ATHENAEUM

UJ FOLYAM. IV. KÖTET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

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

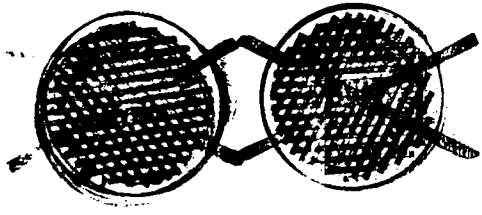
TARTALOM.

ÉRTEKEZÉSEK.

1. *Révész Géza:* A tehetség korai felismerése — — — — 1
2. *Lukács György:* Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában. — — — — — — — — — — — — — 45, 79
3. *Pauler Ákos:* F. Brentano — — — — — — — — — — 73
4. *Pauler Ákos:* A keletkezés és elmulás problemájáról 123, 189
5. *Bolgár Elek:* Durkheim tanainak ismeretelméleti alapja — 136
6. *Varjas Sándor:* A logika és a tudat axiomatikus elmélete 171, 248
7. *Pröhle Károly:* Eucken Rudolf életfilozófiája — — — 204, 266
8. *Buday Dezső:* Kisérlet a lelki jelenségek osztályozására — 216
9. *Mannheim Károly:* Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése 233, 315
10. *Irk Albert:* Schopenhauer jogfilozófiája — — — — — 297
11. *Hauser Arnold:* Az esztétikai rendszerezés problemája — 331

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

1. *H. von Armin:* Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Ism. *Szilasi Vilmos* — — — — 65
2. *A. Schütz:* Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen und des Denkens. Ism. *Révész Géza* — — — — — 69
3. *Joseph Fröbes:* Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Ism. *Révész Géza* — — — — — — — — — — — 72
4. *R. Hönigswald:* Die Philosophie des Altertums. Ism. *Fogarasi Béla* — — — — — — — — — — — — 106
5. *B. Révész:* Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Ism. *Marót Károly* — — — — — — 109
6. *Jerusalem:* Bevezetés a filozófiába. Ford. Schöpflin Aladár. Ism. *Fogarasi Béla* — — — — — — — — — — 110
7. *Buday Dezső:* A társadalmi ideál. Ism. *Bolgár Elek* — — 112
8. *G. Simmel:* Grundfragen der Soziologie. Ism. *Fogarasi Béla* 113
9. *Enyvvári Jenő:* Filozófiai Szótár. Ism. *Fülep Lajos* — — 115
10. *Felix Somló:* Juristische Grundlehre. Ism. *Bolgár Elek* — 116
11. *Johannes Lindworsky:* Das schlussfolgernde Denken. Ism. *Kornis Gyula* — — — — — — — — — — — — 154
12. *Georg Simmel:* Rembrandt. Ism. *Sas Andor* — — — — 157
13. *Mannheim Károly:* Lélek és kultúra. Ism. *L. I.* — — 159



14. *Kornis Gyula:* A lelki élet. Ism. *Révész Géza* — — — — 219
15. *Gustav Störring:* Psychologie des menschlichen Gefühlslebens. Ism. *Kornis Gyula* — — — — — — 287
16. *Fritz Medicus:* Grundfragen der Ästhetik. Ism. *Sas Andor* 292
17. *Fritz Langer:* Intellektualmythologie. Ism. *Marót Károly* 294
18. *Fogarasi Béla:* Konzervativ és progressziv idealizmus. Ism. *Kornis Gyula* — — — — — — — — — — — 358

FOLYÓIRATSZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok. Ism. *Szemere Samu* — — — — 162

BIBLIOGRÁFIA.

1917. október — 1918. február. Szerk. *Enyvvári Jenő* — 363

EGYESÜLETI ÉLET.

Felolvasások. Szerkesztő-bizottság. Alapító tagok. Új tagok — 122
A Magyar Filozófiai Társaság Közgyűlése. — — — — — 224
Titkári jelentés — — — — — — — — — — — — — 225
A Magy. Fil. Társaság számvizsgáló-bizottságának jelentése, vagyonmérlege és költségvetése 1918-ra — — — — 228
A Magy. Fil. Társaság tisztikara és választmánya — — — — 231
Felolvasások. Választmányi ülés. Új tagok. — — — — — 232
Prof. Dr. William Stern előadása — — — — — — — — 367
Sajtóhibaigazítás — — — — — — — — — — — 367

AZ ATHENÆUM 1918. ÉVI MUNKATÁRSAI.

Bolgár Elek
Buday Dezső
Enyvvári Jenő
Fogarasi Béla
Fülep Lajos
Hauser Arnold
Irk Albert
Kornis Gyula
Láng Juliska
Lukács György
Mannheim Károly
Marót Károly
Pauler Ákos
Prőhle Károly
Révész Géza
Sas Andor
Szemere Samu
Szilasi Vilmos
Varjas Sándor

A TEHETSÉG KORAI FELISMERÉSE.

Irta: Révész Géza.

A tehetség és rátermettség. — A tehetség fogalma és a gyermekkori tehetség.

A tehetség általános vonásai és fejlődésének feltételei.

A tehetség iránya. — Az ifjúkori alkotások megítélésének elvei.

A tehetségfajok fellépésének és kibontakozásának ideje. — Gyermekkorban jelentkező művészi és technikai képességek. — Ifjúkorban fellépő zenei-, képzőművészeti- és irodalmi tehetségek.

A tudományos, különösen a mathematikai tehetség. — A mathematikai tehetség korai fellépésének okai. — A sakktehetség.

A tehetség korai felismerésének módszerei. — A tehetség védelme.

1.

Azok között már régóta lappangó szociális mozgalmak között, melyeket a háború keltett életre és amelyeknek nagy jelentőségét végre a társadalom legkülönbözőbb rétegei is megértették, első helyet foglal el a *tehetség védelmének kérdése.*

Ha ez a mozgalom, mely úgyszólván egész Európában mind nagyobb és nagyobb méreteket kezd ölteni, kitűzött

szociális feladatait sikeresen akarja megoldani, ki kell terjeszkednie oly tisztán tudományos kérdésekre is, melyeknek megoldásától a tehetség védelmének konkrét megvalósítása függ. Mert ha e mozgalmat az a meggyőződés vezeti, hogy lehetséges a nemzet kulturális munkájában résztvevő tehetségek számát előrelátó gondoskodással, műveléssel és neveléssel növelni, akkor világos, hogy elsősorban a következő kérdésekre kell felelni: kik a tehetségesek? miben nyilvánul meg a szellemi fejlődés első korszakaiban a tehetség? mikor lépnek fel és mikor bontakoznak ki az egyes tehetségfajok? Vizsgálnunk kell tehát a tehetségek fejlődésmenetét, fel kell állítanunk úgy valamennyi, mint az egyes tehetségfajok fejlődésére érvényes törvényeket és fel kell derítenünk az ezek alól történő eltérések okait.

A tehetség fejlődéstanának e kérdései összefutnak a *tehetség korai felismerésének kérdésében.* Ezt tartom a tehetség védelme érdekében megindult mozgalom tudományos problémái között ezidőszerint a legfontosabbiknak, mert a jövő nemzedék tehetségeseinek védelme magába kell hogy foglalja az ifjúkori tehetség kiművelését és irányítását, ami a tehetség korai felismerése nélkül nem oldható meg.

Vizsgálataimban különös figyelmet fogok fordítani a valódi tehetségekre, egyrészt azért, mert a nemzet érdekeinek szempontjából az ő védelmük a legfontosabb, másrészt pedig azért, mert a tehetség fellépésének, fejlődésének és kialakulásának mozzanatait és általános érvényű szabályait a valódi tehetségeken sokkal jobban tanulmányozhatjuk, mint a közepes tehetségűeken. Bár a vizsgálat különösen a kiváló tehetségekre vonatkozik, a közepes tehetségűek, azaz bizonyos hivatásokra rátermettek e tudományos vizsgálatból tán még több hasznot fognak meríthetni, mint a kiválók. Mert ez utóbbiakra vonatkozólag a tehetség tudományos kutatása *gyakorlati* eredményeinek, mint például a tehetség, a rátermettség, a készség korai megállapításának, továbbá az általános és speciális művelés kérdésének nincs meg az a nagy jelentősége, mint az irányításra inkább rászoruló közepes tehetségűeknél. A valódi tehetség feltűnése

oly szembeötlő, hogy annak felderítésére csak kivételes esetekben lesz szükség és a fejlődés irányát is rendszerint maga a tehetség szabja meg. Ezzel szemben a közepes tehetségűek képessége gyakran többirányú, hajlamuk nem lép fel oly elemi erővel, s így az uralkodó tehetségfaj előzetes megállapítása az egyén egész fejlődésére nagy befolyással lehet. Mielőtt a felvetett kérdések tárgyalásába fognék, szükségesnek tartom először a tehetség azon fogalmát körvonalazni, melyre vizsgálatom főként ki fog terjedni.

A talentum tudományos meghatározásának a *produktivitást* mint a talentum legjellemzőbb tulajdonságát magában kell foglalnia. Az alkotóképességet azonban itt nem általános értelmében vesszük, hanem azt a képességet értjük rajta, amely akár tartalmi, akár formai szempontból *újat, eredetit* egyszersmind *értékes* művet hoz létre. Az ilyen alkotás vonatkozhatik önálló eszmének vagy már kifejezett gondolatnak adäquatabb kifejezésére, egy megoldásnak új, szerencsésebb, több kapcsolatot teremtő változatára; megnyilatkozhatik valódi teremtésben, valamely gondolat vagy művészi alkotás önálló, jellegzetes interpretálásában is. Ezeknek a követelményeknek a gyermeki alkotás nem felel meg. Gyermekkori mű lehet érdekes, az alkotó korához képest fejlett; amennyiben művészeti tárgyú, alkalmazkodhatik esztétikai izlésünkhöz, sőt esztétikai értéke is lehet. De rendszerint nincs benne az elemek kapcsolatában, a formaadásban és a kompozicióban eredetiség, se tervszerűség és egyöntetűség az alkotásban, se intenziv erő a gondolat kifejtésében, se benső kapcsolat az alkotó személyiségével. A gyermek alkotása mind tartalmilag mind technikailag kezdetleges, utánzó, rövid lélekzetű, egyenetlen értékű és intenzitásában nem fokozódó. Tehetségről tehát a szó valódi értelmében gyermekeknél nem beszélhetünk. Talán az emberi szellem tevékenységének csak egyetlen területén, a zenében nyilvánul meg *kivételesen* már a gyermekkorban a tehetség határozott alakban. Ha azonban ezt a talentum fejlődés-

tanára mindenesetre rendkívül fontos esetet figyelmen kívül hagyjuk, akkor azt a szabályt állíthatjuk fel, hogy a gyermekkorban, sőt az ifjúkor legelső idejében is a tehetség kérdése nem helyén való.

Ha a tehetség megállapítása ily módon nem lehet feladatunk, mi az, amit a gyermekkorban és az ifjúkor első szakában mégis vizsgálhatnánk? *A különböző tehetségekre irányuló hajlamok jelenlétét és fokát.*

Ez a probléma azonban a maga egész terjedelmében nem oldható meg. Különösen azért, mert a tehetségekre irányuló hajlamok nagy része részint a gyermek lelki organizációjának természetében rejlő okok miatt (pl. az általános szellemi fejlődés alacsony foka), részint kibontakozásukhoz szükséges előzetes tevékenység hiánya következtében a gyermekben nem nyilvánulhat meg oly határozottan, hogy azok vizsgálhatók lehetnének. Az a körülmény azonban, hogy a gyermeki fejlődésnek van egy oly korszaka, melyben a hajlamok közül még nem emelkedik ki az, mely a jövő tehetség irányát jelzi, arra ösztönöz, hogy egyelőre legalább azokat a korán észlelhető tulajdonságokat és képességeket határozzuk meg, melyek *minden tehetségre jellemzők,* melyek előfeltételei minden tehetségfajnak s melyeknek fellépéséből és fejlettségük fokából a gyermek *tehetséges természetére általában* következtethetünk.

2.

Miben nyilvánul meg egy gyermekben a *tehetségesség,* az értékes és még egyenlő értékű hajlamok ezen egységesen jelentkező kifejeződése?

A *tehetségesség* kritériuma mindenekelőtt az *intelligencia,* amennyiben feltételezzük, hogy az intelligencia a tehetség fellépésének és kibontakozásának szükségképen előfeltétele. Ha ez a tétel igaz, akkor az intelligencia vizsgálata azt a szolgálatot teheti, hogy a gyermekeket eleve két csoportra osztja, az intelligensek és a nem intelligensek csoportjára, és ezzel megkíméli bennünket attól, hogy különös figyelemben

és speciális irányú művelésben részesítsük azokat, kik előre láthatólag egy területen sem fognak tehetségükkel kiválni. Ezen előzetes, puhatolózó vizsgálat nem adhat ugyan alapot a tehetség *irányának* megállapítására, de e két osztályba való csoportosítással *a feltétlenül tehetségteleneket* eleve kizárja a vizsgálatokból.

De az intelligencia és tehetség szoros viszonyáról felállított tétel csak az esetben helyes, ha az intelligenciát nem az általánosan uralkodó szűk értelmében fogjuk fel, hanem ha oly módon definiáljuk, hogy *valamennyi intelligencia-típus* közös jellemvonásait magában foglalja. Mert ha például az intelligenciát az élet sokféle követelményével szemben tanusított alkalmazkodásban látjuk, vagy a szellemi élet minden terére kisugárzó képességet, a gyors felfogást, az intellektus könnyed, hajlékony működését értjük alatta, vagy ha annak megnyilvánulását kizárólag a gondolkozás speciális alakjaiban (intuitiv, logikai, receptiv, kritikai stb.) találjuk, az esetben az intelligens gyermekek csoportja nem fogja magában foglalni a jövő nemzedék tehetségeseinek összességét. Mert ez esetben lesznek olyanok, kik nem tartoznak az intelligensek közé, bár *tehetségek*, viszont találunk olyanokat is, kik *intelligensek*, bár nem tehetségek. Az intelligencia fogalma sokkal tágabb, semhogy ezen definiciók bármelyike kimerítené tartalmát. Mert egész más természetű az az intelligencia, melyet a gyakorlati életben érvényesülni akaró embertől várunk mint ami a művészt vagy a tudóst jellemezheti. Amennyiben tehát az elsőleges, informativ jellegű felosztásnál az intelligenciára súlyt akarunk helyezni, az intelligencia fogalmát ki kell terjesztenünk.

Igen természetes, hogy az intelligencia-vizsgálat ma ismeretes alakját e kérdés eldöntésénél változatlanul nem használhatjuk fel, szükség lesz annak új redakciójára, mely az összes intelligencia-fajokra kiterjeszkedik és amely a módszer hibáit kiküszöböli. Az intelligencia-vizsgálat *alapgondolata*, melyet *Binet*nek köszönhetünk, helyes; de az eszme megvalósítása szerintem nem egészen sikerült, annak ellenére, hogy jó szolgálatokat tesz. Binet tudvalevőleg olykép

állapítja meg a gyermek intelligenciájának fokát, hogy minden életkor számára a kérdéseknek egy oly sorát állítja fel (tests), mely megfelelne az illető kor átlagos intelligenciájának. Azt a gyermeket, ki egy későbbi korosztály átlagos intelligenciájához mért kérdéseket helyesen fejt meg, normális fölöttinek, míg azt, ki saját kortársai számára felállított «test»eket sem tudja megoldani, szubnormálisnak tartja. A gyermek intelligenciájának fokát tehát az intelligencia-kor és az életkor közti távolság fejezi ki.

Az intelligencia vizsgálatára felállított «test»-ek nagy része azonban egyáltalában nem is az intelligenciát érinti, egy másik része pedig csupán egy bizonyos típusát vizsgálja. A «test»-ek — amint egy másik dolgozatomban kifejtettem [1] — nem az *intelligencia*, hanem *az általános szellemi fejlettség fokát* állapítják meg, tekintettel a megvizsgált egyén *életkorára*. A legvilágosabban és a legmeggyőzőben nyilvánul meg a «test»-módszer hiányossága, nem az intelligenciát érintő volta akkor, ha egy feltétlen nagytehetségű és a *tehetsége területén* rendkívül intelligens gyermeket vizsgálunk meg e módszerrel. Akkor úgy tünik, mintha e gyermek intelligenciája alig állna a jó, közepes intelligens gyermekek nivója fölött, kitünik továbbá, hogy a kérdésekre adott feleletek egyáltalában nem jellemzők a gyermek rendkívüli értelmére, felfogó képességére, szellemi nívójára. Az eredmények tehát csak *általános* szellemi fejlettségéről adnak számot, azaz arról, vajjon e gyermek általános lelki és szellemi tulajdonságainak fejlődése normális menetű volt-e, fejlődésében nem állott-e elő diszkontinuitás és képességei *akkor* és *oly ütemben* alakultak-e ki, ahogy az egy normális szellemi szervezetű gyermeknek megfelel.[2]

[1] A tehetség időszerű problémái. Magyar Pedagógia. 1917. 519. s köv. l.

[2] Megfigyelhettem egy esetet, midőn egy nagy intelligenciával és több irányú művészi hajlammal megáldott gyermeknél a Binet-féle intelligenciapróbák oly kevéssé sikerültek, hogy egy jó pedagógusunk, ki a «test»-módszer csalhatatlanságáról meg van győződve, a gyermeket

Az intelligencia-vizsgálat módszerét tehát Binet alapelvei értelmében, az ő szellemétől áthatva lényegesen meg kell változtatni, mielőtt a tehetség kérdésében felhasználhatnók. Az intelligencia-vizsgálat azonban módosított alakjában is csak a legelső, provizórikus felosztást végezhetné el, mert még így sem tudja élesen elválasztani az intelligenciát a tehetségtől, minélfogva a valódi tehetségek és a közepes tehetségű intelligensek egy csoportba kerülhetnek. Hogy a határt szűkebbre vonhassuk, hogy a kiválogatást tovább folytathassuk, szükségünk van oly tulajdonságok felderítésére, melyek, bár szintén nem mutatnak egyirányú, speciális tehetségekre, mégis jellemzőbbek a tehetségre, mint az intelligencia. Ezen tulajdonságok nézetem szerint az *intuició*, a *spontaneitás* és a *gyermek magatartása* a dolgokkal, az emberi tevékenységekkel és az emberi alkotásokkal szemben.

Az *intuició* és *spontaneitás*, az alkotó elmének e két jellemző vonása *mindennemű gyermeki tevékenységben* kifejezésre juthat. Már a játékkorban, ahogy a gyermek a kész játékot felhasználja, ahogy értelmetlen elemekből értelmes játékot alkot, ahogy élettelen dolgokba magát beleérzi, ahogy az elkerülhetetlen utánzást mind gyakrabban invencióval módosítja: mind jellemző az intuició és spontaneitás erejére. Igen világosan kitűnik ez továbbá a beszéd kialakulásának magasabb fázisában, midőn a gyermek nyelve mindinkább *individuális* jelleget kezd ölteni, midőn a szóbőség természetes fokozódásával és a mondatszerkezet változatainak gazdagodásával újszerű, sajátságos formában fejezi ki magát a gyermek. Minél inkább alakul ki a korral a gyermek intellektusa, minél nagyobb tere nyílik gondolkozásra, önálló tevékenységre, annál több alkalmunk van intuitiv természetét és spontán aktivitását megfigyelni, annak az egész személyiségre kiható jelentőségét ellenőrizni és azt a tehetség prognózisának szempontjából értékelni.

Tehetségesnek induló ifjúra rendkívül jellemző továbbá

szubnormálisnak tartotta és a szülőknek azt ajánlotta, hogy gyermeköket kisegítőiskolába adják.

magatartása, ahogy az őt környező természettel szemben áll, amily szempontból nézi és itéli meg a neki megfelelő és a neki meg nem felelő dolgokat, amily mohósággal veti magát bizonyos ismeretek megszerzésére, amily kitartással dolgozik alkotásain, amily halálos komolysággal veszi ambicióit, amily érdeklődéssel fordul a művészet és a kultura különböző ágai vagy a gyakorlati élet változatos viszonyai felé. Ezen megnyilvánulások jellemzők a gyermek tehetséges természetére általában, továbbá hajlamai fejleszthetőségére, de egyúttal ezek *valamennyi tehetség előfeltételei.*

Abban az életkorban tehát, melyben a tehetség még nem differenciálódhatott, mikor a speciális tehetségek fellépésének időpontja még oly távol van, hogy az irányok megállapítása is immanens nehézségekbe ütközik, ezen időpontban a *gondolkozásban és cselekvésben kifejezésre jutó intuitiv erő és spontaneitás, a gyermek szellemi és erkölcsi magatartása és akaratereje, és intelligenciájának foka* segíthet bennünket annak megitélésében, vajjon a gyermek előreláthatólag tehetséges lesz-e vagy sem. De ugyanezen megnyilvánulások vizsgálandók meg egyszersmind akkor is, ha a már határozottabban fellépő tehetség *fejleszthetőségéről* akarunk felvilágosítást nyerni.

A tehetségesség kriteriumainak megállapításánál nehézséget okoz, hogy egyelőre csakis az intelligenciát lehet rendszeresen megvizsgálni, míg a többi tulajdonságok csak szabad megfigyelés tárgyai lehetnek. Az ily megfigyelést a sok tapasztalat és a kellő pszichológiai iskolázottság élesítheti ugyan, de sohasem válhatik oly sematikussá, hogy pszichológiai tapintat és az esetek szingularitásának figyelembe vétele nélkül eredményre vezethetne.

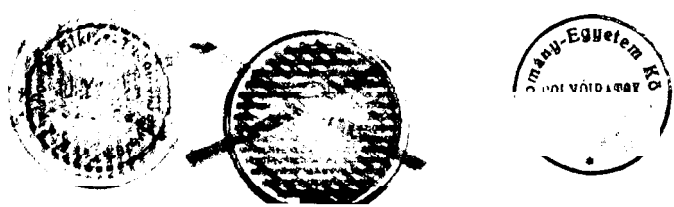
3.

