: „Es ist zu Ende mit ihm, wenn der Mensch altruistisch wird“). Azért oly tökéletlen a világ, mert túlsokat teszünk másokért (Feljegyzések, X. 401.). A gyengébbeket kímélni nem kell: „was fällt das soll man auch noch stossen“ (L. Wagner in Bayreuth). A szocializmus eszménye sem állja meg Nietzsche kritikáját: „Verdorben ist das Leben durch die Vielzuvielen“ (Zarathustra) és: über die Massen müssen wir so rücksichtslos denken, wie die Natur“ (Wille zur Macht). „Der Sozialismus ist die zu Ende gedachte Herdentier-Moral“ (Feljegyzés, XIV. 211.). Azt gondolhatnók, hogy a műveltség, a humanitás, a szemlélődő és elmélkedő életforma több elismeréssel találkozik. De Nietzsche a Bildungsphilistertől is utálattal fordul el. Mert: „Kultivierung“ des Menschen und Schwächung sind immer miteinander Schritt gegangen“ (Jenseits von Gut und Böse). A műveltség mesterkéltté tesz: „Gebildet nennen wir den, der ein Gebilde geworden ist“ (Feljegyz. VII. 226.). A humanitás nem más, mint az ösztönök elfajzása: „schlafe Instinktentartung“. Az intellektus tönkreteszi az embert („Die Menschen gehen an der Verfeinerung des Intellectes zugrunde“, — Feljegyzések, XI. 104.) és semmi sem tud olyan undort kelteni, mint a szemlélődő életforma („Ich wüsste nichts, das so sehr Ekel machte, als Beschaulichkeit“, — Zur Genealogie der Moral).

\* \* \*

Nietzsche valóban, nemcsak általában utasítja el a morált, hanem annak egyes tartalmaival külön-külön is rövid úton végez. Mindent tilt, mindent tagad, amit a morál hirdet és állít. Kérdés, hogyan viselkedjék akkor az, aki Nietzschét kívánja követni? Nietzsche a régi mérték helyébe elsősorban kétőt helyez: az életet és a hatalmi akaratot. A morált éppen az élet érdekében kell kiirtani („man muss die Moral verzichten um das Leben zu befreien“, —

Wille zur Macht); egyenest vallásos áhítatot követel az életnek („religiöse Bejahung des Lebens”, — Wille zur Macht). Az életet pedig az ösztönök és indulatok mozgatják, azért tőle ezek is értékszínzetet nyernek. („Man handelt nur vollkommen, wenn man instinktiv handelt”, — Wille zur Macht, II.). Nagy indulatok feszítik meg az ember életerőit és a nagy embereket valóban erős szenvedélyek tették nagygyá (Feljegyzések II. 203.). Az emberek közül nem az magaslik ki, aki legyőzi ösztöneit, hanem ellenkezőleg: „das höchste Mensch würde die grösste Vielheit der Triebe haben” (Wille zur Macht IV.). Legyünk tehát bizalommal ösztöneink irányában („Vertrauen wir den Trieben”, — Morgenröthe). Ne féljünk a gyönyörtől, hiszen gyönyörrel a természet azt jegyzi meg számunkra, amit sokra tart („Die Natur hat die Lust als Kennzeichen für alles bestimmt, was sie hochhält”, — Feljegyzések, VII. 382.).

A legmagasabb fórum az akarat (höher als „du sollst”, steht „ich will”. — Wille zur Macht, I.; unsere Moral muss heißen „ich will”, — Feljegyzések, XVI. 247.). Az akaratot pedig a hatalmi vágy fűtse („Gut ist, was den Willen zur Macht erhöht” — Umwertung aller Werte); a hatalom Nietzsche szerint önérték („Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht”, — Wille zur Macht II. Rangordnung, annyi szerinte, mint Machtordnung; pl. Wille zur Macht IV.). A hatalomvágygal aztán természetesen együttjár az is, amit leginkább hybrisnek nevezhetünk. Az előkelőséghez hozzátartozik az egoizmus. („Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele” — Feljegyzések XVI. 132.). És ezért az egoizmus rossz hangzása indokolatlan („Ich will dem Egoismus das gute Gewissen schaffen”, — Feljegyzések XVI. 240.). A hűség: tartalmat ad a léleknek („Eitelkeit bereichert”, — Menschliches, Allzumenschliches). Inkább erény, mint bűn az, ha gőgös önállitásunk másokat konfliktusba kever: „der gute Mensch ohne Feindschaft ist eine Entartung”, — Feljegyzések, XVI. 183.). A sajátos nietzschei erények közé tartozik még az erő: „Ich lehre das Ja zu allem was stärkt” (Wille zur Macht II.). A bátorság: „bereit sein zum Schwersten, wie zu seinem Feste; wirf den Helden in deiner Seele nicht weg” (Zarathustra). A játékoság: „ich kenne keine andere Art mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel” (Feljegyzések, XXI. 211.). Főként pedig a keménység: „diese neue Tafel stelle ich über euch: werdet hart” (Zarathustra).

Az ember vadállat és legyen is az, ez az eszménye! „Der Mensch ist das beste Raubtier” (Zarathustra), „die blonde Bestie” (Jenseits von Gut und Böse). „Die ganzen Menschen” bedeutet soviele, als die „ganzen Bestien” (Feljegyzések, XIV. 212.). Nietzsche ízlésének — ahogyan mondja — legjobban a vér színe felel meg: „mein Geschmack mischt Blut zu allen Farben” (Zarathustra).

\* \* \*

Miután nagyjából áttekintettük, milyen tartalmakat vet el és milyen tartalmakat emel a helyükbe: úgy látszik, mint hogyha Nietzsche közönséges naturalista volna. Mint hogyha arra akarna buzdítani, hogy ne törődjünk vele, mi erkölcsös és mi erkölcstelen; tegyük azt, amit jól esik temünk, amit a természetünk diktál, sőt aminek ellensúlyozására keletkeztek minden idők erkölcsi prédikációi. Hiszen csupa olyasmit hirdet (életet, hatalmi akaratot, egoizmust), ami természettől fogva is megvan bennünk, amit külön prédikálni nem kell. Mégis Nietzschét egyszerűen naturalistának minősíteni — úgy gondolom — félreértése volna szándékának. Hiszen Nietzsche nem azt mondja, hogy mindegy: a régi morált követjük-e, vagy az általa kitzított új tartalmakat. Sokkal többet mond ennél: az új erkölcsöt a régi ellenére tételezi. Nem szünteti meg az erkölcsösség és az erkölcstelenesség ellentétét, hanem csak megcseréli a szerepeket: az, ami eddig erkölcsileg jónak számított, ezentúl rossz lesz — és viszont.

Nietzsche nem az erkölcs kínos feszültségét akarja valami erkölcsi közbösségben feloldani és ezzel az életet kellemessé tenni. Ezt megállapíthat-

juk abból is, hogy mindazt, amit — az új értéktáblára hivatkozva — az ember-től követel, hivatásként, sőt áldozatként követeli. Nietzsche mérhetetlen távolságra van a nyárspolgáriasságtól, amely olcsó kis örömmel éri be; ő egyenest heroizmust hirdet. Ne legyünk a kis gyönyörök és bánatok rab-szolgái („Seien wir nicht Sklaven von Lust und Schmerz“, — Feljegyzések, XI. 257.). A sztoikusok adiaforon-gondolata nem idegen tőle: „unser Glück ist kein Argument für und wider“ (Morgenröthe). A boldogulás nem érdem, nem cél: „ich liebe den, der sich schämt, wenn der Würfel zu seinem Glücke fällt“ (Zarathustra). Persze nemcsak a magunk, hanem a mások apró örömei iránt is legyünk közömbösek: „Das Glück der vielen Menschen (ist) eine verächtliche Sache“ (Feljegyzések, XIV. 37.). Ide kívánczok ez a sokat idézett mon-dás is (a Wille zur Macht-ből, IV.): szenvedést kívánok azoknak, akiket sze-retek, — „solchen Menschen, welche mich angehen, wünsche ich Leiden“. Az elmondottak után magától értetődő, hogy Nietzsche mentes az utilitarizmus kicsinyességétől, a haszon iránt nincs érzéke: „Die Werttafel der Güter stimmt nicht mit den Graden des Nutzens“; a valódi értékesség nem a hasz-nosságtól függ, sőt ellenkezőleg, valamely magatartás súlyát a nehézsége adja: „nicht das Nützliche, sondern das Schwere bestimmt den Wert“ (Feljegyzé-sek, XIV. 37.).

\* \* \*

Általában megszoktuk, hogy a hivatást, áldozatot hirdető morál, a „rigo-rózus morál“, a „kötelességmorál“ transzcendens értékeket tesz meg az erkölcs mértékéül. Az, ha valaki immanens célokkal éri be; általában az erkölcsi laza-ság, liberalizmus, vagy latitudinarizmus jele. Ez érthető is. Az, ami immanens, belül van és könnyen megvalósítható. Akinek nagyok az erkölcsi igényei, az a transzcendens felé fordítja tekintetét. Nietzsche-nél azonban egész különös a helyzet. Ő az immanenciát hirdeti. De nem a könnyen élés érdekében, laza-ságból vagy latitudinarizmusból! A nietzschei immanens viselkedésmód koránt-sem kényelmes; útját a küzdelem, az ellentét, a kétely, a kockázat, a veszély és a szenvedés jelzik. A természetet — igaz — nem kell megtagadni. Zarathustra bátran elfogadja a lét adottságát, ő: „der jagendste aller Geister“. Nietzsche jelszava: amor fati. Ez a magatartás azonban nem puhaság, hanem ellenkező-leg emelkedett, tragikus keménység. Az élet heve nemcsak melegít, de tüzel is, éget is: „verbrennen musst du dich wollen in deiner eigenen Flamme“ (Zarathustra). Küzdelem kell, mert ez a lélek eleme: „Kampf ist der Seele fortwährende Nahrung“ (Über Stimmungen). „Der Widerspruch ist das wahr-hafte Sein“ (Feljegyzések, III. 326.). A kételyt és a kockázatot vállalni kell: „Die Skepsis mit den heroischen Gefühlen verknüpfen“ (Feljegyzések, XVI. 383.), és: „aus der Gefahr seinen Beruf machen“ (Zarathustra). A szenvedés meg egyenest feltétele a helyes, a nagy életnek: „ich bin nicht gekommen den Leidenden zu helfen“ (Feljegyzések, XIV. 186.). Zarathustra: Szószólója a szenvedésnek, — Fürsprecher des Lebens, Fürsprecher des Leidens, mert csak a nagy fájdalom szabadítja fel az életet (Umwertung aller Werte), csak a mélységes szenvedés edz nemessé (Jenseits von Gut und Böse). „Ein grosser Mensch wird hinaufgemartert in seine Höhe“ (Feljegyzések, XIV. 238.). A bol-dogtalanság a nagyok kiváltsága („Auszeichnung, die im Unglück liege“, — Menschliches, Allzumenschliches, I.). A kis szenvedés lealacsonyíthat, de a komoly szenvedés felmagasztosít („Das kleine Leiden verkleinert uns, das grosse vergrössert uns“, — Feljegyzések, XIV. 42.). A szenvedés adja végül is létünk értelmét: „Das Leiden ist der Sinn des Daseins“ (Feljegyzések, VII. 145.).

Az eddigiekben felsorolt sajátos nietzschei erényeket a nemesség fogal-mába lehetne összefoglalni. Idetartoznak: az életintenzitás, az ösztönösség, a hatalmi akarát, az önzés, a becsvágy, a harciasság, az erő, a bátorság, a játé-kosság; a kockázat és a szenvedés vállalása. Ide sorolható további erények

még az egyéni sajátosság (Vervollkommnung: annyi, mint „Hervorbringung der mächtigsten Individuen“, — Wille zur Macht, IV.) és a magánosság („Fliehe mein Freund in die Einsamkeit“, — Zarathustra; „die Einsamkeit verbessert den Charakter“, — Feljegyzések, XIV. 58.). Ezek az erények teszik a lelki előkelőséget és valódiságot (Echtheit). Ezeknek az együttese, a „nemesség“, a régi erények együttesével mint „jósággal“ állítható ellentétbe. A lelki nemesség erényről itt érdemes megállapítanunk annyit, hogy — noha immanensenek mondható — egyáltalán nem jelerlt olcsóbb erkölcsi igényt, korántsem követel kisebb erőfeszítést, mint a jóság. Maga Nietzsche sem szánja mindenkinek. Csak a keveseknek, a kivételeseknek lehet reményük a megvalósítására („Die Echten sind immer selten“, — Zarathustra).

\* \* \*

Önkénytelenül is feltámad a kérdés: ha Nietzsche ilyen magas követelményekkel áll elő, miért veti el a régi, inkább transzcendensnek mondható erényeket, amelyek — éppen transzcendenciájuk miatt — a legnehezebben megvalósíthatóknak látszanak? És miért tesz a helyükbe immanensebb erényeket, amelyek — immanens természetüknél fogva — közelebbieknek, igénytelenebbeknek tűnnek? Ebben a látszólagos ellentmondásban vetődik elénk Nietzsche filozófiájának egyik legfontosabb problémája. Ha ennek a nyitját megtaláljuk, bepillantást nyerhetünk Nietzsche tanításának lényegébe.

Az értékek nietzschei átértékelésének, az „Umwertung aller Werte“-nek (ha szabad ezt ilyen egyszerűen kifejeznünk: a jóság és a nemesség szerepcseréjének) — úgy gondolom — két fontos indítéka van.

Az értékátállítás egyik alapja Nietzsche-nél a lélek mélyébe hatoló, a lélek mechanizmusát könyörtelenül feltáró és leleplező pszichológiája. Sok látszólagos erényről sorra kimutatja, hogy gyakorlásuk által nem azt akarjuk elérni, amit hipokrita módon hangoztatunk, hanem sokkal közönségesebb célokat. Nem minden arany, ami fénylik. Nietzsche, mint leleplező, mint mélységpszichológus egy sorba állítható a legfrissebbekkel és a legnagyobbakkal — egy Freuddal, Adlerral, Delarochefoucauld-lal —, sőt neve talán ezek élére kívánczik. A pszichológus Nietzsche ténymegállapítása azután kihívja értékítéletét. Morális érzéke robbanásig hevített szenvedéllyel fordítja a farizeizmus, az álcázás és önáltatás ellen, az álerények ellen. Igazi, valódi erényt követel, és mivel a transzcendensek szerinte nagyrészt hamisaknak bizonyultak, azokat az immanensek között keresi. Ez lehet az egyik alapja annak, hogy Nietzsche értékelésében a „jóság“ erénycsoportját a „nemesség“ váltja fel.

De lehet az új értékelésnek egy másik alapja is. Nietzsche idegenkedik minden zárt, határozott, befejezett, lekerekített eszménytől. Irtózik az értékek elformalizálásától, elsematizálásától. Az erkölcs alapja valóban: a „kell“, a „Sollen“ élménytartalma. S a „kell“ élményében elsősorú szerepe van a nyíltságnak, a befejezetlenségnek, a „még nem teljesültségnek“, így is mondhatnók: a formátlanságnak. Ez a formátlanság, nyíltság, vagy nyughatatlanság, mint a továbbfejlődés lehetősége és parancsa, a legfeltűnőbb vonása a „kell“-nek, az erkölcsnek. Ebből adódik az erkölcs örök ösztönzése, pillanatnyi pihenést sem tűrő sürgetése, állandó készültsége és feszültsége. Ezt a feszültséget semmiféle teljesítmény vagy eredmény tartósan meg nem oldhatja. Az erkölcs célját sohasem lehet utólrünk; az erkölcs megvalósítása, „elintézése“ magát a kellt küszöbölne ki, az erkölcsöt szüntetné meg. Nietzsche ezt erősen hangsúlyozza. „Erfolg war immer der grösste Lügner“ (Jenseits von Gut und Böse és Umwertung aller Werte). Máshol (Feljegyzések, X. 383.) meg ezt mondja: „Die Forderung, dass das Leben durchaus einen ethischen letzten Sinn haben müsse, ist die Quelle der grössten Unverschämtheit“. Fejlődés kell, de olyan fejlődés, melynek célja legfeljebb a végtelenből világít nekünk; fejlődés nem is a célért, de önmagáért: „Entwicklung und weiter nichts“ (Morgenröthe). Az

erkölcs örök folyamata, nincs végállomása: „es gibt kein Wozu“ (Feljegyzések, XIV. 29.). Az erkölcsi alany, az ember, csak pont a fejlődés vonalán: „Punkt im Werden“ (Feljegyzések, XIV. 272.) ... „etwas, das überwunden werden soll“ (Zarathustra) ... „die fortgesetzte Geburt des Genius“ (Feljegyzések, III. 275.). Az ember átmenet, képletesen „híd“ vagy „kötél“, két ideális szélső pont között: „Brücke, kein Zweck“ (Zarathustra) ... „ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch“ (Zarathustra). Az ember folytonos mozgásban, nyugtalanságban igyekeznek föléje emelkedni a tompa realitásnak: „alles Leib werde Tänzer, aller Geist Vogel“ (Zarathustra). Tekintete a távolságokat keresse. A magasabbrendű embert állandóan az serkenti, hogy mindig van „még magasabb“: „Das Leiden des höheren Menschen: dass es noch Höheres gibt als sein Hohes“ (Jenseits von Gut und Böse). Excelsior! — kiált fel a Morgenröthe-ben.

Az új, átalakított értéktábia parancsolataiban, Nietzsche új értékeinek, új eszményeinek és új erényeinek mindegyikében, valóban benne lüktet a háttartalanság páthosza, a kell kiteljesíthetlensége. Ugy gondolom: az élet, az ösztönös vágy, a hatalmi akarat azért nyerik meg Nietzsche tetszését és lelkesedését, mert olyanok, mint a feneketlen kút; nem lehet sem kimeríteni, sem betölteni. Sőt minél jobban tápláljuk őket, annál többet követelnek. A morál nietzschei mechanizmusa, amelynek mozgatói a természetes vágy, az életösztön, a hatalmi akarat: olyasmik, mint a „perpetuum mobile“; önmagát tartja örökké üzemben. „Leben ist Kampf und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch“ (Zarathustra). Fejlődés nélkül nincs élet: „Es gehört zum Begriff des Lebendigen, dass es wachsen muss“ (Wille zur Macht).

Az élet áldozat, melyet mégis, a teremtő feszültségért, vállalni kell: „War das das Leben? Wohlan! Noch einmal“ (Zarathustra). Ismeretes, hogy Schopenhauer a létet az akarattal azonosította és ez sötét pesszimizmusra hangolta, mivel az akarat lényegében kínzó kielégületlenség. Az elmondottak után érthető, hogy Nietzsche viszont éppen ezért helyezte a hatalmi akaratot, az ösztönös törekvést az erkölcsi tartalmak élére. „Wünsche will ich, nichts als Wünsche“ (Feljegyzések, IX. 161.). A hatalmi akarat szomjúsága az, ami legkevésbé hagy nyugodni: „Der Durst nach Macht ist bezeichnend für den aufsteigenden Gang der Entwicklung“ (Feljegyzések, X. 414.). A Nietzsche „átértékelésének“ egyik indoka — mondottuk — az volt, hogy a régi értékekben több ámitást talált, mint valódiságot és őszinteséget. A másik indoka — tehetjük most hozzá — az lehetett, hogy az erkölcsi tényállás alapjának, a „kell“-nek „örök dinamizmusát“ éppen az új, immanens értéktartalmakban látta a leginkább biztosítva, a legmélyebben megalapozva.

\* \* \*

Ezzel a megállapításunkkal — úgy gondolom — helyes megvilágításba kerül Nietzsche úgynevezett „immoralizmusa“. Nem a morált akarja kiirtani, hanem csak a régi morált akarja kiküszöbölni egy új és megfelelőbb morál érdekében. Az új morált még kettő különbözteti meg a régítől: hogy őszintébb, valódibb, és hogy — lényege szerint folyamat lévén — nyílt, határtalan, végtelen, kizárja a nyárspolgári megnyugvást. Nietzsche immoralizmusa olyan moralizmus, amely a kiegyezésnek, a megalkuvásnak még a lehetőségét is visszautasítja. Voltaképpen tehát nem is immoralizmus, hanem ellenkezőleg, szélsőséges, éles és metsző; szinte betegesen felfokozott moralizmus. „Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst mit deinem Unglauben.“ Ezzel — úgy gondolom — lelepleztük magát a nagy leleplezőt. Nietzsche magaválasztotta ördögmaszkja mögött megmutatkozott a legjobbat lázasan kutató ember tiszta tekintete.

Ez persze előre is várható volt. Hiszen az erkölcsöt, a „kell“-t, az erkölcsi kötelezést elvileg tagadni ugyanúgy nem lehet, mint ahogyan elvileg nem lehet



tagadni az igazságot sem. Minden korok és minden népek szofistái ellen már Sokrates óta kezünk ügyében van a cáfolat: ha nincs igazság, akkor nem igaz az sem, hogy igazság nincsen. Ez a fegyver a morál mezején is talál. Bármit állít is valaki kötelezőként — illetőleg tiltásként — implicite elismeri magát a kötelezést. Ha valaki a szokásos vagy hagyományos erkölcsi tartalmakat tagadja, tiltja, ugyanakkor, ugyanezzel állít is új erkölcsöt. Ha másra nem, akkor legalább is a régi erkölcs elvetésére kötelez. Az elvi attitűd az immoralizmusból szükségképpen csinál moralizmust. Elvi immoralizmus: fából vas-karika. Minél elvszerűbb, minél erőteljesebb az immoralizmus, annál határozottabban moralizmus is egyúttal. A legszélsőségesebb immoralizmus moralizmusnak is a legszélsőségesebb.

A látszólagos immoralizmus morális jelentőségének van még egy további meglepő vonatkozása. Nietzsche-nél ez is jól megmutatkozik. A megszokott, meggyökeresedett, megcsontosodott moralizmus könnyen módot ad az álszenteskedésre, a kegyeskedésre; a farizeizmus és a hipokrizis erkölcsi veszedelmének tár kaput. Tulajdonképpen tisztábban szolgálja a jót az, aki a jót nem mint jót, a jóságért szolgálja, hanem önmagáért. Sőt az optimális erkölcsi helyzet akkor állhat elő, hogyha az erkölcsi tartalmat nemcsak mindenféle moralizáló okoskodásoktól függetlenül, hanem egyenest ilyenek ellenére munkáljuk. Az erkölcsösségért való erkölcsösség, a folytonosan önmagára visszarendítő, reflexív erkölcs gyakran inkább csak a látszatra és az érdemre spekulál, könnyen vezet csaláshoz és önámításhoz. Az immoralizmusként fellépő morál azonban kizárja ezt a lehetőséget és ezért nincsen igazság nélkül az a paradox tétel, hogy az immoralizmus inkább moralizmus, mint maga a moralizmus. Lényegében — láttuk — mindkettő morális. De kettőjük közül az „immoralizmus“ az őszintébb, igazabb, valódiabb. Ennek — Herakleitos stílusára emlékeztető — kifejezését nem egy helyen találjuk meg magánál Nietzsche-nél is: „Alle guten Dinge waren erst schlechte Dinge“ (Zur Genealogie der Moral). „Das Böse (ist) der Ursprung des Guten“ (Feljegyzések, XVI. 132.). „Das höchste Böse gehört zur höchsten Güte“ (Zarathustra). Ebből a különös, furcsa tényállásból merítik a mindenkori forradalmak a maguk teremtő feszültségét, erős élményszerűségét és lendületét, egyszóval démoni erejét.

\* \* \*

A Nietzsche forradalmi immoralizmusa mindenképpen moralizmusnak látszik és ezt a megállapításunkat most még általános tétellel szeretnők kibővíteni. Fejtegetéseinkből levonhatjuk azt a tanulságot, hogy elvi immoralizmus nincsen. A morállal kapcsolatos elvi állásfoglalás — akár állítás, akár tagadás — szükségképpen moralizmus. Persze a morális jelentőség ennyiben a tényállásnak még csak szubjektív oldalára, az alanyi magatartásra vonatkozik. Az, aki szubjektíve (akár bevallottan, akár rejtve, mint Nietzsche) az erkölcsöt szándékolja (intendálja), objektíve még el is vetheti azt. A morális igényű vagy színezetű attitűd tárgyilag nem szükségképpen morális még, — mondhatná valaki.

Ezzel az ellenvetéssel szemben azonban két megfontolás adódik. Az egyik az érzületre appelláló etika felismerése, mely szerint a magatartás moralitása felől nem tárgyi eredménye dönt, hanem szubjektív szándéka, az érzület. Ebben a tekintetben nemcsak Kant ismeretes felfogására hivatkozhatunk, hanem pl. Demokritosra, Senecára, Abelardra is, akik szerint nem az a fontos, hogy mi történt tárgyilag, hanem az, hogy milyen lelkiségből (qua mente, quo anima) fakadt az, ami történt. S ha így van, akkor a tárgyilag esetleg hibás magatartás is morális, hacsak morális szándékból eredt. Ezt a feltételt pedig biztosítja az állásfoglalás elvi jellege.

De — és ez a másik megfontolás — az állásfoglalás elvi jellege a tárgyi helyességre nézve is nyújt némi biztosítékot. Az elvi állásfoglalás, már a dolog

természeténél fogva, valami logikai struktúráltságot is jelent, ami az állásfoglalás tárgyi helyességét eredményezheti. A moralizmusnak (beleértve ezúttal az immoralizmust is), tehát legalább is nagy reménye lehet arra, hogy objektíve, a tárgyi tényállás szempontjából is, valóban morált eredményez. Az alanyi oldalról, az érzület szempontjából nézve pedig az elvi moralizmus mindenképpen, maradéktalanul morál.

\* \* \*

Kitarthatunk tehát a Nietzsche immoralizmusának elemzéséből nyert általános tétel mellett: elvi immoralizmus nincsen. Kérdés azonban, hogy ez a tétel nem burkolt relativizmus-e? Annyit jelent ugyanis, hogy egymástól különböző, esetleg tartalmilag egymással ellenkező követelmények egyforma joggal emelik a moralitás igényét. Az ilyen felfogás azonban — úgy gondolom — nem szükségképpen relativizmus még. Mert feltehető, hogy az ideák vagy az értékek érvényszférájában abszolút, egyetemes, egyértelmű és változhatatlan az erkölcs tartalma — és mégis lehetséges, hogy a lét valóságos, lelki szférájában: többféleképpen tükröződik. Miként pl. „magát az igazságot“ is közelebről vagy távolabbról — valamint egy és más oldalról — lehet megpillantani, és ennélfogva magát az egy igazságot többféleképpen lehet kifejezni, szintúgy lehet talán magát az önmagával azonos erkölcsi jót is több nézetből megközelíteni. Az intendált tárgy ugyanaz, de más az intenció — mások a szempontok és a kifejezések — és így az egyetlen, önmagával örökké azonos eszmei tárgyról nyert különböző lelki élmények — eltérésük ellenére — objektíve egyként helyesek lehetnek. Az, aki ezt vallja, ugyanolyan messze van a szofisták nyers és megdöbbentő kételyétől, mint maga Sokrates. Az ilyen álláspont úgy viszonylik a relativizmushoz, mint a szofista erisztika a platonai dialektikához. Ha azt állítanók, hogy a szembenállók mindegyikének „igaza van“, valóban relativisták volnánk. Ennél azonban kevesebbet állítunk, mindössze azt, hogy a szembenállók mindegyikének „van igaza“ — t. i. részleges igazsága. A részleges igazságok fölött ott trónolhat még maga az igazság, a tézis és antitézis fölött ott ragyoghat a szintézis. Lehetséges, hogy a moralizmusok és az immoralizmusok egymást-váltogatása, dialektikus történeti küzdelme, nem is egyéb, mint bizonytalan, bukdácsoló közeledés a valóság fölötti, időtlenül érvényes erkölcs irányába.