A gyermek tehetséges természete általános vonásainak megismerése minden jelentősége mellett is csak első konturját adja a gyermek tehetségének. Sokkal élesebben körvonalozott képet nyerünk róla, ha a *tehetség irányát* is

megállapítjuk. Ennélfogva meg kell álllapítanunk, hogy melyik az a könnyen meghatározható, de egyúttal megbízható kriteriuma annak, hogy valakiben *milyen irányú* tehetség lappang? Kétségtelenül az *érdeklődés iránya.* Fel kell tennünk, — amenynyiben egyéb okok az ellenkezőjéről meg nem győznek, — hogy az a tárgykör, az a tevékenység, melyhez valaki a legjobban vonzódik, mely egész figyelmét leköti, mely akaraterejét növeli, az, a melyben talentumát kell keresnünk. Mert indokolt az a feltevés, hogy az érdeklődés irányát elsősorban a latensen fejlődő és a tudattalanban működő s már ott többé-kevésbé differenciálódott hajlamok határozzák meg. Azonban egyedül az érdeklődés a maga közvetlen megnyilatkozásában még nem tud bennünket meggyőzni arról, hogy *az érdeklődés és tehetség iránya összeesik.* Ezen megegyezést csak abban az esetben tehetjük fel, ha az érdeklődés természete *intenziv, tartós* és *spontán.*

Az a felfogás, mely az érdeklődés egyirányúságából és kizárólagosságából már a talentumra következtet, nem tartható fenn. Mert ha egy gyermek érdeklődését abban az időben vonja magára valami, amidőn azirránt a gyermekek általában érdeklődni szoktak (rajzolás, konstruktiv munka, költészet), vagy mely bizonyos gyermektípusnál vagy társadalmi osztályhoz tartozó gyermekcsoportnál bizonyos életkorban úgyszólván szabályszerűen fellép, vagy ha az érdeklődés irányát külső befolyás pl. az utánzás erős hajlama határozza meg: ezen esetekben nyilvánvaló, hogy az érdeklődésből nem következtethetünk minden további meggondolás és vizsgálat nélkül egy határozott irányú magas hajlamra. Az érdeklődés egyirányúsága ily esetekben magától értetődő, sőt még esetleges intenzitása is a gyermek karakterének egyik *általános* vonásából magyarázható. Ha azonban az érdeklődés *tartós, állandó jellegű,* ha a kitartás, a ragaszkodás hosszú időn keresztül, de különösen azon időn túl is fennmarad, midőn már a külső befolyások megszüntek, sőt ha még azután fokozódik is, akkor az érdeklődés iránya a hajlam *valódiságára* és *fejleszthetőségére* mutat.

De néha az érdeklődés még intenzitása és tartóssága elle-



nére is félrevezethet bennünket. Elég gyakran tapasztalhatjuk, különösen szilárd akaratú, de nem tehetséges embereknél, hogy oly területre vetik magukat, melyre legkevésbé alkalmasak és ép *azért* arra, *mert* az felel meg nekik a legkevésbé és szinte gyönyört éreznek abban a rendkívüli erőkifejtésben, abban a szívós munkában, melyet egy ily területnek látszólagos meghódítására fordítanak. A munka, az erőkifejtés varázsa, mint a gyermekeknél a játékszenvedély, a nehézségek leküzdésének öröme, a látszólagos hatalom a dolgok és saját akaratuk fölött, tartják fenn és szítják egyre az ily ember érdeklődését.[1] Ily esetek gyermekeknél nem fordulhatnak elő, ifjúkorban azonban már gyakran. Ezen okok korai felismerése nem könnyű feladat, különösen azért nem, mert néha a nagy energia a tehetségtelenség ellenére oly eredményt tud létrehozni, mely könnyen felülmúlja a normális, de nem kiváló képességűek teljesítményét. Különösen a fejlődés korszakában, midőn az ifjúkori művet abszolut mértékkel nem mérhetjük, az ilyen *pszeudo-tehetség*, érdeklődésének a valódi tehetségessel rokon természete következtében, sőt alkotásának viszonylagos becse folytán egyideig az igazi tehetség látszatát keltheti.[2]

[1] Lehet az ily viselkedésnek pszichopatológiai oka is, amidőn ugyanis az alacsonyabbrendűség érzete és felismerése fokozza fel rendkívüli mértékben az ember akaraterejét. Erről bővebbet: Alfred Adler, Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie. Heilen und Bilden. München, 1914.

[2] Az az eset, midőn egy *tehetséges* ember saját területét elhagyva, más, képességeinek kevésbé megfelelő tárgykört választ, nem tartozik ide. Egyébként az a nézetem, hogy ezen elpártolás az esetek legnagyobb részében azzal magyarázható, hogy az ilyen ember elvesztette tehetségébe vetett bizalmát, felismerte annak korlátait és mondanivalóját más területen próbálja kifejezésre juttatni. Az ily ember rendszerint oly területre menekül, mely annyira új előtte, hogy tehetségtelenségét e téren nem veszi észre, mert itt nem nyilvánulhat meg az a szigorú önkritika, mely őt a sikeresen művelt területtől eltántorította, ép azért, mert oly követelményekkel lépett fel magával szemben, melyeknek nem tudott teljesen megfelelni és oly ideálokat tűzött ki maga elé, melyeket nem érhetett volna el. Itt tehát nem saját tehetségének *félreismerésén* fordul meg a dolog — miként

Tehát az érdeklődés kizárólagossága, intenzitása, sőt bizonyos esetekben még tartóssága sem mutatja meg határozottan a tehetség irányát. A talentum jelenlétére és irányára jellemző tulajdonságok között azonban a *spontaneitás* az, amelyre minden esetben támaszkodhatunk.

Mindaz, amit az érdeklődés irányának jelentőségéről a tehetség megitélésénél mondottam, az elsősorban az ifjukorra vonatkozik, ahol majdnem az összes tehetségfajok megnyilvánulásának lehetősége megvan. A gyermekkorban azonban az érdeklődés területeinek rendkívül korlátolt száma miatt ennek jóval kisebb szerepe van, hisz a gyermek alig ismer valamit, alig jutott valamivel szorosabb viszonyba, nincs meg az az általános fejlettsége és tapasztalata, mely őt az emberi tevékenységek között eligazítaná, úgy hogy a gyermekkorban és az ifjúkor első fázisában az *érdeklődés hiányából* még nem szabad a *tehetség hiányára* következtetni. Az ilyen következtetés csak akkor indokolt, ha oly tehetségterületről van szó, mely törvényszerűen az egyéni fejlődés e korszakában lép fel. (L. 17. s köv. lapokat.)

A tehetség irányának megállapításánál az érdeklődés irányát természetesen csak az esetben használjuk fel, ha a gyermek tehetsége még nem nyilvánul alkotásban, vagy ami a leggyakoribb, ha alkotótevékenysége még a tapogatózás, a keresés jellegét viseli. Oly esetekben azonban, hol az alkotás a gyermek spontán érdeklődéséből fakadt, ha tevékenysége állandóan leköti figyelmét és alkotásaiban az egészséges fejlődés jeleit látjuk, az ily esetekben a tehetség irányának kérdésénél elsősorban az alkotás jön figyelembe, mely azonban már nemcsak a domináló hajlam fejleszthetőségére, erejére és értékére, hanem egyúttal a *tehetség mélységére és fokára* vethet világot. Így jutunk a hajlam általános vonásainak és irányának vizsgálatán keresztül a tehetség fokának kutatásához.

A gyermek- vagy ifjúkori tehetséges alkotások elvei nem

azt általában hiszik — sőt ellenkezőleg: tehetsége relativ alacsony fokának *felismerésén.*

térnek el lényegükben azon elvektől, melyek bennünket felnőttek művei megítélésénél vezetnek. Ott, ahol ezen általános érvényű elvek nem alkalmazhatók, ott tehetséges alkotásról nem is beszélhetünk. Minthogy azonban fejlődésben levő egyénekről van itt szó, az alkotások megítélésénél a fejlődés szempontját figyelmen kívül nem hagyhatjuk. Hogy tehát az ifjúkori talentumot analizálhassuk és annak várható kialakulásáról magunknak fogalmat alkothassunk, kell, hogy a fejlődés különböző periodusaiban keletkezett műveket összegyűjtsük, hogy azokat egyrészt egymással, másrészt pedig kiváló tehetségek ifjúkori műveivel összehasonlíthassuk. Ezen összehasonlításból az alkotótehetség fejlődésének összes mozzanatait meg fogjuk ismerni, ki fog tűnni, hogy kiknek hatása alatt alakult ki, mily mértékben és mennyiben állt ezek befolyása alatt és miként tudta magát idegen hatások alól felszabadítani. Az ifjúkori művek összehasonlítása révén felvilágosítást nyerünk arról is, vajjon az alkotótehetség fejlődése kontinuális volt-e, s amennyiben rövid expanziós időket hosszabb stagnációk váltották fel, vajjon ezek az egyénben rejlő okokra, vagy a szellemi fejlődés általános törvényeire, mint például a periodicitásra és a díszkontinuitásra vezethetők-e vissza.

Az ifjúkori művek tanulmányozása lehetővé teszi továbbá, hogy a fiatal tehetség továbbfejlődésének prognózisát több-kevesebb biztonsággal felállíthassuk, különösen azáltal, hogy megfigyeljük, vajjon hasonló fejlődésmenetet mutattak-e azok a kiváló egyéniségek is, kiknek talentuma szintén korán ébredezett és bontakozott ki.

Ezen fejtegetések után áttérhetünk végre alapvető kérdéseink tanulmányozására: *milyen tehetségeket és hajlamokat mely életkorban és milyen módszerrel lehet előre meghatározni?*

4.

Az első kérdést, hogy az egyes tehetségfajok mely korban tünnek fel először, véglegesen csakis egy széles mederben lefolyó *experimentális és történeti vizsgálat* oldhatja

meg. Tehát nagy számú és különböző korú gyermeken és ifjakon kell vizsgálatokat végezni; itt lesz helye és értelme a statisztikai eljárásnak, mert az egyes tehetségek fellépésének átlagos időpontja csak statisztikai adatok alapján lesz majd meghatározható. E kisérleteket kiegészíteni, sőt a vizsgálat elején a tájékoztató szempontokat megadni a történeti kutatás van hivatva, mely — amennyire a dolgot előre látom — biográfiai, levelezés- és memoire-irodalomra fog támaszkodni. Így sokat várnék a XIV. és XV. Lajos korabeli memoire-literaturától, a forradalom előtti híres párisi szalónok és a francia udvar kiválóságai közt folytatott levelezésektől, a német romantikus irodalom szubjektiv természetű műveitől és általában oly korszakok irodalmától, melyek az egyéniség kultusza jegyében állottak, tehát különösen a XVIII. század és a XIX. század első felének irodalmi emlékeitől. Rendkívül érdekes adatokkal szolgálhatnak továbbá jeles emberek kiadásra nem szánt naplói, mint Dürer, a Goncourt testvérek, Delacroix, Hebbel, Humboldt, Baschiertscheff Mária naplói, továbbá feljegyzések, mint például Eckermanns Gespräche mit Goethe és autobiografiák, mint például a kantianus Maimon Lebensgeschichte-je vagy Benvenuto Cellini önéletrajza.

Míg e kérdést kisérleti és történeti vizsgálat nem világítja meg kellően, addig meg kell elégednünk azzal, amit szórványos tapasztalatok és megfigyelések és általános pszichológiai elvekből és törvényekből vont következtetések adnak.

Azon általam másutt kifejtett pszichogenetikai alaptörvényből,[1] hogy az individuum életén belül a képességek és tulajdonságok nem egyszerre, hanem *szukcesszive* lépnek fel és hogy fejlődésök nem folytonos, hanem *diszkontinuális*, következtethető, hogy az egyes tehetségek is *különböző korban lépnek* fel és hogy fejlődésük legfontosabb szakaszai is *különböző életkorokra esnek.*

A szukcesszivitás és diszkontinuitás belső okai közül leg-

[1] A gyermeklélektan pszichogenetikai jelentősége. Alexander-Emlékkönyv. Budapest, 1910. 550. s köv. l.

jelentősebbnek tartom azt, hogy bizonyos képességek csak akkor nyilvánulhatnak meg és bontakoznak ki, ha az általános és speciális képességek fejlettsége bizonyos fokot elért. Ha már most megállapítjuk azokat a tulajdonságokat, melyek az egyes tehetségfajok előfetételei, és ismerjük ezen tulajdonságok fejlődésének menetét, akkor felvilágosítást nyerünk arra nézve, hogy mily korban várhatjuk az egyes tehetségek megnyilvánulását. Ugyanezen szempont vezethet bennünket a tehetségek fellépésénél mutatkozó individuális különbségek magyarázatánál is, mert ha valakinél tapasztalnók, hogy bizonyos alapvető tulajdonságok a normálisnál lassabban fejlődnek, ez esetben a tehetség megnyilvánulásának kimaradását a törvény értelmében egy ideig nem fogjuk végleges-nek tekinthetni. A diszkontinuitás elve megérteti velünk továbbá a tehetség fejlődésében előálló pangást is, és azt, hogy ez az állapot normális, természetes állapot, s nem a talentum visszafejlődésének jele. A szellemi fejlődés többi általános törvényéből is lehet a tehetség általunk felvetett kérdéseire hasonló értékű következtetéseket vonni.

Az általános elvek jelentőségének demonstrálása után térjünk át a tapasztalatok eredményeire.

Azt tapasztalhatjuk, hogy azok a talentumok, melyek az érzelmi- és ösztönélettel a legszorosabb kapcsolatban vannak, viszont a szellemi fejlődés során felmerülő speciális képességekkel a leglazább viszonyban állanak, ezek azok, melyek *már a gyermekkorban* jelentkeznek. Ezek: a *művészi* és a *technikai* képességek, vagyis a zenei és képzőművészeti hajlam egyrészt, a testi és kézi ügyességek másrészt, továbbá a művészi és technikai képesség kapcsolódásából eredő *virtuózitás.* Ezen hajlamok korai fellépéséből arra következtethetünk, hogy ezek a képességfajok primär alakjukban az ember legmélyebb, legősibb természetéből fakadnak. Erre vall az is, hogy az emberiség fejlődésének kezdetleges korában különösen e tehetségek alkotják a primitiv kulturát, úgy hogy a prehisztorikus és primitív népek kulturális nivójának fokmérőjéül a művészeti és technikai alkotások szolgálnak.

De abból, hogy a művészi és technikai képességeknek egy

része már a gyermekkorban *felléphet*, még nem következtethető, hogy e tehetségek *kibontakozása* is e korra esik, sőt még az sem nyilvánvaló, hogy a gyermekkori megnyilvánulás oly evidens legyen, hogy vizsgálat tárgyává tehessük. Miután tehát a tehetség vizsgálata a gyermekkorban amúgy is csak rendkívül szűk határok között mozoghat, hisz a *legkedvezőbb esetben* sem lehet másról szó, mint annak a megállapításáról, vajjon a zenei, rajz- és bizonyos test- és kézügyességbeli hajlamok kifejlődése várható-e: a gyermekkorban megejtendő ily vizsgálatoknak jelentőséget nem tulajdoníthatunk. De a tehetség irányának megállapítása ily korban illuzóriussá is válhatik, ha az egyénben fejlődésének folyamán oly tehetségek lépnek fel, melyek az említetteket jóval felülmúlják. És még azért sincs az ily vizsgálatnak különös célja, mert hisz nem akarjuk a gyereket már ily zsenge korban speciális irányba terelni, mely az általános fejlődés megakasztását, a szellemi egyensúly megzavarását, sőt az egész pszichofizikai organizmus megrázkodtatását vonhatja maga után. Végül nem veszít a gyermek semmit, ha speciális hajlamainak művelését az amúgy is igen kritikus gyermekkor lezajlása után kezdi csak meg, mert azon soha nem mult egy tehetséges ember jövője, hogy szellemének irányítása csak az ifjúkorban vette kezdetét. Csupán rendkívüli esetekben, midőn a talentum elementáris erővel lép fel, midőn úgy is céltalan lenne a gyermek érdeklődését fékezni, főleg, midőn az a veszély fenyeget bennünket, hogy a gyermek autodidaktika folytán károsan befolyásolhatja tehetségét, válik különösen indokolttá a korán kezdődő oktatás és irányítás; viszont az ily esetekben a talentum módszeres megállapítására alig lesz már szükség.

Ily esetekkel a művészetek területén egyedül a *zenében* találkozunk, csak itt fordul elő, hogy a művészi hajlam már a gyermekkorban alakulhat ki. Azon sok példa közül azonban, melyeket a zenetörténet ennek igazolására felhoz, csak igen kevés bizonyító erejű, mert az esetek túlnyomó száma a *reproduktiv tehetségre*, az instrumentális képességre vonatkozik, melytől ugyan elvileg nem lehet elvitatni az eredeti alkotás jellegét, viszont ismeretes, hogy a tehetség

e korban rendszerint nem a művészi interpretációban, hanem a virtuózitásban, a bámulatos technikai készségben nyilvánul meg, úgy hogy a korán jelentkező instrumentális tehetség inkább a technikai, mint a művészi képességekhez sorolandó. Azon esetek, hol már a gyermekművész interpretációjában a művészi elem túlnyomó, hol az interpretáció önállóságot és eredetiséget mutat, — amely esetekben a csodagyermek elnevezés jogosult, — a legnagyobb ritkaságok közé tartoznak.

A szoros értelemben vett zenei *alkotó tehetség* feltünése a gyermekkorban természetesen még ritkább. Sőt azon esetekben is, melyeket minduntalan felhoznak a zenei tehetség korai jelentkezésének bizonyítására, a tehetség csak az ifjúkor első felében és csak igen kivételesen a gyermekkor végén, tehát 10 és 13 év között tünt fel.[1]

A képzőművészetben még ily kivételes eseteket sem találunk. Mert még az igen korán feltűnő művészek fejlődésének fordulópontja is, — mely a gyermek kezdetleges művészi próbálkozását az igazi művészettől elválasztja, — ifjúkoruk első felének, az ú. n. serdülőkornak végére, és az ifjúkor második felének elejére, tehát 17 és 20 év közé esett. Ugyanezt mondhatjuk az írói és költői tehetségről.

És végül, hogy a tudományok terén sem lépnek fel talentumok a gyermekkorban, az a tudományok természeténél és a gyermek szellemi fejletlenségénél fogva szinte természetes. A tudományokban a tárgyismeret hiánya a gyermeknél a *receptivitásnak* még azt a formáját is kizárja, mely természetében még leginkább megfelel a művészi reprodukciónak. Egyedül a *mathematika* kivétel, melyben már gyermekek is kitüntek produktív tehetség csiráit magában hordozó receptivitással.

Ha tehát a tehetség vizsgálatának, részben a gyermek és a tehetségfajok természetében rejlő okok miatt, részben az előfordulható esetek rendkívül csekély száma miatt a *gyermekkorban* jelentőséget nem tulajdoníthatunk, annál nagyobb

[1] Géza Révész: Erwin Nyiregyházi. Psychologische Analyse eines musikalisch hervorragenden Kindes. Leipzig. 1916. Veit u. Comp.

súlyt kell fordítanunk e vizsgálatokra az *ifjúkorban*, mely nemcsak a tehetségek fellépésére, hanem számos tehetségfaj *kibontakozására* is kritikus. A tehetségek megnyilvánulásának igazi korszaka az ifjúkornak a 13 és 20 év közötti korszaka. Még azon képességek is, melyeknek első jelei és kialakulásuk kezdete kivételesen a gyermekkorra esik, *tehetséggé* csak az ifjúkorban fejlődnek ki.

A tehetségfajok nem ugyanazon időszakban, hanem egymásután, az ifjúkor különböző korszakaiban lépnek fel. Eleinte talán a speciálisabb technikai, mint pl. a konstruktív, a virtuóz képességek nyilatkoznak meg; ugyanebbe az időbe eshetik a művészi hajlamok differenciálódása, úgy mint a zenében a reproduktív és produktív, a képzőművészetben a dekoratív, festői, grafikai, szobrászi hajlam. Mielőtt az ifjúság testi és szellemi élete kifejlődésének legfontosabb periódusát, az ifjúkort lezárná, kezdenek mind világosabban a különböző tudományos képességek jelentkezni, így a természettudományi, a filozófiai, a történeti, a nyelvészeti tehetség; már valamivel előbb bontakoznak ki a tudományos hajlam általános formái, mint például a formális, tartalmi, az elméleti, gyakorlati, a spekulativ, empirikus irányai, úgyszintén a gondolkozásnak kritikai, receptív, teremtő jellege. Már a speciális tudományos tehetség feltünése előtt kezd — úgy gondolom — az írói és költői talentum ébredezni.

A *zenei tehetségre* jellemző, hogy fellépése úgyszólván *szükségképen* az ifjúkorban történik. A kiváló zenészek között alig találunk egyet is, kinél a talentum csak az ifjúkor *lezárta után* lépett volna fel. A zenében legkorábban a technikai képesség, a virtuózitás jelenik meg, rendszerint egy magasabb fejlettségi fokon azután az interpretáló tehetség és csak ezután alakul ki az alkotó tehetség. De abból a körülményből, hogy a zenei tehetség valamennyi válfaja törvényszerűen az ifjúkor kezdetén lép fel, még nem következik, hogy a teremtő tehetség *teljes* kibontakozása, a művész egyéniségének, eredetiségének és ezzel stílusának kialakulása ugyancsak az ifjúkorban játszódik le. Mert még ha kizárólag a nagy komponistákra terjeszkedünk is ki, kiknek *tehetsége*

majdnem kivétel nélkül az ifjúkor első felében nyilvánult meg, még ezeknél is azt tapasztaljuk, hogy alkotó erejök teljes kialakulása rendszerint nem esett korábbi időre, mint a 20 és 30-as évek közé.