Az efféle felfogás az erkölcs ideájának nem a létét, hanem csak a közvetlen jelenlétét tagadja. Abban talán mindenki egyetért, hogy maga az erkölcs: feladat. Az efféle felfogás azonban nemcsak az erkölcsöt, hanem az erkölcs jelentését, nemcsak az erkölcs praxisát, hanem teóriáját is örök és magasztos emberi feladatnak látja.

\* \* \*

Az erkölcs körüli tényállás jóval bonyolultabb és sokrétűbb, mint első pillantásra látszik. A tényállásnak kissé tüzetesebb elemzése után a megbotránkoztatástól való félelem nélkül merünk kitarítani a Nietzsche etikai attitűdjének áttekintéséből nyert általános tanulság mellett: elvi immoralizmus nincsen. Ennek a felfogásnak a történetfilozófiai magyarázó értéke sem lebecsülendő. Hajlamosak vagyunk ugyanis arra, hogy a világnézetek — a moralizmusok és immoralizmusok — történeti küzdelmét nagyon is egyszerűen értelmezzük. Az immoralizmus tényállásának végig nem gondolása miatt általános az a téves hit, hogy csoportok, közösségek, mozgalmak világnézeti ellentéte esetén a morális jelleg csak az egyik oldalt tünteti ki. A másik vagy a többi küzdő fél — ellentétben lévén az erkölcsöt képviselő féllel — ellensége magának az erkölcsnek is. Az elmondottak után viszont úgy tűnik, hogy ez az elképzelés, amely a küzdő feleket egyszerűen jókra és rosszakra osztja, naív. Eredményeik szerint nem vezet ellentmondásra az a felfogás, hogy a szembenálló moralizmusok vagy világnézetek mindegyikének van igazi erkölcsi

alapja. Éppen ez képesíti mindegyiküket arra, hogy valóságos, történeti, erkölcsi erőket állítsanak csatasorba. A világnézeti küzdelemnek feltétele az, hogy a küzdőfelek mindegyike morális szuggesztíóval rendelkezék. „Weltgeschichte ist Weltgericht“ — mondhatjuk ilyen értelemben Hegellel. A történet hamarosan elintézi a meg nem felélőt, győzelemre az igazabb ügyet segíti. De a valódiság bizonyos próbáját az is kiállotta már a történet ítélőszéke előtt, ami reális, történeti, erkölcsi erőket képes tartósabban megmozgatni. Morális ellentétek, világnézeti küzdelmek, nagy korfordulók jelentőségét az tudja áttekinteni, történeti konfliktusok zavarában tájékozódni csak az képes, a történelmi valóságérzéke annak működik jól, aki tudatában van, hogy a morálok és világnézetek küzdőterén rendszerint nem jók és rosszak vetélkednek egymással, hanem jók jókkal állnak szemben.

\* \* \*

Ez a — mondjuk történetfilozófiai — belátás a gyakorlati magatartásunkra sem lehet egészen közömbös. Eredményeink szerint minden, elvi szinten jelentkező, moralizmusban — az egymással történeti harcban állókban is — feltehető magának a moralitásnak valami igazi, valódi magva. Nincs abban semmi lehetetlen, hogy olyan világnézetek részesednek, egyként részlegesen, az erkölcs egyetemese eszményében, amelyeket egy adott történeti szituáció esetlegességei egymással élesen szembeállítanak. S ha így van, akkor eleve elítélnünk egyiket sem szabad, és — ami ugyanaz — nem lehet magunkat maradéktalanul és feltétel nélkül egyikük mellé sem lekötni. Legkevésbé illenek az ilyen egyoldalúság és részrehajlás a „filozófushoz“, a bölcsesség és igazság elkötelezettjéhez. A filozófus-attitűd magától adódik: az egyes moralizmusoknak és immoralizmusoknak az erkölcshez való igazi vonatkozásait igyekezzék feltárni. Nem a visszajukat kell — rosszindulatú és sunyi tekintettel — kutatnia, hanem a bennük rejlő ideális lehetőségeket. Ez a magatartás, t. i. a különböző moralizmusokban elzárt egészséges magvak tisztogatása, kifejtése, kibontása az igazi sokratesi Τέχνη Μαιευτική. Ez a bábamesterség lehet éppen a filozófus hozzájárulása a konfliktus megoldásához. Szerény és csendes munka, a kibontakozás szempontjából mégis a legtöbbet jelentheti. Az ellenséges álláspontokat egyenként a bennük foglalt igazságra visszavezetni ugyanis egyúttal annyit jelent, mint azokat egymással megbékéltetni. Mert ami bennük helytálló, közös is bennük: maga az igazság, maga az erkölcs. „Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk“ — mondja Herakleitos —, továbbá: „közös java mindenkinek a gondolkodás“, és ezért: „ahhoz kell igazodni, ami közös“. Aki az antiteziseket filozófiai kezelésbe veszi: a szintézist készíti elő, a közöst, az egyetemest, az igazságot és a kibontakozást szolgálja.

\* \* \*

A következmények levonása során kissé eltávolodtunk Nietzschétől és az immoralizmustól. Azt mondhatná valaki, hogy Nietzsche csak kiindulásul, alkalomnak, sőt ürügyként szolgált egy — a mi korunk számára fontos — élmény feltárására, kitergetésére. De lehet, hogy Nietzsche emlékének méltóképen éppen ily módon áldozunk. Ha csak szerényen világító lángot gyújtottunk is az emlékezés oltárán, az legalább az élet melegét árasztja. Maga Nietzsche mondja: „nur wer steigt auf seiner eigenen Bahn, trägt auch mein Bild zu hellerem Licht hinan“.

### A nemzetközi filozófiai élet.

A szaktudományoknak már hosszú évtizedek óta bevált és hasznos segédeszközei a nemzetközi bibliográfiák és a referáló folyóiratok. A szaktudományok problémáinak felaprózódása nagyon hamar megteremtette és szükségessé tette az együttműködés légkörét és nem is tartható komoly tudósnak az, akinek nincs biztos és határozott tudása a munkaterületén folyó vizsgálatokról és eredményekről. A filozófiában más volt a helyzet. Hosszú ideig nem tartották fontosnak a nemzetközi együttműködést. Több sikertelen kezdeményezés után az 1937-ben Párizsban tartott nemzetközi filozófiai kongresszus védnöksége alatt megalakult a Nemzetközi Filozófiai Együttműködés Intézménye (Institut International de Collaboration Philosophique), amely még a háború előtt kiadta négy vaskos kötetben az 1937. és 1938. év filozófiai munkáinak teljesnek mondható nemzetközi bibliográfiáját. Ez hatalmas vállalkozás volt, hiszen 44 nemzet filozófiai működését tükrözte vissza. Itt megtaláljuk a francia elnevezés sorrendjében Dél-Afrika, Albánia, Németország, Argentína, Ausztrália, Belgium, Brazília, Bulgária, Chile, Kína, Kuba, Dánia, Egyiptom, Spanyolország, Esztorozság, Egyesült Államok, Finnország, Franciaország, Anglia, Görögország, Guatemala, Magyarország, India, Olaszország, Japán, Lettország, Litvánia, Luxemburg, Mexikó, Norvégia, Palesztina, Hollandia, Lengyelország, Portugália, Románia, Svédország, Svájc, Csehszlovákia, Törökország, Oroszország, Uruguay, Vatikán, Venezuela és Jugoszlávia filozófiai termésének felsorolását. Bár az ilyen hosszú névsor figyelemmel kísérése fárasztó, mégis fontosnak tartottuk bemutatását, hiszen ez az egyetlen módja, hogy leszokjunk a szűk látókörrel és magunkévá tegyük az igazi tudományhoz illő internacionális szemléletet. (A magyar filozófiai munkák adatait Mátrai László és e sorok írója küldte be és örömmel tapasztaltuk, hogy ezek hiány nélkül meg is jelentek.)

A háború kitörésével a szálak megszakadtak és félős volt, hogy ez a vállalkozás is összeomlott. Szerencsére nem így történt. 1944-ben megjelent a *Bibliographie de la Philosophie* 1939-es anyaga is egy kötetben. (III. (1939) I. 1944. 334 I. Paris, Vrin.) Bár ennek készülőben volt anyaga — mint azt az előszóban olvashatjuk — a háborús események hatása folytán szétszóródott (mint annyi más!), mégis sikerült az anyag jó részét megmenteni és ezeket céduláról-cédulára újra összeállítani. Most várjuk, hogy a többi kötetek is rendes időben megjelenjenek. Úgy látszik, hogy a következő kötet az 1946. évi filozófiai termést fogja bemutatni. Mindenesetre igen tanulságos lesz ennek és az előző 1939-es anyagnak egybevetése.

A vállalkozás, amely közben címéből törölte a „Collaboration“ szót, ezt a mai franciák számára odíózus fogalmat, tehát tovább él. Igen fontos szerepet tölt be, hiszen a *Bibliographie* több, mint egyszerű könyvcím-felsorolás. Minden egyes kötet két részből áll. Az első, bibliográfiai rész, bemutatja az egyes országok könyvkiadóit és a filozófiai folyóiratok teljes jegyzékét. Ez utóbbinál nagy engedményeket is tesz, mert a szigorúan vett filozófiai folyóiratokon kívül felsorol minden olyan folyóiratot, amely — ha elvétve is — de közöl filozófiai jellegű tanulmányokat. Ezután következik a filozófiai könyveknek és tanulmányoknak a szerző neve szerinti alfabetikus bemutatása. Itt igen gyakran pár soros ismertetést is találunk. A második rész már sokkal tanulságosabb. Itt az előbbi anyagnak rendszeres feldolgozása tárul elénk. A „filozófia és kultúra“ címen időrendi sorrendben ismerkedhetünk meg az egyes korszakok filozófiáját tárgyaló munkákkal, majd az egyes országok filozófiai tevékenységét ismertető műveket nézhetjük át az országok szerint csoportosítva. Ha pl. az indiai filozófia újabb eredményeivel akarunk megismerkedni, akkor elég a megfelelő részt felütni és könnyen tájékozódhatunk. Külön találjuk a filozófusok és tudósok neveit is alfabetikus sorrendben felsorolva (*Index des philosophes et des savants*). Ha azt szeretnénk megtudni, hogy 1939-ben ki irt Kantról, akkor itt egymásután megtalálhatjuk azt a kb. húsz munkát, amely Kanttal és filozófiájával foglalkozik. Az illusztris névsorban leggyakrabban szereplő nevek: Platon, Aristoteles, Aquinói Tamás, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl. A *Bibliographie* végül közöl egy filozófiai szótárt is, amely a Lalande-féle nagy francia filozófiai szótár (1932<sup>a</sup>) mintájára és szellemében bemutatja azokat a filozófiai fogalmakat (több nyelven), amelyek a kötet első részében felsorolt munkákban szerepeltek. Itt leggyakrabban a következő

fogalmakat találjuk meg: lélek, anthropológia, kereszténység, civilizáció, ismeret, kultúra, demokrácia, Isten, jog, szellem, állam, egzisztencia, humanizmus, nyelv, marxizmus, erkölcs, misztika, személyiség, érték, stb. Az új kötetek megjelenése után érdemes lesz feldolgozni, hogyan változott az egyes országok filozófiájának nyelve a háború után és napjainkban milyen új témák foglalkoztatják ennek az örök és alapjában változatlan tudománynak képviselőit.

Aki a nemzetközi filozófiai tevékenységről áttekintést kíván szerezni, kitűnően megtalálja ebben a kiadványban. *Lénárd Ferenc.*

## A francia egzisztencializmus irodalma.

Az egzisztencializmus virágkorában, 1930 körül, senki sem sejtette, hogy ez az olyan jellegzetesen németnek tartott filozófia tizenöt évvel később Franciaországban az érdeklődés középpontjába kerül, éppen Franciaországban, amely a németiségtől ezen a téren annyira távolállónak látszott. A harmincas évek közepén néhány elszigetelt jelenség ugyan már jelezte, hogy a visszhang teljesen nem fog elmaradni. A *Louis Lavelle* és *René Le Senne* által kezdeményezett mozgalom elérte azt, hogy az egzisztencializmus nagy vonalakban ismertté vált és a nagy neveket, főként *Kierkegaard*-ét is forgalomba hozta. (*J. Wahl: Études Kierkegaardiennes.*) Azt a fordulatot azonban, amely a háború után bekövetkezett, egyáltalában nem lehetett kiszámítani. Ha az ember mostanában, az exponált neveket ismerve, a folyóiratokat végignézi, kikülből az utóbbi harminc év német filozófiájának inváziójáról számolhat be. A legfeltűnőbb jelenség mindjárt az, hogy a francia érdeklődés centruma: *Nietzsche, Adler* nagy hatókötetes Nietzsche-biográfiája számtalan kiadást ért, a műveket pedig többféle fordításban ismerik. Nietzsche, mondják, „francia szerző lett, — mint ahogy tulajdonképpen mindig az is volt“.\* Aztán *Jasperset, Heideggert, Barthot* idézik olyan magától értetődő módon, mint akikben fel sem merülhet az a lehetőség, hogy művelt ember e neveket nem ismeri, sőt, hogy műveiket nem olvasta. Ugyanekkor pedig egész Franciaországban a filozófia iránt való hihetetlen érdeklődés nyilvánul meg. A helyzet tárgyilagossá megítélésénél nem elhanyagolandó körülmény, hogy az egzisztencialisták főkiadója, *Gallimard*, az a kiadó, aki mindig tudja, mi az új izgalom s éppen ezért a jó üzlet. A folyóiratirodalmon kívül egyre gyakrabban szerepel az ankétszerű gyűjteményes kötet, amely egy téma köré több tanulmányt gyűjt egybe. Ilyen a *Jean Grénier* által szerkesztett „*La Métaphysique*“, amelynek első kötete: *L'Existence*. A cím persze nem jelent pressziót. Ellenkezőleg. A modern gondolkozás e fokán inkább a lehetőségek szabad megvitatásáról, mint burkolt, mint kevésbé burkolt törekvésekről van szó. „Végre is meg kell állapítani, mi a metafizika, nélkülözhetetlen szükséglet, vagy előítélet“. Az első kötet néhány hét alatt hat kiadást ért el, igazat adva azoknak, akik a témát fölvetették, és igazat adva a kiadónak, aki ezúttal, kivételesen, a filozófiából kívánt nagy üzletet csinálni.

Az egzisztencialisták között a legismertebb név ma a *Jean-Paul Sartre*-é. Főtétele: *l'être et le néant* (a Lét és a Semmi). Ez igen erős *Heidegger*-hatásról tanúskodik. Az a mű, amelyben a német ontológia atmoszféráját *Sartre* népszerűsíti: regény. Sikere nagy. A szerzőt máról-holnapra mesterré kiáltották ki és hangjára már Angliában is felfigyeltek. *Sartre* mellett *Georges Bataille* áll főként két művével (*Experience intérieure*, — *Sur Nietzsche*). *Bataille Sartre*-nál sokkalta mélyebb és világosabb. Minden szava a *Pascal-Vauvenargues*-i nagy francia hagyományt idézi. Gondolkozása komoly átéltségről tanúskodik, nagyobbára azonban aforisztikus és a rendszerezést tudatosan átlépi.

*Benjamin Fondane*-t a németek elhurcolták és nem tért vissza. Barátai kiadták „*Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*“ című tanulmányát, amely a német gondolkozás irányát *Hegelig* visszamenően vizsgálja és a mai ember filozófikus tudatának topográfiáját igyekszik megrajzolni. A tanulmány minden szava problémáktól forró. Vite! Vite un philosophe! Un véritable! — kiált fel egy helyen. „Ez az enigmatikus filozófia! Terminológiája nincs, módszere nincs, technikája nincs!“ — *Une torture*

\* *Grenier* a következőket írja: „Az évszázados tunyaságot, a problémák mellé való beszélés tespedt békéjét radikálisan Nietzsche zavarta meg“. — Egymást érik az olyan művek, mint az *A. Quinot*-é: „*Nietzsche — pages mystiques*“. Megalakult a *Société française d'études Nietzscheennes*, — határozottan nem a Nietzsche-Gesellschaft pótlására, hanem „hogy a tőkéletlenül és félremagyarázottan ismert nagy gondolati művet helyesen értelmezze“.

et un aiguillon! *Péguy* óta Franciaországban megszoktuk ezt a türelmetlen hangot, amely oly távol áll egy *Nicolai Hartmann* kimért szárazságától. *Fondane* a század minden égő kérdését ereiben érzi és mer gondolkozni és mer beszélni. Mint valamennyi francia egzisztencialista, ő is teljességgel kielégíthetetlen, ha tárgyi tudásról van szó. Nem gondolat kell neki, hanem gondolkodás: „ez az impertinens nyugtalanság, ez a szentséges hipochondria“, mint *Kierkegaard*-t idézi és *Tertullianust*: „szemérmetlen vagyok, mint egy szent és boldog, mint egy idióta“.

A szenvedélyes *Fondane* nem áll egyedül. Az egyetlen *Louis Lavelle*, aki hűvösebbnek látszik, mert oly széles területről indul és oly tágas távlatokat nyit, hogy megteveszt. *Lavelle*-nél válik nyilvánvalóvá a mai egzisztencializmus és a skolasztikus filozófia mély rokonsága. *Brice Parain* (*Le langage et l'existence*) *Lavelle* és *Fondane* között áll: nincs annyira kihagyva, nem emlékeztet minduntalan *Karamazov* Ivánra, de minden inkább, mint száraz. A nyelv intervenciójáról szóló gondolatmenete a megtevesztésig emlékeztet *Ferdinand Ebnerre* (*Das Wort und die geistigen Realitäten*), akit *Parain*, bár az újabb német filozófiában főlttöbb járatos, minden valószínűség szerint, nem ismer. Tanulmánya, lehet, nagyobbzsabású nyelvfilozófia alapja. „A matematika, a költészet, a tudomány, a filozófia — szól — a nyelv részei; mindegyik a nyelv valamely alkalmazása, a szótár valamely távlatából“ (*chacune ne dévelloppent qu'un des aspects du vocabulaire commun*).

*Jean Génier* már a háború előtti időből jól ismert név. Iskolája kitűnő és az egzisztenciális analízis módszereit exaktul alkalmazza. Témája ezúttal: a közöny. A harmincas évekből még mindenki emlékszik arra, hogy főként *Jaspers* körébe tartozó gondolkodók miképen keresték a hasonló tárgyakat. *Albert Camus* tulajdonképen művész, mint *Sartre*. Több kis regénye is megjelent és prózáján a szűrrealisták hatása érezhető. Exisztenciális sujet-je: „A lázadás“. *Camus*-nél válik egészen nyitlta a mai francia gondolkodás főjellemonása. Ez a vonás: a személyes élmény. Az egzisztencializmus ényiben közeledés a költészet felé. Az alap, amelyen áll, nem az absztrakció, hanem az átélt valóság. Ez az „ardeur de notre vie spirituelle“, mint *Lavelle* írja. Ha az ember ezt megérti, közel tud lépni a francia egzisztencialisták középponti kérdéséhez.

Mi a francia egzisztencializmus főproblémája? Egyetlen szóval: az autenticitás. Egyetlen törvény: hitelesnek lenni. Hitelesen élni. Un homme réel. (Echtheit.) Ez *Fondane* szenvedélyének, *Lavelle* tágas perspektíváinak, *Parain* elmélyedésének, *Génier* analíziseinek, *Camus* közvetlen élményszerűségének háttere. Ebből látszik, hogy a francia egzisztencializmus eredete egészen más, mint a német volt. A németeknél az egész irány a könyvben keletkezett és a könyvtől sohasem tudott elszabadulni. A franciáknál pedig az emberben keletkezett és nem szakad el a réeltől. Ez az egzisztenciális helyzet új műfajt is teremtett: a beszélgetést. A par excellence egzisztenciális műfajt, — és ezzel tulajdonképen és bizonyos tekintetben visszatért minden igazi filozófia eredetéhez: a platonai, a kungtsei, a vedikus dialógushoz. Párizsban baráti körök alakulnak, ahol egzisztenciálisan érdekes témák fölött beszélgetnek. Néhány ilyen beszélgetés jegyzőkönyve a nyilvánosság elé került. Valamennyi között a legszebb az, amelyet *Georges Bataille* egy tétele fölött tartottak. (Discussion sur le péché. — Dieu vivant. V. kötet.) Itt már nincs szó filozófiáról. Amiről szó van, az a filozofálás. Az élő gondolkodás. Ime, úgy látszik, a nagy rendszerekről való legtávolabbi pontot elértük.

*Hamvas Béla.*

## A fizikai idealizmus bírálata.

(Megjegyzések *Susan Stebbing* könyvéhez).\*

Ha *Susan Stebbing*, a londoni egyetem 1943-ban elhunyt filozófiaprofesszora „Thinking to some purpose“ című könyvében (melyet az Athenaeum 1939. évfolyamában ismertetett) a politikában érvényesülő irracionális, misztifikáció ellen vette fel a harcot, ezúttal a modern fizika világképét akarja abból az idealista ködből kiemelni, amellyel a filozofáló fizikusok elborították.

*Stebbing* két fizikust emel ki: *Jeanst* és *Eddingtont*, mint a fizikai idealizmus angol vezető egyéniségeit. Kimutatja, hogy az a világkép, amely népszerűsítő munkáikból kibontakozik, subjektív eltorzítása csupán a modern fizika tényleges eredményeinek.

\* Philosophy and the Physicists. London, 1943.<sup>2</sup> Pelican, 219 l.

Jeanssel, akit Eddingtonnál feltűnően kevesebbre értékel, gyorsan végez. Mindenekelőtt kiemeli, hogyan szubjektívizálja Jeans a világegyetem képét, amikor „értelemetlen“ távolságokat, „magányos“ csillagokat csempész bele, hogy eljuthasson egy ellenséges, rideg kozmoszhoz, amelyben nyomorult semmiségekként (ljuk pillanatfelvételünket, amely kozmosznak egyáltalán nem célja, lényege létünk. Stebbing részletesen kimutatja, hogy ehhez a képhez a modern fizikából semilyen speciális elem nem szükséges; Kant ugyanezt olvashatta volna le az ég hatalmas távolságairól. (A líra természetesen érzékenyebben, gyorsabban tükrözi a társadalmat, mint a fizikai világkép: Kant előtt 50 évvel Pope így ír: „A mighty maze, but not without a plan“, míg Jeans előtt 50 évvel Matthew Arnold: „And we are here as on a darkling plain, swept with confused alarms of struggle and flight, where ignorant armies clash by night.“)

Ebből a reménytelenségéből vezet ki aztán a jeansi metafizika: a kozmosz csak gondolat Isten agyában. Ha ugyanis nincs „anyag“, nincsenek „reális“ fizikai relációk, akkor az ember jelentéktelensége éppen úgy megszűnik, mint a világ borzalmas kietlensége.

Nem lehet tehát csodálni, ha Jeans filozófiája ennyire szubjektív, mondhatnánk, érzelmi alapon áll, hogy ismeretelméleti fogalmai hihetetlenül zavarosak és egymásnak ellentmondóak. (A gondolatok zűrzavarát Stebbing fölényes logikai iskolázottságával frappánsan demonstrálja.) Igaz ugyan, hogy pontos, szabatos gondolkodás és olyan egzisztenciális Angst, amely a külvilághoz minden objektív viszonyulást lehetetlenné tesz, ugyancsak összeférhetetlen dolgok. Így azután nem lehet csodálni, hogy a természetet szubjektív kategóriának tartó Jeans szerint Heisenberg megmutatta, hogy „a természet jobban irtózik a pontosságtól és szabatoságtól, mint akármilyen mástól“.

Stebbing meglepészik azzal, hogy Jeans alól kirántsa a modern fizika támaszát. Azt azonban meg sem kísérli, hogy megértse Jeanst. Számára Jeans „érthetetlen“, „meglepő“. Így azonban a vita skolasztikus, meddő marad, hiszen abból a szellemi talajból, amelyből Jeans született, holnap új és új Jeansvariánsok szülehetnek. Az igazi „vita“ ebben az esetben az ellenvélemény egzisztenciális pozícióját felkutatni és materiálisan felszámolni.

Jeans természete valóban társadalmi kategória: a kapitalista társadalom nő benne kozmikus látomással. A kapitalista társadalomban jellemzi az egyén helyzetét az a magárahagyatottság egy ellenséges, idegen világban, amelyet Jeans ábrázol; ott értelemetlen a lét, ott semmiség az ember, ott üli meg a halálhangulat a lelkeket. (A *reális* kedvezőtlen kozmikus perspektívák egyáltalán nem látszanak az embereken különös benyomást kelteni: az entrópiatételről egyáltalán nem vettek tudomást.) De mindez nem örök, megváltozhatatlan természettörvény, hanem emberi relációháló: csak a társadalom „eldologiasodásának“ extrém fázisában öltheti magára a természettörvény látszatát.

S Jeans koncepciójából elkerülhetetlenül következik — ahogy Stebbing mondja — „Jeans kibúvója“: fentebb már említett fideista konstrukciója, amellyel az ember-ellenes kapitalizmus egészen triviális gondolatkészletű apologetájává válik; a remény-értelemnélküli világ csupán látszat: üzd ki a matériát, a lidércnyomás eltűnik. Ha „a világ tisztán gondolat“, akkor a szellem többé nem „akcidentális betolakodó az anyag birodalmában“, hanem „teremtő és irányító“. Ezzel a gondolati konstrukcióval azonban Jeans nem irtotta meg a kapitalizmus fájó valóságát, amelyet kozmosza oly pontosan tükrözött; megnyugtató ez a — kissé közvetett — ideológia csak azokat képes, akik számára a tőkés termelés dehumanizálása csupán futó „Unbehagen“.

Az a tény, hogy utolsó, 1942-ben megjelent (tehát Stebbing által már nem tárgyalt) könyvében Jeans régi magabiztos, merész fogalmazása helyett csak óvatos, ismert teóriáit csak lehetőségekként emlegető fejtegetéseket találunk, szoros összefüggésben van az angol polgárság biztonságérzetének olyfokú megrendülésével, amelyet már *ilyen* ideológiai fegyverzet nem tud helyrehozni.

\*

Könyvének második részében Stebbing Eddington harmas világát taglalja; a színek, hangok, illatok „familiáris“ világát, a rezgések, potenciálok, Heisenberg-féle mátrixok „fizikai“ világát és a megismerhetetlen „valódi“ világot, amelynek a fizikai világ csak üres váza, árnyéka. Szellemben utal fizikus és teológus újkeletű szerepcseréjére: régen a fizikus a teológusra hivatkozott, mint a „magasabb“ dolgok tudójára, ma a teológus hivatkozik az idealista fizikusra: „íme, a tudomány maga mondja“. Felteszi a kérdést, vajjon a viktoriánus fizika kevésbé tételezett-e ilyen megismerhetetlen világot, mint a mai? Stebbing erre negatív választ ad. De negatív válasza mitsem

változtat azon a tényen, hogy a mai fizikusok közül sokan tételeznek ilyen világot. Erre Stebbing ismét csak meglepődni tud; mi azonban nem állunk meg Stebbinggel annak kimutatásánál, hogy ez a rejtélyes világ nem következik a tudomány immanens mozgásából, hanem megkísérlünk tovább menni, a tudomány belső dialektikáján kívül keresni magyarázatot.

A világ eddingtoni hármass felhasadása nem Eddington szeszélyes gondolati konstrukciója, hanem egy nagy vonalaiban szükségszerű ideológiai folyamat történeti eredménye. Ezt a folyamatot próbáljuk most felvázolni.

A történelemben nem először fordul elő ilyen támadás a „fizikai világ” ellen. Gondoljunk csak Goethére. De Goethe a „familiáris” világ felől támadott, nem egy megismerhetetlen világ felől, mint Eddington. „Goethe színelméletét olyan próbálkozásnak kell tekintenünk, amely az érzéki benyomás valóságát akarja a tudomány támadásától megmenteni”, írja Helmholtz. Valóban, Goethe azt követeli, hogy „ne keressünk semmit a jelenségek mögött”, „a közöséges emberi értelem fensőbbiségét” hangoztatja „a fogalmak kinzókamrájával” szemben.

De hogyan váltak a fogalmak kinzókamrává? Hogyan ment végbe az egységes valóságnak az a tudati (egyelőre csak kettős) felhasadása, amelyet Heisenberg úgy jellemez, hogy „Newton és Goethe színelméletei a valóság két különböző rétegével foglalkoznak?” Whitehead szerint — aki ugyanezt a folyamatot Wordsworth és Shelley példáján mutatja be — ez az ember „esztétikai intuíciójának és a tudomány mechanizmusának diszkordijából fakad”. De ez a diszkordia egyáltalán nem örök kategória. Ugyanazok a kvantitatív és mechanikus struktúrák, amelyeket Wordsworth szűkeknek érzett, amelyek Goethe számára „kinzókamrák”, ugyanazok Kepler számára még a szférák harmóniáját követték.

A jelenség magyarázata nagyjában mégis egyszerű. A termékek árukká (csereértékükön kívül minden érzékelhető sajátóságuktól megfosztott dolgokká) változásakor, ugyanakkor tehát, amikor a termelés konkrét, közvetlenül emberi formája racionalizált, órával mérhető részfolyamatokra szaggatott mechanizmusba csap át, a gondolkodásban is hatalmas absztrakciós folyamat indul meg. Az absztrakciók újonnan nyert készlete (elsősorban a kvantitatív fogalmak) előnti most a geometriától a fizikán és biológián keresztül az etikáig az emberi tudás egész területét is; s noha ez az absztrakciós készlet objektív jelrendszert jelent, a természet lényegére tapint, s az árumozgásban való manifesztálódásától független, felismerhetetlenül egybeolvadt az árumozgás lélektelen számvilágával, a kapitalista termelésben az ember fölé kerekedett gépi természettel. S a társadalomban, amelyben az osztályuralom úgy jelenik meg, mint a gépeknek az a „tulajdonsága”, hogy az emberek felett uralkodnak, amelyben társadalmi és természeti viszonyok — a társadalmi viszonyok természetivé vált jellege miatt — egymásba átmenni tűnnek, az a szükségszerű reális látszat keletkezik, hogy a kvantitatív fogalomalkotás, tehát a „fizikai világ” koncepciója „felelős” a kapitalizmus dehumanizációjáért. Ez a dehumanizáció azonban nem jelentkezik még abban a századokig tartó korszakban, amelyben a tőkés termelés még csak sziget a feudális termelési rendszerben: ebben az időben a polgár még az emberség, a humánus végtelen reményének letéteményese, mint ahogyan a kvantitatív mechanikai fogalomalkotás is végtelen távlatokat látszik a tudomány és a tudomány társadalmi érvényesülése számára megnyitni. A polgári valóság azonban csakhamar illúzióvá teszi ezeket a perspektívákat.

A természeti dolgok, mint a fizikai szemlélet tárgyai tehát pusztán — objektív lényegüket tükröző! — számok fogasai lesznek; ám ugyanekkor mint emberi viszonyok eldologiasodott formái is bizonyos kvantitatív határozományait tekintve válnak jelentősekké: a földet most területe és káliumtartalma mellett mindenekelőtt járadéka, az arany sűrűsége és atomsúlya mellett kamatja jellemzi. S ugyanakkor, amikor a Napot energiájának számszerű megadásával jellemeztük, az ember energiája is joule-okban jelenik meg.

A „fizikai világ” matematikai adatai azonban sem a Föld szépségét, sem az arany ragyogását nem homályosítják el; ám az eldologiasodott természet kvantitásai kérelmetlenül elszűrkitik, s minden más tulajdonságától megfosztják a természetet és az embert egyaránt.

A valóságban tehát tényleg kettős világ áll előttünk: a dolgok *természeti létét* tükröző familiáris és fizikai világ egymást ki nem záró ellentéteinek egysége, s vele szemben a dolgok *társadalmi létét* tükröző fétisvilág. Az a véletlen azonban, hogy az árumozgás és üzemi termelés dialektikai struktúrája a természet lényegével izomorf struktúrának bizonyult, s az, hogy az embert saját történeti mozgásának ökonómiai kibontakozása vezette rá arra, hogy erre az izomorfiára mintegy rezonáljon, rendkívüli



módon megerősíti a társadalmi viszonyoknak az áruterelésben szükségképen lerakódó dologi kéréget, és az objektív felhasadás familiáris és fizikai világ látszólag merev el'entéiben kényszerül megjelenni: a fizikai világ (igazában a termelőerők kifejesztése révén a humánnum kiterjesztője!) mint a humánnum megfojtója, a familiáris világ pedig mint a világhoz való közvetlen emberi viszonyulás egyetlen tárgya. A valóságban a természetes természet nyilvánvaló módon csak a feudalizmus emberének szemében korlátozódik a familiáris világra. Wordsworth és Goethe ebben a korlátozott, szűk perspektívában maradnak fogva akkor, amikor a dehumanizált természet elleni nagyszerű harcukat megindítják.

De ha ez a harc a humanizmus — ha korlátozott perspektívával is folytatott — harca a kapitalizmus ellen, mindenesetre egészen más a helyzet ma, a humanizmus nevében folytatott tudománykritika esetében. Formailag is új a probléma: eddig természeti képünk kettéhasadását figyelhettük meg, az új világképben azonban hármás felhasadásról szólhatunk.

Felyetődik a kérdés, miért nem jelentkezhettek a fizikai világgal szembeni kritika az imperializmus korában is a familiáris világ felől? Azért, mert az el nem dologiasodott ember-természet viszony minden reális formájának pusztá emléke és lehetősége is eltűnt a tőkés termelés fétisei által lenyűgözött szemlélet elől.

De vajjon azt jelenti ez, hogy kritikai álláspontunk eltűnével, a „fizikai világ“, mint természet és ember új viszonya, ellenmondások nélkül berendezkedhetik? Nem; a kritika megmarad, ha egy pillanatra formátlan Unbehagenként is, hogy nemsokára új irányból törjön előre: a *megismerhetetlen világ felől*.

A goethei Newton-kritikában döntő szerepe volt annak a ténynek, hogy Goethe korában még a fizikai világ nem hatolt be eléggé a technikába, nem mérte le magát azon a hatalmas gyakorlati területen, amelyet magának később a XIX. században megteremtett. A goethei álláspont, amely szerint a familiáris világban nagyobb az ember hatalma, csak olyan társadalomban jöhet létre, amelyben a termelőerőket a fizika még nem formálja át és növeli meg ugrásszerűen. A kapitalizmus választ Goethének Heisenberg adja meg: természettudományi világképünkért — amely a természet feletti uralmunkat megteremti — „nagy árat kellett fizetnünk“, le kellett érte mondanunk a természethez való közvetlen viszonyunkról. (Változások a természettudomány alapjaiban, Egyetemi Nyomda, 1946, 28. l.) A kapitalista fejlődés a progresszív humanizmust így hasítja fel a humánnumot elhanyagoló heisenbergi „progresszióra“ és a goethei „reakciós“ humanizmusra. Most azonban azt akarjuk hangsúlyozni, hogy a familiáris világnak mint ember és természet lehetséges viszonyának eltűnését, az eldologiasodás további kifejlődését, éppen a haladás, a termelőerők (sajátos tőkés) fejlődése teszi lehetővé, sőt szükségsszerűvé.

De a heisenbergi érvelés, közelebről megvizsgálva, már egyáltalán nem bizonyul adekvátnak. A világháborúk korában ugyanis a fizika fejlődése már nem viszi előre a békés termelésben felhasznált termelőerők fejlődését, nem növeli többé az ember természet feletti hatalmát, s így a fizikai világ vérszegény, rossz értelemben (a valóságtól) elvont üres váz látszatát ölti magára, amelyért ugyan nem érdemes semmiféle heisenbergi „áldozat“-ot vállalni.

Ez az az út, amelyen az ember számára a természethez való viszony minden konkrét formája értelmetlenné válik. Így erősödik egyre a vágy valami más, minden eddigittől különböző úton eljutni az *igazi természethez*, legyen az bergsoni „épouser l'essence des choses“ vagy a közvetlen, fogalommentes megismerésnek bármilyen fajtája. Ami a haladó polgárságnál, mint Anschauung ohne Begriff, vak, az a hanyatló burzsoáziánál a világosság egyetlen forrásává válik! S így születik meg — e kísérletek reménytelen zsákutcájában — a megismerhetetlen természet. Amde a megismerhetetlen világ a polgári ráció csődjét jelenti.\* Ahogy a fizikai világot Goethe nem tudta elválasztani az eldologiasodott világtól, akként a modern fizikai idealizmus a *polgári rációnak* a természettel szembeni csődjét téveszti össze a *ráció természettel szembeni csődjével*. Bergson és Eddington ugyanannak az ideológiai félrecsúszásnak az áldozatai; mindkettejük elmélete a polgári ideológia illúzióvá válását, céljai elérhetetlenbe csúszását, rációjának irracionalitásba való átcsapását mutatja.

\* A kanti ismeretelméletre azonban ezt nem lehet vulgárisan alkalmazni, mert annak éle a wolffi dogmatizmus, tehát *elsősorban* a feudális ideológia ellen irányul.

Könyvének utolsó, harmadik részében Stebbing az okság kérdésével foglalkozik. Ez a fejezet különösen érdekes, mert oksági fogalmunk a modern fizika megvilágításában feltétlenül revízióra szorul, tehát itt a problémának a fizikán belül is reális magva van. Stebbing itt kimutatja, hogy a kvantumfizika sem veti el a természeti törvény fogalmát, bár „az univerzum nem pontosan záró, összeálló masina, van bizonyos megengedett „játéktere”, amelyet a Planck-féle állandó határoz meg“. A Planck-féle állandónak a mi világunk mennyiségeihez viszonyított kicsinyisége teszi lehetővé, hogy a mikrofizika statisztikai törvényei a makrovilágban vasszükségszerűséggel érvényesülő oksági törvények megjelenési formáját öltsek magukra.

Stebbing itt nem általánosítja az okságfogalom megváltozására vonatkozó eredményét. Az okság — az anyag még fel nem derített története során — ontológiailag kétségtelenül mint történeti kategória fog megmutatkozni; mint noológiai történeti kategória már eddig is megmutatkozott. A makrovilág egyik legalapvetőbb törvénye, a Newton-féle mozgástörvény a sebességváltozásra okot állapít meg, a helyváltozásra nem. (Ennek nemértésén múltott, hogy Kepler kinematikai törvényeit nem tudta dinamikailag értelmezni. Ő ugyanis — elavult okságfogalom alapján állva — a helyváltozás okát kereste a bolygó pályák érintői mentén ható erőkből, amelyeket természetesen nem találhatott meg.) Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy miként az okság familiáris elvét a modern fizika szerint az teszi lehetővé, hogy  $h$  kicsiny, fennállásának már a klasszikus fizika szerint is az az alapja, hogy az  $m \frac{d^n x}{dt^n} = K$  törvényben  $n$  nem nagyobb, mint 2; ha ez nem lenne érvényes, a mozgásoknak sokkal nagyobb, nem a kvantummechanika értelmében vett „akauzális” játéktere lenne.

A mondottak alapján nyilvánvaló, hogy az okság objektív viszonylatának tudati tükröződése, az oksági elv, fejlettségének magasabb fokára jutott. Legfeljebb az a probléma vetődhetik fel, van-e ennek a fejlődésnek valami befolyása az akarat szabadságának kérdésére. Stebbing nagyon világosan mutat rá arra, hogy nincs, mert az emberi cselekvést elindító agyfolyamatok makroszkopikus jellegűek; az okság elméletének jelenlegi fázisa tehát még nem tartalmaz útmutatást az akarat szabadság problematikájának megoldásához.

A tudományos problémák ilyen objektív kiértékelésére azonban nem képes az olyan társadalom, amely egzisztenciális kételyekkel küzdve mindenben csak saját problémáira akar gyógyírt, az olyan társadalom, amely a fizikától „iránymutatást is vár, oly világnézetet, amely a legfőbb földi jót, a lélek belső békéjét, szavatolja“ (Planck, *Naturwissenschaften*, 1942, 125. l.)

Így történhetett, hogy a fizikusokat a kauzalitás újabb fejlődése két szembenálló csoportra szakította: az „újjongókra“ és a „gyászolóokra“.

A tőkés társadalom imperialista korában egyre több béklyót rak az egyénre, egyre jobban körülveszi fojtogató, látszólag dologi hálóval, amelyben mozdulni sem tud. Korlát és szabadság természetesen általában nem zárják ki, hanem feltételezik egymást. A kapitalista társadalomban azonban ezek — ténylegesen — merev ellentétekké hasadnak. Ezt a tőkés rendre rendkívül jellemző folyamatot most nem részletezhetem. Csak arra utalok, hogy amíg például Goethe még elmondhatta, hogy „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben“, a modern polgári társadalom művészete számára ez a koncepció már teljesen idegen: epigon klasszicizmus és izmusok anarchiája lépett a nagy realizmus helyébe. A tőkés társadalmon belül csak két álláspont lehetséges: a korlátok elfogadása, „az egész életünkön uralkodó, magasabb hatalomban való bizalom és készséges odaadás“ (Planck, loc. cit. 132. l.), vagy a korlátok teljes elvetése az action gratuite-ben. Korlát és szabadság egységének felbomlása tehát nemcsak szubjektív látszat, nemcsak „tévedés“ a polgári gondolkodók eszmevilágában, hanem ugyancsak reális látszat, egy reális történeti folyamat reális tükrözése. A tertium datur felé csak a szocializmus, a tőkés társadalom totális meghaladása vezet.

Két pólusunk a fizika körül gomolygó ideológiai mozgalmakban is élesen demonstrálódik: az „újjongók“ az action gratuite-et, a szabadság e nyomorult, torz mását ismerik fel és vélik „igazoltnak“ a kvantummechanika kiszámíthatatlan, játékos elektronjában. A „gyászolók“ viszont szembefordulnak ezzel az alakatlan és végeredményben reakcióssá deformált antikapitalista lázadással és az action gratuite, valamint az emberi méltóság összeegyeztetetlenségéből, ebből a helyesnek látszó, de lényegében véve felszínesen apologeta argumentumból (mert ugyan hol van a tőkés társadalomban emberi méltóság?) kiindulva, arra az eredményre jutnak, hogy a kvantum-

mechanikában az okság uralmát vissza kell állítani, hogy csak az okság (régí formájában!), mint örök kategória, teszi lehetővé a tudományos gondolkodást.

Stebbing szellemesen és találóan mutatja meg a fizikai idealisták egyes hamisításait, a nélkül azonban, hogy látná ideológiájuk nagy immanens összefüggéseit vagy éppen társadalmi alapját. De ez nem véletlen. Stebbing ugyanis csak azzal törődik, hogy a természettudományokat a materializmus és idealizmus harcából kivonhassa és így a társadalmi küzdelmekről megfertőzött területen felülemelje. Előszavában kiemeli, hogyha ki is mutatja, hogy a fizikai elmélet mai állása az idealizmus semilyen formáját sem támogatja, ebből nem szabad arra következtetni, mintha ő azt gondolná, hogy a materializmust támogathatná. (A materialista álláspont taglalásától különben gondosan óvakodik.)

Igy Stebbing álláspontja is társadalmilag van meghatározva, mégpedig szintén olyan szituációtól, mely nem teszi lehetővé a teljes valóság felismerését: a radikális kispolgár szituációja ez. Azzal azonban, hogy támadását az idealizmus ellen irányítja, kétségtelenül a haladó tudománynak tesz szolgálatot.

Lakatos Imre.

## HALOTTAINK

### RÉVAY JÓZSEF

Súlyos veszteség érte a magyar filozófiai életet, amikor a felszabadulás utáni idők zavaaraiban szeretett barátunk, az Athenaeum szerkesztője, Révay József elpusztult. Mindnyájan, akik ismertük Őt, meghatottan idézzük vissza szeretetreméltó, baráti lényét, közvetlen és puritán egyéniségét, nyílt és egyszerű jellemét.

Révay József régi és előkelő család sarja volt, főrangú címét azonban úgyszólván csak „hivatalosan”, hébe-hóba, s akkor is vonakodva-szégyenkezve használta. Grófi címe szinte alsóbbrendűségi érzést keltett lelkében. Csak ezzel magyarázható, hogy szerénységével és emberségével még barátait is zavarba ejtette. Nem fölötte élt a társadalomnak, miként osztályának tagjai, hanem benne, s a társadalom problémájából nőtt ki lelkének filozófiai, szorosabb területén: erkölcsbölcseleti problematikája is.

A kiváló sportember és tehetséges festő tehát végül is filozófussá lett. Harmincesztendő fővel sem átalotta beiratkozni az egyetemre, hogy doktorátust, majd magántanári képesítést szerezzen. S amint az erkölcsbölcseleti probléma a társadalmiból bontakozott ki gondolatvilágában, úgy fordult érdeklődése később a lélektani kutatások területe felé, hogy filozófiai vizsgálódásai számára ebben az empirikus tartományban is szilárd alapot teremthesen. Am jellemző, hogy problémalátását ezirányú búvárkodásában — amelyet az egyetem Lélektani Intézetében folytatott — is a közösség kérdései felől való szemlélet perspektívája határozta meg: világosan tanúsítja ezt a két legutolsó tanulmányának címe is. (Mások megértéséről. Lélektani tanulmányok. VII. 1944. 7—29. ll. és „A munka és szórakozás lélektana” c. posztumusz munkája, ugyan-csak a Lélektani tanulmányok c. sorozatban, VIII. 1946. 86—108. ll.)

Írói pályája egyetemi tanulmányaival egyidőben, a harmincas évek elején indul a „Századunk” hasábjain; két esztétikai tárgyú cikke mellett ez a folyóirat közli két szociológiai érdekű vitáirását is. S rendkívül jellemző, hogy ezt a szociológiai érdeklődését a későbbi elvi, filozófiai vizsgálódások sem fojtják el: így jelentkezhetik azután már a filozófiai munkák sorába ékelve, a szociológia legkonkrétabb területén, a szociográfiában két magyarságismereti munkálattal. Az egyik: „Égy jobbágyközség sorsa a patriárkális időben és a kapitalizmus korában” (Kelet Népe, V. 1939. 219—229. ll.), a másik — Révay Józsefnek kétségekívül egyik legjellemezőbb és legérdekesebb könyve — a „Kisnemesek Tajnán” (Adatok egy felvidéki falu és egy társadalmi réteg történeti monográfiájához. Bp. 1942. 177 l.). Ennek a munkának a tanulságát negatív alakban lehet megfogalmazni — úgymond az író. Nem igaz az, hogy a „népi rétegeknek” a magyar történet egész hosszában mindig csak embertelen elnyomás volt osztályrészük: „népnek” tekinthetők a *köznemesek* is, akiknek, népiségük ellenére, éppen nagyfokú szabadságban volt részük. Ez a „negatív” tétel az érem másik oldalát, a *paraszti népi rétegek* történeti sorsát már megfogalmazásával is éles fényben mutatja...

Ez a kétféle szemlélődés, a problémák minden oldalról való megvilágítása, az igazság kettős ábrázatának leleplezése irányítja a filozófus munkáját is és vezeti a fel nem oldott ellentétek nyitott dialektikája felé. Révay mindig irtózott a bizonyosságoktól, a végső igazságoktól, mindenfajta abszolutizmustól. Érthető tehát, ha saját szerűen tépelődő, kereső, semmi végsőben meg nem nyugvó lelke — kora „polgári” gondolkodásának jellegzetes típusaként — a dialektika felé hajtotta gondolkodását, affelé a dialektika felé, ahol a tézis és antitézis fölül nem boltozódik szintézis, ahol a mereven szembenálló tételek antinómiája feloldhatatlan, ahol az antitéziséből megint csak tézis bontakozik ki. „A dialektika két szélső pont között inog — írja élete főművében (Az erkölcs dialektikája. Bp. 1940. Magy. Tud. Ak. 178 l.) —; egyöntetű végeredménnyel nem szolgál. Tézis és antitézis örökké váltják egymást, a szintézis megnyugvása elmarad.” (13. l.) Ilyen módon tehát az erkölcsfilozófia is „apóriában végződik; végső pontja kérdés; olyan kérdés, amelyre egyértelmű felelet nincsen”. (32. l.)

A filozófus feladata ezen az alapon: az ellentétes álláspontok és felfogások megértése, az egymással szembenálló „igazságok” részleges igaz-voltának megmutatása és azok összehívása. Plasztikusan domborodik ki Révaynak ez az álláspontja az Athenaeum jelen számában közölt posztumusz Nietzsche-tanulmányában. „Nincs abban

semmi lehetetlen — olvassuk —, hogy olyan világnézetek részesednek, egyként részlegesen, az erkölcs egyetemes eszményében, amelyeket egy adott történeti szituáció esetlegességei egymással élesen szembeállítanak.“ Különös jelentőséget kapnak ezek a szavak, ha megírásuk történeti szituációjának konkrét pillanatához, 1944 tavaszához viszonyítjuk azokat. Kicsendül belőle az akkor másik oldal, a szocializmus megértésére és értékelésére is törekvő „polgári“ gondolkodó állásfoglalása. Ez vitte Révayt a borzalmak őszén ismét baloldali gondolkodók és ellenálló-csoportok körébe.

Ennek a finom, tépelődő, a szó legnemesebb értelmében arisztokratikus léleknek életére kegyetlen pontot tett 1945 tavaszán a bekötött szemű végzet. Keserűen gyászoljuk valamennyien ezt a nyílt és nyitott, „középen álló“, megértő szellemet. Nagy hivatása lenne ma, különösként mint szerkesztőnek, az egymással szembeesülő világnézetek közötti híd építésében.

*Faragó László.*

## TANKÓ BÉLA

Magas korban, szellemi és testi erőinek teljességében, hirtelen ragadta el a halál. Tankó Béla halálával a magyar élet örökké tevékeny, a nehéz problémák elől soha ki nem térő, sőt azokat kergető, a dolgok mélyére tekintő és legfelsőbb viszonyait fáradhatatlanul fürkésző, nemes szellemmel lett szegényebb. Mert Tankó Béla kora ifjúságától a szellemi élet szolgálatára kötelezte el magát: egyetlen célja volt a szellemi élet megértése és ezen öntudatos megértés alapján a magyar szellemiség alakítása. Benne a filozófiai éthosz pedagógiai akarattal párosult. A szellemből fakadó szabadságot és függetlenséget követelte a maga számára, mert úgy vélte, hogy ez a jog a főkötelesség is, s ezért megragadott minden alkalmat egyetemen és egyetemen kívül, hogy ezt a szabadságot és függetlenséget, mint az ember elidegeníthetetlen birtokát, mások számára is követelje. Egész élete példájával és tanításával tett bizonyosságot Platon mellett: az igazi filozófia igazi nevelés.

Tankó Béla a szó filozófiai értelmében vett kritikai elme volt: a gondolkozás, mint önmagát s a szellemet megvalósító folytonos tevékenység csak saját törvényeinek engedelmeskedik s ez az engedelmség az emberi kultúra szilárd alapja. A filozófiai idealizmus híve volt: mi csak önköltő képeink segítségével teremthetjük meg világunkat s minél gazdagabbá válik a lélek a maga képei, fogalmai, ítéletei segítségével, annál gazdagabb, tömörebb, tágasabb lesz az ember világa is. Ez az önköltő világ, mivel éppen a szellem kategóriáival alkottuk azt, értékes világ: az igazság, jóság és szépség örökkévaló vonásai teszik végtelenül becsessé mindenki számára, aki szellemből született és szellem által él. Ezért nem volt a világkép alkotásának egyetlen kérdése, amellyel Tankó Béla meg nem küzdött volna, mind a tudás és a hit, mind az erkölcsiség és a művészet területén. Ez az ő küzdelme folytonos, nemes, de gyakran fájdalmas és kimerítő vala.

Tankó Béla Kant filozófiai alap gondolatához híven ragaszkodott és Böhm Károly tanában a Kant által inaugurált filozófiai szellem legigazibb kivirágzását látta. Nem volt azonban más filozófiai felfogásokkal szemben sem szűkkeblű, sem elfogult: szellemének kapui tárva voltak a filozófia legújabb fejleményei előtt is, de azokat mindig kritikai szemmel vizsgálta és sohasem arra hajlott, amerre a gondolkodás divatja vontja, hanem a gondolkozás kényszerű s mégis szabad sodrát követte. Az egyes megoldásokat mindig legmélyebb alapjaikban vizsgálta s ezen vizsgálat mértéke szerint ismerte vagy vetette el őket. Az egzisztenciális filozófiával szemben várakozó álláspontja helyrekeredett, Barth teológiai dialektikáját azonban határozottan és élesen vetette el.

Tankó Béla a művészet alkotásai között lelkének ünnepi óráit élte. A szépirodalom és a képzőművészet remekeinek szemlélete erősítette lelkének szárnyalását, de ez a mindig többre vágyó szárnyalás a zene klasszikusainak körében érte tetőpontját. Tankó Bélára nézve a zenéi alkotások szemlélete jelentette a szemlélet legmagasabb ormát, ahol a szellem szabadon bontja ki szárnyait és emelkedik alig sejtethető magasságokba. Szenvedélyesen muzsikálta, dirigálta, magyarázta a zene nagy klasszikusait és alig volt hangszer, amelyikhez ne értett volna.

Ez az örökké kutató, fürkésző, fáradhatatlan szellem elpihent immár. A reá bízottakban hű volt s érdemes arra, hogy emlékeztetőt őszinte szeretettel őrizzük s ápoljuk.

*Bartók György.*

## JOÓ TIBOR

Az a bomba, amely Joó Tibor életét Budapest ostroma alatt kioltotta, jellegzetes magyar pályát tört meg erőszakosan. Gondolkozónak indult és Böhm Károlyt vallotta mesterének. De a német idealizmusból következő doktrinák hatották rá elhatározóan és az innen származó gondolatok állottak művének háttérében. Fiatalkora arra az időre esett, amikor nálunk forradalmat jelentett a szellemtörténet. Joó Tibor volt az, aki ennek a szemléletnek teljes módszertanát nálunk kifejtette. Elsősorban történet-filozófus volt, aki a történetben levő alapmozzanatok folyamatosságát és törvényszerűségét kutatta. Nem tartozott a túlzók közé. Józanág, mértéktartás, higgadt ítélet jellemezte stílusában és irányában. Arra, hogy módszerét nagyszabású történeti műben alkalmazta volna, már nem volt ideje. Kisebb történeti rajzai és könyvei nem nyujtottak számára elég lehetőséget arra, hogy elméletét kipróbálja.

Már nem volt ideje, mert életében megjelent az eleven történet. A nagyobb nyilvánosság elé lépett, nem mert a becsvágy szólalt meg benne, hanem mert veszélyt érzett és úgy látta, hogy meg kell szólalnia. Publicisztikai feladatokat vállalt. Mint oly sok magyar tudós, gondolkozó és művész, amikor az idő hívta, otthagytá nyugalmas szobáját. Pedig abban az időben már mindenki nemcsak gyanús volt, aki olyan napilapokba írt, mint ő. Ennél több. Az uralkodó kormányzat ellensége volt. Viszont szívükbe zárták azok, akik minden ellenzéki szóért hálásak voltak: hírt kaptak arról, hogy tiltakozásukkal nincsenek egyedül. Joó Tibor tudósnak indult és egy csapással a közélet embere lett. A háború közepétől kezdve az ilyen vakmerő ember már állásával és szabadságával játszott. Joó Tibor kimondta azt, amit gondolt, többször a józan óvatosság ellenére is. Amilyen mértéktartó gondolkozó volt, olyan szenvedélyes harcos lett. Barátai, tanítványai és olvasói sok olyan esetre emlékeznek, amikor egyenest kihívóan szállt szembe az erőszakkal és a hazugsággal. Emlékezetünkben is úgy él, mint az ellenállás egy legelső és kezdeményező, ugyanakkor egyik legbátrabb alakja.

*Hamvas Béla.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

WELDON, T. D.: *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, 1945. Clarendon Press. 205 l.