Johann Sebastian Bachtól, ki már kora ifjúságában komponál, csak 18 éves korából ismerünk orgona-darabokat, melyek azonban Bach geniejét még távolról sem sejtetik. Nagy tehetségének világos jeleit először a huszas évek közepén észlelhetjük a Kantatékban, talentumának igazi nagysága azonban csak 37 éves kora körül bontakozik ki teljes pompájában. — Händelnél, kinél a reproduktív képesség már a nyolczadik évében mutatkozik és ki első kompozicióit már 11 éves korában írja, első, még teljesen olasz hatás alatt álló operáját (Almira) húsz, Rinaldóját huszonhatodik évében alkotja. Nagy operáinak korszaka 35 éves korában veszi csak kezdetét. — Haydnnál a reproduktív talentum hat éves korában kezdett ébredezni, de annak ellenére, hogy ő azon kevesek közé tartozik, kiknél a technikai és alkotó hajlam együtt lépett fel, mégis csak 17—18 éves kora körül adta teremtő tehetségének első tanujeleit, mikor első kvartettjét írta. Nagy művészete azonban csak a huszas évei végétől, első szimfóniája keletkezésének idejétől datálódik. Jellemző Händel és Haydn fejlődésére nézve, hogy bár talentumuk igen korán jelentkezik, legnagyobb alkotásaik életök utolsó korszakára esnek. Händel a Messiást 56 éves korában és Haydn a két legnagyobb művét, a Schöpfung-ot és a Jahreszeiten-t pedig csak hatvan éves kora körül alkotta. — Mozart az egyetlen, kinek reproduktív és produktív irányban egyaránt mutatkozó nagy tehetsége már a gyermekkorban, 8—9 éves korában világosan mutatkozik. De annak ellenére, hogy első operáját (La finta semplice) 11 éves korában írja, operastílusához csak 24 éves korában jut el, mikor a még erősen olasz hatás alatt álló Idomeneóval és első mesterművével, a Szöktetéssel nyitja meg művészetének legfényesebb korszakát. Geniejének *teljes* kibontakozását csak a 29 éves Mozartban észlelhetjük, ki gyors egymásutánban alkotja legnagyobb műveit és az opera-

irodalom kincseit, a Figarót, a Don Juant és végül a Varázsfuvolát. — Beethoven is már gyermekkorában tünik fel kitünő zongorajátékával, első próbálkozásai a komponálás terén 12—13 éves korából valók, melyek azonban még mind jelentéktelenek. Igazi nagysága csak 25—30 éves kora körül alakul ki. Ezen korszakban írja első szonátáit és kvartettjeit. Harminc éves korában komponálja első szimfóniáját, melyben ugyan még kimutatható Mozart és Haydn hatása, mindazonáltal ez a műve jelzi művészi fejlődése egy új irányának kezdő pontját, mely 33 éves korában komponált Eroica-szimfóniájában nyer határozott kifejezést. — Schumann 20 éves korában írja első zongoraműveit; 30 éves kora körül már mint teljesen kifejlődött művész áll előttünk. Szimfóniái és kamarazene-kompoziciói azonban 30 éves kora utáni időszakból származnak. — Meyerbeer mint kilenc éves gyermek lép először a nyilvánosság elé, állítólag már 10—11 éves korában komponált, de alkotó tehetsége 20—22-dik éve előtt nem nyert határozott alakot. Első jelentékenyebb műve a «Crociato», 33 éves korából és első nagy operája, a «Robert de Diable», csak 40 éves korából való. — Wagner kissé későn kezd komponálni. Húsz éves korában írja meg első operáját (Die Feen), melynek azonban művészi jelentőséget nem tulajdoníthatunk. Operastílusának első alakja csak 30-as éveiben, a Fliegende Holländer és különösen a Tannhäuserben jelenik meg. — Brahms instrumentális-technikai képessége korán tűnik fel, korai kompozitórikus kisérleteiről is tudunk, első műve azonban (Fis-Moll-szonáta) csak 19 éves korából való. — Lisztről tudjuk, hogy tehetsége eleinte egyedül reproduktív irányban bontakozott ki. Komponálni csak 15—16 éves korában kezd, de teljes kialakulása 30 éves korán túl történik. — Mendelssohn és Schubert azon ritka esetek közé tartoznak, kiknél az alkotó tehetség fejlődése már az ifjúkorban le is záródik. Mendelssohn 11 éves korában kezd komponálni; 12 éves, midőn első kis operáját írja, 13 éves korában már nagyszámú kompoziciója van és alig 17 éves, midőn a «Sommernachtstraum» ouverturejét írja meg, melynek művészi értékét későbbi művei sem tudták túlszárnyalni.

Schubertnek gyors fejlődése és óriási produktivitása Mendelssohnéhez hasonlít. 18 éves korában már rendkívül sok műve készen van, köztük operák, misék, zongoraszonináták és több mint száz dala.

A *képzőművészetek* története még ritkábban tesz említést oly művészekről, kik már ifjú korukban állottak volna teremtő erejök teljében, művészetök magaslatán. *A talentumok a képzőművészetben általában se oly korán nem tünnek fel, se oly gyorsan nem bontakoznak ki, mint a zenében.* Innen van, hogy a képzőművészetben kivételesek az ifjúkori nagy tehetségek, viszont nem ritkák azok az esetek, hol a valódi talentum viszonylagosan későn nyilvánul meg. Dürert és Raffaelt szokták a korán kifejlődő genie illusztrálására felhozni. Az igaz ugyan, hogy Dürer grafikai tehetsége, mint azt 13 éves korából származó önarcképe igazolja, rendkívül korán alakult ki, viszont nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy ezen műben egyéb, mint nagy technikai képesség és erős művészi hajlam, nem jut még kifejezésre. Dürer művészi egyénisége először egy 21 éves korából származó metszetben (Szent család) domborodik ki, bár e mű még mindig Schongauer metszeteire emlékeztet. Azonban 27-ik életévében megjelent fametszetei, különösen az Apokalypsis-sorozat, Dürer művészi egyéniségét már a legnagyobb pompájában mutatják be. — Raffaelről tudjuk, hogy korán ébredező talentuma már kortársai figyelmét is magára vonta, de művészete 21 éves koráig mestere, Perugino és az umbriai iskola hatása alatt állt. Csak firenzei korszakában (1504—1508) szabadult fel teljesen idegen hatások alól, ami első római tartózkodása alatt érleli meg gyümölcsét (25-től 30 éves koráig.) — Michelangelónál csak a 17 éves korában alkotott kentaurok harcát ábrázoló dombormű jöhet tekintetbe mint 20 éven aluli kiváló mű; ezen relieftől az eredetiséget már nem lehet elvitatni, ha Bertoldo és az antik hatása kimutatható is benne. A teljes művészi felszabadulás Michelangelónál 25-ik éve körül a Pieta idejében mutatkozik.

Ezen, bár korán jelentkező, de nem különösen gyorsan kifejlődő tehetségek mellett találunk a képzőművészetben

kivételes eseteket, melyekben a tehetség rendkívűl gyorsan kialakult. Ilyen Van Dyck, kinek legkiválóbb alkotásai közé tartozik a 19—20 éves korában festett «Krisztus elfogatása.» Van Dycknél azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy művészi fejlődése mélység és erő hiányában igen gyorsan befejeződött. — Ép oly ritka jelenség Lucas van Leyden, kinek híres Mohammed-karca állítólag 14 éves korából és Ecce homoja, megállapodott stílusának egyik legjellegzetesebb kifejezése, 16 éves korából származik. Jellemző az ily esetek ritkaságára az a körülmény, hogy Lucas van Leydennek születési évét minduntalan kétségbe akarják vonni és egy korábbi dátumot helyébe állítani.

Az ily ritka esetekkel szemben vannak viszont szép számban oly nagy művészek, kiknek originális tehetsége szokatlan későn nyilatkozott meg. Jellemző például felhozhatom Tintorettot, ki első nagy művét 30 éves kora után és Tiziant, ki csak 40 éve után alkotta.

A *literaturában a tehetség még későbben bontakozik ki.* Dürer, Van Dyck, Lucas van Leyden esetéhez hasonlókat az irodalomban nem találunk, nem is szólva a Mozart, Schubert típusról. Azonban az már nem ritkaság, ha a költői hajlam az ifjúkor második felében nyilatkozik meg, bár ez távolról sem oly általános jelenség, mint a zenében, hogy ennek késlekedéséből egyenesen a művészi qualitások hiányára lehetne következtetni.

A magyar literatura kiváló személyiségei közül Petőfi Sándor írói tehetsége lépett fel tán legkorábban és fejlődött leggyorsabban, amit rövid írói működése alatt alkotott nagy műveinek sorozata bizonyít legjobban.[1] Habár Petőfinek írói hajlama először már 11—12 éves korában nyilvánul meg, sőt 15—17 éves korából származó költeményeiben már jelét adja igazi, mély költői tehetségének is, nagy, eredeti művészete mégis csak 20-dik éve után, a Helység kalapácsában, a János vitézben és az Etelka ciklusban tünik ki. —

[1] Ezen típusnak felel meg a zenében Mozart, Schubert, a képzőművészetben Giorgione, Raffael, Elsheimer, a mathematikában Abel, Galois stb.

Vörösmarthyban is elég korán jelentkezik a költő, de művészete csak 20 éves kora körül kezd kifejlődni és csupán a huszas évek közepén alkotott művei adják tiszta képét írói egyéniségének. — Jókai Mór is azok közé tartozik, kik igen korán fejlődtek ki; 17 éves korában írja Zsidó fiú című drámáját, de már 21 éves korában jelenik meg első jelentékeny regénye, a «Hétköznapok.» Ezekkel szemben Arany János későn fejlődik ki. «Az elveszett alkotmány» című époszát, melyben még nem tükröződik vissza Arany eredetisége, mélysége és nyelvi tökélye, csak 29-dik évében írta. Toldiban, melyet 30 éves korában alkotott, nyilvánul meg először Arany János genieje. — Madách Imre első komolyan vehető műve 20 éves korából datálódik ugyan (Férj és nő), de egyetlen műve, melyből mint költőt és gondolkodót teljes nagyságában megismerhetjük, 36 éves korában keletkezett.

A német irodalomban ugyanezt látjuk. Így például Lessing 18 éves korában kezd vígjátékokat írni, 26 éves korában írja Miss Sara Sampsont, de csak 34 éves korában első nagy színművét, Minna von Barnhelmet. Kritikai irányú tevékenysége 25 éves korában indul meg, eleinte csak szerény méretekben (Vademecum), de később, 30 éves korától kezdve mind fokozottabban. Literaturbrief-jei 30 éves korában jelennek meg, a Hamburgische Dramaturgie-t pedig 38 éves korától kezdve írja. Ugyanebbe az időbe esik a Laokoon megjelenése. — Goethe már 18 éves kora körül kisérletezik drámával (pl. Die Laune des Verliebten), de csak 24 éves korában írja Götzöt és 25 éves korában «Die Leiden des jungen Werthers» regényét. — Schillernek költő talentuma a legkorábban jelentkezik a német klasszikusok között. 18 éves kora előtti műveinek legnagyobb része elveszett, de ismeretes, hogy már katonai akadémikus korában kezdi meg a «Räuber»-t és 21 éves korában fejezi azt be. Schiller fejlődése különösen gyors: 23 éves korában Fiesco, 25-ik évében Kabale und Liebe, 28-ik évében Don Carlos készült el. — De már Gottfried Kellernél az írói talentum megnyilvánulása csak a huszas évek derekán kezd mutatkozni. Grüne Heinrich előtti írói működése még nem vall jelen-

tékeny tehetségre. 27 éves lehetett, midőn a Grüne Heinrich megírásába fogott. — Heine is a huszas évei elején adja ki «Junge Leiden» és «Lyrisches Intermezzo» című verses köteteit, de ezekben sok fiatalabb korában írt költemény foglal már helyet. 24 éves korában jelenik meg a «Heimkehr»-ciklus és közvetlenül göttingeni diákéve után, 25 éves korában, a «Harzreise». — Kleist nagy talentuma is hasonló életkorban tűnik fel. 24 éves korában írja első szomorújátékát, «Die Familie Schroffenstein»-t és a «Der zerbrochene Krug» vígjátékát. Michael Kohlhaast 36-dik évében alkotta. — Hebbel Judithját 27 és Maria Magdalenáját 31 éves korában írta.

Korán jelentkezik az írói talentum Voltairenél is, ki már 17 éves korában közöl két szatirát: Le Bourbier és L'Anti-Giton, amelyek máris ethikai és írói személyiségének irányát jelzik. 24 éves korában írja meg Oedipust és 29-ik évében a Henriade-ot. Legjelentékenyebb művei azonban 40 éven felüli korszakából származnak. — Molière azok közé tartozik, kiknél a művészi qualitások ugyan már egész fiatal korban jelentkeznek, de írói személyiségük csak egy jóval későbbi időben alakul ki. Molière, bár igen korán kezd vígjátékokat írni, első számba vehető művét, a «L'Étourdie»-t, 31 éves korában alkotta, a «Les précieuses ridicules»-t, a mesterművek korszaka előtt megírt legjobb komédiáját pedig 37 éves korában. — Corneillenek első, de még jelentéktelen műve (Mélite) 23 éves korából való; 30 éves korában azonban már megjelenik a Cid. — Balzac 21 és 30 éves kora között írt ugyan vagy harminc kötet regényt álnév alatt, de első figyelemreméltó művét «Le dernier Chouan ou la Bretagne en 1800» harmincadik évében írta. — Gustav Flaubert írói tevékenysége 25 éves korában veszi kezdetét. Első nagy regénye «Madame Bovary» 36, a «L' éducation sentimentale» 45 éves korában jelenik meg. Valószínű azonban, hogy e művek már jóval kiadásuk előtt be voltak fejezve. — Zola regényírói kvalitásai is csak harmincas éveiben alakulnak ki. A Rougon-Maquart-család történetének első része 1871-ben jelenik meg, mikor Zola 31 éves volt. E műve

előtt csak a 27 éves korában írt Therèse Raquin sejteti Zola irányát és talentumát. Nagy regényei a Germinal, L'Oeuvre, La Terre stb. csak 1884 utáni évekből valók. — Maupassantnak legkiválóbb alkotásai is mind 30 éves kora után jelentek meg.

Shakespeare is aránylag későn fejlődik ki. 27 éves koráig írt művei jelentéktelenek. Titus Andronicus csak közepes tehetségre vall. De még 28 és 30 évei között keletkezett Romeója is főleg szerelmi lírája szempontjából kiváló, meséje, pszichológiája, drámai felépítése és ereje még nem közelíti meg a nagy drámákét. Shakespeare művészetének fokozatos kibontakozása a történeti tragédiákban megy végbe, melyek úgyszólván átmenetet képeznek a 37-től 42 éves koráig tartó nagy korszakához, Hamlet, Julius Caesar, Lear, Macbeth, Otello alkotásának idejéhez. — Milton költői hajlama ugyan igen korán jelentkezik, de ez is csak késön bontakozik ki. Egyetemi éveiben írt néhány latin nyelvű költeményéről tudunk. Első nagyobb alkotásai 24 éves korából származnak (On Time, L'Allegro stb.), melyekben azonban még hiába keresünk önállóságot. Nagy és minden erejét lefoglaló politikai tevékenységénél fogva sokáig szünetel költői munkája és csak körülbelül 52 éves korában veszi fel újra a lantot és fog hozzá az «Elveszett paradicsom» megírásához. — Ezzel szemben rendkívül korán bontakozik ki a költői talentum Byronnál. Ha az irodalomban egyáltalán beszélhetünk csodagyerekekről, akkor Byron volna kétségkívül az első, akit ezek közé kellene sorolnunk. De Byron egyúttal kitűnő példa arra is, hogy a tehetség az írói hajlam rendkívül korai fellépése ellenére is csak aránylag későbbi időpontban bontakozik ki. Byron állítólag már 12 éves korában kezd költészettel foglalkozni, ami nem tartozik a ritkaságok közé. 19 éves korában adja ki válogatott ifjúkori költeményeit «Hours of Idleness» cím alatt, melyek azonban nagyrészt mind jelentéktelenek és Byron geniejét még távolról sem sejtetik. Húsz éves kora körül alakul ki talentuma szédítő sebességgel. Childe Haroldját 21 éves korában kezdi meg és alig 24 éves, midőn annak első két énekét kiadja,

amely őt egyszerre világhírűvé teszi. Ezután következik gyors egymásutánban görögországi költemény-ciklusa. 28 éves korában készül el Childe Harold harmadik és 30 éves kora körül ennek negyedik énekével, melyben lírája tetőpontját éri el. A 30-as évek elejére esik Manfred, Don Juan és egyik legfenségesebb alkotása Kain. — Korán, de már nem a huszas évek vége előtt nyilvánul meg a talentum Byron barátjánál, Shelleynél. Első nagyobb költeményét ugyan már 21 éves korában írja (Queen Mab), művészete azonban csak a 26 éves korából való «Julian and Maddalo»-ban jut kifejezésre, melyet nyomban követ főműve: a Prometheus. — Dickens és Tennyson szabályszerűen, Thackeray azonban későn fejlődik ki. Dickens első humorisztikus rajzai 21 éves korában, a Pickwick-Club viszontagságainak első részei pedig 24 éves korában jelennek meg. Ezek a művek Nicolas Nicklebyvel egyetemben még nem jellemzik Dickens páratlan talentumát. Ámde a 30. és 40. évek közötti időszakban írja Dickens legnagyobb alkotásait, a karácsonyi elbeszéléseket és az angol regényirodalom egyik legszebb alkotását, Copperfield Davidot. — Thackeray 26 éves kora körül kezd irodalmilag működni és 36 éves korában jelent meg legmaradandóbb alkotása, a «Vanity Fair». — Rudyard Kipling 28 éves lehetett, midőn első, a katona-életet tárgyaló humorisztikus és patriotikus költeményeit kiadja. A híres «Jungle Book» 30 éves korában jelenik meg.

Dante azon szerelmi dalai közül, melyeket 27 éves korában adott ki, az első Sonette 18 éves korából való. A Divina Commediát azonban csak 48 és 56 éve között alkotta. — Petrarca írói tehetsége úgy fejlődött, mint a legtöbbé. Huszas évei végén nyilvánul meg határozottan. Gyönyörű dalai a 27 és 48 éve közötti időszakból valók. — Hasonlókép áll Boccaccionál. Mint lírai költő már 25 éves kora körül válik ismertté. Filostrato és Teseide költeményei, melyek 35 éves koráig terjedő lírai korszakából valók, még jelentéktelen alkotások. De már egyik legkiválóbb költeménye, a «Ninfale Fiesolano» e korszakának utolsó idejéből származik. Ugyanebben az időben alkotja híres pásztordalait. Boccaccio már

híres költő, midőn Decamerone-ját írja amely végleges formájában 40-ik éve körül jelenik meg. — Tasso-nak vannak ugyan huszas éveiből származó költeményei, de azok nem jellemzők a költő művészetére. Harminckét éves korában azonban már befejezte élete legnagyobb művét, a Gerusalemme liberatát. — Leopardi 20 éves korában írja első Canzoneit, de legszebb költeményeit a korán elhunyt költő 26 és 37 éve között alkotta.

5.

A tudományos tehetségek kialakulása a dolog természeténél fogva még későbben játszódik le mint az írói és költői. Hogy egy húsz éven alúli ifjúban van-e speciális tudományos tehetség, arra legfeljebb tudományos érdeklődéséből következtethetünk. Ezen tételt annyi eset igazolja, hogy feleslegesnek tartom általános érvényét példákkal bizonyítani. Elegendő lesz, ha a 31. lap első jegyzetében tárgyalt tudósokra hívom fel a figyelmet, kik ámbár különösen nevezetesek arról, hogy talentumuk korán fellépett, de egyiké sem mutatkozott a huszas évek második fele előtt.

Egyedüli kivétel a *mathematikai tehetség.* Ez nemcsak hogy előbb nyilvánul meg, mint bármely más tudományos talentum, de rendszerint előbb is, mint az írói és költői, sőt előbb mint a képzőművészeti. De legnevezetesebb a mathematikai tehetség fejlődéstanában, hogy ámbár nem mutatkozik oly korán, mint a zenei tehetség, kialakulása ennél is gyorsabb, úgy hogy megállapítható, hogy *a mathematikai tehetség az, mely az összes művészi, tudományos és gyakorlati tehetségek között a legkorábban fejlődik ki.*

A mathematikai hajlam alsó fokon, tehát még a gyermekkorban vagy az ifjúkor elején a geometriai, algebrai és az egész számok elméletére vonatkozó kérdések iránti érdeklődésben, és az idevágó feladatok felállításán és megoldásán érzett örömben leli kifejezését. De az elemi mennyiségtan gyors elsajátítása és a kiváló számolóképesség még nem mutat talentumra. A gyermeknek a mathematikával való spontán

foglalkozását, a mathematika iránti szenvedélyes ragaszkodását, a feladatok megoldásán érzett örömét összefüggésbe hozhatjuk e fokon egyrészt a gyermek játékszenvedélyével, másrészt a már előbb említett korán kifejlődő technikai képességével. Mert az a tevékenység, melyet a gyermek konstruktív játékainál és a rajzolásnál kifejt, midőn például a Fröbel-játékok elemeit először minta után, később fantáziájával értelmesen összerakja, megkomponálja, bizonyos szempontból összehasonlítható a gyermek kezdetleges mathematikai tevékenységével.

A mathematikai hajlam egy magasabb fokát elsősorban a mathematikai módszerek önállósággal való felhasználása és az általánosítás iránti törekvés jellemzi. Az ily fiatal tehetség nemcsak azokat a sémákat használja, melyekre őt megtanították, hanem ezen elemek segélyével tud magának oly feladatok megfejtésére módszert találni, melyeknél a sémákat változatlanul alkalmazni nem lehetne.

Első tekintetre mindenesetre igen csodálatosnak tetszik, hogy a mathematikai hajlam és tehetség már oly életkorban fejlődik ki, midőn az ifjú egész energiája különben az általános szellemi képességek fejlesztésére van lefoglalva. Csodálatos az is, hogy e tehetség fejlődésének legfontosabb korszaka oly időre esik, melyben az ifjútól mindent inkább várnánk, mint azt, hogy a legabsztraktabb dolgok iránt érdeklődjék és a legszigorúbb módszerek művelésében lelje kedvét, s ez annál feltünőbb, mert általában ezen korszakban csak kezdeteit látjuk a gyermek absztrakt gondolkozásának és a gondolkozás normativ szempontok által való irányításának. Feltünő még azért is ez a korai fejlődés, mert a mathematikai tehetség fejlődésének ez a kritikus időszaka összeesik a pubertás korával, sőt több esetben e testi-lelki forradalmat meg is előzi.

Henri Fehr rendkívül érdekes enquête-je kimutatta, hogy 93 kitünő mathematikus közül 78 mathematikus tehetsége már 16 éves koruk *előtt* bontakozott ki és csak egyetlen egy volt, ki azt vallotta, hogy tehetsége csak 20 éven túl nyilvánult

meg.[1] De ezen megállapítástól függetlenül tudjuk, hogy a kiváló mathematikusok talentuma *szabály szerint* korán nyilvánult meg, úgy hogy megbízható életrajzi adatok alapján mondhatjuk, hogy szinte a *kivételek közé tartozik*, ha egy jeles mathematikus tehetségének csirái nem mutatkoztak már ifjú korában, sőt kivételesek azok is, kiknek *első* alapvető és tudományos jelentőségöket megalapozó gondolatai csak ifjúkoruk lezajlása után alakultak ki. Ezen tételt az adatoknak oly nagy száma támogatja, hogy szinte általános érvényűnek tekinthető. A mathematikusok ennek tudatában vannak és innen ered bizalmatlanságuk oly fiatal mathematikusok jövője iránt, kik huszas éveikben még nem tudtak valami originálisat felmutatni. Ezen bizalmatlanságnak annál inkább meg van az alapja, mert kimutatható, hogy a nagy mathematikusok igen számos esetben már 20 éves koruk *előtt*, s pedig ritkábban a serdülő korban, sűrűbben az ifjúkor első felében, tehát 17 és 20 évük között tüntek ki ragyogó tehetségökkel. Ugyanebben az időben lép fel már a mathematikai gondolkozás és dolgozás két legjellemzőbb formája, logikai és intuitiv alakja, amint ezeket Poincaré nevezi.[2] Közvetlen ezen korszak után a huszas években lép a mathematikus azon területre, mely tehetségének legjobban megfelel és amely gyakran későbbi irodalmi működésének irányát megszabja, sőt melyhez úgyszólván egész életén át nem szokott hűtlen lenni. Ezen korszakba esnek tehát a fiatal tehetséges mathematikusok első fundamentális kutatásai, melyek nemcsak mathematikai pályafutásukra, hanem már a mathematika fejlődésére is rendkívüli befolyással lehetnek. Nem tartozik tehát a ritkaságok közé, ha egy mathematikus életműve alapvonásaiban már húsz éves kora körül készen áll előttünk.

[1] H. Fehr, Enquête sur la méthode de travail des mathématiciens. «L'enseignement mathématique». 8. Année. 1905 és 1906.

[2] Poincaré, La valeur de la science. Paris. 12. lap. — F. Klein, Lectures on Mathematics. The Evanston Colloquium. New-York. — D. Katz, Psychologie und mathematischer Unterricht. Leipzig, 1913. 57. lap.

A mathematikai csodagyermek példája Pascal, ki már jóval a huszas évek előtt mint zseniális mathematikus ismeretes. Alig 11 éves, mikor résztvesz kora kiváló mathematikusainak vitáin és alig 16 éves, mikor megírja a kupszeletekről szóló dolgozatát, melynek rendkívüli fontosságát Leibniz is kiemeli és annak publikálását sürgeti. (Essai sur les coniques.) [1]

Rendkívül korán nyilvánul meg a tehetség Newtonnál is úgy konstruktív, mint mathematikai irányban. Huszas évei elején már nagyjelentőségű felfedezéseiről számolhat be. 25—27 éves lehetett, midőn legnagyobb felfedezései, az infinitesimalis kalkulus, a gravitatiós törvény és a fény felbontásának törvénye alapvonásaikban teljesen készen álltak előtte. Jellemző Newtonra, hogy 27 éves korában mutatja be Barrow a Royal Societyben «De analysi per æquationes numero terminorum infinitas» c. egyik legkiválóbb művét.[2] — Híres honfitársának, Taylornak, is már 23 éves korában jelenik meg legfontosabb műve: «Methodus incrementorum directa et inversa», melyben a róla elnevezett Taylor-féle sorfejtést állítja fel. [3] — Hasonlót találunk a híres Bernouilli- családban, amely annyi kiváló mathematikussal ajándékozta meg a világot és kik közül különösen Jakob, Johann I. és Niclaus II. tüntek ki korán jelentkező tehetségükkel.[4] — Ép úgy volt ez honfitársuknál és Johann Bernouilli tanítványánál, a nagy Leonhard Eulernél, kinek hírneve már 16 éves korában túl terjedt hazáján.[5] — Lagrange-ot is már 20 éves kora előtt mint geniális mathematikust ismerték. Alig volt 23 éves, midőn Euler ajánlatára a berlini akadémia tagjai közé választotta.[6]

A legcsodálatosabb esetek egyike volt Gauss, ki arithmetikai vizsgálódásai közben mint 19 éves ifjú oldotta meg

[1] Moritz Cantor: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Leipzig. 2. kötet, 579. lap.

[2] U. o. 3. kötet, 60. lap.

[3] U. o. 363. lap.

[4] U. o. 85. lap.

[5] U. o. 530. lap.

[6] U. o. 4. kötet, 107. lap.

először általánosan a szabályos sokszögek geometriai szerkesztésének problémáját, mely felfedezés oly rendkívüli hatással volt az algebra és a számelmélet további fejlődésére. Gausst 21 éves korában már mint kora egyik legnagyobb mathematikusát emlegették.[1] Korán bontakozott ki a tehetség a két Bolyainál is. Bolyai János az abszolut geometriát úgy látszik már 21 éves korában fedezte fel, mindenesetre azonban 23-ik éve előtt.[2]

Legjellemzőbb példa a mathematikai tehetség bámulatosan korai fejlettségére Gausson kívül: Niels Henrik Abel és Evariste Galois. Annak ellenére, hogy Abel csak 17 éves kora körül kezd a mathematika iránt érdeklődni és hosszú, lassan ölő betegségében már 27 éves korában elpusztul,[3] és hogy Galois egy rendkívül mozgalmas politikai és forradalmi tevékenység közepette alig 21 éves korában esik el párviadalban, igen kevés dolgozatot hagyván hátra, mindketten a mathematikai írók klasszikusai közé tartoznak.[4]

Tételünk támogatására felhozott példák számát szaporítani könnyű feladat, mert a mathematika történetében alig számlálhatók meg azok az esetek, melyek a mathematikai talentum korai megnyilatkozásáról tesznek bizonyságot.

Már sokkal nehezebb feladattal állnánk szemben, ha azokat a kiváló mathematikusokat kellene összegyüjtenünk, kiknek tehetsége csak *később*, meglett korukban kezdett kibontakozni. Ilyen esetek a mathematikában ép oly ritkák, — bár határozottan előfordulnak[5] — mint a mily ritkák az *ifjúkori*

[1] Carl Friedrich Gauss Werke. 10. kötet, 1. rész. Leipzig. Teubner. 1917. 3. és 488. lap.

[2] Bolyai Farkas és Bolyai János geometriai vizsgálatai. Kiadta Stäckel Pál. I. rész. A két Bolyai élete és művei. Budapest, Magy. Tudom. Akadémia, 1914.

[3] Niels Henrik Abel Memorial (születésének 100-adik évfordulójára) 7. és köv. lapok.

[4] *Paul Dupuy:* La vie d'Évariste Galois. Paris. (Cahiers de la Quinzaine. 2. Serie, No. 5.)—*Jules Tannery:* Science et Philosophie. Paris. 1912. 326. lap.

[5] E kivételes esetek közé tartozik a mult század egyik legkiválóbb mathematikusa Sophus Lie, ki 23 éves koráig nem mutatott semmi ér-

nagy tehetségek esetei más tudományokban. Mert míg a mathematikában a tehetség *késői kibontakozása* a kivétel, addig más tudományokban a tehetség *korai kifejlődése* ellenkezik a szabállyal. Ennek nem mond ellen, hogy a természetudományokban, sőt néha a filozófiában is találkozunk korán fellépő talentumokkal.[1]

deklődést a mathematika iránt, csak 26 éves kora körül kezd vele behatóan foglalkozni.

[1] Ezen felfogásunk nem egyeztethető össze Ostwaldnak «Grosse Männer» című művében felállított alaptétellel, mely szerint nagy emberek nagy műveiket általában igen korán hozzák létre és amit későbben alkotnak, csak ritkán közelíti meg ifjúkori műveik jelentőségét. (Grosse Männer, Leipzig 1909. 356 l.) Az a néhány eset, melyet Ostwald ezen tétel bizonyítására felhoz, ebben az esetben, hol csak a statisztikai módszer vezethetne eredményre, nem igazol semmit. De sajátságos, hogy még az a néhány tendenciózusan kiválasztott életrajz is, melylyel Ostwald állításának meggyőző erejét támogatni akarja, közelebbről tekintve saját felfogásának mond ellen.

Ez a néhány kiváló személyiség megegyezik egymással abban, hogy tehetségük határozott jelei 26—28 éves koruk között mutatkoztak. Ha Ostwald ebben már a tehetség korai megnyilvánulását látja, úgy nem mondhatunk neki ellent, mert hogy mit értsünk «igen korán» alatt, az nincs meghatározva. De az a körülmény, hogy *valamennyi tehetségfaj* legkésőbb a 20-as években bontakozik ki, s hogy a tehetséges embereknél a talentum késői megnyilatkozása szinte ritkaság számba megy, arra vall, hogy az Ostwald által megállapított korhatár nem az igen korán jelentkező tehetségekre, hanem a normálisan fejlődőkre vonatkozhatik.

Ostwald tételének második része, hogy a későbbi művek jelentősége, az ifjúkori alkotásokkal szemben csökken, egyáltalában nem áll, sőt ennek az ellenkezője Ostwald saját példáin bizonyítható be. Hogy a képzőművészetben és a zenében ez a felfogás nem tartható fenn, azt nem is kell igazolni, mert hisz a legnagyobb ritkaságok közé tartoznak azon nagy művészek, kiknek művészi pályája ne úgy tünne fel előttünk, mint folyton fokozódó, mindinkább elmélyedő, intenzitásában és értékében folytonosan növekvő alkotások sorozata.

Nézzük Ostwald bizonyítékait: az első Humphry Davy, ki ugyan egy dicsőséges ifjúkor után többé jelentékenyet nem alkotott, de életrajzából világosan kitünik, hogy munkásságának ellankadása nem tehetsége természetéből, hanem szellemi túlerőltetésből és külső elismerés utáni hajszából folyik. — Robert Mayer a tudósok azon tipusához tartozik, aki tulajdonképeni értelemben nem produktiv, hanem csak egy nagy eszme felfedezője, melyhez egész életén át ragaszkodik, akár sikerül

Ezek után tehát nem lephet meg bennünket, hogy miért vetették fel oly gyakran azt a kérdést, hogy a tudományos tehetségek között miért ép a mathematikai tehetségek tűnnek ki korai fejlettségükkel. E jelenségnek magyarázatát azonban nem adták meg. Mert vagy csak a már amúgy is ismert tények ismételt hangsúlyozására és legfeljebb a tétel újabb adatokkal való támogatására szorítkoztak, vagy pedig kitértek a kérdés elől olykép, hogy (miként ezt különösen Möbius, Gall phrenologiája és Retzius, Rudolph Wagner és Flechsig anatomiai vizsgálatainak hatása alatt tette[1]), az agy anatómiájának strukturális elváltozásában látták a mathematikai tehetség fellépésének és korai megnyilvánulásának magyarázatát. Ezen feltevést eddig ugyan még nem igazolták; de ha igazolták volna is, a kérdést ez ép oly kevéssé oldotta volna meg,

annak megoldása vagy megvalósítása, akár nem. Hogy ily ember nem alkot sokat, az természetes. Ezt a két példát még felhasználhatná Ostwald bizonyos erőszakos interpretálással tétele bizonyítására. De a többit már egyáltalában nem. — Michael Faradaynak genieje 30 éves korában bontakozik csak ki. Legnagyobb jelentőségű műveit 40 és 50 éve között alkotta és 71 éves koráig szakadatlanul a legnagyobb eredménnyel dolgozott. — Abból, hogy Justus Liebig 40 éves korában elhagyja az elméleti és tisztán tudományos problémák vizsgálatat, még nem következik, hogy tehetsége szünőfélben volt, igazolják ezt halhatatlan érdemei az alkalmazott kémia területén. — Charles Gerhardt körülbelül 4 évvel halála előtt publikálja tipuselméletét és közvetlenül halála előtt fejezi be nagy művét az organikus kémia tankönyvét. — Hermann v. Helmholtz ugyan már 26 éves korában közli «Über Erhaltung der Kraft» című munkáját, de szellemi ereje nem csökken, hisz élete végéig érdeklődésének területeit változtatva, a fiziológiában, pszichológiában, elméleti és kísérleti fizikában és a mathematikában, a legnagyobb horderejű műveket alkotja. Jellemző Ostwaldra, hogy Helmholtznak 70 éves kora körül megjelent fizikai dolgozatáról ő maga azt írja, hogy: «Die letzte und an Bedeutung und Tiefe den ausgezeichnetesten seiner früheren Arbeiten nicht nachstehende Untersuchung etc.» (295 l.) — És végül Goethe a legszerencsétlenebb érv, mit Ostwald tétele támogatására felhozhat, mert Goethe a legszebb példája annak, hogy egy lángész alkotásai mint adják tükörképét belső élete változásainak, gazdagodásának, elmélyedésének, ami az öreg Goethénél érte el tetőpontját.

[1] P. J. Möbius: Über die Anlage zur Mathematik. Leipzig, 1900. 137 s köv. lapok.

mint bármely más anatómiai vagy fiziológiai hipotézis, mely pszichológiai adottságokat akar magyarázni. Itt nem az a kérdés, hogy a mathematikai tehetségnek van-e körülírt centruma és hogy ez a centrum a pszichikai fejlődés mely korszakában alakul ki. Mert ha elismerem is, hogy a mathematikai tehetségnek meg vannak a maga anatómiai feltételei, — amit akkor sem tagadnék, ha azt soha senkinek nem sikerülne igazolni, — ezzel még nem lenne megoldva kérdésünk, amely a *pszichológiai* s nem az anatomiai feltételek felderítését célozza.

A kérdés megoldása szerintem egyszerű.

A mathematikai tehetség korai fellépésének és gyors kibontakozásának okát én a *mathematika természetében* találom.

A mathematika természetéből folyik először is az a körülmény, hogy a mathematika a tanulmány során az *első tudomány*, melybe az ifjú mélyebben behatolhat, és a mathematikában látja először *általános tudományos módszerek* alkalmazását. A mathematika természetében van, hogy csakis mint *tudomány* adható elő és ebből érthető, hogy miért épen a mathematikai oktatásnál nyílik a tanulónak *először* alkalma egy tudomány kutatásának útját és módját eredményeivel együtt megismerni. Mert az iskolában se a nyelvek, se a történelem, de az alsó fokon még a természettudományok sem lépnek fel a tudományok jellegével, hanem mint egy dogmatikusan előadott, részeiben egymással laza összefüggésben álló ismeretanyag, melynek formális, inkább pedagógiai mint tudományos szempontokat követő elrendezése és előadása az ifjút mindvégig tájékozatlanul hagyja e tudományok természete, módszerei, fejlődése és értéke felől. A tanulónak sejtelme sincs, hogy ezeken az ismeretterületeken is lehet problémákról szó, hisz mindent oly kategórikus formában ismer meg, hogy annak tényeiben és elméleteiben kételkedni nem is mer. De nem válik előtte világossá sokáig az sem, hogy e tudományok is bizonyos feltevéseken, alapelveken nyugszanak, melyek élesen elválasztandók a tapasztalati tényektől.

E tudományok előadásában a jelzett fokon a tapasztalati

és leiró elemek uralkodnak az általános érvényű elvekkel szemben. A mathematikában az ifjú azonban *az általános elmélet legtisztább modelljével* kerül szembe, a legvilágosabb rendszerrel és a legevidensebb igazságokkal. A mathematikában a tanulót az alapelvekre, mint olyanokra figyelmeztetik, az ifjú átéli azok evidenciáját, a jó oktatás és vezetés feltárja előtte, hogy hogyan épül fel a tudomány aránylag kevés és szigorúan definiált axiómán és principiumon és világossá tehető előtte, hogy mint jutunk elemi ismeretek útján minden ugrás nélkül magasabb mathematikai megismeréshez. Mihelyt tehát a tehetséges ifjú megismerkedik a mathematikával, megszerzi magának azt a fegyverzetet, mellyel a mathematika tudományos vizsgálatában bocsájtkozhatik, tekintet nélkül arra, hogy mennyi ismeretanyag áll rendelkezésére.

A mathematika természetének feltárása világossá fogja tenni, hogy miért bontakozhatik ki a mathematikai hajlam oly gyorsan és miért előzheti meg a többi tudományos tehetségek kialakulását.

De vajjon megmagyarázza-e az a körülmény, hogy az ifjú a mathematikában áll legelőször tudománnyal szemben, azt is, hogy miért a *mathematikai* tehetség az *egyedüli* tehetségfaj, mely a korai fellépés, de főleg a gyors kibontakozás tulajdonságával tünik ki nemcsak a tudományok, hanem valamennyi szellemi tevékenység közül is? Mert felmerülhet az a kérdés, hogy ha egy tudományos hajlammal megáldott ifjút igen korán megismertethetnénk egy más tudománnyal, vagy egy művészi érzékű ifjút valamely művészet anyagával és technikájával, várható-e, hogy egy ily ifjú speciális tehetsége ép oly korán kifejlődjék és ifjú korában ép oly rendkívülit alkosson, mint egy fiatal mathematikai tehetség? A tudományban sajnos ezt a próbát nem tudjuk megkísérelni, de a művészetek történetében ez az eset számtalanszor megismétlődött. De vajjon milyen eredménnyel?

A zenében találunk ugyan csodagyerekeket, kik bámulatos gyorsasággal fejlődnek, de mint előbb már megállapítottuk, még a legnagyobb komponisták ifjúkori művei között

is alig van olyan, mely a mesterművek mértékével mérve megállaná helyét. A képzőművészetben is korán megismerkedik a talentumos ifjú a művészet technikájával, de annak ellenére, hogy alkalma nyílik tanulmánya idején sokat tapasztalni és kiváló művészi korszak és kitünő vezetés nagyban elősegítheti talentuma kibontakozását, mégis oly rendkívül ritkán fordult elő még a legnagyobbak között is az az eset, hogy egy művész már ifjú korában önálló stilushoz jutott volna és ifjúkori műveivel szerezte volna már meg halhatatlanságát.

Mindebből kitünik, hogy egy tehetségfaj korai kibontakozásának ténye nem vezethető vissza kizárólag arra, hogy az ifjú bizonyos tudományos vagy művészeti terület anyagával, eljárásával, módszereivel korán megismerkedik, mert különben úgy mint a mathematikai tehetségnek, a zenei és képzőművészeti tehetségnek is oly korán és oly törvényszerűen kellene kibontakoznia. Fel kell tehát tennünk, hogy a mathematikai talentum esetében más tényezők is szerepelnek és ezek egyrészt *a mathematikai tehetség fejlődéstani sajátosságában*, másrészt *a mathematika természetének egy másik, — logikai — vonásában* keresendők.

A mathematikai tehetségről az a felfogásom, hogy azok a szellemi tulajdonságok, melyek e tehetséggel a legbensőbb kapcsolatban vannak, melyek részben a tehetség tartozékát, részben pedig fellépésének és kialakulásának feltételét alkotják, a szellemi tulajdonságok azon csoportjához tartoznak, melyeknek fejlődési üteme igen gyors. Így az individuális fejlődésnek egy *korai* stádiumában már relativ *magas*, sőt némelyek közülök akár maximális fokot érnek el. Ezt a felfogást támogatja az, hogy az összes tudományok közül a mathematika az első, amely nemcsak az *individuum*, hanem *az egész emberi nem* fejlődésében már oly korban *mint tudomány* lép fel, amidőn a többi tudomány még a legkezdetlegesebb fokon áll, s tudományos jellege még egyáltalában nincs.

Ami pedig a mathematika logikai természetét illeti, axiomatikus jellege, igazságainak apriori érvényessége, tehát a tapasztalattól való függetlensége is, autonom természete, azaz hogy theorémáit, posztulatumait, princi-

piumait, amelyekből levezetései kiindulnak, önönmagából meríti, világossá teszi, hogyan lehetséges, hogy a tudományokban egyébiránt tapasztalatlan és tájékozatlan ifjú, — feltéve, hogy formális logikai fegyverzete és logikai viszonyok meglátásához szükséges érzéke van, — a mathematikában oly eredményeket tud létrehozni, melyek nemcsak eredeti elméjéről tanuskodnak, hanem melyek esetleg már a mathematika fejlődésére is nagy hatással vannak. A tiszta mathematikának, e legabstraktabb tudománynak eredményes művelését az ifjúkorban tehát könnyen megmagyarázza a mathematika autonom természete, módszerének a formális logika elveivel való egyezése és tételeinek aprioritása, azaz a tapasztalattól független volta.

De a mathematikai alkotóképesség korai megnyilvánulásának magyarázatánál nemcsak a mathematika racionális természetére kell gondolnunk, hanem nagyon fontosnak tartom e mellett a mathematikai tehetség relativ *függetlenségét az élettapasztalattól*, a személyiség kialakulásától, a benső fejlődéstől. Ez a fontos szempont megvilágítja azt a szembeötlő különbséget, mely egyfelől a mathematikus, másfelől a filozófus és művész fejlődése között észlelhető. Minthogy ugyanis a filozófus és a művész talentumának kibontakozása benső élete kifejlődésével és átalakulásával szoros viszonyban áll, már ezért is természetes, hogy e talentumok csak egy későbbi időszakban nyilvánulhatnak meg.[1]

[1] Ezen meggondolások a zenei tehetség korai fellépésének kérdésére is tán némi világot fognak vetni. Én ezt a kérdést egy korábbi munkámban már felvetettem, hol a zenei alkotásnak a tapasztalattól való feltűnő függetlenségét kiemeltem. Úgy vélem, mintha a mathematika és a zene általános tulajdonságai közti analógiának felismerése közelebb hozhatna bennünket e kérdés megoldásához. Ez nem azt akarja jelenteni, mintha a zene és a mathematika között *benső* összefüggést látnék, mint a hogy azt a mult században oly előszeretettel, de ép oly sikertelenséggel törekedtek megállapítani, mert tudatában vagyok e két szellemi tevékenység *totális* heterogeneitásának, minthogy úgy tartalmukban, mint tárgyukban, formájukban, kifejezésmódjukban és viszonylataikban sem hasonlíthatók egymáshoz. Két különböző szférához tartoznak, melyek között

A mathematikai és zenei tehetségen kívül van még egy tehetségfaj, mely, ha egyáltalában kialakul, akkor csakis az ifjúkorban alakulhat ki. Ez a ***sakktehetség.*** E tehetség szabály szerint igen korán nyilvánul meg, gyakran az ifjúkor legelején; fellépése után rohamosan fejlődik, úgy hogy igen sok esetben már az ifjúkor végén eléri fejlettségének legmagasabb fokát. Ezt a nivót egy rövidebb-hosszabb ideig megtartja, hogy azután esetleg fokozatosan sülyedjen, ami a sakkozó eredetiségének, ötletességének és játéka koncentráltságának csökkenésében jut kifejezésre.

A sakktehetség fejlődésmenete megegyezik a mathematikai talentum kialakulásának folyamatával abban, hogy szükségképen korán nyilatkozik meg, az egyén érdeklődését majdnem teljesen abszorbeálja és kibontakozása aránylag rövid idő alatt folyik le. Eltér tőle azonban abban, hogy gyorsan eléri a fejlődés maximális fokát, amely után gyakran visszafejlődik. A sakktehetség fejlődésének általános mozzanatai megértetik, hogy több a fiatal kiváló sakktehetség, mint az idősebb, továbbá, hogy miért bukkannak fel a fiatal tehetségek meglepetésszerűen, miért tudják ezek oly rövid idő alatt a legkiválóbb sakkozók pozicióját megingatni és miért veszthetik el még a világmesterek is oly könnyen intenziv munkával megszerzett helyöket és vezető szerepöket. Steinitz és Lasker esetei, kik évtizedeken keresztül meg tudták tartani világmesteri rangjukat a legkiválóbb, szinte akadály-

kapcsolatot ugyan nem tudunk felfedezni, de azért bizonyos analógiát látunk a kettő között. Mert tán lehetne a zenéről is azt mondani, amit megállapítottunk a mathematikáról, hogy *autonom.* Nincs oly művészet, mely oly mértékben magából merítené szabályait, elveit, melynek fejlődése oly kevéssé függne más művészetektől és a tudomány eredményétől, mint a zene. Lehetséges, hogy ezen analógia — melyet tovább lehetne tán fejleszteni, így kiterjeszkedni a hang- és számsorra, a hangok individuális jellegére stb. — nem véletlen, nem külső, nem felületen maradó. Az az érzésem, mintha ezen analógiának lenne valami közös magva is, mely e két területet ott köti össze, hová eddig kutató elménk még nem hatolt el, *hol szellemi életünk azon legáltalánosabb tulajdonságai rejtőznek, melyek szellemi életünk egységét és a különböző funkcióknak egy magasabb principium alá való rendeltségét határozzák meg.*

talanul előre törtető fiatal mesterek zseniális támadásaival szemben, a sakkjáték történetében majdnem egyedül állanak.