A szerző, az oxfordi egyetem magántanára, arra törekszik ebben a művében, hogy bevezetést adjon Kant kritikai filozófiájába és különösen, hogy felhívja a figyelmet egy gyakran elfelejtett körülményre, arra, hogy Kant 1781-ben adta ki főművét, nem pedig 1940-ben, tehát problémái mások voltak, mint a mi problémáink. Ezért, ha ma meg akarjuk érteni Kantot, legalább nagy vonásokban fel kell idéznünk kortársainak, valamint elődeinek fizikai és filozófiai véleményeit. Ugyanis ha általában el is ismerik — úgymond — a történeti tényezők hatását Kantra, de e hatás gyakorlati megvalósulását nem látják tisztán. Ezért a szerző tömören ismerteti előbb az európai, majd a „helyi“ tényezőknek Kantra gyakorolt hatását. Az első csoportnál *Descartes*, *Leibniz*, *Locke* és *Hume* filozófiáját elemzi, természetesen a majd Kantra gyakorló hatás szempontjából. Descartes rendszerében látja a szerző a kanti kriticismus problémáinak eredetét, bár ugyanakkor Leibniz nézeteinek hatását is igen jelentősnek tartja. A szerző szerint Kant sohasem tanulmányozta Descartes és Locke műveit részletesen, azok hatását azonban mégsem kerülhette el az egy irányba haladó kor egyforma meghatározottságú problematikája miatt, mint ahogy — ezzel ellentétben — egy modern író elkerülheti pl. Freud vagy Einstein hatását. Egyébként Kant nem érvénytelenítette az öt megelőző filozófusok fő tanait, hanem csak megtestesítette azokat A Tiszta Ész Bírolatában.

Amde a kanti filozófia közvetlen hátterét azok a korabeli kis filozófusok színezik, akik az említett „helyi“ hatás tényezői voltak. Ezek: *Wolff*, *Baumgarten* és *Meier*. Tőlük származik Kant terminológiája és a kifejtés módja. Wolff és Baumgarten metafizikai munkája, valamint Meier *Vernunftlehre*-je volt Kant mindennapi kenyere. Az ő véleményük jelentette Kant számára mindig a kiindulópontot.

Ugyancsak részletesen ismerteti a szerző Kantnak azokat a műveit, melyek még a kritikai korszakot megelőző időből valók.

Ezek után tér csak rá A Tiszta Ész Bírolatának részletes és világos taglalására és sok helyt szerencsésen rövid összefoglalására. Ez a munkának több mint kétharmad-részt teszi ki. Végül röviden összefoglalja Kant filozófiai hagyatékát. E rövid összefoglalás különösen jellemző a szerző felfogására.

Amiképpen Newton mechanikája a végső felelet volt annak idején minden fizikai problémára — úgymond —, akképpen A Tiszta Ész Bírolata úgy tekinthető, mint az utolsó szó a metafizikában. A Tiszta Ész Bírolata nem vet el minden metafizikai spekulációt mint értéktelent, hanem jelentős kísérletet tesz arra, hogy a korabeli tudományos módszereket és tanokat megvilágítsa. Itt a hangsúly a „korabelin“ van. Ugyanis a matematikai és kísérleti technika fejlődése a XIX., sőt XX. században megmutatta, hogy Kant ítélte és a belőle származtatott kategóriát — bár megfélelt saját céljainak, de — híjával volt annak a teljességnek és véglegességnek, amit Kant tulajdonított neki. A leggyöngébb pontja azonban Kantnak mégis — úgymond — az a készség, amellyel megengedhetőnek vélte komoly problémafelvetés nélkül, a kor általános felfogásához híven, a fizikai és az etikai szétválasztásának véglegesítését. Ezért a kanti világban vagy merev kauzális szükségképesség uralkodik, vagy pusztán káosz. Érthető is — úgymond —, hogy a valószínűség fogalmát sem Kant, sem senki a XVIII. században nem anticipálhatta. Sem az okságról, sem a térről való fogalmát nem változtathatta volna meg Kant a nélkül, hogy ne kellett volna átírnia nemcsak A Tiszta Ész Bírolatát, de valamennyi többi művét is. Az az igaz kriticismus a szerző szerint, amely csupán annyit apriori belátást vesz igénybe a jelenségvilág megértésénél, amennyire feltétlenül szükség van a tényleges tapasztalás megmagyarázásához. S minthogy a kanti fizika a mai mérték szerint nélkülözhetően több apriorit tartalmaz, mint empirikusait, ezért — úgymond a szerző — Kant „racionalista“. Pedig jól látta Kant — fejezi be művét a szerző — a Prolegomenában, hogy: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit“.

A műnek e rövid ismertetése egyben a szerző felfogását is félreérthetlenné teszi. Az angol filozófiának nélkülözhetően több apriorit tartalmaz ebben a műben is, amely a ma különösen Angliában divatos úgynevezett logikai neopozitívizmusban is kifejezésre jut. Igen jellemző a szerző felfogására műve előszavának első mondata,

mely szerint „a filozófusok célja az, hogy megértsék és megmagyarázzák a szaktudományok eredményeit“. Az angol filozófia tehát a jelenkorban is tartja azt a pozíciót, amit a kontinentális filozófia már egy emberöltővel ezelőtt túlhaladott, azt a felfogást nevezetesen, mely szerint a filozófia semmi egyéb, mint pusztá ismeretelmélet.

Földes-Papp Károly.

MURE, G. R. G.: *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. At the Clarendon Press. XX, 180 l.

Ennek a világos, minden ízében pontos és a dolgok mélyére tekintő munkának célja történeti bevezetést nyújtani Hegel bölceletének megértéséhez oly módon, hogy Hegel tanának alapvető fogalmaihoz Aristoteles tanának belső alkatán keresztül jusunk el. Hegel ugyanis őszinte meggyőződéssel vallotta, hogy mai filozófiánk ősi és élő gyökereit Platon és Aristoteles tanában kell keresnünk. Másfelől azonban azokat a szálakat is világosan fejté ki Mure, amelyek Hegel bölceletét Kant és Fichte tanához kapcsolják. Végül kitér annak a viszonynak megvilágítására, amely Hegel és Bradley, valamint Bosanquet tanítása között van.

Aristoteles alapfogalmainak elemzése mintaszerű. Az anyag-forma, potenciális-aktuális, forma-ok fogalompárok elemzése folyamán világosan áll előttünk Aristoteles gondolkodásának alapja és gerince, de világosan látjuk azt is, hogy miként hat Aristoteles tana éltetően Hegelre, aki nem csinál titkot abból a hibéből, hogy tana nem „újdonság“, hanem ellenkezőleg, minden előtte volt filozófiának örököse és beteljesítője. A fejtegetések bonyolult menetéből egyszerre és tisztán lép elénk az a szoros viszony, amely Aristoteles és Hegel logikája, az Aristoteles által felállított Scala Naturae és Hegel egész szellemtana között fennáll. A megegyezések mellett jól mutatkoznak szerzőnk elemzésében a két bölcelet között mutatkozó mélyreható különbségek is. Hegel a teljes szubsztanciális létezőt a Szellemmel azonosítja s azt tanítja, hogy a Szellem tiszta tevékenység, de másfelől az alany és a tárgy teljes azonossága is: amit a megismerő megismer, az maga a megismerő. A Scala Naturae-ban pedig kétségkívül arra törekedett Hegel, hogy a potenciálist és az aktuálist teljesen egye- sítse. Alapvető különbség abban nyilatkozik meg a két filozófus között, hogy amíg Aristoteles a kívülről szemlélő beszédét alkalmazta, addig Hegel, elhagyván ezt az álláspontot, a fejlődés egész menetét „belülről“ tekintette.

Kant tanában az appercepció szintetikus egysége ragadta meg Hegel lelkét, de ezt a tant is mélyreható változtatással tette magáéya: amíg Kantnál a gondolkodás tisztán alanyi aktivitás, addig Hegelnél a szellem maga az alany, amely fázisról fázisra emelkedve a létesülés folyamán a létesülés által kifejlik és mind teljesebb mértékben jut saját magának birtokába. Ezt a fejlődést Hegel szerint a filozófus belülről szemléli, míg a természettudós külső megfigyelés által jut azokhoz az érzéki adatokhoz, amelyek a filozófus a maga tevékenységében felhasznál. Az így felgott szellem Hegel szemében a prespirituális természetből, mint formából merül fel és lép elénk.

Aristoteles kategória-tanának megbeszélése és jellemzése Hegel logikájának és dialektikai módszerének legközelebbe vezet. Nagyon tanulságos és a dolgokat lényegükben világítják meg Mure-nak azok a finom elemzései, amelyekkel Platon Parmenidesének a lét-ről és a nem-létről szóló tanával Hegel dialektikájának éppen alapvető pontjait hozza összefüggésbe és a praedicatio-ról szóló tanítását okolja meg.

Ezek az elemzések mind — közöttük Fichte *En* és *Nem-En*-ről tanító bölceletének elemzése is — arra szolgálnak, hogy megvilágítsák Hegelnek a Fogalomról, a Fogalom kategóriáiról, amelyek egyszersmind az ész kategóriái is, és a gondolkodás intuitív eredetéről szóló fejtegetéseit, amelyekben tanának lelke lüktet.

Mure fejtegetései valóban Hegel tanának szubsztanciális alkatát tárják fel, s éppen azokat a fogalmakat állítják előtérbe, amelyeknek Hegel tanának megértése szempontjából elsőrendű fontosságuk van s ezért a legtöbb vitatásnak és félreértésnek vannak kitéve azok részéről is, akik Hegel mellé állanak, de azok részéről is, akik ellene foglalnak állást. Azt nem mondhatjuk, hogy Mure fejtegetései minden fejtörés és elmélyülés alól felmentenek a nyájas olvasót. Sőt, sok türelmet, a szálak szoros egybefogását, világos synopsis követelmek attól, aki nyereséggel akarja tanulmányozni a könyvet. De a nyereség búsás lesz.

Bartók György.

HODGES, H. A.: *Wilhelm Dilthey. An Introduction*. London, 1944. Kegan. 156 l.

Hodges könyve az első Diltheyről szóló angolnyelvű munka. (Angliában eddig mindössze három közlemény jelent meg Diltheyről. Kettő a *Philosophical Review*-ban



Tapper, illetve G. A. Morgan tollából, a harmadikat Hodges írta és a Laudate 1939—40. évi számaiban folytatólagosan jelent meg.)

Mielőtt részletes tárgyalásba bocsátkoznánk, rá kell mutatnunk azokra a nehézségekre, amelyekkel a szerzőnek meg kellett birkóznia, amikor a szellemtudományos módszer terminológiáját angol nyelven kellett megalkotnia. A nehézségek félelmetesek. Az angolban még ma sincs olyan általános érvényű terminus, amely a mi „szellemtudományok“ fogalmunkat pontosan kifejezné. Jellemző az angol gondolkodás morálizáló jellegére, hogy azokat a tudományokat, amelyeket mi a szellemtudományok fogalmi körébe sorolunk, hosszú ideig a „moral sciences“ szóval jelölték, megkülönböztetésül a „sciences“-től, amely kizárólag az exakt tudományok körét jelentette. Hodges könyvében természetesen éles határt von a természettudományok (natural sciences) és a szellemtudományok (the human studies) között, amely utóbbi mibenlétének és tudomány-voltának magyarázatára, jellemző módon, több oldalt szentel. A Geisteswissenschaften szót végig megtartja eredeti német formájában, „mint olyan fajta történelmet, amely Dilthey szerint nemcsak az intézmények, hanem az emberi szellem története és amely nem ... az intuíció esetlegességeire épít, hanem önálló intellektuális diszciplína“. Nehézség mutatkozik az Erlebnis szó angol megfelelője, a „lived experience“ körül. Az „experience“ (tapasztalás) szó, — bár nyelvileg nem korlátozható arra a szűk körre, amelyet Kant akként jellemez, hogy „ein empirisches Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist...“, — az „élmény“ szóval sem fejezhető ki, hiszen ha az „experience“ magában rejtene az „élmény“ teljes jelentéstartalmát, akkor nem volna szükség a „lived experience“-re, ami „megélt élményt“ jelentene magyarul; ez pedig pleonazmus. A nyelv sajátos játéka, hogy a „lived experience“ a megélt-tapasztalás fogalmi körét jelzi, ami az Erlebnis szónak természetesen csak gyenge terminológiai vetülete. Hasonlóképpen nem fedi a Nachbild szó asszociatív erejét az angol „image or reproduction of itself in my consciousness“. Helyesen jár el a szerző, amikor a Nachbild szót majdnem minden esetben német, eredeti formájában igyekszik alkalmazni és amikor más angol műkifejezés mellett is zárójelben a német szót is közli. Szerencsésebb természetesen a Verstehen (understand) és a Bedeutung (meaning) szók adaptálása, aminek magyarázata abban rejlik, hogy mindkettő a mindennapi élet terminológiájából származik és mint ilyen hasonló jelentéskört involvál mind az angol, mind a német nyelvben. Hogy sok hasonló eset közül csak még egyet említsünk: Dilthey ú. n. „harmadik kifejezés-típusa“ az Erlebnisausdruck, amelyet Hodges „life-expression“ szóval fordít, ami sem értelmileg, sem érzelmileg nem helytálló. E néhány példa is kellőképpen megvilágítja tehát, hogy a terminológiai nehézségek valóságosak. Elég a költői művek idegennyelvű átültetésének nehézségeire gondolnunk és arra, hogy Dilthey Geisteswissenschaft-ja (nem utolsósorban) a költészettel is foglalkozik és mint ilyen (éppen saját definíciója miatt) többek között a költészet tartalmi és terminológiai sajátosságait is magáévá tette, ahhoz, hogy megértsük: a terminológia és a helyes terminológia (ha ugyan létezik ilyen fordításban) úgyszólván kulcs-pontja Dilthey idegennyelvű átültetésének.

Hodges könyve az angol filozófiai érdeklődésű közönség számára íródott és így — amint ezt ő maga a Bevezetésben kifejti — célja az angol filozófiai gondolkodást kimozdítani abból az immár 100 esztendő egyhelyben-topogásból, amely a legutóbbi időkig az olyanfajta problémák firtatásában merült ki, hogy: vajjon Kant megcáfolta-e Hume állításait, vagy, hogy Berkeley evidenciája igazolja-e tételét?

Hodges könyve kritikai tanulmány. Sok ismertetés és aránylag kevés és csak környezet-tanulmány-szerű önálló állásfoglalás. A mű második részét Dilthey-szemelvények teszik ki. Dilthey első részleges angol átültetése.

A következőkben arra szorítokozunk, hogy a Dilthey-ismertetés némely jellegzetesebb pontját kiemeljük és, hogy a szerző (és vele a modern angol filozófia) és Dilthey viszonyát némileg tisztázzuk. A szerző — miután ismerteteti a Diltheyékből kinőtt Jaspers és társainak „verstehende“ és „einsichtige Psychologie“-ját, valamint az ehhez kapcsolódó Spranger-féle tipológiát — maga is Dilthey strukturális pszichológiája mellett tör lándzsát. Kifejti, hogy Fechner és Wundt természettudományos pszichológiája nem lehet a szellemtudományok alaptudománya, hogy a szellemtudományos kutató számára az irodalom és a költészet helyettesíti a még megalkotásra váró leíró és elemző lélektant és végül védelmébe veszi Diltheynek az Ideen-ben megformulázott strukturális pszichológiai irányvonalát a saját, később támadt kétségeivel szemben.

Dilthey szociológia-ellenes állásfoglalásával azonban a szerző nem ért egyet. Gvengének tartja Dilthey érveit a szociológia, mint külön és egységes tudomány ellen.

Szerinte Dilthey vádjai inkább a Comte-féle fiziológiára redukált pszichológiára és Spencer társadalmi okokra visszavezetett pszichológiájára érvényesek. Végül is kitart ama, állásfoglalásnak nem mondható megállapítás mellett, hogy Dilthey historizmusa összhangba kívánja hozni a Kant utáni idők idealista esztétikai és történelmi megoldáskísérleteit a gyakorlatiasabb és általánosabb jellegű empirista megoldásokkal. Egy helyütt egyenest azt mondja, hogy Dilthey az Einführung-ban csak kijelöli a problémákat, a megoldást azonban nem találja meg, és világos, hogy ha a felvetett kérdésekre (a társadalmi, szellemi, gazdasági és politikai tényezők egymásrahatása a történelemben) van megoldás, akkor az megint csak valamilyen szociológia-szerű tudományt eredményez, amelyet éppen Dilthey nem akar önálló diszciplínának elismerni.

Hodges végül hat pontban foglalja össze Dilthey munkáinak főbb jellemvonásait. Kiemeli, hogy a természettudományos gondolkodás elszakadt a való élet kategóriáitól, és mint ilyen, minden szenzuális jellegűktől megfosztott, hipotétikus konstrukciókra épít általános érvényű törvényeket. Ez a szellemtudományok területén természetesen képtelenség, mert a szellemtudományok alapanyaga a dolgoknak éppen az a belső természete, amelyet a természettudományos módszer eleve lehánt róluk. A szerző jellemző módon ír Jung-ról. Szerinte Jung kollektív tudattalanja (ami állítólag fizikai öröklődés eredménye) nem találkozott volna Dilthey helyeslésével. Hodges a strukturális rendszerben látja mind a szélsőséges „kollektív szellemiség”, mind pedig a szélsőségesen individualista szemléletek (Hobbes, Bentham) kiegyenlítő és egyedül igaz foglatatát.

Az idézetek válogatásából és a pontok összeállításából kiviláglik, hogy a szerző Dilthey egyik fő-gondolatának a szellemtudományok axiológikus jellegét tartja. Az apriori értékelés (amelyet kis túlzással tudományellenesnek nevezhetnénk) szerinte a szellemtudományos rendszer állandó kísérője. Ez az értékelés viszont — és itt látjuk, hogy nincs szó tudományellenes diszciplínáról — nem szorítkozik szubjektív értéktételekre, hanem minden fontosnak (akár szimpatikus, akár antipatikus módon fontosnak) tartott valóságot a Verstehen módszerével, tehát a „das Wiederfinden des Ich im Du“ módszerével kíván megközelíteni. A szerző moralizáló hajlama itt megint kiütözik. Tudás és bölcsesség; természettudományok és szellemtudományok: ez a nagy dualizmus. A szellemi tudományok nagyobb valószínűséggel terjesztik a tudás (knowledge) mellett a bölcseséget (wisdom) is, mint a természettudományok. Ez természetükben rejlik. Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy a szellemtudományokból is gyakran elsikkad a bölcsesség és szellemi tudálékosság lesz a szellemi tudományokkal való foglalkozás eredménye. Nem marad belőlük egyéb, mint tudományoskodó szemfényvesztés (display of virtuosity in the techniques of scholarship), amely — és itt látjuk Hodgest az embert és moralizáló angolt — semmivel sem különb szemében a hídépítés technikai megvalósításánál, vagy a sikeres sertéstenyésztés megszervezésénél. Neurotikus betegek gyógyításánál pedig (ami úgy látszik szintén meglehetősen alul szerepel nála az értéklístán) sokkal alávalóbb.

A könyv utolsó fejezetében Hodges Dilthey metafizikai álláspontját, az összehasonlító Weltanschauungslehre-t és a három világnézet-típust ismerteti. Összehasonlítást tesz Dilthey három-típus-elmélete és Hegel, valamint Collingwood filozófiája között. Megállapítja, hogy Hegel és Dilthey, számos ellentmondásuk ellenére, sok pontban megegyeznek. Nevezetesen abban, hogy a filozófia történeti megjelenési formái mögött mindketten az emberi szellemnek az életet és a világot más és más módon interpretáló munkálkodását látják. Viszont amíg Dilthey több doktrínát enged egymás mellett egyidőben megállni, addig Hegel egy doktrínát mindig csak a többi rovására érvényesít. Collingwood és Dilthey gondolkodása szintén sok rokonvonást mutat. Főkülönbség kettejük között az, hogy amíg Collingwood élesen különválasztja a filozófiát a pszichológiától, addig Dilthey a filozófia jövőjét a pszichológiában látja, sőt a filozófiáról már majdnem mint alkalmazott pszichológiáról beszél. A szerző hiányosnak tartja Dilthey tipológiáját és Jung, valamint Spranger típusaival szeretné azt kiegészíteni. Több típus annyit jelent, mint több világnézet. Mi következik ebből a gyakorlatban? Dilthey így felel: az egyes világnézetek nem olyan értelemben igazak, hogy a többi világnézet igaz voltát cáfolnák, ami megint nem azt jelenti, hogy egyik sem tartalmaz igazságot. Mindössze annyit jelent, hogy a világ bizonyos típusnak, bizonyos körülmények között, más és más módon jelenik meg. Ez a világnézetek relativizmusa. Minthogy tehát tudjuk, hogy valamely világnézet igaz-volta nem hordja magában valamely más világnézet cáfolatát, módunkban áll valamennyit szolgálatunkba állítani. Így kapunk azután az életről és a világról gazdagabb és tőkéletesebb képet.

Hodges élesen tiltakozik Diltheynek eme felfogása ellen. Ilyen világnézet, hogy „nincs-világnézet” vagy, hogy „minden világnézet a miénk” nincsen, mondja. Az élet-

ben választani és cselekedni kell. Dilthey filozófiája ott támadható, ahol Hegel is támadható és ahol Kierkegaard meg is támatta: t. i., hogy mindkettő filozófiája komprimált szintézis, míg az élet annyi, mint választás. A szintézis csak fogalmi hólabdázás. A valóságban választani kell. (To live is to act, to act is to choose and to choose is also to reject.)

Itt ismét a gyakorlati angol áll előttünk, aki éppen a mult idők eseményeire hivatkozik, és azt mondja, hogy nagyon is bebizonyosodott, hogy élni annyi, mint választani, annyi, mint valamely határozott álláspontot elfoglalni. Befejezésül a szerző rövid pillantást vet Dilthey existencialista utódaira és a kontinentális filozófia mai állására. Megállapítja, hogy a jelenkori filozófia helytelen módon kritikai diszciplinává változott és helyteleníti, hogy a Locke, Kant és Hume támadásainak eredményeként összeomlott demonstratív metafizika romjain a kor filozófusai még nem mindig ismerik fel az új metafizika lehetőségeit, amely a „konstruktív pszichoterápia és nooterpia“ talajából nő majd ki. Dilthey örökségét — amint a mondottakból már nyilvánvaló — Jaspersék existencializmusában látja modern és maradandó formát öltetni.

Hodges stílusa gördülékeny és az újonnan teremtett terminológia keretein belül jó és tiszta képet fest Diltheyről és rendszeréről. Dilthey filozófia-történeti helyét minden oldalról jól körülbástyázza. Néha az az érzésünk, hogy túl jól és talán egy kicsit túl népszerűen. A munka, mint bevezetésnek szánt mű és mint ismertetés megállja a helyét; viszont mint kritikai tanulmány nem kimerítő, és folytatást kíván, talán több önálló állásfoglalással.

Urbán György

HULME, T. E.: *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Art*. Ed. by Herbert Read. With a Frontispiece and Foreword by Jacob Epstein. London, 1936. Kegan, Trench, Trubner. XVI, 271 l. (The International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.)

Az angol és a kontinentális gondolkodás megtermékenyítő találkozásából született T. E. Hulme filozófiai koncepciója, mely ritka intellektuális élvezetet jelent annak, aki a XIX. és XX. század gondolkodását, annak történeti útvesztőit jól ismeri. Maga a mű posthumus gyűjteménye néhány elkezdett, de jórészt be nem fejezett filozófiai és esztétikai tanulmánynak, aforisztikus feljegyzéseknek és néhány — igen jól sikerült — lírai versnek: a szerző 1917-ben elesett az első világháborúban, pályája legkezdetén.

E filozófiai feljegyzések tárgyi, tételes mérlege aránylag szegény. Az első töredék (*Humanism and the Religious Attitude* 1—71. ll.) eredetien megfogalmazott történeti alapgondolata az, hogy — eltérően a tudományos közvélemény elfogadottabb téziséstől — a romantikát nem szembeállítja a humanizmussal, hanem abban a humanizmusnak szélsőséges, de logikus fejleményét látja, mely szakít a humanizmus sztoikus szkepszisével s az embert korlátlan fejlődési lehetőségek letéteményesének tartja. Ily módon megszűnnék az eddig feltételezett kapcsolat a romantika és a középkor között s a romantika — együtt a humanizmussal, de annál fokozottabb mértékben — szöges ellentétbe kerül antropocentrikus monizmusa miatt a középkorral s a vele rokon (egyiptomi, indiai stb.) kultúrákkal. E tézis — úgy hisszük — lényegében tarthatatlan, főképp történeti tények és lélektani alapigazságok miatt; részleteiben azonban az elmélyedő olvasónak sok mindent fontolóra kell vennie, elsősorban azt, hogy bizonyos gazdaságtörténeti adatok nem mondanak mereven ellen Hulme fel fogásának. Másrészt abban rejlik e „produktív tévedés“ további elmemozdító hatása, hogy okát kutatva, csakhamar felismerjük: szerzőnk maga is egy új-romantikus filozófiai hullám (nevezetesen a bergsonizmus) hátán viteti magát s nem veszi észre annak a romantika irracionális tendenciáival való kapcsolatát.

Ugyanezen történetfilozófiai alapgondolatokon épül fel a második tanulmány (*Modern Art and Its Philosophy*, 75—109. ll.), mely 1914-ben készült, részleteiben sok finom elemzéssel, de egészében nem mutatva túl az „Új középkor“ azóta még jobban ellaposodott koncepcióján. Sokkal tartalmasabb a „*Romanticism and Classicism*“ (113—140) c. essay, mely eredeti módon ismét bizonyos logikai szöggel elfordítja a fogalmakat valódi történeti és lélektani helyükről, ám e közben olyan árnyalataikat villantja meg, melyek a helyesebb, de megszokottabb aspektusból láthatatlanok maradnak; végső esztétikai következtetése helytálló: „I prophesy that a' period of dry, hard, classical verse is coming“ (133. l.).

Az oeuvre-nek kétségkívül legkiemelkedőbb filozófiai alkotása a „*Bergson's Theory of Art*“ (143—169. ll.) páratlanul világos, élesen analitikus, elragadóan szük-

szavú felépítése Bergson soha így fel nem épített esztétikájának s túlzás nélkül nevezhetjük e kis mesterművet kongeniálisnak. Mindez csökkentett mértékben mondható el a Bergsonnal foglalkozó másik essay-ről (*The Philosophy of Intensive Manifolds*, 173—214. ll.), melynek filozófiai horizonza nagyobb ugyan, de a bergsonizmusnak csupán néhány (bár alapvető) részletét elemzi s azt az érzést kelti az olvasóban, hogy (a romantikusokat annyira jellemző) töredék volt csupán, amit olvasott.

A „*Cinders*“ címet viselő feljegyzés- és aforizmagyűjtemény (217—245. ll.) — szerencsére — sokkal kevesebb benső rokonságot mutat Nietzschével, mint azt talán szerzőnk maga gondolta. Sajátos, egyéni, mélyen művészi látásra valló gondolattöredékek ezek, melyeknek ma már elavult romantikus mondanivalójuk ellenére olyan lenyűgöző intellektuális benső feszültségük van, hogy szinte minden téves gondolat túlmutat önmagán a helyes megoldás felé. E szempontból a kötet többi darabja is csak töredék (legtöbbje a valóságban is az), de nem kétséges, hogy föléjük a század egyik legeredetibb, legvilágosabb és legmélyebb filozófiai életműve boltozódott volna, ha Hulme-ot nem ragadja el a korai halál.