Az első két kérdést tehát, hogy mily tehetségek mily életkorban lépnek fel és bontakoznak ki, a tudomány mai állapotához képest megvizsgáltam. Itt még csak az a gyakorlati kérdés merülhet fel, hogy a tehetség fajának megállapítása szempontjából az ifjúságot mikor figyeljük meg. Nézetem az, hogy a tehetségek fejlődését többször kellene figyelnünk és fokát több izben kell meghatároznunk s azt vélem, hogy a leghelyesebb lenne, ha ezen korszakonkénti *rendszeres* vizsgálatok arra az időre esnének, midőn az ifjúság a mai pedagógiai rendszer következtében pályaválasztás elé állíttatik, tehát a 12, 14, 16 és 18 évek befejezése előtt.

6.

A legfontosabb feladat, ami reánk pszichológusokra hárul, nyilván az utolsó kérdés vizsgálata, mely a most tárgyalt feladatoktól függetlenül oldható meg: *a tehetség korai felismerésének módszertana.* Ezen elméletileg és gyakorlatilag oly rendkívül fontos kérdést az alkalmazott lélektan mindeddig csak futólagosan, felületesen érintette, úgy, ahogy az általános lélektan a tehetség általános problémáival mindeddig tette.[1]

A tehetség problémájának mind elméleti, tehát filozófiai, pszichológiai és esztetikai, mind pedig gyakorlati, azaz pedagógiai és szociológiai része még kidolgozásra vár. Meg kell alkotni e problémának szisztematikáját, kérdéseit helyesen és kimerítően kell felvetni, meg kell adni azon elveket és szempontokat melyek a kutatást irányítani lesznek hivatva, rá kell mutatni azokra a tudományos területekre,

[1] Ezen nézetemet nem cáfolja meg az a látszólag ellentmondó körülmény, hogy Meumann, «Vorlesungen über experimentelle Pädagogik» c. művében e kérdésnek három hosszú fejezetet szentelt. Meumann fejtegetéseit redukálni lehetne negyedrészére, ha kirekesztenők belőle mindazt, ami a tehetség kérdésével szorosan nem függ össze, pl. az individuális és tipikus tulajdonságokra vonatkozó részeket.

melyek az elméleti szempontokat és kérdéseket szolgáltatják és végül meg kell ismerni azokat a theoretikus principiumokat, melyek a kialakulásban levő problémakör összes részletkérdéseinek és eredményeinek szintézisét lehetővé teszik. Csak egy esetben nincs szükség külön e célra felállított módszerekre, midőn ugyanis a tehetség már nem latens, nincs a fejlődés első stádiumában, hanem teremtő munkában nyer már kifejezést. Az ifjúkori művek megítélésénél — miként azt már fent kiemeltük — elvileg ugyanúgy kell eljárni és ugyanolyan módszereket kell alkamazni, mint tehetséges felnőttek alkotásainál. Csupán az az egy körülmény int bennünket óvatosságra és okoz nehézséget, hogy tekintettel kell lennünk nem is annyira a korra, mint inkább a kiképzés, a gyermek tapasztalatának és kritikájának hiányosságára. Minthogy tehát ezen körülményeknél fogva a művek megítélésénél *absolut* mértéket nem alkalmazhatunk, ki kell hámoznunk a rendszerint bizonyos szempontból kezdetleges ifjúkori alkotásból a *talentumot.* E fontos feladat megoldását egy kiváló tehetségű szakemberre és egy a kérdéses területen jártas pszichologusra kell bízni. Így például a zenénél vagy képzőművészetnél igazi művészt kell erre megnyerni, kinek azonban érzéke van a gyermeki és művészi fejlődés iránt, és ki igazságosan meg tudja ítélni, hogy egy ifjúkori mű tökéletlensége mennyiben *a kimővelés elégtelenségében* s mennyiben *a talentum hiányában* keresendő. Erre azonban nem minden művész képes s ép azért tartom feltétlen szükségesnek egy szakértő pszichológus bevonását, ki a mű megítélésénél a művészi szempontok mellett a fejlődési és pszichológiai szempontokat juttatná érvényre.

Bár a kérdéses területen jártas pszichológus igen megkönnyítheti a művész, tudós stb. munkáját, sőt kevésbbé fontos és nem kétséges esetekben helyettesítheti is őt, mégis csak a szakemberre hárul a feladat, hogy az ifjúkori alkotás értékét megbecsülje, megkülönböztesse a *normális képességet* egyrészt annak egyik válfajától a *gyorsabban fejlődő normálistól* (vorentwickelt), másrészt a *hypernormálistól* és végül a *valódi tehetségtől.* Az a gyermek, kinek fejlődési üteme

gyorsabb, megelőzi ugyan kortársait, de azért nem emelkedik a normálisok fölé. A hypernormális gyermek nemcsak hogy megelőzi kortársait, hanem megnyilvánulásaiban jelét adja tehetségességének, vagy egy kifejlődésben levő speciális talentumnak. Ezekkel szemben a valódi tehetség, amennyiben kivételesen a gyermekkorban fellép, abszolut értékűt, újat teremt.

Ezeken az eseteken kívül, melyekben ugyanis a tehetség *iránya* világos és csupán a tehetség *foka* állapítandó meg a kész, előttünk fekvő és analizálható ifjúkori alkotásokon, minden egyéb eset megvizsgálásához speciális, részben új módszerek válnak szükségessé. Ezek a módszerek — eltérőleg a kész alkotások megítélésénél alkalmazandó eljárásoktól, melyek kizárólag a tehetség fokára és qualitásaira irányulnak, — főleg a *tehetség fennforgására és irányára* vonatkoznak.

Milyen módszerek állanak jelenleg rendelkezésünkre?

A rajztehetség korai megállapítására kidolgozott módszereink ugyan nincsenek, de az irodalomban találunk elszórva elveket és eljárásokat, melyek szempontok szerint rendezve, kritikailag megvizsgálva a felállítandó módszer kiinduló pontját képezhetnék.

A rajz, vagy általában a képzőművészeti talentum korai felismerésénél két irányban kellene a vizsgálatokat kiterjeszteni. Először vizsgálandó lenne az általános technikai készség, a kézügyesség, az instrumentumokkal való bánni tudás, mely képességek ugyan nem állanak benső kapcsolatban a művészi talentumnal, de bizonyos közepes fokban épúgy mint a zenénél a ritmikai képesség, zenei hallás és a technikai készség, elengedhetetlen feltételei a művészi és művességi foglalkozásoknak. Megvizsgálandó lenne továbbá a művészi felfogás, mely legközvetlenebbül az izlésben, a képzőművészeti tárgyakra vonatkozó ítéletben nyilvánul meg, és bizonyos fokú képzés után magában a produkcióban.

A technikai, a kézügyességbeli tehetségek kezdetleges fokainak meghatározására sincsenek még módszereink. De kezdetben a Fröbel-játékok, később a női kézimunka, a konstruktív játékok, az amatör-mesterségek, a szlöjd, az ipar-

művészeti tevékenység és a hangszertechnikával felmerülő feladatok önként kinálkoznak arra, hogy helyesen kiválogatva és célszerűen módosítva a technikai és virtuóz hajlam irányának és erejének meghatározásánál módszerül használtassanak fel.

Kidolgozott és kipróbált módszer áll már ma a zenei hajlam vizsgálatára rendelkezésünkre. Ezt a módszert az 1914. év tavaszán Göttingenben tartott experimentális pszichológiai kongresszuson mutattam be,[1] mely azóta többeket hasonló irányú módszertani vizsgálatra ösztönzött.[2]

E módszer megalkotásánál az a gondolat vezetett, hogy kell oly eljárást találni, mely a zenei tehetség fundamentális *zenei* feltételének, a *muzikalitásnak* fokát *függetlenül az életkortól* és *függetlenül* attól, vajjon a megvizsgálandó egyén *zenében jártas-e vagy sem*, meghatározza.[3] A módszer részleteire itt nem terjeszkedhetem ki, csupán megemlítem röviden az eljárás lényegét. A módszernek természetesen a zenével legszorosabb kapcsolatban levő tulajdonságok vizsgálatára kell vonatkoznia. A módszer megalkotásánál a legnagyobb nehézség, de egyúttal a legnagyobb előny, hogy le kell mondani a kitűzött cél érdekében a zenei tehetség jelenlétére és fokára legjellemzőbb megnyilvánulások vizsgálatáról, mint aminő a mesterművek művészi interpretálása, a zenei alkotás, a transzponálási készség, mert csak oly képességekre terjeszkedhetünk ki, amelyek minden gyakorlat, technikai és elméleti ismeretek nélkül lehetnek exakt

[1] Géza Révész: Über musikalische Begabung. Bericht über den VI. Kongress für experimentelle Psychologie. 1914. Leipz. — A módszer maga, és az azzal végzett kísérletek csak 1918. évben fognak megjelenni, részint Láng Juliának az Athenæumban közlendő dolgozatában, részint egy tőlem eredő és a Zeitschrift für angewandte Psychologie-ban közlendő dolgozatban.

[2] Siegfr. Bernfeld: Zur Psychologie der Unmusikalischen. Arch. f. die ges. Psychologie. Bd. 34. — H. Rupp: Über die Prüfung musikalischer Fähigkeiten. Zeitschr. f. angew. Psychologie Bd. 9. — H. Schüssler: Das unmusikalische Kind. U. o. 11. kötet.

[3] A muzikalitás fogalmának meghatározását lásd a már idézett Nyiregy házi-könyvemben. 17. lap.

vizsgálat tárgyai. A következő képességek és tulajdonságok tanulmányozása szolgált alapul a *muzikálitás* fokának megállapításánál: Monoton és melodikus ritmusok felfogása és közvetlen reprodukálása; a hangok magasságára — és nem qualitására — vonatkozó abszolut hallás,[1] kettős- és többhangzatok analizálása; hangközök transzponálása; továbbá egyszerű és komplikáltabb melódiák felfogása és reprodukálása, végül ismert melódiák kiütése a zongorán. — Az egyes tulajdonságok vizsgálatára a feladatoknak fokozódó nehézség szerint elrendezett sorozatát állítottam fel, amely lehetővé tette, hogy a megvizsgált egyéneket egyrészt az egyes, másrészt valamennyi területen megnyilvánuló képességük foka szerint rangsorba helyezhessük. — A módszert már eddig is sikerrel használták, és kitünt, hogy ez valóban alkalmas arra, hogy a muzikalitást bármely egyénnél korától, műveltségétől, környezetétől és zenei kiképzésétől függetlenül megállapíthassuk.

Egyéb művészi, tudományos és gyakorlati tehetségfajok korai felismerésére speciális módszereink még nincsenek, de ezeket az említettek mintájára, hasonló elvek alapján meg fogjuk alkotni.

Meg kell jegyeznem és különösen hangsúlyoznom, hogy a tehetség nevelésére, gondozására és védelmére irányuló tudományos és szociális mozgalomnak együtt kell járnia azzal az ugyancsak aktuális, nagyobb területre kiterjedő, több kérdést magába foglaló és gyakorlatilag rendkívül fontos mozgalommal, mely a hivatásra való alkalmasság, a rátermettség, továbbá a pályaválasztás és a pályaválasztási tanácsadás égető kérdéseinek megoldásában látja feladatát.[2] Mindezek a vizsgálatok voltaképen

[1] Géza Révész: Grundlegung der Tonpsychologie. Leipzig. 1913. 90. lap. V. ö. továbbá Paul v. Liebermann und Géza Révész: Experimentelle Beiträge zur Orthosymphonie und zum Falschhören. Zeitschrift für Psychologie. 63. kötet, 286. s köv. lapok.

[2] Az egyes pályákra való rátermettség vizsgálatának jelentősége Németországban máris állandó intézményeket hozott létre. Első

tudományos megalapozását adják egy oly mozgalomnak, melynek célja a nemzet legértékesebb elemeinek, a *tehetségeseknek, rendszeres, nem a véletlenre bízott, hanem szabályozott, tudományos elveken alapuló kiművelése és megvédése.*

A mi kérdésünknek, a tehetség korai felismerésének tehát nincs addig semmi jelentősége, míg a tehetség *védelme* nem válik társadalmunk egyik céljává, míg a nemzet tehetségeseinek nem nyujtunk alkalmat szellemi és erkölcsi javaiknak kifejtésére és értékesítésére. Mi értelme lenne annak, hogy a talentumokat korán felismerjük, kiválasszuk és kiműveljük, ha azután nem gondoskodunk arról, hogy oly helyet foglalhassanak el, mely képességeiknek a legjobban megfelel? Mit használ a nemzetnek, ha legértékesebb tagjait kiművelésük után a véletlennek , a sors szeszélyeinek tesszük ki és törekvésöket a tehetségtelenek többnyire sikeres konkurrenciájával szemben nem segítjük elő?

sorban laboratóriumok nyiltak meg bizonyos katonai hivatásokra való alkalmasság experimentális megállapítására, így különösen arra, vajjon alkalmas-e valaki a soffőr- és pilota-csapathoz stb. (L. Piorskowski, Beiträge zur psychologischen Methodologie der wirtschaftlichen Berufseignung. Leipz. 1915.; Janssen, Psychologie u. Militär. Zeitschr. f. pädag. Psychologie 18. kötet. — Továbbá vannak kórházak, hol a rokkantak képességeit a pályaválasztás szempontjából kísérleti vizsgálat alapján határozzák meg. Megemlítendők továbbá azon vizsgálatok, melyeket Münsterberg kezdeményezett a polgári pályákra való hivatottság megállapításánál (lokomotiv-vezető, villamosvasút-vezető, telegrafista stb.), mihez újabb vizsgálatok kapcsolódtak egyelőre a nyomdász- és optikai ipar érdekében. (Münsterberg, Psychologie und Wirtschaftsleben. Leipzig, 1913.) Azonkívül egyre alakulnak tudományos szervezkedések, munkaközösségek, mondhatnók központok a különböző pályákra való alkalmasság megállapítására, melyek a pályaválasztási tanács működését vannak hivatva elősegíteni és irányítani. Ilyen alakult már Berlinben a Zentrale für Volkswohlfahrt kebelében, hasonlóképen Hamburgban W. Stern kezdeményezésére. Mannheim városa egy külön tanszéket és laboratoriumot akar különösen a gazdaság- és hivatáspszichológia intenziv művelése érdekében felállítani. (Lásd: W. Stern: Veranstaltungen zur Psychologie der Berufseignung in Deutschland. Zeitschr. f. pädag. Psychol. 18. kötet, 1917 és Jugendkunde als Kulturforderung. U. o. 17. kötet. Továbbá Révész Géza: A tehetség időszerű problémái. Magyar Pedagógia. 1917.)

Tehetségtelenek sokan vannak és védik egymást. Meg kell kimélnünk a tehetséges embert, ki egész energiáját szellemi és erkölcsi életének elmélyítésére és alkotó munkára fordítja attól, hogy erejét a tehetségtelenek védőgyűrűjének áttörésére pazarolja. Míg tehát társadalmunk és kormányzatunk nem ismeri el egyik legfontosabb feladatául a tehetségesek gondozását és védelmét, addig a mi munkánknak gyakorlati jelentősége nincsen, csak egy szép idea marad, mely nem érdemli meg, hogy oly mozgalom, mely a nevelés, védelem és emberszeretet jegyében áll, legfontosabb, sőt egyetlen céljául tűzze ki.

AZ ALANY ÉS A TÁRGY VISZONYA AZ ESZTÉTIKÁBAN.[1]

Irta: LUKÁCS GYÖRGY.

A fenomenológiai átváltozásnak, mely által az élményvalóság határozatlan szubjektivitása alkotó, illetőleg elfogadó normativ esztétikai alannyá lesz, végső értelme az: hogy azt az át nem hidalható mélységet felfedje és megvilágítsa, mely ezt az alanyt a hozzárendelt tárgytól elválasztja. Első tekintetre úgylátszik, mintha semmi sajátosan paradox nem állana itt előttünk vagy legalább is semmi olyan, ami az esztétikai értékterületet a többi értékszférától elkülönítené; hiszen minden abszolut érték meghatározásához hozzátartozik, hogy principiálisan és lényege szerint elérhetetlen és meg nem valósítható, hogy transzcendensül kötelező és végtelen feladat az alany részére. Sőt mintha az ethikai és logikai terület rigorisztikus szigorúsága az esztétikában enyhülni látszanék: mintha itt a «természetes» valóságból közvetlen és az értelmi struktura fogalmi analizisére nézve alig felfogható átmenet léteznék a norma világába. Mert itt egyrészt hiányzik a végtelen távolság, mely különben az értéket és értékmegvalósulást egymástól mindenütt

[1] Az itt közölt fejtegetések egy szistematikus esztétikának fejezetét teszik. Megértésükhöz szükséges annak előrebocsátása, hogy a munkában a «fenomenologia» című fejezet után következnek. A fenomenologia fogalma azonban itt nem a Husserl, hanem inkább a Hegel értelmében veendő (eltekintve a metafizikai kiindulás- és végtől és a szakadatlan utalástól a reális történelemre): mint időtlen és apriorikus «fejlődéstörténete» egy szféra normativ alanyának. Úgy a mint Hegel fenomenologiájában meg van mutatva az út a közönséges élet alanyától a szellem önmagát elértéig az abszolutban, úgy az itt előzményként szereplőben kisérlet történt az élményvalóság alanyának átváltozását az esztétikai normativ alanyokká (alkotó és elfogadó) apriorikus evidenciára vezetni. Ebben — a «Wesensschau» módszerében — persze közel jár a Husserl fenomenologia fogalmához is. Részletekre itt nem lehet kitérni; a visszautalások értelme pedig, úgy hiszem, magából a szövegből kitűnik.

elválasztja, az a zsarnoki távolság, amely abból, amit az értékre irányított és ebben az intencióban normativ tisztaságra jutott alany tulajdonává tehet, semmit sem enged magává az értékké válni és csak mint az értékben «részeset», mint annak transzcendens szentsége által «körülzártat» engedi érvényesülni; sőt éppen a mi esztétikai értelmezésünk szerint, mely a műalkotást tekinti az esztétikai érték egyedüli hordozójának, normative azonosak érték és érték-megvalósulás. Másrészt az alany átváltozásának nem egy személyfeletti «tudat általában» a célja, sem pedig «az ember gondolkozásmódjának teljes felforgatása» nem eszköze és útja ennek az átváltozásnak, hanem csak «természetes» mivoltának: a közvetlen megélésnek felfokozása a tökéletes beteljesedésig vezet el hozzá. És mégis épen ebben rejlik, mint az előzőkben jeleztem, az esztétikai terület sajátlagos paradoxiája, az ethikától és logikától mélységesen különböző strukturája, melynek különlegességét részint az élményvalóság formái rejtik el a látszólagos közelség miatt, részint pedig az élettől erősebben elütő és emiatt fogalmilag könnyebben felépíthető szférák [az ethika és logika] formálási módjai változtatják meg erőszakosan.

A normativ esztétikai magatartás tiszta élmény, vagy az elfogadó kontemplációjában vagy az alkotó tevékenységében, akit épen annyira magával visz az élményfolyamat, mint amennyire önmaga folytonosan alakítva uralkodik felette. Már ez a strukturális tény is világosan mutatja a távolságot, mely az esztétikai magatartást és azzal szoros összefüggésben annak tárgyát az ethika és logika megfelelő alanytárgyi vonatkozásától elkülöníti. Talán nem túlságosan paradoxan hangzik, ha ezt így formulázzuk: tulajdonképeni értelemben csak az esztétika terén van valódi alany-tárgyi vonatkozás, mert csak itt lesz a teljes önmagát elértség és az egymással szemben-állás kettős tagjának akadálytalan maga-kiélése a szférát meghatározó normának beteljesedésévé; egyiknek sem kell sem absztrakt határfogalommá, sem valamely — empirikusan ugyan soha tökéletesen ki nem irtható — de a norma adäquat érvényességének megfelelően teljes ki-

küszöbölésre szánt földi maradékká átváltoznia. A tiszta logikában szigorúan véve nincs alany. A valóban realizált elméleti kontempláció «hordozója», az ítélő (vagy az ítéletentúli) tudat általában, a szó valódi értelmében már nem nevezhető alanynak; hiszen lényege, az elméleti «objektivitás» lényege, az így előállt értékes jelentés-alakulatnak teljessé vált felszabadulása minden szubjektivitástól s annak minden nyomától, ami így egy bármennyire is tisztult, logikaivá lett szubjektiv hatás alatt az elméletinek a tiszta szférájában az igaz tételek (vagy bárminek is nevezzük ezeket a végső logikai jelentés-alakulatokat) önálló érvényességét elhomályosítaná. Így tehát olyan tárgyi világ követelménye áll elő, amelynek karakterét minden subjektivitásnak a feloldása határozza meg. Nemcsak minden idő- és térbeli individuális «személyiség» van mindenkorra száműzve ebből a világból, nemcsak minden az «emberi» fogalmához tapadó hiányzik belőle, hanem még a teljesen logikaivá vált szubjektivitás is legfeljebb csak határfogalom marad, mint a teljességgel szubjektumon-túli érték érvényességének szubstratuma. Ennek a viszonynak többé-kevésbbé szigorú fogalmazása (melynek termékenysége vagy helyessége a logika felépítésére nézve most nem fontos), csak attól függ, hogy az utópikus, a gondolkozó és ítélő alany részére soha el nem érhető, de a logika lényegének legadäquatabban megfelelő struktura van-e a kutatás középpontjába állítva vagy pedig az értékmegvalósulás folyamatát tekintjük-e az igaz ítéletben az egyedül megfogható lényegnek, ahol az alany megsemmisülése és feloldása a tudatban általában, a logikai objektivitás elérése, végtelen feladat gyanánt tűnik fel. De mindkét esetben — Kant «kopernikusi» tette ellenére vagy helyesebben mondva annak következtében — a tárgy abszolut és mindent elnyomó elsődlegessége a követelmény az alannyal szemben. A tiszta ethika alany-tárgyi viszonyát teljesen megfelelő korreláció szerint mint a tárgy megsemmisítését foghatjuk fel, ami mellett természetesen tisztán formális alany-tárgyi vonatkozás, a reláció-«helyek» funkcionális egymással szembeállítása érintetlen marad. Az érték viszonyát az

alanyhoz épen az alany kiemelése jellemzi a tárgyak világából, amelynek tagja gyanánt még önmaga számára is mindaddig meg kell maradnia, míg elméleti magatartást követ; vagyis a normativ viszony megállapítása jellemzi, melynek tagjai gyanánt egyrészt a norma-követelte alany tűnik fel, amennyiben az a gyakorlati normát magában megvalósítja, illetőleg annak megvalósítására magát irányítja, másrészt a teremtés-szerű, empirikus alany, ugyanazon egyén «hajlamaiban», amelyet a norma alá rendelés nemcsak leköt és megfékez, de végeredményében le kell győznie és meg is kell semmisítenie. Ennélfogva nem megfelelő és zavart okozó kifejezés volna, ha e viszony bármelyik tagjának tárgyi jelleget tulajdonítanánk. Az empirikus alany szubstratuma és anyaga ugyan a normativ ethikai magatartásnak, de ez a viszony soha sem egy alanynak a tárgyra való vonatkozása. Mert először is ebből az «objektumból» hiányzik minden, bármilyen fajtájú tárgyi struktura, minden önállóság, meghatározottság, mely az öntörvényein alapuló felépítettség és a tárgyiasság valamely területére való beillesztése által jöhetne létre, amelynek többi tagjaival vonatkozásba volna hozható és ezáltal objektivvá lehetne: nem más ez az alanyra nézve, mely a normát a benső tettek maximájául választotta, mint a tevékenység végtelen mezeje, a norma ellen mindig megújuló fellázadás határtalan tere; önmagában forma és alak nélkül való és csak az ellenállásban ébred — mindig újra megtört és feloldott — létre; a praktikus ész ideáljában, a szent akaratban még ez a negativ létezés is megsemmisül, az akarat «tárgytalanná» válik. De persze ezt az állapotot épen azért meg nem valósíthatónak s az ethikai alany tiszta tevékenységét végtelen processzusnak kell gondolnunk. Másodszor pedig a teremtés-szerű alany viszonyában az intelligibilishez, mivel tetteinek puszta szubstratuma, hiányzik minden szembenállás, minden önálló érvényesség, minden — tárgyként való — elismerés kényszere, amiből valamennyi tárgyi struktura felépül. Még tévesebb volna a norma feltétlen általános érvényűségéből, annak «objektivitásából» arra következtetni, hogy lényegé-

nek tárgy-konstituáló módja volna, mint az elméleti érték feltétlen érvényességének esetében. Ez az objektivitás csak feltétlen vonatkozást jelent minden alanyra, a maximává válás abszolut szükségességét jelenti minden egyesre nézve. De a maxima minden alanyra nézve a subjektivitás sarktétele: hiszen csak ezáltal jön létre az ethikai személyiség, az «ember» az ethika értelmében; annak az akaratba befogadása «előtt» a teremtés-szerű hajlamok és ösztönök forma- és alaknélküli zürzavara létezik csak, melyek az állatok megfelelő ösztöneitől nem különböznek és amelyeknek egyéni eltérései az ethikára nézve irrelevánsak, tehát alanyt nem konstituálnak. Ez épen a norma elismerésének tényében jön létre, parancs-mivolta előtt való meghódolás által, úgy hogy érvényességének minősége épen alany-alkotó lényege által nyilvánul meg a legvilágosabban. A szabadság fogalma, melyet az ethikai alany tételezésével elválaszthatatlanul és egyidejűleg tételezünk, épen azt jelenti, hogy minden tárgyi jelleg feloldódik az ethikai személyiségbe és az ethikai terület eme strukturájának tartalmilag legvilágosabban egybe fogható következményét így lehet formulázni: egyetlen emberrel sem szabad mint tárggyal bánni, mert mindegyikben megvan (mások szempontjából tekintve) a lehetőség, (saját szempontjából: a kötelezettség), hogy az ethika maximáját akaratába befogadja s így személyiség, szubjektum legyen.