Ami e töredékekben filozófiai pozitívum fennmaradt, az elsősorban nem azok tartalma, hanem a formája: stílusa, módszere. E stílus nagy ereje, hogy egyesíti a német „Tiefe“-t a francia „clairté“-vel s nem vitás, hogy e kettő együttese jóval több, mint mélység és világosság matematikai összege. Ez a stílus pontosan megfelel az önmaga szabta kánoknak: „Always seek the hard, definite, personal word“ (231. l.). Aki így ír, az stílusában akkor is egy haladó és termékeny realizmus képviselője, ha mondanivalójában egyébként túlnyomóan egy „reakciós“ irracionalizmus jelenik is meg, amint ezt a kiadó Herbert Read megállapítja másutt róla (*A Coat of Many Colours*, 1946.). Szépen tűnik ki mindez akkor, mikor pl. Hulme az egész XIX. századi haladó filozófiai gondolkodásnak egyik legalapvetőbb problémáját, a gondolkodási kategóriák kérdését elemzi: aligha kívánhatnók ennél világosabb, exaktabb, tömörebb és realisabb megfogalmazását ennek a sokatemegetett, de sűrűn elködösített kérdésnek. Nem kétséges, hogy Hulme irracionalizmusa — Bergsonéhoz hasonlóan — nem azonos a ködös-agyúak, intellektuálisan gyengék, a ráció magaslati levegőjét nem bírók vulgáris irracionalizmusával, mely mindig resentment-ből fakad s a haladásnak esküdt ellensége; ezzel egy színvonalra helyezni durva kritikái szimplifikáció volna. Helyesebb az a feltevés, hogy Hulme irracionalizmusa ennél sokkal pozitívabb gyökerekről fakad: a művész teremtő lendülete, új és nehezen megfogalmazható dolgok utáni vágya s a hagyományos vulgaritástól való irtózata sodorják a ráción túli területre. Műve stílárís és módszertani pozitívumainak ez nem szükségképi negatív árnyoldala csupán, melyet egyáltalán nem kell magáévá tennie annak, aki a pozitívumokat magáévá teszi. Legjobb példa erre éppen a sajtó alá rendező Herbert Read, az angol „baloldali“ esztétikának talán legkiválóbb képviselője.

Mátrai László.

AYER, ALFRED J.: *The Foundations of Empirical Knowledge*. London, 1940. Macmillan. 276 l.

Egy fiatal oxfordi filozófiadoktor, e könyv szerzője, terjedelmes és terjengős műben tárgyalja azokat az ismeretelméleti problémákat — az illúzió, a naív realizmus, a szolipszizmus, az okság, a tapasztalat igazolása, stb. kérdéseit —, amelyek *Locke*, *Berkeley* és *Hume* óta mindmáig élénken foglalkoztatják az angol gondolkodókat. Ha egy érzéki adatnak oka van — úgymond —, az nem kereshető máshol — pl. valami miszteriózus entitásban —, csak egyéb érzéki adatokban. S erre a kérdésre, hogy: „Mi az oka általában érzéki adatainknak?“ — nem lehetséges érdemleges felelet. Hume már látta azt a problémát, hogy állandó létet tulajdonítunk a tárgyakkal akkor is, ha nincsenek adva érzéklésünk számára. Amde miért feltételezzük, hogy e tárgyakkal van létük érzéki észrevételeinktől függetlenül is? A szerző *John Stuart Millre* is hivatkozik, aki a fizikai testeket úgy tekintette, mint „az érzéklés állandó lehetőségeit“.

A fizikai „realitás“ kritériuma — úgymond — általában a mérhetőség. Majd úgy találja, hogy még itt is lehet illúzió, tévedés; méréseket eszközölhetek s egyszer csak arra a tapasztalatra ébrednek, hogy álmodtam az egészet. Hol van tehát az a biztos pont, amelyen megnyugodhatik a tapasztalati külvilág létében való hitem?

Az egyetlen mód — vonja le a végső konklúziót a szerző —, amellyel kipróbálhatjuk, hogy vajjon észrevételeink sora igazmondó-e, ha megnézzük, hogy vajjon későbbi tapasztalataink igazolják-e előző tapasztalatainkat. A „realitás“-nak minősítés tehát az érzéki adatok „jövendölő értékétől“ („predictive value“) függ. Amíg

érzéki adataim általános struktúrája megfelel azoknak a várakozásoknak, amelyeket multbeli tapasztalataim emlékéből származtatok, addig meg lehetek győződve róla, hogy nem élek álomvilágban; és mennél inkább kiterjed a sikeres jövődőlés sorozata, annál kisebb lesz a valószínűsége annak, hogy tévedtem. Természetesen az illúzió valószínűségének ez a progresszív csökkentése sohasem érheti el a formális bizonyítás értékét. Amde épp ezért értelmetlen is — úgymond — várni, hogy elérje. „A legtöbb, amit tehetünk — fejezi be hosszadalmas és sok helyt fontoskodó fejtegetéseit a szerző —, ha kidolgozzuk a módszert érzéki tapasztalataink megjövődésére... Mindössze ez az, ami lényegileg következik a fizikai világ realitásában való hitünkből.“

Nem tekintve azt, hogy egy rövid értekezés anyagát a szerző terjedelmes könyvvé szaporította, egy szempontból becses a mű: szimptomatikus jelentőségű. Ime, az angol filozófia — amint Weldon művéből is láttuk — ma sem jutott túl Locke és Hume problematikáján — az empirista ismeretelméleten.

Földes-Papp Károly.

MACMURRAY, JOHN: *Reason and Emotion*. London, 1945.<sup>5</sup> Faber & Faber. 286 l.

A szabadakaratról tartott rádióelőadásai elméleti háttérének kifejtése végett foglalta össze a szerző ebben a kötetben bölcséleti elgondolását, kiegészítvén néhány korábban már megjelent tanulmányával. A mű tehát inkább népszerűsítő jellegű. Ennek a célnak tökéletesen megfelel a világos, szabatos előadás, amely a mély filozófiai problémákat is bámulatos könnyedséggel ragadja meg és fejt ki. Másrészt azonban nélkülözniük kell a módszeres tudományos megalapozást, különösen, amikor a bölcséleti tanítások ismeretelméleti útjairól van szó. Macmurray professzor erősen pozitív alapon nyúl hozzá a kérdésekhez, de iparkodik a tények és a megfigyelés világából a magasabb összegezés felé emelkedni.

A korábbi filozófiai gondolkodáson jellegzetes ellentétpárként vonul végig az intellektualizmus és voluntarizmus kettőssége. Az újkor filozófiai eszmélkedéseiben nyer mindig nagyobb helyet az érzelmi, emocionális világ, amelyet a bölcselők az elvont intellektualizmussal állítanak szembe. Szerzőnk az érzelmi világban az akarati élet motívumait látja: ezért vizsgálja a problémát az ész (reason) és az érzelmi világ (emotion) szempontjából. Ész és érzelemvilág állhatnak szemben egymással, de a dolog természete ezt nem követeli. Az ész általában az a képességünk, amely felemel bennünket az állatvilág fölé. Képessé tesz, hogy a dolgokat a természetüknek, valósgtartalmuknak megfelelő feltételek között szemléljük. Az ész működik, mint elméleti értelem a tudományok területén, de szerepet játszik az emocionális életben, az erkölcsiségben, művészetben, vallásban is, amennyiben az érzelemvilág az objektív követelményekhez igazodik. Az emocionális ész az a képességünk, amellyel objektív értékeket ragadunk meg. Az emocionális élet kibontakozására és nevelésére a legfontosabb feladat az érzékelés kifejlesztése. Érzékeinket nem elég csak a hasznossági célok és szándékok szolgálatában működtetni, hanem mint öncélú folyamatot kell érvényesíteni. Ilymódon vezet az érzékelés az emocionális értelem kibontakozásához.

A szerző bölcséletének központi fogalma a személyiség. A személyiség (personality) a szabadság önmagunk teljes és tökéletes kifejezésére. A személyiség legfőbb jellegzetessége a szabadság. A személyiség működése elméleti alapon a tudomány, kontemplatív kifejezésében a művészet, kölcsönös szeretetben és közösségben a vallás. Az alapvető fogalmak szerint úgy tűnik fel, mintha Macmurray objektivistikus értékelméleti magatartás talaján állana. Gyakorlati fejtegetései azonban más irányba mutatnak. A személyiségben látja a legfőbb normát, az erkölcsiség legfőbb kritériuma a személyes és szabad szeretet őszintesége. Kérdés marad azonban, mi biztosítja ennek a szabad szeretetnek a tárgyiaságát, amely a szerző elgondolása szerint az emocionális értelem legfőbb jellegzetessége. Ha nem a tárgyi közegbe helyezük a kritériumot, akkor végeredményben a szubjektivistikus bölcsélet útvesztőibe keveredünk. Nem tartjuk megokoltnak azt sem, hogy a szerző minden emberi közösségi intézményt, mint konvencionális alkotást, a személyiség korlátjaként, mint a személyiségnél mélyen alacsonyabbrendű jelenséget kezel. A közösségi élet vonatkozásai a személyiség kibontakozásának természetes feltételei és elhanyagolásuk objektív értékrombolásra vezet. Ezért nem tudjuk követni mindenben a szerzőt különben nagyon értékes és érdekes vallásbölcséleti fejtegetéseiben sem. Nem gondolnám, hogy például a vallás kérdése elválasztható lenne Isten létezésének kérdésétől.

Macmurray professzor könyve világos és áttekinthető gondolatfűzésével, érdekes problémáival termékeny és gondolatébresztő olvasmány marad azok számára is, akik elgondolásait részleteiben osztani nem tudják.

Zemplén György.

LAVELLE, LOUIS: *Du temps et de l'éternité*. Paris, 1945. Aubier.

Louis Lavelle e könyve a „La présence totale. Dialectique de l'éternel présent” címmel tervezett nagyszabású mű harmadik kötete. Az első két kötet még a háború előtt, illetőleg a háború alatt jelent meg *De l'être* és *De l'acte* címmel. A szerző egyébként René Le Senne-el együtt még a harmincas évek közepén elsőnek vette át és szólaltatta meg a német egzisztencializmust. Tette pedig ezt olyan módon, hogy az egzisztenciát skolasztikus fogalomnak értelmezte. Ez a skolasztikus egzisztencializmus, a csaknem tételes, minden mondatában élesen megfogalmazott, világosan, tisztán átlátszó gondolkozás Lavelle-t ma egyedülállóvá teszi.

Új műve sajátos módszerével az idő általános fenomenológiáját adja. Óvatos, de határozott methodikával kiépített rendszeres gondolatmenete részben Heidegger „*Sein und Zeit*”-jének hiányzó második kötetét pótolja bizonyos tekintetben; szellemében azonban úgyszólván beleilleszkedik egy XIV. századbeli, Aquinói Tamás utáni körbe. Az első megállapítás, amit az olvasó mindjárt az első lapok után tesz, az, hogy: exakt és érdekes. Ez az első rész: Az idő dedukciója. Sor kerül itt az „aktus”-sal való kapcsolatra (Lavelle előbbi, jelzett kötete) és felmerül a heideggeri Nichts (néant) problematikája, amelyet újabban J. P. Sartre, a másik francia egzisztencialista hatalmas kötetben igyekezett kifejteni. Az időről és a térről szóló szellemes fejezet után következik a legérdekesebb mondanivaló: az idő és az individuáció. Minden valószínűség szerint olyan rész ez, amelyre még sokáig fognak hivatkozni, s amelynek jelentősége lélektani- és szociológiai is rendkívül fontos. Különösen az a tény látszik jelentékenynek, hogy a szerző Bergson után az idő és a szabadság eredeti jelentéséhez tér vissza. Az idő fázisairól, a múlt fajtaírói, a jövő változatairól és a jelen ambivalenciájáról (présent, instant) szóló részek után az „örök” problémája következik. Az emberben nemcsak örök lehetőség (szabadság) él és a „pillanat” (instant) állandó aktualizálási képességgel, amely pillanat nem egyéb, mint a múlt és a jövő virtuális összekapcsolása, hanem él benne a jelen állandó aktualizálási szenvedélye is, amely mindig adva van és amely bennünk realizálódik. Így vagyunk szellemi lények, akik spiritualitást aktualizálunk. Ez Lavelle alapgondolata: az éternel présent — az örökké aktuális jelen. Lavelle az egzisztenciális skolasztika mestere és a fogalmi disztिंगválás művésze.

Hamvas Béla.

SARTRE, JEAN-PAUL: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946. Nagel. 141 l.

A francia egzisztencializmus legjelentősebb írása, *L'être et le néant* 1943-ban jelent meg. A könyv alapvető tételeit Sartre, más egzisztencialista írókhoz hasonlóan, színdarabokban és regényekben is feldolgozta s a felvetett problémákról egész sor különböző, olykor hibás értelmezés látott napvilágot. Ez a rövid tanulmány főleg az időközben felmerült ellentétekre kíván válaszolni s népszerű hangon óhajta megvilágítani az egzisztencializmus gondolkörét.

Jaspers és Gabriel Marcel katolikus színezetű egzisztencializmusával szemben Sartre a Heidegger által képviselt ateista metafizikát követi. A két álláspont egyetlen közös vonása szerinte csak az, hogy mindkettő a lét (existence) elsődleges voltát hirdeti a lényeggel (essence) szemben. Az emberi természetet univerzálisnak tekintve nemcsak a keresztény teológia, de még a XVIII. század ateizmusa is azt vallotta, hogy az esszencia, az összes minőségi határozmányok ez összessége, a lét előtt elhatározott és fogalmilag eldöntött valami. Az ateista egzisztencializmus embere azonban, az „emberi realitás”, saját lényegét, az egyáltalán nem determinált létből kiindulva, önmaga alakítja ki s ez a lényeg valóban olyan, aminőnek az ember akarja.

Az ember óriási felelősség hordozója, ami méltán tölti el aggodalommal egész valóját. Minden lépés, minden aktus, minden választás ugyanis nemcsak saját személyiségét illeti, de egyben kategórikus imperatívusz is, mert az individuális aktus egyúttal az egész emberiség nevében történik. „Magunkat teremtve olyan ember képét teremtjük, amilyennek, felfogásunk szerint, az embernek lennie kell.” Az ateista szemlélet természetesen az értékek a priori voltát is tagadja s ilyenformán a feltalált, a választott értéket éppen az emberi aktus avatja értékké: „Az ember szabadságra van ítélve,

arra, hogy minden segítség és támogatás nélkül valósítsa meg az embert, a jövőt. "Az aggodalom tehát nem quietizmus, hanem szükségképpen cselekvést fog eredményezni; bár a lét és a lehetőségek bizonytalan volta az embert már eleve reménytelenséggel tölti el. Sartre embere azonban „keményen optimista“ és remény nélkül is a cselekvést választja, mivel az egyedüli realitás csak az akcióban lelhető fel.

Az egyik legfőbb ellenvetés — főleg marxista részről — Sartre filozófiáját a túlságos szubjektivizmus vádjával illeti. Exisztencializmusa, mint hirdeti, valóban a Descartes-i cogito ergo sum-ból indul ki, de a gondolkozó én nemcsak önmagára, illetőleg önmaga szabadságára eszmél, hanem egyidejűleg minden ember szabadságát is felfedezi, minden szabadságot, mely ellenszegül vagy vele halad. Az ember e szabadságok világában él, a szabadságok ez interferenciájában valósítja meg céljait, de az egyén terveinek mégis egyetemes értéke van, mert bár az emberi lényeg nem egyetemes jellegű, de az emberi viszonyok azok s így minden terv minden ember számára egyformán értékes realitás.

Egy további ellenvetés az egzisztencialista ember szabad választásának szeszélyes voltát rója fel. Sartre határozottan elutasítja az action gratuite vádját; a választás ugyan akkor is választás, ha — semmit sem választunk, de az egzisztencialista morál megkívánja, hogy az egész emberiségért helytállva, az, adódó helyzet felismerésében teremtjük meg önmagunk erkölcsi világát.

Az a felismerés, hogy a szabadság minden konkrét esetben csak önmaga megvalósítására tör, arra készíti az embert, hogy a szabadságot tekintse minden megteremtendő érték alapjának. „A szabadságot minden esetben a szabadságért akarjuk.“ S mivel pedig, mint láttuk, minden ember szabadsága az emberi univerzum többi egyedeinek szabadságától függ, ez ítéletre jogosít azokkal szemben, akik tagadják vagy rejtegetik a lét tökéletes szabadságát.

A legsúlyosabb vád az egzisztencialista értékek komolytalanságát hangoztatja. Erre azonban az egzisztencializmus alapvetése válaszol; mivel nincs előre megteremtett érték, fel kell „fedezni“ az értékeket s az értékek „kiválasztása“ az ember teljes felelősségének tudatában történik. „Az életnek nincs a priori értelme; értelmet csak az emberi választás ad neki.“

Az ember önmagát kivéve, transzcendens célokat követve „létezik“. Azzal a humanizmussal szemben, mely legfőbb értéknek és célnak az embert tekinti, az egzisztencialista humanizmus az emberi szubjektivitás humanizmusát hirdeti, mely nem más, mint az önmagán túlhaladás transzcendenciájának és az emberi univerzumban állandóan jelenlévő embernek a viszonya. Ez azért humanizmus, mert állandóan arra int, hogy az egyetlen törvényt, mellyel az ember emberi voltát konkrét, önmagán felülemelkedő cél keresésében megvalósíthatja, csak az önmaga által teremtett törvényt lehet.

Báti László.

D'ARCY, M. C., S. J.: *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape.* London, 1945. Faber and Faber. 330 l.

Eros és Agape: önzés és áldozat, élet és halál, animus és anima, természet és kegyelem létformáló konfliktusában D'Arcy, az oxfordi jezsuita teológus az élet legfőbb perspektíváját keresi.

Kiindulópontja az az egész lényünket megrázó személyes élmény, amelyben legbenső önünk szólal meg: az emberi lét *társkereső centruma*. Mert minden szeretet kettőt érint, minden barátságban ketten osztoznak, még akkor is, ha az egyik részről ez teljes passzivitásban nyilvánul meg. Minden ember *önmagának* él és *másokért*. És csak egyféleképpen tud kilépni énjének zárt falai mögül: a *szeretetben*. Az a szeretet, amelyben a személyes egzisztencia nem jelenik meg, voltaképpen nem is nevezhető szeretetnek.

Mindamellettt szükség van rá, hogy az angol D'Arcy a görög nyelvhez forduljon segítségért, amikor a szeretet őselményének különböző változatait kívánja elemezni. Mert a személyes élet ötvözetében ez az őselmény végtelenül sokféle arcot ölt. Két főiránya a centripetális és a centrifugális szeretet: az egocentrikus vonzalom az egyik oldalán és a másik oldalán az, amelyiknek középpontjában a maga egyértelmű tisztaságában a másik áll, az, akit szeretünk. *Eros és Agape* ez a két emberi alapérzelem, amelyek közül Eros a szenvedély, a kétség, a gyötrellem és a vágy ezer színében játszik, Agape pedig akkor éri el végső emberi alakját, amikor áttetszővé tisztul és teocentrikussá emelkedik.

A problémával ilyen értelemben nem D'Arcy foglalkozik először. Nem tekintve, hogy Szent Ágostontól kezdve, Aquinói Szent Tamásnál keresztül minden theisztikus

filozófia érintette valamiképen a kétféle szeretet kérdését, maga D'Arcy a mai gondolkodók között is megkeresi elődeit. Nagy fejezeteket szentel *M. de Rougemont* „L'Amour et l'Occident“ c. művének és a svéd *Nygren* Agape and Eros c. háromkötetes munkájának. De Rougemont Erosa az a vad és szenvedélyes dionyszosi őselem, amely rettenetes erővel ragadja meg áldozatát és az örökös vágyakozás tüzén perzseli. Éltetője az imádott lény elérhetetlensége s egyetlen feloldása a halál. Ez a halál azonban nem a végső pusztulást jelenti, hanem valamiféle misztikus beleolvadást az istenségbe.

Nygren Erosa hasonlóképpen egocentrikus. Mert amíg de Rougemont szerelmese a szerelemben szerelmes, addig Nygren elméletében a platonikus vágyakozó a legmagasabb értékkel való egyesülés révén önmagának akarja megszerezni az élet legfőbb gyönyörét.

D'Arcy egyes rokon mozzanatok mellett mindkét felfogást erősen bírálja s legfőképpen Nygrennek azzal a konklúziójával nem ért egyet, amely szerint a keresztény Agape a szeretetnek olyan tökéletes isteni foka volna, amelyet az ember, mint anyagba oltott szenvedélyes lény a maga személyes életén belül el sem érhet.

D'Arcy sehol sem választja élesen ketté Eros és Agape jelenlétét és hatóerejét. Életünk drámai és bonyolult egész. Benne minden mozzanat részjelenség, ugyanakkor azonban egy kisebb, személyes centrumú teljesség megnyilvánulása. Minden cselekvésünkben egész lényünkkel, létünkkel, életritmusunkkal jelen vagyunk. Mindenki ismeri Erost és mindenki megismerheti Agapét. S az élet végső értelme, hogy Erost magunkban Agapévá tudjuk formálni. A szenvedélyes szerelem nem végzetes, sötét, halálos örvény, hanem olyan természetes emberi élmény, amely forróságában hajlítható, hatalmas energiáiban felemelkedhetik a kegyelemig, megismerheti az önzetlenséget, az irgalmat és végül megismerheti Istent.

D'Arcy, hogy problémájának döntő aktualitást adjon, további elemzéseiben a modern pszichológiai szaknyelv két fontos terminusával operál. *Animus* és *anima* küzdelme zajlik az emberben. Animus az öntudatlan lélek vad, titánikus és tirannikus része. S vele szemben az anima, a női principium, ugyancsak tudattalan, libidóval átszótt hatalmas erő. D'Arcy szerint azonban a mélylélektan a tudatalatti ösztönvilágnak túlságosan széles hatókört tulajdonít. „Jung — mondja egyhelyütt — nem képes tudomásul venni, hogy a tudattalanon a bennünk lévő barbár és animális elemeket kell értenünk, és hogy az emberi lét lényege abban van, hogy aktivitásunk egésze közvetlenül vagy közvetve a szellemi rendbe tartozik.“ Ennek ellenére D'Arcy ezeknek az ösztönöröknek, a hatását nem kicsinyli le. „A vágyak megőrzik a szellemet attól, hogy absztrakciókban veszítse el magát és így elszemélytelenedjék, az önzetlen szeretet azonban megfékezi az önös ösztönöket, méltóságot és megnyugvást ad nekik.“ Az animus legtisztultabb alakjában Prometheussá lesz, szilárd, tüzelő és formáló értelemmé, az anima pedig ezen a fokon akarattá és altruizmussá válik, irgalommá és szeretetté.

D'Arcy művének alapélménye szeretetnek és szerelemnek közös és egyetlen eredője, a személyes Isten. S aki saját személyes létében, életének hiteles centrumában képes önmagára találni, és arra, akit szeret, csupán az tud rátalálni Istenre, aki a szeretet hangján szólal meg az emberben.

Az egész mű maga azonban sokkal szétágazóbb és sokkal finomabb árnyalatokban érinti a szeretet problémáit, semhogy itt minden részletében ismertetni tudnók. Filozófiai alapvetésében olyan szellemi gócpontokat érint, mint Kiekegaard, Nietzsche, Buber, Freud és Huxley. Vizsgálódásai során nem kerüli el az élet örvénylő dinamikáját, de nem köt kompromisszumot a tragédiával. Emberségünk legfőbb értékét abban a szeretetben látja, amely át tudja törni az individuális lét határait és egy magasrendű közösség megteremtésére összpontosítja erejét.

Mándy Stefánia.

BENDA, JULIEN: *La France Byzantine*. Paris, é. n. NRF. 291 l.

„Azt hiszem — írja Benda könyve előszavában —, hogy az irodalmi, írói tevékenység (activité littéraire), ha változó megjelenési formái mögött is állandó tényezőiben vizsgáljuk, méltán vonja magára a filozófus figyelmét.“ A mondat programot ad és ha immanensen vizsgáljuk a könyv gondolatmenetét, Benda hű is marad ehhez a programhoz: filozófiai vizsgálat alá vesz irodalmi jelenségeket, hogy belőlük kiindulva megkísérelje az irodalom állandó ismertető jegeit megállapítani. A modern francia irodalom egyes képviselőinek műveit elemzi, hogy könyve második részében eljusson az író és irodalmár (közös francia szóval littérateur) pszichológiájának leírásához.



Kiindulásában *Valéry, Gide, Alain, Proust* és még néhány más modern francia író műveit vizsgálva kétségkívül helytálló megállapításokra jut; igaz, hogy ezeket a megállapításokat már több oldalról felhozták az ellen a rendkívül heterogén irodalmi irány ellen, amelyet ezek az egyéb kérdésekben mélységesen különböző írók képviselnek. Ez az irodalom, állapítja meg, hermetikus; specifikus, öncélú tevékenységé kívánja tenni a művészi alkotást; irodalmi művekben csupán a forma problematikáját hajlandó látni; csak a szigorúan egyéni élményt, a szubjektív, misztikus megismerést fogadja el érvényesnek; teoretikus megnyilatkozásaiban nem használja a hagyományos logika által megszabott bizonyítékokat, stb. — Mindezt félreérthetetlen idézetek bizonyítják.

Nehézségekre ott bukkanunk a könyvben, ahol Benda a jelenségek filozófiai hátteréhez közelítve próbálja álláspontját kifejteni. Kifogásai — mert a könyv hangjából nyilvánvaló, hogy kifogásokról van szó, vádakról és nem megállapításokról — elsősorban logikaiak és ismeretelméletiek. „Nem hajlandók észrevenni — mondja például —, pedig ez az elutasítás a gondolkodás természetével ellenkezik, valamilyen dolog önmagával való azonosságát aspektusainak sokfélesége mögött”, vagy: „Elutasítják a tiszta fogalmakat, egyesek az álombeli megismerés, mások a ‚disponibilité‘ (*Gide*), ismét mások a gondolat mozgékonyasága (mobilité; bergsonisták, *Bachelard*), vagy a hegeli dialektika nevében”. Az álláspont félreérthetetlen: Benda logikája a hagyományos, aristotelesi-skolasztikus logika, ismeretelmélete pedig racionalista. Nem ezzel a filozófiai állásfoglalással akarunk vitába szállni, azt kell csupán megvizsgálunk, hogy milyen eredményekre vezet ez az álláspont irodalmi kérdésekben. Legelső következménye, hogy azokat a vádakot, amelyeket némi joggal fel egyes modern írőkkal szemben, kénytelen lassanként az egész irodalomra kiterjeszteni. Ha az egyik fejezetben még követendő példaként hozza fel a romantikusokat, akik a modernnek öncélú elzárkózásával szemben műveikben is síkra szálltak általános emberi célokért, másutt már kénytelen feltenni a kérdést: „... de nem romantikus, azaz anti-intellektualista-e minden költészet, bárkitől származik is?” „Racine és Molière szinte tudományos jellegű kutatásai...” mondja egy helyen, két lappal később azonban elismeri, hogy Racine is azt fejezte ki, amit a saját temperamentumán keresztül, a maga módján látott. Hasonló példákat oldalakon keresztül lehetne felsorolni. A következtetés kézenfekvő volna: ha a megismerés és a gondolkodás egyetlen járható útjának a racionalista utat látjuk (racionalizmuson a történelmileg meghatározható, XVII—XVIII. századi racionalizmust érve), a művészetet és az irodalmat teljesen különálló, elszigetelt jelenségszoportnak kell tekintenünk, amelyre gondolkodási normáink nem alkalmazhatók. Benda azonban túlmegy ezen a ponton. Ez a megállapítás tolla alatt értékítéletté változik át; az irodalomban csupán a racionálisan is kifejezhető „tudományos” elemnek adózik elismeréssel. „... A szinte tudományos megfigyelések, mint az Adolphe vagy a Père Goriot...” mondja egy helyen, másutt pedig azt hozza fel Proust ellen, hogy megfigyelései annyira egyéniek és kivételesek, hogy „nincs tudományos értékük”.