Az alany, illetőleg a tárgy eme prevalenciájával szemben az ethikában és logikában, az esztétika nyugvó egyensúlyt állapít meg a kettő között. Az új viszony a végtelenség fogalmának úgy az alany- mint a tárgyból való kizárásával szükségszerűen meg van adva. Mert az elméleti magatartás tárgya, bármiképen formulázzuk is az egyes esetben, az igazságok végtelen teljességét jelenti: még ha a mindenkori — és azért többé-kevésbbé mindig empirikusan homályos, alanyisággal terhelt — elméleti magatartás csak egy meghatározott tárgyra irányul is, annak elméleti tárgyiassága, a lehetőség, hogy az arra vonatkozó, azt kimondó, konstituáló kijelentés részes lehessen az igazság értékében, implicite magában foglalja azt a követelményt, hogy az így elért tárgy

a végtelen teljességnek gondolt igaz világába mint kozmoszba beilleszthető legyen. Úgy, hogy a tárgy, amelyre a megismerő magatartás irányul, tulajdonképen mindig az összes igaz kijelentések foglalata is egyszersmind. A tárgy eme végtelenségének az a következménye, hogy részint a szubjektivitás feloldásának a tendenciája rejlik benne, részint pedig a reális elméleti magatartást változtatja végtelen és be nem teljesedő folyamattá. Mert egy így konstruált tárggyal sem a bármilyen fajtájú, de mindig véges alany nem állhat szemben mint koordinált, sem az így keletkezett alany-tárgyi viszony nem lehet más, mint lépcső, mint közeledési pont a végtelen folyamaton belül, tehát sohasem lesz megszilárdulttá és véglegessé. Az elmélet végtelen tárgyának szükségképen egy tisztán konstruált alany kell, hogy megfeleljen; s ennek tisztasági foka — amit a konstrukció tisztasága, tehát a reális alanytól való teljes elválasztás által lehet elérni — jelöli az elért ismeret fokát; végső teljessége a valóságban elérhetetlen, de mint cél és határfogalom nemcsak megkonstruálható, hanem ennek a szférának egyszersmind szükséges ideálja és egyedül lehetséges mértéke. Ezért kivétel nélkül be is bizonyosodik, hogyha az elméleti viszonyban valóságos alany-tárgyi vonatkozást tételeztek fel és ennek következtében eltértek a tiszta konstrukció útjáról, akkor a magatartás tisztán elméleti jellegét transzcendálniok kellett: annak objektiv értelme metafizikai hangsúlyt kapott, a magatartás pedig az alany szempontjából tekintve, ethikaivá vagy ethikai-vallásossá vált (pl. az Aristoteles θεωρία-ja mint a dianoetikus erkölcs tárgya). Még evidensebb a tiszta ethika területén, hogy az alany-tárgyi viszony lehetetlensége az ethika végtelenségi fogalmában gyökerezik. Mihelyt az ethikai tett következményének problemáját, amennyiben nincs céllal és erkölcsi meggyőződéssel közvetlen vonatkozásban, kizárjuk, a létező tárgyak objektum-világa kérdés tárgya sem lehet ebben a szférában és a szféra maga izolált, mindig ujonnan, mintegy az őskezdettől újra kezdődő egyes cselekvések végtelen sorából épül fel, amelyben az alanynak minden tett alkalmával újra fel kell vennie az erkölcsi maximát akaratába és az

ethikai norma megvalósítása vagy meg nem valósítása megítélésénél csak erre az egy tettre vonatkozó meggyőződést vesszük figyelembe, mintha az első és egyetlen volna. A végtelenség fogalma a távolság által érvényesül, mely ezt a tettet az ethikai ideáltól szükségszerűen elválasztja, mely nem engedi meg, hogy az ethikai tettben személyiséggé váló alany ezt az alany mivoltát szubstanciává kristályosítsa, hogy magát az így előálló normativ megkötöttség folytán az abszolut értékhez, intelligibilis létté, «lélekké» substanciálizálja és önmagát az így előállott világban teljesen «birtokába vegye». A szféra eme normativ-folyamatosságot mutató atomra tördeltségének minden meglazításával vagy megsűrítésével melyben a «lélek léte» csak mint ideál s a célok teljessége és az arra irányuló más akaratok alanya részint mint ideál, részint mint a cselekvés feltétele jöhet csak elő, az ethika már transzcendál, gyakorlati metafizikájává lesz, ami által tisztán gyakorlati jellege kétségtelenül megsemmisül és metafizikailag kontemplativvá (vagy quasi-kontemplativvá) változik át. Mert a tiszta ethikai alany utopikusan posztulált megvalósulása önmagát és vele együtt az egész szférát feloldaná, melynek felépítése annyira ettől a meg nem valósíthatástól függ, hogy még a hajlandóság és elérés közt levő távolság is inkább látszik e konstelláció következményének, mint alapjának: a szent akarat egész más értelemben határértéke az etikának, mint a tudat általában a logikának: ez a szférán belül jön elő, amaz kívül van annak területén; ez nem valósítható ugyan meg, de mint megvalósultnak elgondolása, realizálásának konstrukciója az immanens szféra struktura ismeretére nézve a legfontosabb és legtermékenyebb jelentőségű, amaz ellenben magán a szférán belül is csak negative, csak mint távolság mértéke jöhet elő, pozitiv és konkrét léte egy radikálisan másként alakult környező világot követelne. Az ethikai szféra lényegét a kettős negativitással lehet legjobban leírni, mely az ethikai alanynak tiszta, szakadatlan és mégis mindig újból kiinduló, végtelen cselekvését, mint mozgató és szubstratum veszi körül: a hajlamok negativ értékelésével és a lényeg, az ideál negativ

megfogásával. Az alany posztulativ lebegése így a kettős negativitás ellentétes irányaiból és minőségéből, mindkettőnek az alanyra magára való vonatkozásából keletkezik; egyrészt, hogy saját teremtett mivoltát megtagadni kényszerül, másrészt, hogy a saját mozgató lényegét nem fejezheti ki, soha birtokába nem veheti.

Az alany és tárgy esztétikai szembenállása (melynél — egyelőre — az alkotó és elfogadó magatartásról együttesen fogunk beszélni) úgy látszik, hogy ilyen szakadékot alkotó végtelenséget nem ismer és így az ember «természetes» magatartásához «megélt» tárgyaival szemben közelebb látszik állani. Hogy ez csak látszat, azt már tudjuk; azonban mégis szükséges lesz, hogy az alany-tárgyi viszony analízisének kerülő útján magának a tárgynak helyes ismeretéhez eljuthassunk, az új összefüggésben néhány dolgot megismételnünk: azt mondtuk, hogy az esztétikai szféra lényegéből származik, hogy itt és csak itt ismerünk valódi értelemben vett alanytárgyi viszonyt. Konkrétebben kifejezve ez azt jelenti, hogy csak az esztétikában létezik úgy a szféra normájának megfelelő és azt betöltő alanyi magatartás, amely létező alanyiság és nemcsak a szubjektivitásra való irányulás, mint ahogy a neki megfelelő tárgy is csak itt létezik, amelynek mint megadott és az alannyal szembenálló tárgynak saját törvényű strukturájából származott objektum-léte van, melynek megalapozásához és belső felépítéséhez nem szükséges annak további beillesztése egy más tárgyakból alakuló s önmagát túlhaladó kozmoszba, sőt ellenkezőleg ennek lehetősége az esztétikai tárgy tételezését principiálisan lehetetlenné tenné. Röviden megmondva: az esztétikai alany a szféra szigorú értelmében csak egy tárggyal, a műalkotással áll szemben; az alany ugyanebben a szigorú értelemben véve a közvetlenül megélő, valódi individuum. Már ez a meghatározás is megingatja az élményvalóság nagy közelségének a látszatát. Mert e két fogalom: a szigorúan elkülönített, tisztán önmagára utalt és önmagában lezárt tárgy és a tisztán megélő alany azon a síkon, mint már láttuk, nem jöhet elő. De talán az a látszat még fenn-

maradhatna, hogy az átmenet csak fokozatos és a beteljesedés, melyet így az esztétikai szféra az élményvalóságra nézve jelentene, ennek csak belső tökéletesedése, immanens törekvését megkoronázó befejezése volna. Annyival természetesebbnek látszik ez a következtetés, mert az esztétika alanyát e látszat szerint a logikaival és ethikaival ellentétben valóságos alanynak kell gondolnunk. Már Schelling ugyanezt a következtetést vonta le ebből az összehasonlításból, habár más feltevésből indult ki és más szisztematikus eredményre jutott el. Azt mondja: «A filozófia a legmagasabbat éri ugyan el, de eddig a pontig az embernek csak mintegy a töredékét viszi fel. A művészet az egész embert, úgy amint van, viszi el odáig ... és ezen alapszik a művészetnek örök különbsége és csodája».[1] Hartmann egyszerűen és találóan cáfolta ezt a felfogást azzal, hogy a képzelet, Schelling szerint a művészetnek az organuma, szintén csak egy töredéke az egész embernek; ugyanakkor azonban nem veszi észre az elméleti és esztétikai kontempláció ellentétbe állításának helyes momentumát Schellingnél. Itt annak a megvilágítása a fontos, hogy az esztétikai alany, az elméleti konstruált alannyal ellentétben, valóságos és élő egész ugyan és nem töredék, de azért magatartása és annak megfelelően benső lényege mégsem azonos az «egész emberrel», sem az élményvalóság, sem bármiféle metafizika értelmében. Ennek az alanynak a sajátos mivolta a legvilágosabban akkor kerül felszínre, ha meggondoljuk, hogy magatartása normatív élmény és ha ennek az összeállításnak a paradoxiáját tudatossá tesszük. A normával legbensőbben összekapcsolt élményt az ethika is ismer ugyan, sőt mint «tény analógiájából» tulajdonképen ebből indul is ki, de a «tisztelet» emez élménye az ethikai normatív magatartásnak csak feltétele, a magatartásnak magának azonban, hogy a normának megfelelhessen, minden élmény-közelléttől el kell szakadnia. Itt ellenben a normatív magatartás-mód maga az élmény, benne jut beteljesedésre a norma, benne nyilatkozik meg specifikusan

[1] W. I. III. 630.

esztétikai érvényessége. Az ebben rejlő paradoxiát épen az esztétikai szféra valódi megismerése szempontjából nem szabad elleplezni. Kant is világosan érezte ezt, mikor arról beszél, hogy mindenki, aki valamit szépnek talál, a többiektől is megköveteli, hogy azt szépnek találja és «gáncsolja azokat, akik másként itélnek s azt tartja, hogy hiányzik az izlésük, holott megkivánná, hogy nekik is legyen».[1] Mindamellett szisztémája egész felépítésének megfelelően, a problémát az esztétikai magatartás kijelenthetőségének kérdésére viszi át és a paradoxiát csak abban látja, hogy az esztétikai érték érvényességét mindenkinek meg kell követelnie másokkal szemben, habár ez az érték saját szubjektív, semmi objektívmivoltot meg nem határozó lényege szerint, objektív megokolásra nem tarthat számot. Így ennek a követelménynek nemcsak esztétikailag másodrendű jellege marad figyelmen kívül, hanem magának a magatartásnak sajátos módja sem tűnik ki: az a különösség, hogy az esztétikai tárgy a hozzárendelt alanytól az elismerésnek ezt a fajtáját, a tiszta élményt követeli meg; különben az alany nem lehet esztétikaivá, mivel egy műalkotásnak «művészileg» bármilyen «helyes» megitélése épen olyan kevéssé alapozhat meg esztétikai alany-tárgyi viszonyt, mint ahogy egy «helyes» de elméleti kijelentés a saját vagy mások tette vagy hajlandósága felől nem lehet alapja ethikai magatartásnak.

A normatív élmény, melyben a művet, mint az esztétikai érték megvalósulását megteremtjük, illetőleg magunkba felvesszük, az alanynak egy, az immanens élmény-követelményeknek tökéletesen megfelelő világra való irányulása, amely vele szemben a hozzárendelt normatív tárgyban, a műben jut érvényességre; hogy ennek érvényességét megvalósítsa, az alanynak önmagában mindent a legmagasabb intenzitásra kell feszítenie, ami benne a felfokozott és tisztává lett élmény-intenzitás irányának megfelel és mindent távol kell tartania, a nem-létbe, sőt az el nem gondolhatóságba elsülyesztenie, ami ennek a homogén áramlatnak meg nem felel vagy még

[1] Kritik d. Urt. § 7.

inkább, ami folyását gátolhatná. Mindamellett, vagy épen azért az érték «kell»-hangsúlya az élmény tisztaságára, mint élményre, az élményszerűségnek nem-transzcendáló módjára és ennek következményeként a normatívan megélő alany valódi alany jellegére esik. A változás tehát, mely az alanynak az esztétikai értékre irányulása által jön létre, annak szubjektivitását megőrző, csak az alany-immanenciában új csoportosulást és rendet alkotó, az alany szempontjából tekintve anyagszerű változás: a természetes alanyból stilizáltat csinál, mely a logika konstruált és az ethika posztulatív alanyával szemben, az élmények tartalmi teltségében az emberinek teljességét magában foglaló egység. Az a hosszú és akadályokkal telt út, mely az élmény-valóság «egész emberében» található látszólagos élmény-teljességtől az esztétikai alany eme valósággal befejezett teljességéhez vezet, a fenomenológiában volt tárgyalva. Az új ember, aki mint az esztétika normatív alanya, mint lángész, illetőleg mint tiszta receptivitás a folyamat végén önmagát éri el, az élményvalóság «egész emberével» ellentétben úgy határozható meg, mint «az ember egésze» — bizonyos meghatározott élmény-lehetőségeknek apriori megfelelő, beteljesedett totalitásra vonatkoztatva. Az ember «egésze» így az ember élmény-lehetőségének redukcióját jelenti a világ felfogásának egészen meghatározott és eme meghatározottságában homogénná vált organumára (ami természetesen sem nem érzékszerv, sem nem «lelkitehetség»), amely redukció által egy, emez organumok szempontjából felépített, bensőleg totalitássá foglalt világ az ember élményében teljességre éled. Az ember tehát alany, a szó legsajátosabb értelmében, mert ilyen fajtájú alany mivoltában semmi sem merülhet fel, ami tiszta élmény-lehetőségére nézve transcendens volna, sőt minden tárgyiasságra nézve is, ami itt részére kinálkozhat, a tiszta megélhetőség az egyetlen és abszolut, konstitutív kategória. De ez az alany-mivolta még sincs megadva, hanem feladva, ha olyan módon is, ami a beteljesedést nemcsak megengedi, hanem meg is követeli. A beteljesedés abban áll, hogy a redukció a totalitás hordozójává legyen, hogy a

szubjektivitás megszükülése a homogén-egyoldalú irányítás által egy, csak ilyen egyoldalúság útján lehetővé vált tárgyra, mindent egybefoglaló lezártsággá: mikrokozmossá legyen, melynek kozmikus jellege abban nyilvánul meg, hogy benne minden, ami konstitutív alapelvei szerint lehetséges, valósággá érik, hogy benne a lehetséges, valóságos és szükséges kategóriája külömbözőségük értelmét teljes azonossággá válásuk által elvesztik.

Az alany eléri tehát ezt a lehető legmagasabb szubjektivitást (habár egy meghatározott forma szempontjából), ha egy abszolut megfelelő tárggyal áll vonatkozásban. Itt azonban felmerülhetne az a következményeiben épen nem lényegtelen kérdés, hogy feltétlenül szükséges-e ennek a szubjektivitásnak a megvalósulásához egy ilyen módon hozzárendelt tárgy; hogy nem volna-e lehetséges ezt az objektumot az alanynak teljesen autonom, magából és önmagában autarchikus produktivitásából mediatizálni vagy az önreálizáció a legmagasabb értelemben vett véletlen, habár esetleg empirikusan legkedvezőbb alkalmiságává lesülyeszteni. A fenomenológiában ez a kérdés is felmerült es tagadólag feleltünk rá. Az okok rendkívüli bonyolódott szövedékéből a döntő motivum itt abból a belátásból ered, hogy ha a feladott, az «egész emberrel» egyáltalában nem identikus tiszta szubjektivitás önmagára irányul, csak belső cselekvés által nyilvánulhatna meg és az önmaga elérése, az esztétikai kontemplációban létrehozott teljessége egy végtelen processzus határfogalmává válnék; minden önkontempláció ellenben szükségképen inadekvát tárgyra találna az «egész emberben», ami élmény-immanenciát csak az élmény-minőség, tartalom és -intenzitás szubaltern fokán engedne meg, vagy pedig a kontemplációt «nem megadott» Én-nívók felé terelvén, ezzel megfosztaná közvetlen beteljesedhetőségétől a «valódi» szubjektumban és befejezett, önmagán-túlra nem utaló jellegétől. Az esztétikai alany magatartásának állandó — történelmileg olyan fontos — felcserélései az alany vallásos és ethikai magatartásával leginkább onnan erednek, hogy ezeknek a szubjektivitásoknak

mivel ezek szintén «reálisak» és nem «posztulatívak», szintén feladottak és nem megadottak, mert ezek is «megélt beteljesedést» követelnek, az alany immanenciát szub specie élmény-intenzitás adták meg, amelynél figyelmen kívül kellett hagyniok, hogy minden ilyen immanenciában, ha az «élményben beteljesedést» nyer is (vagy legalább is beteljesedésének legmegfoghatóbb módja az élmény bizonyos neme), az immanencia transzcendentális alapját élmény-transzcendencia adja meg, amelynek azonban ezért nem szükséges alanyi transzcendenciának lenni. (Gondoljunk olyan fogalomra, mint egy életegységre nézve az «előbbrevivő» a Goethe értelmében). Kant, aki a specifikusan esztétikait itt is tisztábban látta, mint bárki más előtte, a tárgyhoz való viszonyt mégis reflexívnek fogja fel. A kategóriák, melyek az esztétikai szubjektivitást felépítik, csak az alanyra nézve konstitutívak és általános érvényűek, a tárgy mivoltára nézve nem lehetnek jelentősek, általánosságuk csak szubjektív. Az esztétikai szubjektivitásnak ez a felfogása, melynek mély, habár relatív jogossága — túl a Kant szisztemájában rejlő szükségességen — később fog kiderülni az esztétikai végső gyökerezésének analizisénél az alanyban, attól az állásfoglalástól függ, hogy egy konstitutív tárgyi objektivitás csak az elméleti értelem-kategóriák útján jöhet létre ; hogy mivel az esztétikai keletkezésének transzcendentális motivuma a «szubjektív» vágy az alanynak megfelelő valóság után, beteljesedése is lényegében csak pusztán szubjektív, a tárgy objektív mivoltát érintetlenül hagyó lehet. De ezáltal az élmény-immanencia transzcendentális alapját, amely az esztétikai tiszta szubjektivitásának hordozója és felépítője, az alany saját, a tárgytól teljesen független, ezt csak mint alkalmat felhasználó erőinek tulajdonítjuk. Az alannyal szemben azt a követelményt állítjuk fel, hogy a neki megfelelő valóságnak egy bensőleg olyan tökéletességre jutott lehetőségét hordja magában készen — szub specie élmény — hogy annak megvalósulását a külvilág bármelyik tetszőleges alkalmi tárgyának, annak hozzájárulása nélkül úgyszólván oda ajándékozhassa ; hacsak azt nem tételezzük fel, hogy

ennek benső felépítése már önmagában megfelel annak a követelménynek, ami azonban csak olyan metafizikai természet-filozófiában volna lehetséges, mely magának a természetnek objektív principiumait a felfogó vagy élményképességre vonatkozással (vagy megfordítva, ami itt ugyanoda vezet) gondolja el; ez azonban épen a Kant szisztemájában, elvétve található ingadozások ellenére is, eleve ki van zárva. Ennek a feltevésnek az alapja az ember «egészének felcserélésében rejlik az élmény-valóság «egész emberével», vagy ami ugyanazt jelenti, az esztétikai magatartásnak, mint valami konkréten egységesnek a felfogásában, holott egységessége csak a tulajdonképeni esztétikait konstruáló konkrét magatartás lehetőségeinek közös, abstrakt, formális előfeltételein nyugszik; röviden: a Fiedler-féle gondolat fel nem ismerésében az egyes művészetek (sőt végeredményében egyes művek), mint a tulajdonképeni esztétikai hordozóinak prioritásáról a művészet — elmélet-filozófiai — egységes fogalmával szemben. De az ember «egészében», mint tudjuk, elszigetelten, konstitutive hozzárendelt tárgy nélkül elgondolva, semmi más, mint egy a saját homogén redukciójának megfelelő, hozzáillő valóságra irányítottság. Ez az irányítottság önmagában valami egészen üres, be nem tölthető, még csak a világossá lett vágy állapotáig sem jut el; csak a tárgyban teljesedhetik be vagy úgy, hogy maga alkotja meg a tárgyat, vagy hogy a saját homogén redukciójának elvei szerint felépített tárgy felé tiszta kontemplacióval fordul; tehát csak a műalkotással szemben lesz teljessé. Csak a redukció által válik lehetővé a megfelelő tárgy, de épen ez a redukció teszi lehetetlenné, hogy ez a tárgy szubjektív-reflexív kategóriák terméke legyen, melyeket tetszőleges «véletlen» tárgyakra esetlegesen alkalmazhatunk. Hogy ezek a kategóriák nem lehetnek az értelmi megismerés kategóriái, az világos és ezért szükségképen nem lehetnek soha objektív általános érvényű kijelentéseknek — amelyek mindig elméletiek — az alapjai; de épen olyan világos az is, hogy a konstitutív jellegnek ez a hiánya a saját területükön,

mint az esztétikai objektivitás felépítési formáit nem teszi őket szükségképen reflexívvé.