Ilyen előzmények után könnyű elképzelni, hogy hogyan alakul a könyv második része és tulajdonképeni lényege, a „psychologie du littérateur”. Az irodalom tetszeni akar, mondja, „plaire, piquer la curiosité ou la sensibilité...”, de nem az igazat keresi. Az irodalmi élvezet az affektivitáson alapul, tehát az író természeténél fogva kerül a exakt gondolkodást, az objektív érvényességű megállapításokat, stb., stb. Egészen furcsa következtetésekre jut: megállapítja például, hogy Stendhált aligha lehet irodalmárnak, irodalmi jelenségnek tekinteni, mivel a pusztán formai, stílusbeli szépségekkel nem törődött.

Az ilyen és hasonló példák bizonyítják, hogy merev és már alapjaiban is támadható dualizmusa, amelyet még csak nehezkesebbé tesz, hogy teljesen szubjektív módon hatalmas értékkülönbséget tételez „racionále” és „irracionále”, változó és időtlen, stb. között, mennyire meghamisítja a legnyilvánvalóbb irodalomtörténeti és pszichológiai tényeket. Egyoldalúságát még csak fokozza, hogy éppen az intellektuális forrongásban élő, tudományos és társadalmi válságok között dolgozó francia avant-garde irodalom vizsgálatából indul ki. Hiszen az irodalomnak azok az ismertető jegyei, amelyeket Benda elítél, éppen ebben az irodalomban mutatkoznak szinte pathológikus élességgel. A Gide—Valéry-féle irodalom valódi művészi értékeivel szemben való feltűnő, tudatos és szándékolt érzéketlensége pedig egyenest nagyfokú elfogultságára utal.

A vizsgálati módszer inadékvát és végső elemzésben szubjektív voltát nem menti az, hogy Bendának sok részletkérdésben igaza van, különösen ami a modern irodalom

elbírálását illeti. Helytálló az a kritika, amellyel elválasztja Valéryék műveit elméleti megnyilatkozásaiktól és megmutatja, hogy míg a régiek „irracionalizmusa“ és „szubjektívizmusa“ az irodalom lényegéből kikerülhetetlenül, de nem szándékoltan következik, Valéryéknál tudatossá és programmszerűvé vált; helyesen mutat rá az irodalom-elméleti és irodalomtörténeti bergsonizmus (*Alain, Thibaudet*) veszélyeire is.

Meg kell állapítanunk azt is, hogy a rendkívül tiszta felépítésű, kiválóan dokumentált munka tiszteletreméltó meggyőződéssel és tagadhatatlan művészi erővel képviseli a szerző álláspontját. Benda különös tragédiája, hogy könyve, amelyet tudományos hidegségű kritikai műnek szánt, ránk csupán egy kitűnő, de csak művésziileg értékelhető hitvitázó munka erejével hat; Benda világnézete pedig szoros és dogmatikus dualizmusával végső elemzésben nem sokkal kevésbé irracionális, mint ellenfeleié.

„Hinni akarok — írja egy cikkében (Fontaine, 1945, p. 300) — és ez már szinte szenvedélyemmé vált... bizonyos állandó, az ember számára alapvető értékekben; van bennem bizonyos *fixizmus*, amely egész korommal ellentétbe állít.“

(A könyv címét illetőleg meg kell jegyeznünk, hogy, bár Benda jegyzetekben utal néha azokra a kultúrtörténeti párhuzamokra, amelyek a Gide—Valéry-féle irodalom és más „dekadens“ irodalmak között fölfedezhetők, műve címének megválasztását részletesen nem okolja meg.)

Herman József.

COBBAN, ALFRED: *The Crisis of Civilization*. London, 1941. J. Cape. 272 l.

Szerző hite szerint civilizációnk a tönk szélére jutott. E tény felett nincs mit vitázunk. A kérdés csak az, hogy vajon ebből a kritikus helyzetből nem lehetne-e valami úton-módon kimenekülni? Cobban meggyőződése szerint van mentességünk: vissza kell térnünk a Természeti Törvény tanához, amely a görög szellemiség talajában gyökerezik s a római jog, a középkor teológusai és jogászai fejtegetéseiben alakult ki s válott tulajdonképeni forrásává minden modern ideológiának. A nyugati civilizáció fundamentuma ez a természeti törvény s két alappillére az utilizmus, amely az egyén és közösség boldogságát vallja végső célul, és az individualizmus, amely az egyén jogainak, függetlenségének, szabadságának követelője. E két alappillér funkcióját tömör és határozott elemzéssel vizsgálja Cobban s reámutat azokra a veszélyekre, amelyek szerinte az individualizmus túlhajtásából és a szocializmus felfogásából származnak. Nem hagyja figyelmen kívül a népszuverénitás elméletét sem és kérlelhetetlen következetességgel vonja le azokat a következményeket, amelyek belőle szükségképpen erednek. De rávilágít arra is, hogy a nacionalizmus sem vezet semmi jóra, sőt bizonyos körülmények egybejártsága mellett egyenesen a totalitárius államhoz és diktatúrához visz.

Nincs hát más út, mint a Természeti Törvény útja. Minden jel arra mutat, hogy ennek a tannak görög felfogása, amely a természetet nem mint statikus, hanem mint dinamikus fogalmat alakította ki, napjainkban mind erőteljesebben nyomul előtérbe. Úgy tűnik fel előttünk a társadalom, mint szüntelen áramlás, vitális és mindent átölélő folyamat, s benne maga a megfigyelő is ebben az örök áramlásban él, benne úszik s így az ismerő az ismerttől el nem választható. Ebből az következik, hogy sem a politika, sem a szociológia nem lehet zárt rendszer, s azok a kategóriák, amelyek a természettudományokban használatosak, a politikai tudományokban irrelevánsok: minden szociális teória módosítja azokat a feltételeket, amelyeket leír s előbb vagy utóbb idejét mulja. Ebből természetesen az is következik, hogy a szociális gondolkodás merőben relatív, mert hiszen politikai és szociális eszméink csak egy adott pontban és csak abban a viszonyban állapíthatók és definiálhatók, amelyben mi a társadalom és a szociális közületek történetéhez állunk.

Ezekből a fejtegetésekből a Természeti Törvény szempontjából fontos az a megállapítás, hogy az a pozitív törvények kvalitásaiban nem részeseül s csak úgy alkalmazható az egész társadalomra, hogyha van valami állandó tényező az emberi társadalom örökös változásai mögött. Ez az állandó tényező pedig maga az *emberi természet*, amelynek van veleszületett törvénye s ez a törvény felette áll a *raison raisonnée*-nak, amely a külső világ törvényeit fedezi fel. Ez a velünszületett természeti törvény adja magatartásunk alapnormáit s így tisztán morális természetű. És valóban — úgymond Cobban — vannak olyan erkölcsi törvények, amelyeknek egyetemes érvénye felett vitázni nem lehet. Ezek a törvények minden ember négy igényét juttatják kifejezésre: az élethez, a közösségi élethez, a szabadsághoz és a boldogsághoz való kiirthatatlan igényét. Minden politikai és szociális törvény, intézmény csak annyi értékkel bír,

amennyire ennek a négy alapigénynek megvalósításához közelebb vezet. A politikai és szociális törvények tehát önmagukban véve sem nem jók, sem nem rosszak, hanem csak a szerint, hogy mit eredményeznek az egyénekre nézve. Egyébként egyszerűen csak a szociális technika eszközei. Minden politikai filozófia valójában tiszta utilizmus, amelynek alapja az emberi egyének természeti jogai és igényei.

A társadalom gyakorlati problémáinál, amelyek a kormányzásra, a gazdasági és nemzetközi intézményekre és intézkedésekre vonatkoznak, mindig azt a kérdést kell felvetnünk: mely aktuális intézmény kedvező az egyéni jogok fejlesztésére az adott körülmények között. Egész életünknek az erkölcsi törvény alapjára kell helyezkednie, ha azt akarjuk, hogy a fenyegető pusztulást elkerüljük.

Cobban könyve egyszerű és világos előadásban bámulatos ügyességgel fejti számlaira a bonyolult problémákat és minden spekulatív fellengzéstől menten a való élet és a történelem szempontjai és horizontja alatt világítja meg az aktuális tényeket. Hasznos, gondolatkeltő, hígadt könyv; stílusának nemes egyszerűsége élvezetet szerez.

Bartók György.

ROBERTS, MICHAEL: *The Recovery of the West*. London, 1941. Faber and Faber. 315 l.

Roberts poéta és kritikus. Ez a könyve azt is bizonyítja, hogy a szellemi életnek éles és filozófusszemű vizsgálója. Nem tagadja, hogy a nyugati civilizáció súlyos válságon megy keresztül, s a Nyugat hanyatlásának szimptomáit vizsgálva, nem találja azokat olyan végzeteseknek, amint azt a pesszimista elmék vélik és hirdetik. A német nemzeti szocializmusnak és az olasz fasizmusnak éppen az volt halálthozó tévedése, hogy azt hitte: a demokrácia és az emberi civilizáció már annyira sír felé rohan, hogy neki csak meg kell ráznia a fát és a gyümölcs ölébe hull. Már a háború második esztendeje megmutatta, hogy ebben a hiedelemben alaposan csalódtak.

Roberts, mint igazi költő, először a valóság felé fordul s azt mutatja meg, hogy a születések csökkenésének statisztikája még nem elegendő alap arra, hogy a népesség jövő növekedéséről határozott véleményt mondhassunk. Majd a morális és intellektuális hanyatlás jeleinek megbeszélésére tér, sehol sem titkolva semmit, ami aggasztó, de mindig reámutatva arra is, hogy a kedvezőtlen jelek mellett ott láthatók a biztató jövőnek ígéretei. Így pl. élesen mutat reá Roberts arra, hogy Angliában az első háborút követő évtizedekben a vallást és művészetet csak frivol szórakozásnak tekintették és nem a vitálatás és szellemi egészség szükséges megőrző tényezőinek. Ennek a ténynek okát a mindent előntő kommercializmusban és a demokratikus elv félremagyarázásában találja. Mindinkább gyökeret vert az a meggyőződés, hogy a természettudományok nem képesek feleletet adni a filozófia örök kérdéseire s lassanként a természettudósok is ott hagynak a saját területüket, politikai és szociális tárgyak fejtegetésére adták fejüket, éppen úgy, mint a filozófusok és költők. Zenészek és festők, szobrászok és regényírók lelkét egyformán megszállotta a gépkorszak, a hanyatlás, a megzavarodott erkölcsiség problémáival való foglalkozás és elveszítették bizalmukat az emberi természetben és haladásban.

Mi ezekben az elemzésekbe tüzetesen elmerülni nem akarunk; helyünk sincs reá. Elég annyit mondanunk, hogy Roberts, amikor a kétségtelen hanyatlás szövevényes okaira részletesen és mindig erős kritikával reámutat, a főokot mégis a bizalom és a hivatás érzésének elvesztésében találja. Visszautasítja Spengler „fatalizmusát“ és azt vallja, hogy szociális nyomorúságunk okai felderíthetők, a tudomány ellenőrzése alá vehetők és semmi szükség arra, hogy az emberiséget tétlenségbe hipnotizáljuk.

Nincs igazuk azoknak sem, akik azt hirdetik, hogy a politikai demokráciának meg vannak számlálva napjai. Azok a hibák, amelyekkel politikai életünk telve, nem a demokráciának lényegéből, hanem a félremagyarázott demokráciából — Roberts pluto-demokráciának nevezi — származnak. Ha valami megbukott, úgy nem a demokrácia az, hanem a mi politikai fogalmazásunk. Mi politikai akciók által akartunk olyan eredményeket produkálni, amelyek csak morális és fizikai erők érvényesítésével érhetők el. Csak törvénykezés útján semmiféle politikai „Arany Korszak“ meg nem valósítható, mert egy nép jóléte szellemétől, szorgalmától és tisztességétől függ, nem csupán kormányformájától. Az erkölcsiség terén sincs sok dicsekedni valónk. Szó, ami szó: a keresztény felfogás és érület háttérbe szorult a természettudományok materialisztikus kitekintése mellett s eljutottunk oda — úgy mond Roberts —, hogy egy átlagos egyetemi grádussal rendelkező egyén sokkal többet tud a természettudomány-

ból, mint a keresztény filozófiából, sőt azt sem tudja, hogy van intelligens keresztény filozófia. A vallás tanait elveti, mert gyerekes vallási ismereteit összehasonlíja azokkal az ismeretekkel, amelyeket felnőtt-érett korában nyert a természettudományok köréből; az anyjától tanult szimpla ismereteket ellentétbe hozza azokkal az ismeretekkel, amelyeket a mechanika vagy pszichoanalízis tudós magyarázataiból sajátított el s szilárdul meg van győződve, hogy ő már most „önálló gondolkozó”. Hasonló képet mutat a nevelés és moralitás kialakulása is. Korunk totalitarizmusa szembeszegül az igazság és igazságosság egyetemessége tanával, a logikával, a hagyományos bölcseséggel, a szilárd ismerettel, mert nélkülöz minden erkölcsi és esztétikai intuíciót. Mindeme nagy ellenkezések oka pedig az, hogy merőben elveszítettük a „minőség” és az „érték” iránt való érzékünket. Mi mindent kvantitatív mértékekre akarunk visszavezetni, ezért áll természetes ellenkezésben a kapitalizmus és a kereszténység erkölcsstana: amaz relatív értékek szolgálatában áll, emez egy abszolút érték uralmát követeli.

Korunk intellektuális háttere sem megnyugtató. E téren Roberts az egyetemeket teszi felelőssé, mert — legalább is részben — ők az okai, hogy nincsenek Angliának megfelelő intellektuális vezetői s ezért közvetve az egyetemek felelősek az elterjedt babonáért és hamis vallásokért. De a pusztá racionalizmus itt nem segít. Mert az embernek célérzékkel kell bírnia, amely azután reá nézve a bizalomnak örök forrása és állandó ösztönző a magasabb életformák felé. A célérzékkel természetesen függ össze és minden racionalitás felett áll az értékek iránt való érzék, amely nemcsak a világ és élet megbecsülésére tesz minket képesekké, hanem a felelősség terhét is reánk rakja. Mert az egyéni élet értéke nem önmagában van, hanem magasabb és közös ideálokban. Az új iskoláknak a régiekkel szemben éppen az a mélységes hibájuk, hogy képtelenek felelősségre nevelni. A felelősség u. i. mindig egyéni és személyes s ahol ez a személyes felelősség kivész, ott a közösségek élete a lejtőn lefelé rohan. Ezért minden politikai konstrukciónak is alapéptéme a személyes moralitás és felelősség. Az erkölcsiség magva az erkölcsi érzék, amely arra tesz minket képessé, hogy felismerjük a rosszat, hogy az rossz és a jót, hogy az jó. Figyelemreméltó, hogy Roberts szerint a rossz szükségszerű, mert az emberi természetből fakad, de az ember éppen ezekért a rosszakért felelős. A kérdés komplikált, a modern lelkiség s általában az ember lényegének megértése szempontjából nagy fontossággal bír, de részletes fejtegetése messze vezetne. A probléma alapszárait Roberts világos és egyszerű szavakkal fejt ki.

Igy érkezik el Roberts a nyugati szellemiség elemzése során a vallás szükségességének tényéhez. Bármiként vélekedjünk a kereszténységről — mondja —, azt mindenkinek meg kell engednie, hogy a nyugati moralitás főforrása a biblia. Maga a természetes ész kényszerít ennek elismerésére. A kereszténység transzcendentális ereje már önmagában véve arról tesz bizonyosságot, hogy van más evidencia és bizonyosság is, mint amelyet a fizikai laboratóriumok tudnak elénk tárni. E transzcendens erőben való hit megfogható volt a főoka a nyugati kultúra hanyatlásának. E hit megerősödése nélkül nem várható a civilizáció hanyatlásának megszűnése sem.

Bartók György.

MUMFORD, LEWIS: *The Condition of Man*. London, 1944. Secker & Warburg. X. 467 l.

A nyugati országokban, de főként az angolszász államokban, mind sűrűbben látnak napvilágot az olyan filozófikus művek, amelyek az ember lényegének, feladatának, rendeltetésének, fejlődése lehető útjának vizsgálatát tűzik ki céljukul. Ezek közé tartozik Mumford munkája is, amely a kereszténység felleptétől kezdve követi nyomon az európai ember személyiségének kifejlését és az adatok bőségével, a szempontok világos fogalmazásával s nyomon követésével, a problémák összefüggésének, mélységeinek feltárásával rajzolja meg ennek a fejlődésnek szövevényes útjait. Alaptétele, hogy az ember nem csupán egy merőben fizikai világba született bele, sőt inkább emberi értékek, emberi célok, eszközök és emberi vágyak világába, amiből következik, hogy minden ismerete és hite, amely a fizikai világra vonatkozik, a saját személyes és szociális fejlődésének eredménye. Fejlődésének ösvénye az érzéklettől a jelentéshez, a külsőleg feltételezettől a belsőleg feltételezethez, a nyájszerű kohéziótól a racionális együttműködéshez, az automatizmustól a szabadsághoz vezet. Külső és belső világ között állandó kölcsönhatás létesül és áll fenn: amit a természetből megisme-

rünk, életünk tényeivel lép összeköttetésbe és kultúránk minden eredménye módosítólag hat természeti világunkra. Egész szellemi történetünkben ekként a kultúra drámája nyer megvalósulást.

Ennek a drámának erőit igen világosan és nagy perspektivitásban idézi elének Mumford, hogy pontosan vehessük szemügyre azokat most, amikor egész civilizációnk tagadhatatlan válság állapotába jutott. Ebből a válságból csak a hatóerők ismerete által találhatunk kivezető utat.

Ezeknek az erőknek felsorakoztatása, a szerzővel való vita nem tartozik ennek az ismertetésnek keretébe. Aki hűséges és meggondolkozató kalauzra akar szert tenni, olvassa el szerzőnk türelmes elemzéseit, egybevetéseit, kritikáját, amely sohasem dogmatikus, de mindig határozott és megfontolt. Itt mindenütt becsületesen érvényesül Mumford hermeneutikus elve: ha nincs időnk arra, hogy megértsük a mulat, nem ellenőrizhetjük jövőnket, mert a mult sohasem hagy el minket és a jövő mindig jelen van itt.

Civilizációnk külső válságának okait rendre tárja fel szerzőnk s kiváltképen arra mutat rá, hogy a civilizáció terén mindenütt a nagy megütkezés köve a tökéletes materializáció és a személyiség megvető elhanyagolása. Első kötelességünk tehát, hogyha a megújulás szilárd alapjait akarjuk megvetni, eszméink újjászülése és az emberi személyiség reorganizációja. És ebben a reorganizációban — mondja szerzőnk — nem a gépek, a szervezetek, az intézmények, gazdagság, hatalom, kultúra, városok, ipar stb. a fődolog; ezek csak másodlagos eszközök. Minden törekvésnek egyetlen célja: emberi személyiségek szakadatlan növekedése és a lehető legjobb élet kultiválása. Minden jó, ami ezt a személyiséget táplálja és minden rossz, ami ennek a személyiségnek korlátokat vet. E személyiség két sarokpontja — amint Mumford fejtegetéseiből látszik — az egyensúly és az autonómia. Az egyensúly kiküszöböli az egyoldalú speciálizmust és helyére ülteti az egész embert a maga racionalitásában és irracionálisában. A nevelés ideáljának is tehát az egész embernek kell lennie.

Mindezcek a vázlatos utalások mutatják, hogy Mumford készséggel ismeri el azt, hogy az emberi történet egyik lényeges alkotórészét az ember elemi természete képezi; de másfelől ezen elemi természet mellett, sőt felett ott áll az emberi individuáció, amelynek erejével az ember kiemelkedve az állatiság köréből, a fejlődés hosszú folyamata alatt személyiséggé érik. Ez a személyiség pedig az embernek abból a lényeges vonásából ered, amely képessé teszi őt arra, hogy maga fölé tudjon emelkedni, képessé teszi az öntranszcendenciára, a mindig újrakezdesre, az önmagával való örök elégedetlenségre. Ez az öntranszcendenciára törő ember pedig csak egy szabad és demokratikus közösségben tudja kifejtetni erőit, megvalósítani élete jelentését és célját, amelyek nélkül az ember élete nem emberi élet. Ebben a közösségben teremti meg az ember a maga szimbolikus környezetét, amelyet Mumford idolum-nak nevez: az ember szimbolumok segítségével teremt egy összefüggő világot érzékei adataiból és ismerete sugaraiból. Mumford könyve időszzerű és problematikája örök. Bartók György.

COLLINGWOOD R. G.: *The Principles of Art*. Oxford, 1938. At the Clarendon Press. 347 l.

Az esztétika az izlés tudatosulása. Így bármennyire tárgyilagos értékelés a célja és igénye, talán valamennyi filozófiai diszciplinánál jobban korlátozza ennek betöltésében a struktúra, amely fölé emelkedni kíván. S mintha titokban, be nem vallottan szívesen vállalnák is ezt a korlátozottságot az egyes nemzetek esztétikái. Igen kényes módszertani feladat annak a módnak a tisztázása, ahogyan az esztétika objektív értékelméleti alapon kell, hogy szolgálja a nemzeti izlés művészi szempontból jogos individualizációs tevékenységét. A módszertani alapon álló esztétikának első feladata, hogy az ilyen izlésstruktúrából származó egyoldalúságokat tudatosítania kell.

Az angol esztétika tartja ugyan a kapcsolatot Shaftesburyn keresztül a filozófiai esztétika fő tápláló érével, az újplatonizmussal, de már maga az is, hogy épp ez az ág honosodott meg, az angol nemzeti szellem egyik főhajlamával, a moralizmussal magyarázható. Kompenzációként fejlődik ki ugyanebből náluk az esztétizmus legszélsőségesebb változata is. Az angol szellemi alkat másik sajátos vonása, az empirizmus is állandó bélyege az angol esztétikai vizsgálódásoknak. Darwin evolucionizmussal és biologizmusával a fiziológiai és pszichológiai esztétikának vált szálláscsinálójává. Az újabb külföldi iskolákból elsősorban ez az anyag hat. A beleérzés elmélete — Vernon Lee —, Bergson intuicionizmusa — Hulme —, s főleg Croce, akiből az oxfordi iskola indul: E. T. Carritt mellett R. G. Collingwood is. S Collingwood talán még közelebb

ál Crocéhez, mint Carritt. Ha a crocei alapfogalmak, az intuíció és expresszió egyesítésére megkísérli, hogy a képzeletnek juttasson középponti szerepet, ezt kevésbé polemikus módon teszi, mint ahogyan Carritt dolgozza fel Croce „expressionist theory“-ját. Collingwood már a huszas évek elején megjelent esztétikai munkáiban, a *Speculum mentis*-ben és az *Outlines of a philosophy of art*-ban is a képzeletben jelöli meg azt a lelki tevékenységet, amely legsajátosabban művészi s most még részletebben kifejti és igazolja ezt. Az esztétikáról, mint filozófiai tudományról, módszertani alapvetésében megállapítja, hogy a művész-esztétikával szemben a tudományos rendszertani szempontok kell, hogy a jellegét megadják: az összefüggések és megkülönböztetések pontossága az, amiben nem tévedhet, ha azután egyébként rendszeren nem is mond sok konkrétumot. A művész-esztétikától viszont szép már az is, ha egyáltalán elismeri egy ilyen áttekintés és rendszerzés nélkülözhetetlenségét. Így tisztázza a maga részéről, némileg ugyancsak crocei szellemben, a művészet és nem-művészet határkérdéseit: a tiszta művészetnek nem lehet döntő jegye sem a mesterségbeli készség, sem az ábrázolás, de a mágikus vagy szórakoztató jelleg sem. Csupán a „kifejezve teremtő képzelet“ az, amely a tiszta művészetet kielégítően meghatározhatja. S ha e meghatározásában nem is nehéz felismerni Croce expresszióját, az is tagadhatatlan, hogy az expresszió-elmélet elveszti ebben a változatban élességét és sokat nyer tárgyasságban. Igen finomak azok az elemzések, amelyekben az értelmi és érzelmi tényezőknél, valamint a képzelet szabad csapongásának és a tudatosságnak egymáshoz való viszonyát vizsgálja, s a művészetet, mint nyelvet, mint a képzeleti alkotótevékenység leglényegesebb produktumát és orgánumát is egyben. A nyelvet a művészet szempontjából nem grammatikai és logikai képződményként, hanem szimbolikus jelrendszerként tartja vizsgálálandónak. A művész mindenkor a művészek nagy szellemi közösségének nyelvét beszéli, felveszi a társalgás fonálát ott, ahol azt a legfigyelemreméltóbb társalgó eljettette: Beethoven ott folytatja, ahol Mozart abbahagyta, Turneg, ahol Claude Lorrain. Nem szólva arról, hogy nem egy művészetág művei, így a drámák és zeneművek csak rokonlelkű előadóművészek előadásában elevenednek meg, de ezen túl a hallgatóság és a társadalmi közösség is hozzátartozik a művészet valóságához. A művészet, mint szimboliumnyelv, a teremtő képzelet alkotása s nem pusztán illúzió, gyönyörködtető látszat, nem is másolás, hanem az emberiségnek valóságát közlő anyanyelve. A képzelet egyértelmű jelentésében találkozunk, egybeesnek alkotó- és szemlélő-álláspont. A realitás kérdésének felvetése éppen ezért a művészet világában értelmetlen, idegen szempont, moralizáló vagy pusztán másolást követelő álláspont.

Collingwood alapvetően tisztáz bizonyos kérdéseket, amelyeknek egybefoglaló tisztázása valóban elkerülhetetlen feladata az esztétikának, ha nem akar megrekedni a művészetkritika kezdetleges álláspontján. Szintézisében bizonyos haladás tapasztalható a közelmúlt egyes részleges elméleteivel szemben. A filozófiai értékesztetika problematikájához szokott fül, természetesen, épp a határkérdések fokozottabb kiélezését és nem elsimítását igényelné. Mert ha így meg is határozódik a művészetnek az emberi kultúra egyetemében a helye, a művészi érték belső problémáira nem kaphatunk megfelelő feleleteket. Ezek így a kisebb módszertani tisztázottsággal dolgozó művész-esztétika, művészetkritika hatáskörébe utalódnának át, amit nem nevezhetünk éppen megnyugtatónak. A művészet társadalmi funkciójáról vallott felfogásában néha utilitáriusnak látszik, jellegzetesen angol módon Herbert Spencer hagyományai szellemében. De elutasítja azt a véleményt, hogy a művészet kiszolgáló szórakoztatás s kitart a mellett, hogy lényege a szabad költőiség s talál egy vonást, amely egyesíti a figyelemlekötés, az elbűvölés tehetségét s a mellett a közönség felett az uralmat s így a művészet függetlenségét. S ez az, hogy a költészetnek „jóslónak kell lennie“. „Jóslatokat kell adnia, nem abban az értelemben, hogy előre megmondja a bekövetkezendőket, hanem akként, hogy feltárja a hallgatóságának — akár akarata ellenére is — szívük titkait.“ Vallomásszerűnek kell a műnek lennie, de a művésznek nem a saját titkait kell kinyilatkoztatnia, hanem a közösség szószólójaként úgy kell titkokat feltárnia, hogy elfogadjuk, hogy azok a mi szívünk titkai. S ez teszi a művészetet nélkülözhetetlenné: a közönség nem ismeri a saját szívét s ezért önáltatásba eshet s ez öngyilkos hiba lenne. „De mindarra a rosszra, ami a tudatlanságból származik, a költő nem javasol orvosságot. Nem, mert adott is már eleve egyet. Az orvosság a költemény maga. A művészet a társadalom gyógyszere, az értelem legnagyobb betegsége, az öntudatosság fogyatékosága, megromlottsága ellen.“ Szociológiai művészetszemlélet ez, de olyan, amely ért hozzá, hogy a művészet társadalmi funkcióját úgy jelölje meg, hogy értékének függetlenségét és felsőbbrendűségét megóvja.

*Baránszky-Jób László.*

HOWELL ARTHUR R.: *The Meaning and Purpose of Art*. London, 1945. Zwemmer. 239 l.

Howell, a St. George's Gallery igazgatója, a modern festészet reprezentánsaival — Matisse, Utrillo, Picasso, Cézanne, Braque, Hodgkins, Monet, Renoir — kísérli meghatározni a „művészet értelmét és célját“. Bármennyire nem közönyös, hogy a gyakorlott szem mit olvas ki magukból a műalkotásokból, mégis — mint azt Charles Lalonak is be kellett látnia és meg kellett vallania — a konkrétumok megkívánják az előzetes módszertani problémáikán kidolgozott kérdésfeltevést, csak így tudnak megszólalni, ekkor tudnak felelni. Howell munkája a modern művészetelméletnek ahhoz az egyre jobban tért hódító s csaknem uralomra jutó válfajához tartozik, amely a művészettudomány, a művészeti kritika, a művészettörténet talajáról kiindulva kísérli meg, hogy elvi álláspontot érjen el. Különösen csábít erre a modern művészek gyakorlata, akik maguk erősen teoretikusok. Jellemző, hogy pár évvel korábban, 1942-ben jelent meg a franciáknál Michel Kornfeldnek egy teljesen hasonló eljárással, a modern művészet tanulságainak kiaknázásán alapuló esztétikai kísérlete, a *L'énigme du beau*. Howell kevésbé tér el anyaga konkrét problémáitól s ha műve jellegét és célját meg akarnánk jelölni: nagy gyakorlattal rendelkező, élesszemű műkritikus lényegre mutató tanácsai a művészetszemlélethez. A modern művészet annyira élére állította az összes művészeti problémákat, hogy aki vele érintkezésben áll, az esztétika kísérleti laboratóriumában él. Az „egységesítő intuíció“ az, amiben Howell az esztétikai intuíció lényegét látja; a természeti forma és művészi forma elemzése áll vizsgálódásai középpontjában. Végigvizsgálja Cézanne-tól a szürrealizmusig a teljes skálát a szemléleti elemek figyelembevételével. A Hildebrand-Fiedler-vonal angol változata, de minden egyoldalú teoretizálástól tartózkodva s csak annyit emelve ki, amennyit a szemléleti anyag a maga gazdag változatosságában helyenkint éppen kínál.

Baránszky-Jób László.

ÖSTERREICHISCHE ZEITSCHRIFT FÜR ÖFFENTLICHES RECHT. Neue Folge. Bd. I., Heft 1—2, Wien, 1946, 240 l.

A régi hasonló című folyóirat az osztrák császárság széthullásával megszűnt s helyet adott a „Zeitschrift für öffentliches Recht“ címűnek, amely 1919-től 1944-ig — előbb *Kelsen*, majd *Verdross* szerkesztésében — a *jogfilozófiának* is fontos orgánuma volt. Most e folyóirat ismét a régi címet vette fel; amint a nagy Ausztria bomlása az „osztrák“ jelző elhagyását, akként a kis Ausztria feltámadása e jelző újbóli felvételét magyarázza. Az első kettős füzet, amely 1946 őszén imponáló külsővel és terjedelemben jelent meg, sejtetni engedi, hogy a most megindult folyóirat is bő teret fog nyitni a jogfilozófiai és általános jogelméleti vizsgálódásoknak.

E füzet mindenekelőtt *Adolf Menzel* és *Gustav Walker* emlékének szentel két kis értekezést s azután *Kelsen* mélyenszántó nagy tanulmányát közli a nemzetközi jog alapvető kérdéseiről („Zur Grundlegung der Völkerrechtslehre“, 20—83. ll.). A nemzetközi jog problémájával foglalkozik *Blühdorn* („Zum Problem des positiven Völkerrechts“, 136—171. ll.) és *Verdross* („Die Völkerrechtssubjektivität der Gliedstaaten der Sowjetunion“, 212—218. ll.) értekezése is. *R. G. Neumann* az Északamerikai Egyesült Államoknak 1939 és 1946 közti alkotmányjogi fejlődéséről számol be (197—211. ll.), *Voegelin* az általános államtan (106—135. ll.), *L. Werner* a rendészet és a közigazgatás kérdésével (172—196. ll.), *O. Jettmar* a jövedelmi adó reformjával (219—230. ll.), *R. Köstler* a postajog alapfogalmaival (84—105. ll.) és a Homeros-i jogi és gazdasági renddel (231—233. ll.) foglalkozik. A füzetet könyvbírálatok zárják le.

Moór Gyula.

## BIBLIOGRÁFIA

### A német megszállás alatt megjelent francia filozófiai munkák jegyzéke.<sup>1</sup>

- Anstett* Jean Jacques: La pensée religieuse de Friedrich Schlegel. Paris, 1942. Belles Lettres, 490 l. (Annales de l'Université de Lyon.)
- Bachelard* Gaston: L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière. Paris, 1942. Corti, 265 l.
- Benrubi* I.: Souvenirs sur Henri Bergson. Paris, 1942. Delachaux et Niestlé, 136 l.
- Benzecri* Ed.: L'esprit humain selon Pascal. Paris, 1939. Alcan.
- Bodin* Jean: La méthode de l'histoire. Traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard. Paris, 1941. Belles Lettres, 410 l. (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. II<sup>e</sup> série. Tome XIV.)
- Boll* Marcel: L'occultisme devant la science. Paris, 1944. Presses Universitaires, 136 l.
- Brentano* Franz: Psychologie du point de vue empirique. Paris, 1944. Aubier, 461 l. (Philosophie de l'esprit, collection dirigée par L. Lavelle et le P. Le Senne.)
- Brunschvicg* Léon: Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne. Neuchâtel, 1942. A la Baconnière, 210 l.
- Cahiers de Neuilly* (Les). Troisième cahier. Paris, 1942. Librairie de Médicis, 111 l. E folyóiratban található: *J. Mercier*: La vie de l'esprit dans la philosophie contemporaine.
- Chaix-Ruy* J.: La formation de la pensée philosophique de G.-B. Vico, Gap, 1943. Louis Jean, 313 l.
- Combes* André: Un inédit de saint Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluritate creaturarum, d'après Jean de Ripa. Paris, 1944. Vrin, 329 l. (Études de philosophie médiévale. XXXIV.)
- Craig Gordon*: De l'art du théâtre. Paris, 1942. Lieutier. (Új kiadás.)
- Cresson* A.: Bergson. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1941. Presses Universitaires, 158 l. („Philosophes“, collection dirigée par M. Émile Bréhier.)
- Cues* Nicolas de: Oeuvres choisies. Avec une introduction par Maurice de Gandillac. Paris, 1942. Aubier, 564 l. (Bibliothèque philosophique.)
- Danielou* Jean: Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse. Paris, 1944. Aubier, 339 l. (Théologie. Études publiées sous la direction de S. J. de Lyon—Fourvière. 2.)
- Denissoff* Elise: Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris, 1943. Desclée de Brouwer, 460 l. (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 3<sup>e</sup> série, 14<sup>e</sup> fascicule.)
- Doutrepoint* Georges: La littérature et la société. Bruxelles, 1942. Palais des Académies, 688 l. (Académie royale de Belgique. Classe des lettres. Mémoires, coll. Tome XLII.)
- Févre* Lucien: Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1943. Albin Michel, 544 l. (Evolution de l'humanité, No 53.)
- Geiger* L.—B.: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1942. Vrin, 496 l. (Bibliothèque thomiste. XXIII.)
- Gilson* Etienne: Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Quatrième édition revue et augmentée. Paris, 1942. Vrin, 532 l. (Études de philosophie médiévale. I.)
- Gilson*: Dante et la philosophie. Paris, 1939. Vrin, 340 l.
- Gilson*: La philosophie de saint Bonaventure. Paris, 1943. Vrin, 418 l.
- Gouhier* H.: L'essence du théâtre. Paris, 1943. Plon, 256 l.
- Guillaume* Paul: Introduction à la psychologie. Paris, 1942. Vrin, 380 l. (Études de psychologie et de philosophie. III.)

<sup>1</sup> Az összeállítás nem tart igényt teljességre.



*Guillemin Henri*: Les philosophes contre Jean-Jacques. „Cette affaire infernale“. L'affaire J.—J. Rousseau—David Hume, 1766. Paris, 1942. Plon, 354 l.

*Guy Alain*: Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1943. Vrin, 68 l.

*Guyenot Emile*: Les sciences de la vie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. L'idée d'évolution. Paris, 1941. Albin Michel, 464 l. (L'Évolution de l'humanité. 68.)

*Hazard P.*: La crise de la conscience européenne 1680—1715. Paris, é. n. Boivin, 474 l. (Új kiadás egy kötetben, mutató és kritikai jegyzetek nélkül.)

*Hazard Paul*: Les origines intellectuelles de l'Europe contemporaine. Le dix-huitième siècle de Montesquieu à Lessing, 1715—1760. Paris, 1944. Boivin, kb. 600 l. (Sajtó alatt.)

Fontos mű, a „La crise de la conscience européenne“ folytatása. Előző tanulmányában Hazard az európai tudat válságának kezdetét 1630 körül állapítja meg. De 1715-től új eszmék tömege kért helyet magának. Ami eddig csak néhány tudós elme spekulatív tétele volt, egyszerre a tömegek követelményévé vált. Az újonnan jöttek nyilvánosan hadat üzennek a régi világnak. Innen a mű első részének címe: A kereszténység pöre. Az újítók építeni is akarnak, új jogot, új erkölcsöt, új politikát akarnak teremteni. A második rész az általuk elképzelt ideális város képét és tervét mutatja: Az emberek városa címmel. A harmadik rész: „Felbomlás“ arról számol be, mint sodorra el a kérérlhetetlen sors magukat az eszméket is.

*Hegel*: Principes de la philosophie du droit. Préface de Jean Hyppolite. Paris, 1940. N. R. F., 264 l.

*Hourticq Louis*: L'art et la science. Paris, 1942. Flammarion, 243 l. (Bibliothèque de philosophie scientifique.)

*Kant Emmanuel*: La religion dans les limites de la simple raison (1793). Traduction par J. Gibelin. Paris, 1943. Vrin, 262 l. (Bibliothèque des textes philosophiques.)

*Laforgue Docteur René*: Psychopathologie de l'échec. Paris, 1943. Payot.

*Lagarde Georges de*: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III. Secteur social de la scholastique. IV. Ockham et son temps. Paris, 1942. E. Droz, 2 vol.

*Lenoble Robert*: Essai sur la notion d'expérience. Paris, 1943. Vrin, 286 l.

*Le Senne René*: Traité de morale générale. Paris, 1942. Presses Universitaires, 757 l. („Logos“ Introduction aux études philosophiques.)

*Loiseau H.*: Goethe. L'homme, l'écrivain, le penseur. Paris, 1943. Aubier, 442 l.

*Mauriac François*: Pascal. Paris, 1940. Corrèa, 208 l.

*Michea René*: Les travaux scientifiques de Goethe. Paris, 1943. Aubier, 186 l. (Université de Paris. Faculté des lettres: Cahiers de l'Institut d'études germaniques. 5.)

*Naville Pierre*: Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1943. N. R. F., 471 l.

*Nietzsche*: La naissance de la tragédie. Traduction nouvelle, augmentée de fragments inédits par G. Bianquis. Paris, 1941. N. R. F.

*Pascal Blaise*: Pensées. Édition paléographique des manuscrits originaux conservés dans la Bibliothèque Nationale, enrichie de nombreuses leçons inédits et présentées dans le classement primitif avec une introduction et des notes descriptives par Zacharie Tournier. Paris, 1942. Vrin, 366 l.

*Peyre Henri*: Qu'est-ce que le classicisme? Essai de mise au point. Deuxième tirage. Paris, 1942. E. Droz, 224 l. (Réimpression.)

*Platon*: Oeuvres complètes. Tome I. Paris, 1940. Bibliothèque de la Pléiade, 1400 l. Traduction nouvelle, introduction, notes, par Léon Robin.

*Platon*: Oeuvres complètes. Tome II.

*Pradines Maurice*: Traité de psychologie générale. I. Les fonctions élémentaires. Paris, 1943. Presses Universitaires, 746 l. („Logos“ Introduction aux études philosophiques.)

*Pseudo-Denys L'Areopagite*: Oeuvres complètes. Traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac. Paris, 1943. Aubier, 393 l. (Bibliothèque philosophique.)

*Reymond Arnold*: Philosophie spirituelle. Etudes et méditations, recherches critiques. Lausanne, Paris, 1942. Vrin, 2 vol.

*Robin Léon*: Pyrrhon et le scepticisme grec. Paris, 1944. Presses Universitaires, 256 l. (De la collection „Les grands philosophes“.)

*Romeyer Blaise*: La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Paris, 1944. Aubier, 348 l.

*Segond J.*: La signification de la tragédie. Paris, 1943. Belles Lettres, 15 l. (Bibliothèque de l'Université d'Aix-Marseille. Série I. Droit-Lettres. 4.)

- Seillière Ernest*: Diderot. Paris, 1944. Editions de France, 299 l. (Dans la collection „Ecrivains immortels“.)
- Sertillanges A.—D.*: La philosophie de Claude Bernard. Paris, 1944. Aubier, 260 l.
- Sertillanges R.—P.*: La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, 1942. Montaigne.
- Spence Jean-Edouard*: Nietzsche et le problème européen. Paris, 1943. Colin, 247 l.
- Tavera François*: L'idéal moral et l'idée religieuse dans les Caractères de La Bruyère. L'art de La Bruyère. Paris, 1941. Mellottée.
- Valéry Paul*: Les pages immortelles de Descartes. Paris, 1941. Corrèa, 240 l.
- Vendryès Pierre*: Vie et probabilité. Préface de Louis de Broglie. Paris, 1942. A. Michel, 278 l.
- Vidal André*: Conscience de soi et structures mentales. Paris, 1943. Presses Universitaires, 262 l.

Összeállította: P. K.

# TÁRSULATI ÜGYEK

## JEGYZÖKÖNYV

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1946. április hó 26-án a Bölcsészeti Kar V. számú tantermében tartott rendkívüli közgyűléséről.

Jelen voltak: Prohászka Lajos főtítkár, Mátrai László titkár, számos választmányi és rendes tag, valamint sok érdeklődő vendég.

1. Prohászka Lajos főtítkár üdvözi a megjelenteket, bejelenti, hogy a Társaság működésének a Belügyminisztérium értesítése értelmében nincs akadálya, s így sor kerülhet a Társaság demokratikus szellemű újjászervezésére. E téren az első lépés az volt, hogy a Társaság tisztikara a választmány előtt visszaadta megbízatását, a választmány az új tisztségviselők megválasztására rendkívüli közgyűlést hív egybe, s annak korelnökként való vezetésére Prohászka Lajost kéri fel. A korelnök felkéri Mátrai Lászlót titkári jelentésének megtételére, amit nevezett a következőkben terjesztett elő:

### Tisztelt Közgyűlés!

A Magyar Filozófiai Társaság működéséről a legutóbbi közgyűlés óta igen kevés szóval be lehet számolni. 1944. március 19-ike óta, a német megszállás alatt, a Társaság semminemű működést nem fejtett ki: előadó- és vitaüléseket nem tartott s folyóiratát, az Athenaeum-ot, nem jelentette meg. Az ezt megelőző, nem sokkal könnyebb időkben sem tanúsított a Társaság antidemokratikus magatartást s az ilyen célzatú törvényeknek sem a Társaság szervezetében, sem folyóiratának szerkesztésében nem tett eleget: senkit tagjai közül származása miatt ki nem zárt, kéziratokat írójuk származására való tekintet nélkül leközölt s kritikai rovatában az egyre súlyosabb külpolitikai helyzet ellenére is görcsösen igyekezett az egyoldalú német nyomást egyéb külföldi művek tárgyalásával áttörni. Kizárási indítvány csak egyszer hangzott el a választmányban: 1941-ben Joó Tibor és Mátrai László kizárási indítványt terjesztett elő a Társaság pénztárnoka, ifj. Kronfusz Vilmos ellen, mert úgy hírelt, hogy a Volksbundnak a tagja s többen látták horogkeresztes jelvényt viselni. Folyóiratunk — úgy hisszük — minden további, akár magyarázkodó, akár dicsekvő beszámolást feleslegessé tesz s nyomtatott szövegei nem széppíthető, de be sem feketíthető képét nyújtják bármikor annak a viszonyának, mely a haladó, humánus eszmék s Társaságunk között a valóságban fennállott.

Mindezek ellenére a Társaság megmaradt tisztikara és választmánya úgy látta helyesnek a felszabadulás után, hogy tisztségéről leköszön. Tette ezt azért, mert a tisztikar egyes tagjainak Társaságunkon jobbára kivüleső működése, politikai elfogása ellen kifogást emelt s ezért új vezetőség választását tartotta szükségesnek. Vonatkozik ez elsősorban a Társaság volt elnökére, Brandenstein Bélára, aki nem csupán Nyugatra szökött, de egyébként is a hitlerizmus makacs megszállottja volt, akit csupán saját gyávasága s a vezetőség többi tagjának ellenszegülése akadályozott meg abban, hogy téveszméit magánbeszélgetéseken túlmenő, nyomtatott formában is terjessze.

E szomorú időszakról való beszámolónak szomorú kötelessége megemlékezni a Társaságot ért veszteségekről is, bár ennek nagyságáról még nem állanak rendelkezésünkre végleges adatok. Elvesztettnek kell tartanunk egyik legtevékenyebb, leginkább haladószelemű tagtársunkat, dr. Ervin Gábert, akit katolikus pap létére elhurcoltak és kivégeztek a nyilasok 1944. decemberében, mert könyvtárában orosznyelvű könyveket találtak. Aktív tagja volt 1944. július óta a Társaságunk baloldali tagjai között is folyó szovjetbarát szervezkedésnek, de munkatársai nevét nem szolgáltatta ki hóhérainak. Nagy műveltsége, eleven, sokoldalú filozófiai, teológiai és lélektani tudása predesztinálták arra, hogy szakmánknak kiváló képviselője legyen. Kevéssel ő utána távozott az élők sorából Joó Tibor egyetemi magántanár, akinek bátor, radikális ellenzéki szerepet játszott abban, hogy Társaságunk közvéleményének irányvonalát mindvégig nem sikerült jobbfelé elhajlítani. Budapest ostroma folyamán aknaszilánktól megsebesült és sérüléséből, kellő orvosi segítség híján, néhány nap mulva belehalt, közvetlen küszöbén a felszabadulásnak, melynek ígért földjére belépni tra-

gikus módon már nem adatott meg neki. Tiszta, emelkedett lélek volt, harcos és bátor humanista, valódi „ember az embertelenségben“. *Ortway Rudolf* egyetemi tanár, ugyancsak választmányi tagunk, az ostrom megpróbáltatásainak lett áldozata, nem bírván elviselni az értelmetlen háború borzalmait. Ő az exact természeti tudományok oldaláról építette éveken át a realizmus védőgátjait a fasizmus áltudományi szennyáradatával szemben s e gyenge testet meghazudtoló hatalmas logikai erővel osztogatta az igazság félelmetes csapásait. Társaságunk elszomorító veszteséglistáján *gróf Révay József* követte őt, titkárunk és az Athenaeum szerkesztője, aki a felszabadulás után gyilkos mérénylet áldozata lett. Pályafutása tisztán ívelt a „Századunk“-tól az ellenállási mozgalomig s tudományos művei egy mélyenszántó analitikus elme, az olcsó megoldásoktól irtozó kritikai készség maradandó megnyilvánulásai. Mindannyiuk emléket kegyelettel őrzi meg és ápolja Társaságunk, mint fénylő bizonyítékát annak az alapigazságnak, hogy az emberiség haladása egy és oszthatatlan, hogy a tudomány haladása elválaszthatatlan az emberiség haladásától.

Bármennyire lehangoló a háborúokozta veszteség, pusztulás és nyomor, Társaságunknak — úgy vélem — optimizmust kell merítenie és lendületet kell nyernie abból a tényből, hogy e borzalmas háború mégis a haladás erőinek fényes győzelmével végződött, bizonságául annak, hogy a haladás ellen ideig-óráig lehet küzdeni, de tartós győzelemre soha nem számíthat az, aki a haladás ellenségeül szegődött.

Kérem a Közgyűlést jelentésem szíves elfogadására.

2. A Közgyűlés a jelentést tudomásul vette, s a titkárnak köszönetet szavazott. Ezután a korelnök a Közgyűlés elé terjesztette a választmány azon javaslatát, hogy a Társaság elnökéül régi tagunk, a jogfilozófia kiváló művelője, a Hóman-féle elnémetesítő kultúrpolitika mindenkor bátor és szókimondó ellenfele, *Moór Gyula* egyetemi tanár választassék meg. A javaslatot a Közgyűlés egyhangú lelkesedéssel elfogadta, mire a korelnök felkérte Moór Gyulát az elnöki szék elfoglalására.

3. A Társaság újonnan megválasztott elnöke megköszönte a feléje irányult bizalmat, elfoglalta az elnöki széket és rövid beszédben kifejezést adott reményének, hogy a Társaság tevékeny részt fog venni az ország haladószellemű újjáépítésében. Előterjesztette ezután a választmánynak a többi társulati tisztségekre vonatkozó javaslatát:

*Alelnökök: Prohászka Lajos, Szemere Samu és Várkonyi Hildebrand.*

*Főtítkár: Mátrai László.*

*Titkárok: Földes-Papp Károly és Horváth R. Károly.*

*Szerkesztő: Faragó László.*

*Pénztáros: Lányi Ottó.*

*Számvizsgálók: Fraunhofer Lajos, Máté Károly.*

*A Számvizsgáló Bizottság póttagjai: Hunyadi Piroška és Pónyi István.*

A választmány tagjainak kiegészítésére a következők megválasztását javasolja: *Baránszky-Jób László, Boda László, Bolgár Elek, Bucsay Mihály, Fogarasi Béla, Gajzágó László, Kövendi Dénes, Lengyel Lajos, Lukács György, Pozsonyi Frigyes, Sándor Pál, Szalai Sándor, Turóczi-Trostler József és Vajda György Mihály.*

E javaslat elfogadása alapján, az újonnan meghívott tagokkal együtt, a régi tagok egyrészenek kirekesztése után, a választmányba delegált tagok névsora a következő: *Bartók György, Baránszky-Jób László, Boda László, Bognár Cecil, Bolgár Elek, Bucsay Mihály, Faragó László, Finkey Ferenc, Fogarasi Béla, Förster Aurél, Gajzágó László, Horváth Barna, Jánosi József, Kecskés Pál, Kerényi Károly, Kövendi Dénes, Lengyel Lajos, Lénárd Ferenc, Lukács György, Noszlopi László, Pozsonyi Frigyes, Prahács Margit, Sándor Pál, Harkai Schiller Pál, Somogyi József, Szalai Sándor, Tass Tivadar, Turóczi-Trostler József, Vajda György Mihály és Zemplén György.*

A Közgyűlés a jelöléseket egyhangúlag tudomásul vette, mire az elnök nevezeteket megválasztottaknak jelenti ki, majd

4. felkérte a Közgyűlést esetleges indítványok és javaslatok tételére. Lányi Ottó, a Társaság pénztárosa, tesz előterjesztést a Társaság pénzügyeiről. Jelenti, hogy lépéseket fog tenni a pénztári könyvek megszerzésére, melyek a Nyugatra szökött volt pénztáros bírlalatában voltak. Javaslatot tesz a tagdíjnak évi 4 könyvkereskedői alap-pengőben való megállapítására, s az így befolyó összegből fedezhetőnek véli a Társaság adminisztratív kiadásait.

A Közgyűlés a pénztáros javaslatát elfogadta, mire — egyéb javaslat\* nem lévén — az elnök a jegyzőkönyv hitelesítésére felkéri dr. Lengyel Lajost és dr. Lénárd Ferencet és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

*Földes-Papp Károly*  
titkár, a közgyűlés jegyzője.

*Moór Gyula*  
elnök.

Hitelesítők:  
*Lengyel Lajos,*  
*Lénárd Ferenc.*

# ATHENAEUM

Revue de la Société de Philosophie  
Hongroise

A Periodical of the Hungarian Society  
of Philosophy

## RÉSUMÉ — SUMMARY

### Études — Essays

GYULA MOÓR: *Christianisme et Socialisme.*

Deux principes pour la formation de la société sont sortis victorieux de la guerre mondiale: la morale chrétienne et le socialisme. L'avenir de l'humanité dépend de la position qu'ils prendront en face l'un de l'autre: se soutiendront-ils ou s'affronteront-ils mutuellement? L'étude s'efforce de démontrer qu'il n'y a pas de contradiction insurmontable entre ces deux systèmes.

Elle examine d'abord ce qui les sépare: le christianisme a une tendance religieuse et transcendente, le socialisme a une orientation irreligieuse et temporelle: le christianisme repose sur la philosophie spiritualiste, le socialisme se fonde sur le matérialisme; le christianisme prêche la solidarité humaine, le socialisme la lutte des classes: le christianisme professe l'individualisme, le socialisme une conception collectiviste. Ces divergences de vues ne sont pas inconciliables.

L'étude relève ensuite les traits communs: l'idée de supprimer les inégalités économiques saillantes et l'idée d'assurer le respect du travail et des travailleurs.

LASZLÓ MATRAI: *On the Progress of Philosophy.*

The attack is often launched against Philosophy, that unlike in other branches of science, its disciplines are not productive of progress of a nature which other exact sciences are. In many questions we have not gone beyond the achievements of Platon, Aristotle and Kant. The fact on which this charge rests is true; yet the charge itself is unfounded and can only be ascribed to the misinterpretation of the nature of Philosophy. Progress in special branches of science tends to discoveries of hitherto unknown facts and truths. In this field we are fully justified to speak of *Progressus in Infinitum*. The way of Philosophy on the other hand is regress inasmuch as its main task is to reduce new discoveries of knowledge to certain basic principles, the number of which is — owing to their very nature — considerably limited. This excludes the possibility of *Regressus in Infinitum*. Thus in philosophy we can speak of progress only in a sense that we trace the way back to regress from angles of varying and new facts of knowledge. The history of philosophy also testifies to the assertion that progress in the disciplines of philosophy is confined to and consists of the entry of new knowledge and experience into the territory of philosophy. And this is why Roman philosophy shows no signs of progress as compared with Greek philosophy. It is owing to this fact that the religious experience of Christianity brought in its wake such revolutionary changes in philosophical thinking. When later on a state of exhaustion was reached in tracing the ways of regress in this field of new scholarship, natural science of modern times was called upon to give new impetus to philosophy. In the light of these aspects the author draws the following conclusions:

At the time of the Renaissance the ways to the extension of our knowledge both to the nature of the outer world and to Man were equally free and open. Yet from Descartes to Kant modern philosophy confined its efforts almost exclusively to such experiments as were closely allied with the nature of Natural Science. The origin of this trend may be ascribed to the historical reason that the Counter-reformation successfully hampered the birth of what might have become an equally revolutionary knowledge of, and relating to, Man. The human studies did not come into the circle of Philosophy before the Post-Kantian times. Practically all noteworthy philosophers of the 19th century were either historians, philologists, economists or theologians. Even Darwin and Spencer whose philosophies have natural science at their fundament, employed angles of history in their works.

The procedure thus started has now reached a stage which bears remarkable resemblance to the one-time symbiosis of Philosophy and Natural Science in the pre-Kantian days: As Kant was the man who made it clear that mathematics is the common mother-tongue of all of our knowledge of or relating to Nature so will modern philosophy have to establish the fact that the basic material of all of our knowledge of Man (and also the system of our categories of thinking of Man) is Psychology. The failure of modern philosophy to reach this stage would reduce it to dogmatic Scholasticism; a fate lying in prey for and bringing destruction to Philosophy whenever it loses contact with contemporary discoveries and the achievements of science.