Ellenkezőleg: az a minden elméleti objektivitástól független önállóság és idegenség, mellyel az esztétikai kategóriák saját tárgyukat megalapozzák és felépítik s mely miatt ez tulajdonképeni egészében elméletileg kifejezhetetlenné válik, az esztétikai kategóriáknak épen a konstitutív lényegét és ezzel együtt az esztétikai értékterület autonómiáját állapítják meg. Mert Kantnál egyedül lehetségesnek ez a szembeállítás látszik: az elméleti kontemplációnak az értelmi kategóriákkal együtt és a megélő «egész ember» esztétikai kontemplációjának az ellentéte, aki épen ezért szépségélményéről szóló kijelentéseiben csak szubjektív általános érvényességre emelkedhetik a reflexív kategóriákban az ítélőerő nívóján; de ez az ellentét az elméleti tárgy tételezését és az ezáltal létrejött tárgy-strukturát mint elértet és érvényeset előre felteszi. Sőt ezt az egész probléma-felállítást a visszatérés egy neme determinálja: az elméleti tárgyiasság zárt, de igen szűk kozmoszából, melynek objektivitását és általános érvényűségét csak az érzékileg jelentős és az ember szempontjából orientált célok érzékfelettien nyilvánvaló világának feláldozása árán értük el, az életközelség és a «humanitásnak» (a szó legkiterjedtebb értelmében) a valóságába való visszatérés; de — és ez a döntő — az elméleti (és etikai) tárgyiasságnak, mint el nem veszthető álláspontnak a fenntartása mellett, amelyhez minden más állásfoglalást a világgal szemben és annak minden tárgykialakítását mérnünk kell, míg az elméleti és ethikai szféra kialakításánál természetesen nem tekintettük ellenmondásnak, hogy az értelmi kategóriáknak az ethikai terén egyáltalában semmi, az ész eszméinek az elméletin csak regulatív jelentőség juthatott. Csak az elméleti tárgyiasságnak hallgatag, de érvényes fenntartása mellett áll elő a visszafordulás szükségessége a szubjektivitásra, az élményvalóság «egész emberéhez» való visszatérésre; és hogy ennek az alanynívónak csak reflexív tárgyi struktura felelhet meg, az az eddig elmondottakból világosnak fog látszani. De épen olyan világosnak kell látszani, hogy a visszatérésnek ez a módja

nem alapítható meg értékszférát, sőt hogy ez a visszafordulás az így keletkezett területnek végső heteronomiáját már feltételezi és ezt semmiféle, bármilyen szellemes és mélyenjáró törekvéssel az autonómiára jóvá nem teheti. Mert egy valóban autonóm értékszféra megállapítása csak annak a feltételnek az alapján jöhet létre, hogy vezetőértéke másból nem vezethető le ; hogy az egész értékterület, mint egész, hogyan illeszthető be az értékek rendszerébe, ehhez képest másodrendű kérdés, főleg azért, mert megoldása a problémafelállításnak egészen új dimenzióját követeli meg. Ha tehát egy szféra megalapozásánál, specifikus tárgystrukturájának felkeresésénél más értéket tételezünk érvényesnek, amely már tárgyiasságokat állapít meg ; ha tehát a kutatás nem a kezdettől, nem a szféra «ősadottságától» indul ki, lehetetlen más, mint reflexív vagy metafizikai tárgyakhoz jutnunk, aszerint, amint a kutatás, az érvényesnek feltételezett tárgyiasság fajának megfelelően, az élményvalóság irányába vagy pedig a feltételezett szférán túlra törekszik. A Kant esetében, ahol az elméleti tárgystruktura már feltételezett, a visszaforduló mozgásnak az élményvalóság «egész emberére» kell irányulnia s így a tulajdonképen keresett ember «egésze» mellett el kell mennie, ami által, a meg nem felelően felfokozott szubjektivitás következtében, a tárgy csak reflexív gyanánt tűnhetik fel.

A tárgyi strukturának elméleti orientálása a Kant esztétikájában abból is kitűnik, hogy a tárgy mindenütt más tárgyakkal összeköttetésben jelenik meg, nem pedig mint az esztétikának izolálást megkövetelő tárgya. Igaz, hogy fordulnak elő olyan kiindulási pontok is, melyek ebben az irányban mozognak, de a tulajdonképeni esztétikaihoz mégsem vezethetnek, mert impulzusuk meta-esztétikai ethikai ; az esztétikai alany magatartásának «érdek-nélküliségéről» szóló nagyon jelentős tanításról van szó. Ennek az érdeknélküliségnek az intenciója a tárgyak izolálására irányul, sőt ezt abban, amit Kant «szabad szépségnek» (pulchritudo vaga) nevez, el is éri ; de egy izolált tárgynak ott létrejött tételezése mégis tisztán negatív : «semmiféle fogalmat nem

tételez fel arról, hogy a tárgy mi legyen»,[1] tehát abstrakció, mellőzése az elméleti tárgy-strukturának, (mely emellett hallgatólag, mint az egyetlen konstitutív szerepel), mert különben «a képzelő-erő szabadsága, mely a forma szemléletével mintegy játszik, korlátolva lenne». Mihelyt azonban nem hagyjuk figyelmen kívül a tárgyiasságot, sőt inkább belevonjuk az esztétikai élménybe (járulékos szépség, pulchritudo adhaerens), akkor a szépség valamely ideálját kell keresnünk, «az ész valamely eszméjének kell meghatározott fogalmak szerint alapul szolgálni, mely azt a priori alapot meghatározza, amelyen a tárgy benső lehetősége fennáll».[2] Az esztétikai tárgy izolációjának eme feloldása és beillesztése egy összefüggő kozmoszba, melynek ethikai tendenciája a fenséges tanában még világosabban előtérbe lép, azon a közvetítő szerepen alapszik, melyet Kant az esztétikai élménynek, az érdeknélküliség tényének, mint az élményvalóság érzéki érdeke és az ethikai szféra erkölcsi érdeke közt levő átmeneti foknak tulajdonít. «A szépség előkészít, hogy valamit, még magát a természetet is érdek nélkül szeressük; a fenséges, hogy azt még saját (érzéki) érdekünk ellenére is becsüljük».[3] A szépség és az érdeknélküliségnek ez az őt létrehozó aktusa tehát a léleknek csak mintegy megpihenése a valódi hazájába, az erkölcsösséghez vezető útján: az érzéki élet érdekeitől való elfordulás és a jó érdekéhez még el nem jutottság. Az elhatározó aktus emez ingadozó és bensőleg nem függetlenített jellege miatt nem képes az érdeknélküliség a tárgyakat, melyekre irányul, az esztétika által megkövetelt értelemben izolálni és nekik saját tárgyiasságot kölcsönözni: a tárgyak reflexívek, amennyiben az intenció a természetre irányul, de ennek összefüggéséből nem emeli ki teljesen a tárgyakat, hanem «a szubjektív szemléletben» csak a megélő alanyra vonatkoztatja, mikor is vagy elvesztik

[1] K. d. U. § 16.

[2] K. d. U. § 17.

[3] K. d. U. Allg. Anmerkung zur Exposition der ästhetisch reflektierten Urteile.

tárgyiasságukat vagy tárgyiasságuk által tiszta esztétikai lényegüket transzcendálják; amennyiben az intenció az ész eszméire, mint az ethika tárgyára irányul, mint a fenséges élményénél, akkor «a tetszés is csak negatív» s az esztétikailag tételezett tárgy még inkább csupán alkalom a transzcendálásra, izolációja, ha ilyen egyáltalában létre jön, csak kapocs, hogy eme tárgyak tulajdonképeni konstitutív kozmoszába beilleszthető legyen: az ész eszméinek az ethikai magatartás által elért birodalmába.

És mégis itt történt meg az elhatározó lépés a esztétikai tárgy megtalálására: az érdeknélküliség ténye végeredményében semmi mást nem jelent, mint a megélő alany intencióját egy a tiszta élménynek megfelelő tárgyra. Hogy ez a tárgy teljesen izolált, egyedülálló, minden lehető összefüggésből kiemelt, ez ennek a tételezésnek csak a tárgy szempontjából meghatározott oldala. Mert ha ennek a magatartásnak lényeges jegyét úgy kell megállapítanunk, hogy benne a tiszta élmény tökéletes immanenciája fenn kell hogy maradjon, akkor a tárgyat-meghaladásnak lehetetlensége a tárgy tételezés-módjának csak szubjektív szempontja: hogy a tárgy — a tételezésben, a tételezés érvényességére nézve — mint egyedül létező van elgondolva. Önálló tárgy a szó legradikálisabb értelmében: mint egyedül létező tárgyat tételezzük. Míg tehát az elméleti téren egy tárgy önállósága végeredményében csak relatív, ami a — Husserl értelmében — csak annyit jelent, «hogy mi ezt a tartalmat a képzetben, mint identikusat tudjuk megrögzíteni a vele összekapcsolt és általában vele megadott tartalmak korlátlan (önkényes, a tartalom *lényegében* gyökerező semmiféle törvény által nem akadályozott) variációja mellett is»; de «mégis kikerülhetetlenül egy összefüggésben gondoljuk el, a tartalom kiemelkedik a vele megjelenő tárgyi háttérről, kikerülhetetlenül más sokszerű tartalmakkal együtt van megadva és azokkal bizonyos módon egységes is».[1] Ez az összefüggése minden elgondolt tárgynak az elméleti-konstitu-

[1] Log. Unters. I. 233.

tív tárgyi világnak a specifikuma ; ez azon alapul, hogy az elméleti tárgyak totalitása, ha teljesnek gondoljuk el, egyszersmind az egyes objektumok specifikus tárgyiasságának valódi teljessége, melyeket mégis csak az egész lehetséges tudás tökéletes rendszerében lehetne «valóban megismerni». Ezzel ellentétben a lehető tárgyak teljessége vagy rendszere az esztétikai magatartásra nézve valami levezetett, idegen, másodrendű csupán, ami maguknak az objektumoknak a tárgyiasságát nem is érinti ; sőt ezek esztétikai teljességüket csak mint tiszta esztétikai aktusok izolált tárgyai kaphatják meg, melynél az intenció értelmét tekintve az a döntő, hogy egy egyetlen gyanánt tételezett tárgyra irányul. Az intendált tárgy felé fordult organumra vonatkozó homogén redukció elsősorban az egész «valóságot», mely nem hozható vele vonatkozásba, a semmibe engedni sülyedni (s a nem-létnek ezt a tételezését egészen radikális, szószerinti értelemben kell venni, sokkal több ez, mint «zárjelbe-tétel» a Husserl értelmében). Ezáltal azonban már a «természetes» vagy az elméleti «valóság» tárgyi strukturája teljesen szét van rombolva, mert ennek a redukciónak a kiválasztási principiuma minden, bármilyen más fajtájú tárgyiassággal szemben teljesen közönyös. És a fennmaradt, homogénná váló élménytömeg a most már hatásba lépő építő erők részére az alakítás szubstratumává lesz, melynek lényege csak annyiban jön figyelembe, amennyiben a munkába lépő alakító akarat részére megfelelő tud lenni. Ez mindenekelőtt azt jelenti (amit már Fiedler a legnyomatékosabban hangsúlyozott s aminek jelentőségét már a fenomenológiában kiemeltem), hogy az esztétikai magatartás önmagában, mint homogén redukció, mint készenlét csak negatív lehetőség és az esztétikai alanytárgyi viszonynak csupán feltétele lehet, de nem létrehozó oka ; hogy a homogén redukció által csak a «természetes valóság» szétesése jön létre, nem pedig maga az esztétikai tárgyalkotás. Ez az esztétikai tárgynak, mint izoláltnak, mint minden «összefüggésen» vagy «médiumon» kívül állónak tételezés módjából lesz érthető és ebből egyszersmind eme tételezés sajátossága a megfelelő elméleti és

ethikai aktusokkal ellentétben is világosabbá lesz. Ahol a tárgyak mint az elméleti téren egy médiumban vagy szférában állanak, az esztétikai készenlétnek megfelelő aktus a szférába való belelépés, valaminek a «vélése», amit ebben a szférában feltalálhatónak kell gondolnunk, bármily meghatározatlan legyen is az ; az aktus tulajdonképeni elméletivé válása csak ennek a kezdő irányításnak immanens véghezvitele, csak világos, tiszta tudatossá-válása mindannak, ami az eredeti aktusban intendált volt ; a döntő, a szférába való belépés már megtörtént. Az ethika eredeti aktusában a két alany az ethikai tételezéssel magával jött létre ; az «ugrás» itt — épen úgy, mint az elméletiben, csakhogy világosabban láthatóan — az értékterületre belépés előtt van : maga a belépés az ugrás. Ellenben az esztétikai területen a készenlét intenciója egy minden összefüggésen, médiumon vagy szférán kívül tételezett, izolált és össze nem hasonlítható tárgyra irányul ; ennélfogva ennek vagy készen, lezárt tökéletességben kell adva lennie, hogy a készenlét odaadhassa magát és odaadásában beteljesedését megtalálja, vagy az alanynak kell azt megalkotnia.

Befejezése következik.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

H. v. Arnim: *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros.* Teubner 1914 (VII + 224.)

E könyvben örömét találja a Plato ismerő. Az egész mű mozaikszerű ugyan, egyes nagyon részletekig menő vizsgálatok gyűjteménye és az anyag halmozott volta és a filologiai részletkérdések nehézkes bősége erős feladat elé állítja az olvasót, de az apró megjegyzéseken túl és a gondolatmenetek taglalásain felülnőve Platon egy-egy dialogusa kap plasztikus egészet és természetes kereteket. Bonitz kezelte volt el így a dialogusok gondolatmenetének szigorú vizsgálatát, de Arnim elemzése összehasonlító, egyes gondolatmeneteknek régi gondolatokkal rokon magját kihámozó, minden elemzés mintegy a platoi gondolkodás műhelyébe világít be, egy-egy intimitást árul el.

Gondolatmenete a következő. A Lutoslawsky által kezdett és azóta tökélyre fejlesztett stilometriai módszer határozott rendjét állapította meg a platonikus dialogusoknak. Ezt azonban minden további nélkül elfogadni nem volna méltó Platoval szemben. A szókincs, a partikulák, a terminusok nem méretei a gondolatnak. Hogy lehetne általuk a gondolatok eleven fejlődését és szép életét nyomon követni! A módszer még ellenőrzésre szorul oly vizsgálatokkal, melyek a gondolatok taglalásait végzik el. A stilus analizisével társulnia kell egy tárgy-analizisnek, mely kétféle kell, hogy legyen. Először meg kell állapítania a képek feldolgozási módjaiból, a hasonlatokból, egy-egy szemléleti utalásból, nem vonatkoztathatók-e régibb képre, hasonlatra vagy utalásra. Ezzel kapcsolatban meg kell vizsgálnia, hogy a gondolatmenet egyik módja nem tesz-e már előlegezetté egy másik módot. Az ismételten közölt elmélet más, mint a már egyszer közölt. Meg kell állapítani ezt a másságot és a két ábrázolás viszonyát egymáshoz. Ez a tárgy-elemzés járulhat méltóképen a nyelv elemzéshez. Az ily gondolkodási különbségek önkéntelenek s biztos szem határozottan megállapíthatja őket. Biztos szem mondom s oly érzék, mely teljesen otthonos Platon gondolatvilágában. De ily szem előtt azután a dialogusok elhelyeződnek, reális elvek mérik meg az egymásutánt. Így a lelkek körútjának, 10,000 esztendős vándorlásának elmélete előfordul a Phaidrosban is,

a Politeia X. könyvében is. Arnim az elmondás elemzésével bebizonyítja, hogy a Phaidros megírásakor a X. könyv szövegének ismertnek kellett lenni, a Phaidros későbbi, mint a Politeia X. könyve. Bizonyítja a rövidítések alapján, melyek csak a teljes elmondás alapján érthetők, a változások alapján, melyekkel egyes részek módosultak, pl. hogy a lelkek helye a Phaidros szerint az égben van, nem a föld egy helyén, mint a Politeiában, — a pontosabb és világosabb kidolgozással, mely konkrétabbá tette nem egy helyen a gondolatot. A vizsgálat nem egy helyen a legnagyobb részletességig megy, mint pld. a filozofáló megbecsülésére vonatkozó különböző nézetek, az Eros filozofiai ösztön voltáról és szellemi nemző hajlamairól szóló elméletek összehasonlítása. Ugyanígy a Phaidrosban foglalt szofisták elleni beszéd elemzésével mutatja ki ezen dialogus összetartozását a Parmenidessel és Sophistessel nem fogadva el Natorp véleményét (Hermes 35 k. 3 f.), ki ezen beszédet Isokratessel hozza kapcsolatba s alapján Phaidrost a legfiatalabbkori dialogusok közé helyezi.

Gondolatok összefüggésének vizsgálatára ez korrekt módszer. Teljesen tárgyilagos, filologiai pontosságú, rendkívül tanulságos s minden meggondolasához a tiszta tárgy nyujt mértéket és ellenőrzést. De nem nagyon produktiv. Mert nem tud mást mutatni, mint egyes gondolatok tárgyalásbeli összefüggését, azt hogy a gondolat ábrázolása egyik dialogusban megmutatja egy másik dialogusról, hogy emezt megelőzi, mert ugyanazon gondolat részletes tárgyalása az újabb tárgyaláshoz előlegezett. Tehát csak egy meglévő gondolatot mérhet minden újabb tárgyaláshoz s ha meg is mutatja így azon lelki erőket s a gondolkodás sajátos módjait, melyek a gondolat életére átalakítólag hatnak, nem mutatja a gondolkodás fejlődését, a termékenység útját, melyben egész új gondolatot hoznak létre a régiek. Arnim felfogása az, hogy Platon összes dialogusai egy rendszer kifejtése, szisztematikus egész, a dialogusok egymásutánját nem a gondolatok fejlődésének belső erejéhez méri, hanem ugyanazon gondolatok különböző kifejtéséhez, ami mindig önkényes és nem lényegesen jellemző az egymásutánra. Tehát a gondolatok élete nem volna az a fejlődés, mely fokról-fokra nyeri meg alakját tökéletesedve a határtalan vágyban és az értelmi tevékenység sohasem lankadó erejében, úgy hogy az utolsó stádium elfelejti az elsőt, hanem stiláris élet, melyet kitünően követhet az elgondolás stílusának megfigyelése.

Eredménye, hogy Platont gondolkodását minden korszakában foglalkoztatta az ideatan. Ez az állítás lényegesen szembehelyezkedik az eddig elfogadottal, mely szerint a fiatalkori dialogusokat Euthyphron, Gorgias, Laches, Euthydemost ethikai kérdések töltik ki, a férfikoriak tárgya az ideatan, amellyel az öregkori művekben, a Parmenidesben, a Sophistesben, Politikosban energikusan szakít. A férfikori dialogusok koronája a Politeia. Már most Arnim azt bizonyítja, hogy a Politeia első könyve, mint külön egész, a legelső dialogusok közé tartozik, beviszi oda az ideatant, a Phaidros a legérzékibb és legpompásabb kifejtése az ideatannak Parmenides és Sophistes közé, melyekkel az öregkori dialogusok sora indul meg. A Phaidros ezen elhelyezése leginkább Hermann véleményével egyezik meg, kivel egy álláspontot vall Arnim abban, hogy Plato műveit szisztematikus összefüggésűeknek tekinti, nem genetikusnak. A könyv így természetesen bomlik két dolgozatra két feladata szerint: a Politeiát elhelyezi az ifjúkori dialogusok között s megállapítja Phaidros helyét a harmadik periodusban. (A dialogusok egymásutánja pedig végeredményben a következő volna: I. Protagoras, Laches, Politeia I., Lysis, Charmides, Euthyphron, Euthydemos; II. Gorgias, Menon, Symposion, Phaidon, Politeia, Theaitetos, III. Parmenides, Phaidros, Sophistes, Politikos, Philebos, Nomoi, Timaios.)

Ezen elhelyezésből megkísérlem levonni a két legfontosabb eredményt. Először is a Politeia I. tényleg jól oda tartozik az első dialogusok közé, mert egy gyakorlati erkölcsi elvről szól, az igazságosságról; ugyanoly erkölcstani monografia, mint az Euthydemos, Euthyphron, Laches. De a Politeia I. mutatja, hogy az erkölcstani kérdés logikaivá bővül. A főcél: bebizonyítani, hogy az egyes erkölcsi jókra irányuló meggondolások csak részei annak az egyetemes tudománynak, mely általában a jóra irányul. A jónak ez a kérdése metafizikai, tehát idea kérdés. Itt sem az egyes gyakorlati jó érdekli Platont, a vizsgálat nem gyakorlati erkölcstan, hanem az ethika logikai kérdése sokkal inkább elmélyítve, mint a sokratesi dialektikában adva volt: ideatan.