JÓZSEF RÉVAY: *L'immoralisme.*

L'auteur démontre à l'aide de nombreuses citations comment Nietzsche a rejeté la morale traditionnelle sous toutes ses formes. Pourtant il serait faux de le qualifier d'immoraliste, puisqu'en dépit de l'ancienne, il établit une nouvelle morale, héroïco-aristocratique. Chez Nietzsche, la „transvaluation des valeurs“, la substitution de normes immanentes aux normes transcendantes procède de deux motifs: en psychologue, Nietzsche reconnaît l'hypocrisie et le pharisaïsme des gardiens de la morale traditionnelle et, d'autre part, tout idéal achevé et limité lui répugne. Aussi bien, le fondement de la morale réside dans l'expérience intime du „devoir“, du „Sollen“ dont l'essence véritable est justement dans son imperfection et son inaccomplissement. Cette inornité, cette illimitation, cette inquiétude est, en tant que „possibilité“ et mobile d'une évolution continue, le trait le plus remarquable de la morale, d'où procèdent son impulsion incessante, son insistance pressante qui ne souffre pas de répit, sa virtualité et sa tension permanentes. Il nous est impossible d'atteindre jamais le but de la morale: „Erfolg war immer der grösste Lügner“ — a dit Nietzsche. En vérité, l'on sent dans les commandements de la table des valeurs révisée, dans chacune des vertus nouvelles de Nietzsche, la pulsation pathétique de l'infini, d'une obligation impossible à remplir. La vie, le désir instinctif, la volonté de puissance, nouveaux idéaux de Nietzsche sont autant de puits sans fond: on ne saurait les épuiser, ni les combler.

C'est ainsi que celui qui croyait démasquer les autres est lui-même démasqué: l'immoralisme de Nietzsche n'en est pas un, au contraire c'est un ultra-moralisme, pénétrant et incisif, quasi maladivement exaspéré. Ce résultat peut être formulé d'une manière plus générale: l'immoralisme de principe signifie nécessairement un moralisme, car quiconque renie la morale usuelle ou traditionnelle pose par là même une nouvelle morale. L'immoralisme est un moralisme plus authentique, plus sincère, car il exclut la possibilité même de l'hypocrisie et du pharisaïsme.

Contester la possibilité d'un immoralisme de principe ne signifie aucunement faire foi de relativisme. Les vérités contradictoires des partis opposés ne s'excluent pas mutuellement, mais se dressent en face les uns des autres sous forme de thèse et d'antithèse. Ainsi, les „conceptions du monde“ contraires qui se livrent un combat opiniâtre représentent également des vérités partielles: ce ne sont que les esprits naïfs et irréfléchis qui divisent les adversaires simplement en bons et en méchants. Le devoir du philosophe est de comprendre également les opinions contraires et de les ramener à la vérité qui leur est inhérente, par conséquent de les concilier.

## Articles — Minor Notes

FERENC LÉNÁRD: *L'activité philosophique internationale.*

Ce n'est qu'avant une dizaine d'années que l'on a réussi à poser les bases de la collaboration internationale dans la philosophie par la fondation d'un Institut International de Collaboration Philosophique, créé en 1937, et chargé d'établir une bibliographie internationale de la littérature philosophique. La production des années 1937 et 1938 parut avant la guerre, celle de 1939 après la libération, en 1944. L'auteur, un des collaborateurs hongrois de la Bibliographie de Philosophie, fait connaître le but, le caractère et la structure de l'entreprise. Après la parution des nouveaux volumes, il sera intéressant — suggère-t-il — d'étudier les changements subis par le langage de

la philosophie dans les différents pays depuis la guerre, ainsi que les sujets nouveaux qui préoccupent les représentants d'une science éternelle et immuable dans ses fondements.

BÉLA HAMVAS: *L'existentialisme en France.*

Voilà plus de dix ans, la philosophie allemande nouvelle commençait déjà à trouver de l'écho en France, mais depuis la guerre c'est proprement d'une invasion de la philosophie allemande des trente dernières années qu'il convient de parler. Le problème principal de l'existentialisme français est compris dans ce simple mot: authenticité. La seule règle est d'être authentique, de vivre authentiquement. Voilà le fond de la passion de *Fondane*, des amples perspectives de *Lavelle*, de la profondeur de *Parain*, des analyses de *Grénier*, de l'expérience intime de *Camus*. On voit donc que les origines de l'existentialisme français sont absolument différentes de celles de l'existentialisme allemand. Chez les Allemands, le courant est né dans les livres et n'est jamais parvenu à s'en affranchir. Chez les Français, il est né dans l'homme et n'est pas détaché du réel. Cette position existentialiste a même créé un nouveau genre: la conversation, par où la philosophie retourne à la source de tout ce qu'elle a de plus véridique: aux dialogues platoniciens, kungtséiens et védiques. Ici, il n'est plus question de philosophie, il s'agit proprement de philosopher.

IMRE LAKATOS: *A Critique of Physical Idealism.* (Remarks on „Philosophy and the Physicists“ by Susan Stebbing.)

In her noteworthy book Susan Stebbing draws the conclusion that the modern picture of the world which Eddington and Jeans have unfolded in their popular scientific books enwrap the objective achievements of science in a fog of idealism. This idealistic fog has been designed by modern philosophising physicists to distort the immanent and objective results of science and to place them on a subjective footing. The book gives a good picture of the interrelation of the ideologies of both scientists. An account of the social background, however, which underlies both Eddington's and Jeans' system is strangely missing. Susan Stebbing fails to see the point that in Jeans' concept of nature the social order of Capitalism assumes cosmic dimensions and that Eddington's tripartition of the world is the apodeictical result of the historical evolution of capitalistic ideology. The essay gives detailed treatment to the problem of reforming the concept of physical causality. — The position is finally taken that even Stebbing's point of view is conditioned by a number of implicit social factors, her only concern being the withdrawal of the natural sciences from the battle between Idealism and Materialism. The social forces which determine Stebbing's point make it impossible for her to grasp the *entire* volume of reality. Hers is the position of a radical petite bourgeoisie. Yet, the bulk of her attacks being directed against Idealism, she undoubtedly renders valuable service to progressive science.

## Nos Morts — Our Dead

M. József Révay, rédacteur de l'Athenaeum est décédé en 1945 dans des circonstances tragiques. Issu d'une famille aristocratique, son sens social était fort développé, contrairement aux habitudes de l'aristocratie vivant dans une stricte exclusivité. Ce sont les problèmes de la société qui firent naître dans les régions intimes, philosophiques de son âme l'ensemble des problèmes de sa philosophie de morale. Son intérêt pour les questions concrètes de la sociologie ne faiblit jamais et il pénétrait de plus en plus, depuis 1940, dans le domaine de la psychologie. Sa principale oeuvre philosophique s'intitule *La dialectique de la morale* (Az erkölcs dialektikája, Budapest, 1940); selon sa thèse fondamentale, l'exigeance morale aboutit à une dialectique ouverte, étant donné que l'obligation contenue dans le „devoir“ (Sollen) est nécessairement irrémissible; aucune synthèse ne forme ici voûte entre thèse et antithèse. (C'est suivant cette conception que, dans son étude posthume que nous publions, il interprète l'immoralisme de Nietzsche.) La philosophie hongroise a subi une perte impor-



tante avec la disparition de M. Révay; cet esprit dialectique et pénétrant aurait dû remplir une mission importante en contribuant à concilier les différentes conceptions du monde qui s'affrontent aujourd'hui avec opiniâtreté. *László Faragó.*

*Béla Tankó*, professor of Debrecen University. He held it his main task to understand the life of the spirit and to shape Hungarian spiritual life on the basis of this understanding. A pupil of Károly Böhm the prominent Hungarian representative of German Idealism he made it his principle that our picture of the world can only be a result of the construction of our own and self-made, photographs, and that the richer Man's soul becomes through an ever growing number of pictures, conceptions and judgements, the wider, the richer and the more concise will Man's world be. Man's world is the world of the spirit. *György Bartók.*

*Tibor Joó* was also one of Károly Böhm's pupils. He was wounded and died in the siege of Budapest. As private-docent at Budapest University his main subject was Philosophy of History. He was a prominent Hungarian representative of the methodology of the *Geistesgeschichte*. As a journalist he offered strong resistance to growing German influence all through the war. His courage and resolution in this field rank among the finest examples of Hungarian resistance. He was one of the chief sponsors of the members of the Hungarian resistance movement. *Béla Hamvas.*

### Revue des Livres — Book-Review

T. D. WELDON: *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason.*

This book is an example of the factual Empirism of the English way of thinking. It analyses the Critique of Pure Reason as it appears in Kant's entire oeuvre. Kant, the rationalist, is target for the author's attack. Typical of Weldon's point of view is the first paragraph in his book which says: „The aim of philosophers is always to understand and to interpret the achievements of scientific and other specialists in different fields“. Current English philosophy seems thus to have maintained the position which Continental philosophy abandoned as obsolete more than a generation ago, namely that philosophy is nothing but epistemology. *Károly Földes-Papp.*

G. R. G. MURE: *An Introduction to Hegel.*

In this very thorough-going book the author shows us the ways to Hegel's basic principles through the teachings of Aristotle. He also outlines the relations between Hegel's doctrine and those of his immediate forerunners. His work covers the essence of Hegel's principles. He gives special prominence to those ideas which offer room for misunderstandings. *György Bartók.*

H. A. HODGES: *Wilhelm Dilthey. An Introduction.*

Professor Hodges' Introduction is the first English book on Dilthey. He must have been in a very difficult position when the question arose, how to create an English equivalent to the German terminology of the method of the *Geisteswissenschaften*. It is no wonder then that his efforts did not prove a full success. The very terminological difference between the „moral sciences“ (which Hodges calls human studies) and the *Geisteswissenschaften* reflect divergencies of national character. By acquainting the English reading public with Dilthey's philosophy the author's aim is to end the 100-year-deadlock in British philosophical thinking. He is strongly opposed to the unilateral critical trend which modern philosophy has lately taken. He presses for new and constructive metaphysics the modern and lasting version of which he discovers in Dilthey's spiritual heritage: the philosophy of Existentialism. Hodges' book is more of a preamble to and a broad outline of Dilthey's philosophy

than a critical work of his own. It nevertheless gives the reader a good idea of how to set about reading more of Dilthey's works and will undoubtedly serve as a spur and guide to further studies.

György Urbán.

T. E. HULME: *Speculations*.

Mr. Hulme is the prominent English representative of the Bergsonian line of philosophy. Besides he is thoroughly acquainted with the modern trends of irrationalism in German philosophical thinking. Boiled down to essentials this posthumous work goes hardly beyond the somewhat worn concept of the „New Middleages“. Yet from a formal point of view and judging on the merits of the depth and accurate location of his problems as well as on his clarity of style, there is every justification to call his book a piece of classic perfection. Latter reason also explains the popularity and far call which the book undoubtedly enjoys.

László Mátrai.

A. J. AYER: *The Foundations of Empirical Knowledge*.

This book is an unjustified enlargement of what should not have exceeded the framework of an essay. The essence of his problem is the collecting of evidence to prove the assumption that sensual experience corresponds to reality as it is in the world outside of us; a problem long ago exceeded by Continental philosophy.

Károly Földes-Papp.

J. MACMURRAY: *Reason and Emotion*.

This popular work shows special felicities in grasping essential and deep-lying philosophical problems with remarkable ease and a happy method of elaboration. This ease of method however is also the source of the imperfection of its methodical and scientific groundwork; a very serious shortcoming in a book which professes to deal with the epistemological branches of the principles of philosophy. The author is making efforts to bridge the gap between Intellectualism and Voluntarism. The focal point of his doctrine is Personality. Yet we cannot associate ourselves with his point, namely that all collective institutions and all aspects of collective life are fetters on and barriers to the life of the individual (personality).

György Zemplén.

L. LAVELLE: *Du temps et de l'éternité*.

L'auteur, qui est un des représentants les plus renommés de l'existentialisme français, considère l'existence comme une notion scolastique. Sa pensée lucide, transparente, traduite avec netteté dans chacune de ses phrases rend sa philosophie unique de nos jours. Son ouvrage est une phénoménologie générale du temps. Son raisonnement supplée à certains égards au second volume (manquant) de Heidegger, mais en même temps il s'assimile par certains côtés de son esprit à un cercle du XIV<sup>e</sup> siècle, postérieur à St. Thomas d'Aquin. Ce qui semble particulièrement remarquable dans son ouvrage, c'est, qu'il retourne — après Bergson — à la signification originale du temps et de la liberté.

Béla Hamvas.

J. P. SARTRE: *L'existentialisme est un humanisme*.

L'ouvrage se propose de répondre aux objections soulevées contre l'existentialisme et d'éclairer dans un style facile la sphère d'idées de ce système. L'essentiel dans l'existentialisme, c'est la priorité de l'existence sur l'essence. L'individu réalise lui-même son essence propre en se basant sur une existence qui n'est déterminée en aucune manière. Ainsi, l'individu dispose d'une liberté sans limites, mais en même temps il porte une responsabilité infinie. L'existentialisme professe donc l'humanisme de la subjectivité humaine en face de l'humanisme traditionnel.

László Bati.

M. C. D'ARCY S. J.: *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape*.

Eros and Agape; selfishness and sacrifice; life and death; animus and anima; nature and grace. The Oxford theologian Mr. D'Arcy searches after first principles

of life in the conflict of these dualisms. Yet, unlike his forerunners he does not raise the controversial factors inherent in these dualisms to a point of sharp contrast. It is his conviction that there is direct road from Eros to Agape and that the ultimate values of life depend on whether or not we can walk on it. The gist of the book is that the only and common resultant of Love and Liking is the experience of a personal God. The last value of human existence is Love: Love that can break through the barriers of the life of the individual and which concentrates all its resources on the creation of a higher union.

*Stefánia Mándy.*

J. BENDA: *La France Byzantine.*

M. Benda soumet de faits littéraires à un examen philosophique en prétendant établir sur leur base les caractéristiques permanentes de la littérature. Il critique les phénomènes littéraires d'une manière tout à fait originale, en appliquant les points de vue de la théorie de la connaissance rationaliste et de la logique aristotélicienne. Les accusations qu'il porte, non sans raison, contre certains écrivains modernes, il est obligé de les étendre à la littérature toute entière et finit par ne plus reconnaître de valeur qu'à l'élément „scientifique“ qui peut être énoncé rationnellement. Son dualisme intransigeant, que la différence de valeurs qu'il met entre le rationnel et l'irrationnel, le temporel et l'éternel etc. rend encore plus lourd, montre dans une perspective entièrement fautive les faits psychologiques et les faits d'histoire littéraire les plus évidents. Quant à son insensibilité à l'égard de la valeur artistique que tendances littéraires de Gide et Valéry, elle révèle une partialité peu commune, — bien que dans nombreuses questions de détail il ait parfaitement raison et bien que l'ouvrage, remarquablement documenté et charpenté représente les vues de son auteur avec beaucoup de conviction et avec une force artistique qu'on ne saurait contester.

*József Herman.*

A. COBBAN: *The Crisis of Civilization.*

The author expounds the view that we cannot find our way out from the present crisis of civilization unless we return to the fundament of Western Civilization: to the doctrine of natural law, with Utilitarianism and Individualism as its basic pillars. Cobban gives detailed treatment to problems arising from this field and — avoiding speculative redundancies — presents naked facts in the light of historical judgement and on the background of life as it is. His book is a useful spur to the reader's mind.

*György Bartók.*

MICHAEL ROBERTS: *The Recovery of the West.*

Analysing the crisis of Western Culture Mr. Roberts offers powerful resistance to Spengler's principles. He sees the main reason for the decline of Western Culture in originating from the decrease in the power of the transcendental call of Christian faith.

*György Bartók.*

LEWIS MUMFORD: *The Condition of Man.*

This book deals with an ancient problem of Philosophy: The relations between Man the individual and Civilization. Mr. Mumford expects a rebirth of civilization from a general change-over in the constitution of personality. This however, he says, can only take place in a free and democratic society.

*György Bartók.*

R. G. COLLINGWOOD: *The Principles of Art.*

The main artery of English aesthetics springs forth from Neo-platonism as represented by the philosophico-aesthetical line of Shaftesbury. The fact that — out of all branches of aesthetical research — this line has taken root in England reflects a typical trait of English national character: an inclination to moralize. Another and similarly typical note of English aesthetical research is Empiricism. Darwin's influence on the other hand proved in the long run to be a forerunner to physiological and psychological aesthetics. The Oxford school, one of whose number is Mr. Collingwood, is clearly under Croce's influence. Mr. Collingwood believes that the essential values

of art are embedded in the free play of the imagination. Through employing the concept of imagination his aim is to prepare the ground for the merger of Croce's two basic conceptions; of Intuition and Expression. Thus he succeeds in clarifying certain questions. Yet, through obscuring instead of sharpening the borderline between the axiological aesthetics of philosophy and between empirical-aesthetics, he fails to give satisfactory reply to the intrinsic questions of art-value. Mr. Collingwood views the problem of art from an angle of sociological interdependence, without however losing sight of, or depreciating the immanent verity of the independence and primacy of the „aestheticum“.

László Baránszky-Jób.

ARTHUR R. HOWELL: *The Meaning and Purpose of Art.*

In his book Mr. Howell makes an effort to work his way through to basic principles of aesthetics, starting from the field of science-of-art and art-criticism. Yet, however important the first-sight impressions of art-products might prove for the skilled eye, an enquiry into concrete facts prepared and worked-out by previous methodological considerations is indispensable. Only on this basis shall we be in a position to receive replies to our questions. Thus Mr. Howell's work is hardly more than a collection of essence-seeking advises of a practical-minded and sharp-sighted art-critic for use in the field of art-studies.

László Baránszky-Jób.

### Bibliographie — Bibliography

*Ouvrages philosophiques français parus pendant l'occupation allemande.*

*A List of Wartime French Philosophical Publications.*

Traduction française: M. József Molnos.

English adaptation: György Urbán.

A kiadásért felelős: Faragó László.

47.430. — Egyetemi Nyomda, Budapest VIII, Múzeum-körút 6. — (F.: Tirai Richárd.)

— *M Roberts: The Recovery of the West* (Bartók Gy.). — *L. Mumford: The Condition of Man* (Bartók Gy.). — *R. I. Collingwood: The Principles of Art* (Baránszky-Jób L.). — *A. R. Howell: The Meaning and Purpose of Art* (Baránszky-Jób L.). — *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (Moór Gy.) ..... 37—53

### Bibliográfia.

A német megszállás alatt megjelent francia filozófiai munkák jegyzéke.  
(Összeállította: P. K.) ..... 54

### Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1946. április 26-án tartott  
rendkívüli közgyűléséről ..... 57  
*Resumé — Summary* ..... 60

### A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Elnök: *Moór Gyula*. Alelnökök: *Prohászka Lajos, Szemere Samu*  
és *Várkonyi Hildebrand*. Főtitkár: *Mátrai László*. Titkárok: *Földes-Papp*  
*Károly* és *Horváth R. Károly*. Pénztárcs: *Lányi Ottó*.

A magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy elő-  
adó- és vitaülést. Az ülések ügyében Horváth Károly titkár (Budapest,  
VIII., József-körút 79.) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvétélről  
a választmány dönt. A tagok évi 10 forint tagdíj ellenében ingyen kapják  
az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kap-  
nak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Horváth R. Károly titkár  
címére intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a posta-  
hivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a  
tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”.  
A Társaság pénztárosának (Lányi Ottónak) címe: Budapest, VIII., Múzeum-  
körút 6—8. (Gólyavár).

### FIGYELEM!

Az Athenaeum utolsó száma a német megszállás előtt készült XXX.  
kötet 1—2. füzete (1944. január—július) volt. Ezzel az egyetlen számmal a  
XXX. kötet lezártnak tekintendő. Beköttetése céljából elkészült a tartalom-  
jegyzéke is; 50 filléres árban az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában  
(Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 18. sz.) kapható.

# ATHENÆUM

*Revue de la Société de Philosophie  
Hongroise*

*A Periodical of the Hungarian  
Society of Philosophy*

## Resumé — Summary.

### *Etudes — Essays.*

	Oldal
<i>Gy. Moór: Christianisme et Socialisme</i> .....	60
<i>L. Mátrai: On the Progress of Philosophy</i> .....	60
<i>J. Révay: L'immoralisme</i> .....	61

### *Articles — Minor Notes.*

<i>F. Lénárd: L'activité philosophique internationale</i> .....	61
<i>B. Hamvas: L'existentialisme en France</i> .....	62
<i>I. Lakatos: A Critique of Physical Idealism</i> .....	62

\* \* \*

<i>Nos Morts — Our Dead</i> .....	62
<i>Revue des Livres — Book-Review</i> .....	63
<i>Bibliographie — Bibliography</i> .....	66

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

XXXI–XXXII. KÖTET  
(1945–1946)

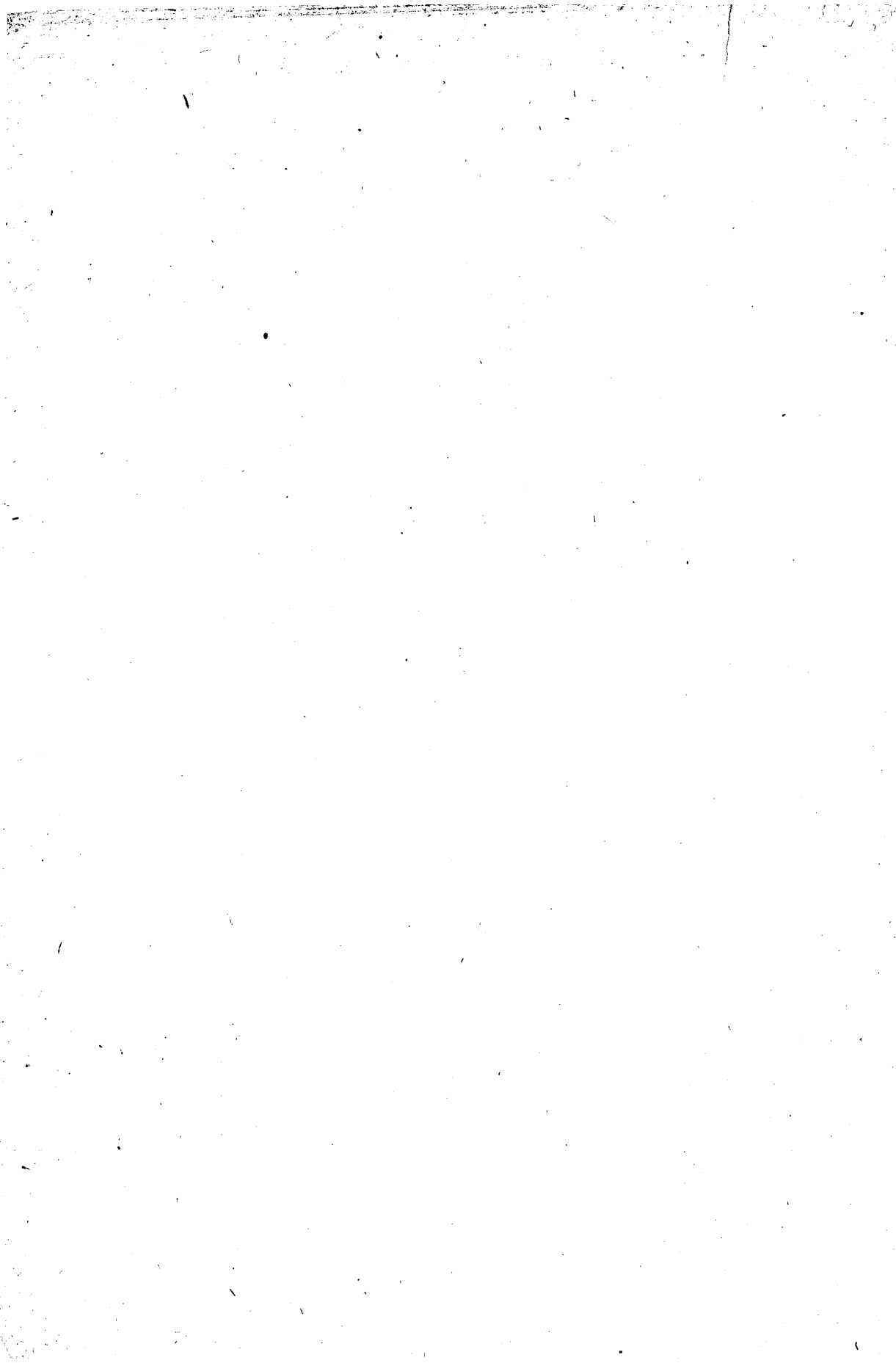
MOÓR GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL SZERKESZTI

FARAGÓ LÁSZLÓ

1946.

EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST





## A XXXI—XXXII. KÖTET TARTALMA.

### Értekezések.

	Oldal
<i>Mátrai László</i> : A filozófia haladásáról .....	11
<i>Moór Gyula</i> : Kereszténység, és szocializmus .....	1
<i>Révay József</i> : Immoralizmus .....	17

### Szemle.

<i>Hamvas Béla</i> : A francia existencializmus irodalma .....	27
<i>Lakatos Imre</i> : A fizikai idealizmus bírálata .....	28
<i>Lénárd Ferenc</i> : A nemzetközi filozófiai élet .....	26

### Halottaink.

<i>Bartók György</i> : Tankó Béla .....	35
<i>Faragó László</i> : Révay József .....	34
<i>Hamvas Béla</i> : Joó Tibor .....	36

### Ismertetések, bírálatok.

<i>Ayer, Alfred J.</i> : The Foundations of Empirical Knowledge ( <i>Földes-Papp Károly</i> ) .....	42
<i>Benda, Julien</i> : La France Byzantine ( <i>Herman József</i> ) .....	46
<i>Cobban, Alfred</i> : The Crisis of Civilization ( <i>Bartók György</i> ) .....	48
<i>Collingwood, R. I.</i> : The Principles of Art ( <i>Baránszky-Jób László</i> ) .....	51
<i>D'Arcy, M. C. S. J.</i> : The Mind and Heart of Love ( <i>Mándy Stefánia</i> ) .....	45
<i>Hogues, H. A.</i> : Wilhelm Dilthey. An Introduction ( <i>Urbán György</i> ) .....	38
<i>Howell, Arthur R.</i> : The Meaning and Purpose of Art ( <i>Baránszky-Jób László</i> ) .....	53
<i>Hulme, T. E.</i> : Speculations ( <i>Mátrai László</i> ) .....	41
<i>Lavelle, Louis</i> : Du temps et de l'éternité ( <i>Hamvas Béla</i> ) .....	44
<i>Macmurray, John</i> : Reason and Emotion ( <i>Zemplén György</i> ) .....	43
<i>Mumford, Lewis</i> : The Condition of Man ( <i>Bartók György</i> ) .....	50
<i>Mure, G. R. G.</i> : An Introduction to Hegel ( <i>Bartók György</i> ) .....	38
<i>Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht</i> ( <i>Moór Gyula</i> ) .....	53
<i>Roberts, Michael</i> : The Recovery of the West ( <i>Bartók György</i> ) .....	49
<i>Sartre, Jean-Paul</i> : L'existentialisme est un humanisme ( <i>Báti László</i> ) ..	44
<i>Weldon, T. D.</i> : Introduction to Kant's Critique of Pure Reason ( <i>Földes-Papp Károly</i> ) .....	37

### Bibliográfia.

A német megszállás alatt megjelent francia filozófiai munkák jegyzéke (P. K.) .....	54
---	----

**Társulati ügyek.**

	Oldal
Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1946. április 26-án tartott rendkívüli közgyűléséről .....	57

**Resumé — Summary.**

*Études — Essays.*

<i>Gy. Moór:</i> Christianisme et Socialisme .....	60
<i>L. Mátrai:</i> On the Progress of Philosophy .....	60
<i>J. Révay:</i> L'immoralisme .....	61

*Articles — Minor Notes.*

<i>F. Lénárd:</i> L'activité philosophique internationale .....	61
<i>B. Hamvas:</i> L'existentialisme en France .....	62
<i>I. Lakatos:</i> A Critique of Physical Idealism .....	62

\* \* \*

<i>Nos Morts — Our Dead</i> .....	62
<i>Revue des Livres — Book-Review</i> .....	63
<i>Bibliographie — Bibliography</i> .....	66