Második következmény, hogy a férfikornak elsősorban az ideatan kiépítésére irányuló dialogusai után megmaradva annál a meggyőződésnél, hogy az ideatan koronázza a megismerés épületét, hogy az ismeret felépülésének tana, a logika bennük találja a legtisztább ismeretszerűt, megvizsgálja magát a logika

épületét a Parmenidesben és Sophistesben. Az ismeret egésze érzéki képben áll a figyelem előtt, mutatva, hogy a logikai hozzájáruló valami az anyaghoz s a legtisztább formai az idea. Még mindig e képre irányul Platon vizsgálata, mikor meg akarja állapítani az ismeretre vonatkozó ismeret törvényeit. Így a Parmenides kérdése az ismerettanban lévő metafizikai megoldások logikai alapvetését illeti, tájékozódást keres arra nézve, hogy a nemérzékit érintő, az ismeretre magára vonatkozó, az ismeretszerűt anyagként vevő ismereteink igazsága mihez mérhető, mily alapra vonatkoztatható. Természetes, hogy ezen kérdés nem maradhat meg az ideatannál, hogy azon logikai kérdések, melyek magukat az ideákat illetik, nem oldhatók meg az ideákkal. Mélyebbnek és abszolutabbnak kell lenni a meggondolásnak. Amíg a logikai gondolatmenetek a tiszta ismeretformákat vizsgálják, eltekintve a végletekig minden anyagitól, a formákra irányuló vizsgálatnak emancipálnia kell magát a formáktól is, mintha kettős anyaga volna, amelytől mentnek kell lennie: a formákban szereplő anyagtól és a formáktól, amelyek a végső vizsgálat anyagai. Az ismeretre vonatkozó ismeret abszolutabb forma, mint az ismeret formái. Az ismeretnek az ismeretformák adnak jogosultságot, a formák formáinak mi ad? Így kell a teljes negációból kiindulni, a *μη ον*, ból, melyben oly bázist és oly szempontokat kaphat Platon honnan uralkodik minden ismeret fölött s honnan az ideák szerkezete is áttekinthető. Így a Parmenides és Sophistes volna az igazi logika, az ismerettan logikája s akkor érthető volna mindaz a nehézség, mellyel e műveknek küzdeniök kell. Mert a végső logika előtt az idea egésze nem a tiszta forma, szemben minden ismeretanyaggal, melyet az egyes létezők köre képvisel, az idea formában még idea anyag is van, melynek kiválasztását különösen nehézzé teszi, hogy majdnem lehetetlen bármily logikait a létezéssel akármily szempont szerint összehasonlíthatónak tekinteni, amit pedig megkíván az a tény, hogy bizonyos logikai formák ép úgy anyagok a végső formák előtt, mint a létezés elemei. A nagyszerű «középső regio», melyet remekbe nemzett a Symposion éjszakájának mámora, — az a terület, melyben a csupán anyagi keveredik a teljesen érzékfölöttivel, — kerül itt megint megvizsgálásra a józan ész elé, és nem tud létjogáról teljes feleletet adni, mert nem világos, hogy az érzékfölötti teljesen logikai-e, vagy formaszerű anyagok vannak-e még benne, melyektől el kell tekinteni.

Mindezen következmények levonását csak így nagyjában kívánom jelezni. Hogy valóban így van-e és hogyan tárgyaltatnak ily kérdések részleteiben is a Parmenides folyamán, ez maga rendkívül érdekes filozófiai vizsgálat volna, mely nagyon is megérett a meggondolásra, mióta Lask megnyitotta a szemet ily természetű logikai analizisekre. Ha igen, — akkor a Theaitetos volna a logika logikájának ítélet elmélete, azon végeredménnyel, hogy ily ítéletek általános formájában az abszolut létezés az alany és az idea az állítmány.

Ezek azonban már igen messze menő következtetések Arnim megállapításaiból. Annyi kétségtelen, hogy Platon az idézett öregkori dialogusokban nem szakít az ideatannal, mert ép az ideatant magyarázza. A Parmenides és Sophistes és Theaitetos (ez régebbi, mint a két másik) az ideatan logikája. A Parmenidesben lévő ideatan elleni kritika azon ellentmondásokra vonatkozik, melyeket az ideák logikai taglalása tár föl. S e gondolat belső okokból is rendkívül természetes és igazán platonikus. Hogy a legmagasabbrangú, kínos elméleti vívódások között, a Parmenides és Sophistes közti völgyben újra föltámad az abszolut logikai szem előtt az ideatan káprázatos viziója, mint egy igéret, melyben a vágy megpihen. Újra ezen formák tiszta képe, melyekben az ismeret egyetemes alapjainak büszke álma élt, hogy hozzájuk tapadhasson a végső logikai kérdés, melyet a gondolkodás egyáltalában fel tud vetni. Újra az ideatant látja maga előtt Platon, rövidítve és csak utalva rég kifejlett dolgokra, de ragyogóbban és gazdagabb fényben, mint bármikor, e kérdéseknek kapcsán, melyek hivatva vannak megfosztani épen tartalmukat elemezhetetlen és végső voltától és megnyitni az utat a végső metafizika felé, — s ez a látás történik meg a Parmenides és Sophistes között. *Szilasi Vilmos.*

A. Schütz: *Zur Psychologie der bevorzugten Associationen und des Denkens.* Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. Herausgegeben von K. Marbe. IV. kötet, 187—265 l.

Az asszociáció törvényeinek és folyamatának vizsgálatára irányuló kísérleteknek legrégibb alakja, midőn egy akár akusztikailag akár optikailag adott ingerszóra azzal a szóval reagálunk, amely legelőször eszünkbe jut. Mielőtt Ebbinghaus «Über das Gedächtnis» című művével megindította volna az emlékezet kísérletes vizsgálatát, csupán ez az asszociációs reakció kísérlet

volt az asszociáció és reprodukció tanulmányozásának egyedüli exakt módszere. Ha e módszer nem is volt egyetemleges jellegű, mégis sikerült ennek segélyével több kérdésre felelni, mint például a természetes asszociációkat racionálisan osztályozni, a reakcióknál szabályszerűségeket kimutatni, úgyszintén a reakció tartalmában és idejében individuális és tipusos különbségeket megállapítani. Igen jó szolgálatokat tettek a reakció kísérletek a pszichopatológiában is, amennyiben kitünt, hogy a normális és abnormális emberek reakciói között tartalmi különbségek vannak, valamint hogy a reakciónak túl gyors, illetőleg túl lassú lefolyása bizonyos ideg- és elmebajokra nézve diagnosztikai jelentőségű. Szerepet játszanak továbbá e kísérletek a szellemi hygiene, a kifáradás, kimerülés, pihenés, gyakorlás, alkalmazkodás kérdéseiben is és a kriminalpszichologia egyes csak kísérletileg megközelíthető problemáiban. A reakció kísérletek azonban e jelentőségök mellett szoros értelemben vett pszichológiai megismerést alig adtak, még a legközelebb fekvő kérdésekre, mint az asszociáció és reprodukció folyamatának természetére sem vetettek világot és nem tudtak egy elfogadható elméletnek empirikus kiinduló pontjául szolgálni.

Azt hiszem, hogy a reakció kísérletek elméleti szempontból való meddőségének köszönhető, hogy az utóbbi időben a kutatók figyelme mindinkább elterelődött a reakciók tartalmától és ehelyett a reprodukció vagy a reakció folyamata alatt lejátszódó élmények leírása, analizálása és a reakcióknak a magasabb szellemi funkciókkal való kapcsolata vonta magára az érdeklődést. Így vált a reakció kísérlet a gondolkozás pszichológiájának egyik fontos módszerévé. Az ú. n. «Gedankenexperiment» az asszociációs reakció kísérlettől többek szerint csak abban különbözik, hogy a vizsgálandó személyeknek az ingerszó felfogása után nem a tudatba fellépő első szóval kell reagálniok, hanem először bizonyos, előre meghatározott szellemi műveletet kell elvégezniök, egy kitűzött feladatot megoldaniok és csak azután reagálhatnak, de egyszersmind be kell számolniok az ingerszó és reakció közti időben lefolyó szellemi operáció alatt fellépő élményekről. Minthogy azonban komplikáltabb szellemi munkát már az egyszerű reakció kísérletnek «Wahlreaktio» alakja is feltételezi, lényeges különbséget a két kísérlet között én csak a rendszeres önmegfigyelésben és a tudatossá tett lelki folyamatok rekonstruálásában látok.

Ezen szempont uralkodik mindama vizsgálatnál, melyek Külpe gondolatköréből indultak ki és Marbe, Messer, Watt, Ach, Bühler, Koffka, Titchener és ezektől függetlenül Binet vizsgálataiban domborodnak ki és Wundt, de főleg G. E. Müller kritikájában az őket megillető értékelést nyerték.

Újabban egyes kutatók visszatérnek az asszociációs reakció vizsgálatnak egyik régebbi kérdéséhez és vizsgálják az ingerszó és a reakciószó között fennálló összefüggéseket. Az eredeti kérdés annyiban módosult újabban, hogy különös figyelemben részesülnek azok a reakciók, melyeket a kisérleti személyek túlnyomó része ugyanazon ingerszóra ad, tehát az uralkodó reakciók. Minden ingerszóhoz hozzákereshetjük a legjobban érvényesülő reakciószót, feltéve, ha a kísérleteket nagyszámú egyénen végezzük. Ezek között az uralkodó szótársítások között vannak olyanok, melyek úgyszólván az individualitástól, műveltségi foktól, az egyének korától és külső körülményeitől függetlenek, míg mások ezen körülmények hatása alatt állanak (pl. a familiáris reakció tipusok).

Az egyöntetű reakciók tényét már a reakció kísérletek első időszakában észlelték és behatóan vizsgálták (Cordes, Claparède, Ziehen, Wreschner, Bourdon, Bain, Sully stb.) és eredményeit különösen a pszichopatologiában használták fel (Kräpelin, Aschaffenburg, Ranschburg, Jung, Riklin stb.). Pszichologiai fordulatot adtak e kérdésnek Marbe és Thumb vizsgálatai, kik az uralkodó reakciók tényével a nyelv és gondolkozás bizonyos tüneményeit igyekeztek megmagyarázni. Ez indította később Marbet arra, hogy a pszichikai történések egyöntetűségének kérdését tegye tanulmány tárgyává.

Marbe ajánlatára Reinhold s előtte Saling egy «asszociációs lexikont» állítottak össze, mely igen sok szóra az uralkodó és a kevésbbé gyakori, de mindenesetre tekintélyes százalékban fellépő reakciószavakat tartalmazza. Schütz budapesti theologiai professzor mindenekelőtt azt vizsgálta, hogy ugyanazon ingerszavakat használva, megegyeznek-e az uralkodó reakciószavak a magyar és német nyelvben és amennyiben eltérnek egymástól, mik az eltérések okai. Schütz dolgozata azonban nem szorítkozik egyedül Marbe, Saling, Dauber, Reinhold stb.-ek kérdéseinek ismételt feldolgozására, hanem kiterjeszkedik ezeken kívül néhány eddig még fel nem vetett vagy csak provizórikusan vizsgált kérdés tanulmányozására is. Így kimerítőbben vizsgálja az ural-

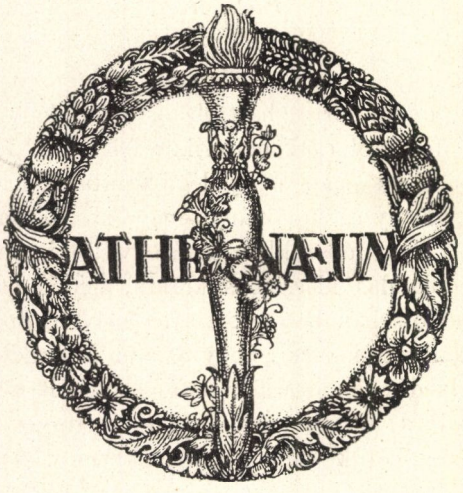
kodó szótársítások gyakoriságának viszonyát a megvizsgált egyének korához; továbbá az uralkodó reakciók kategoriáit, melyben nagyjából hasonló eredményekhez jut, mint Marbe. Érdekesek ingerszópárokkal végzett kísérletei, melyeknél az előbbi kisérleteinél talált uralkodó szókapcsolatokat kaszrálja fel inger szókul és azok, melyeknél egy ingerszóra egymásután felötlő két reakciószóval kell reagálni. A szerző dolgozatában különböző szempontból statisztikailag dolgozta fel az eredményeket és reméljük, hogy az értékes kísérleti eredményeket mihamarább az asszociáció és gondolkozás pszichológiájában értékesíteni fogja.

Révész Géza.

Joseph Fröbes: *Lehrbuch der experimentellen Psychologie.* Erster Band. Zweiter Teil. Freiburg i. Br. 1917. 199—605 l.

Fröbes műve különösen abban különbözik az újabb lélektani tankönyvektől, hogy — miként azt e könyv első részének ismertetésénél már kiemeltem (Athenæum. II. kötet), — figyelembe veszi és részletesen feldolgozza a legújabb irodalmat is. De ezen előnyéből folyik egyszersmind hibája is. Ugyanis Fröbes könyve a pszichológia mai helyzetéről kissé homályos képet ad azáltal, hogy a még véglegesen nem igazolt empirikus eredményeket, torrongó és jelentőségükben folytonosan változó elméleteket továbbá theoretikus alapot és szinthetikus feldolgozást egyelőre nélkülöző speciális vizsgálatokat együttesen tárgyalja evidens elvekkel, szilárd alapokon nyugvó elméletekkel és feltétlen megbízható tapasztalati eredményekkel. Mindazonáltal Fröbes tankönyve nagy irodalmi apparatusa, tartalmának gazdagsága és főleg oly kérdések fejtegetése miatt, melyek a legtöbb pszichológiában teljesen hiányoznak, igen ajánlható. A könyv most megjelent második része kiterjeszkedik a képzetekre, a külső és belső észlelet analyzisére, tér-, idő- és mozgási szemléletekre és a gondolkozás pszichológiájára. Külön fejezetben foglalkozik a pszichofizikával és ezenkivül a pszichikai tulajdonságok és képességek közti korrelatio tanával és a korrelatió megállapításának módjaival. Végül az asszociáció és reprodukció, valamint az ezekkel kapcsolatos funkciók tanát tárgyalja.

Révész Géza.



F. BRENTANO.

1837—1917.

Irta: Pauler Ákos.

Midőn Brentano, a bécsi egyetem volt filozófiai professzora 1917. évi március hó 17-én elhunyt, halála nemcsak tudományos körökben keltett részvétet. Tanszékéről való távozásának némileg romantikus körülményei a nagy közönségnek is még élénk emlékezetében vannak. Azóta keveset hallott róla a világ; jóformán csak azt tudták, hogy Flórencben élve, kizárólag tanulmányainak szenteli idejét. Az utóbbi években közzétett dolgozatai valóban azt bizonyították, hogy gondolatvilágának elmélyedése nem szünetel s tanítványai is azt hozták hírül, hogy hatása sem csökkent, amióta katedrájától visszavonult. Hogy eme, korunkban szokatlanul mély hatást kellően méltányolhassuk, be kell őt illesztenünk a modern filozófia fejlődéstörténetének keretébe.

Midőn a XIX. század közepe táján a hegeli gondolkodásból való kiábrándulás mind általánosabb lesz, visszahatásképen mindinkább az empirisztikus irányzatok hatalmasodnak el. A «filozófiai nihilizmus» szomorú évei következnek,

midőn a tulajdonképeni bölcseleti, vagyis a világnézeti problémák mindjobban háttérbe szorulnak s a legtöbb filozófiai katedráról csak empirikus lélektani, gondolkodástani, történeti s szociológiai jellegű tanítások hangzanak el. A filozófia, az egység tudománya maga is szaktudományokra esik szét. E sivár időszakban sóvárogva tekintenek vissza a görög gondolkodás klasszikus korára, midőn az empirikus kutatás még összhangban állott a legmélyebb spekulációval. Mind többen vették észre, hogy a modern gondolkodás számos eltévelyedése ép az újkor szubjektivisztikus hajlandóságából fakadt s megszívlelve Goethe mélységes mondását, hogy «a nagy korok mind objektívek» úgy látták, hogy a klasszikus görög objektivizmusra kell visszatérnünk, hogy egészséges filozófiai fejlődés indulhasson meg korunkban is. Akik ebben a meggyőződésben éltek, nem elégedtek meg a «zurück auf Kant» jelszavával, hanem még messzebbre nyúltak vissza a gondolkodás történetében a szilárd kiindulópontok keresésében.

Ennek az új iránynak az úttörője Trendelenburg. Programmját talán úgy lehetne röviden visszaadni, hogy szerinte korunk bölcseletének egyik főfeladata a skolaszticizmus és a humanizmus egyoldalúságainak megkerülésével az aristotelesi gondolatvilág és a modern kultúra között a szerves kapcsolatot létrehozni. Hiszen korunk tudományának evolucionizmusa mindinkább közeledést mutat Aristoteles természetfelfogásához és ontológiájához s így korunk minden előző időszaknál alkalmasabb annak mind öntudatosabb felismerésére, hogy mai művelődésünk is voltaképen görög kultúra s hogy mi is még a hellén filozófia által kifejlesztett kategóriákban gondolkodunk, hiszünk és alkotunk.

Trendelenburg tanítványa Brentano. Eredetileg katolikus teológus volt és talán skolasztikus tanulmányai vezették Aristoteles beható studiumára. Trendelenburg tanításain kívül saját vallomása szerint Bolzano művei gyakoroltak reá hatást, aminek nyomait azonban nem annyira saját dolgozataiban, mint inkább tanítványai, különösen Husserl gondolatvilágában találjuk meg. Eleinte a würzburgi egyete-

men tanít, majd Bécsben a filozófia rendes professzora. Midőn azonban az egyházi rendből kilép, helyzete tarthatatlanná válik s Olaszországba teszi át lakóhelyét. Tudós elmélyedésben töltött életét csak hálás tanítványainak látogatásai teszik változatossá, kik őt gyakran felkeresték.

E hála mindenképen megokolt: hiszen mesteröktől nemcsak indítékot, de egész életre szóló szellemi útravalót is nyertek. Husserl az ő tanításaiból indulva ki, írja meg nagyhatású logikai és fenomenológiai munkáit. E. Meinong «tárgyelmélete» is ebből a gondolatvilágból sarjadzott. Marty, Ehrenfels, Hillebrand, Stumpf mindmegannyi hálás tanítványai Brentanonak: munkáik szerves fejleményei mesterök tanításainak.

Maga Brentano aránylag keveset publikált. Aristotelesről szóló tanulmányai rendkívül éleselméjűek, bár nem mindig eléggé objektívek. Igen sikerült az aristotelesi kategóriarendszer rekonstruálását tárgyaló ifjúkori műve,[1] melynek meglepő eredményét Trendelenburg is magáévá tette. Már nem lehet ily osztatlan elismerésben része az Aristoteles pszichológiájáról szóló tanulmánynak,[2] különösen, amennyiben a Stagirita kreatianizmusát iparkodik bizonyítani. Pedig e tanításhoz szívósan ragaszkodott: álláspontját utolsó munkáinak egyikében is védelmezi.[3] Ugyanebben az évben adja ki Aristotelesről szóló összefoglaló munkáját,[4] mely minden egyoldalúsága mellett is a legmélyebb művek egyike, melyet a görög gondolkodás eredményeiről valaha írtak.

Brentano saját tanításai is a peripatetikus bölcselet hajtásai. Az 1874-ben megjelent «Psychologie vom empirischen Standpunkte» a lelki tevékenységek új osztályozását nyújtja,

[1] Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles Freiburg i. Breisgau 1862.

[2] Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz, 1867.

[3] Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschliches Geistes. Leipzig, 1911.

[4] Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, 1911.

melyet későbben külön műben is tárgyalt.[1] Eszerint a lelki tevékenységek vagy képzetek (Vorstellungen) vagy ítéletek (Urtheile) vagy a szeretet és a gyűlölet jelenségei. (Phaenomene der Liebe und des Hasses). E felosztásnak — mely az aristotelesi *αἴσθησις*, *νοῦς* és *ὄρεξις* nyomán halad — végső alapja ama különböző mód, amint a pszichikai tevékenység immanens tárgyára vonatkozik, amelyet bölcselőnk skolasztikus terminussal intenciónális inexisztenciának nevez. E felosztás felhívta a kutatók figyelmét a minden tudatfolyamatban feltalálható vonatkoztatási műveletekre s épp e tan nyomán merült fel az aktusok tana a modern pszichológiában. Általában pedig a lelkiéletnek, mint merő öntevékenységnek koncepcióját tartalmazza s mint ilyen tetemesen hozzájárult ahhoz, hogy a lelkiéletnek, mint passzív folyamatok összességének tana tünőfélben van a pszichológusok körében. A pszichikumnak e felfogása az ujdonság erejével hatott: heves támadásoknak is volt kitéve s még ma sem méltányoltatik érdeme szerint, jóllehet a mai pszichológus már jobban megérti, mint a hetvenes évek lélektani kutatója. E tanítása is mély rokonságot mutat Aristoteles álláspontjával, kinek szubtilis elméletében a sensus communisról már az aktusok tanát ismerjük fel. A Stagirita is az öntevékeny élet s nem a passzív mechanizmus alapján fogja fel a lelki történést. Ez állásponttal kapcsolatban azután Brentano a mechanisztikus analógiák után induló újkori pszichológiának számos gyenge oldalára hívta fel a figyelmet, például tanulságos kritikát gyakorol a pszichikai intenzitás fogalmáról.[2]

Hasonlóképen az antik gondolkodás szempontjainak szerves asszimilálása teszi képessé arra, hogy a modern gondolkodás keretében is felismerje, hogy az *értékesség* lényegileg más, mint a *ténylegesség*. Ezt fejti ki csaknem klasszikus tanulmányában «Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis» (Leipzig 1889), mellyel a modern értékelméleti etika s általában

[1] Von der Klassification der psychischen Phænemene. Leipzig, 1911.
[2] Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, 1907. 78 l.

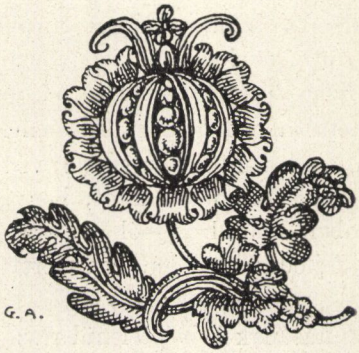
korunk értékelméleti kutatásának egyik megindítója lett. Aristoteles tisztán látta, — ami csak a stoikusok naiv naturalizmusában homályosodott el — hogy a legfőbb jóról szóló tudomány lényegileg más síkban mozog, mint a létezésről szóló vizsgálódás. E téren is Brentanoban a hellén gondolkodás vált ismét termékennyé korunk bölcseletében.

Épen így az aristotelesi «Categoriae», «Topica» és «Metaphysika» számos tanítása elevenedik meg a «fenomenológiai kutatás» modern programmjában. Ezt Husserl kétségtelenül Brentano «deskriptív pszichológiája» nyomán alkotta meg, illetőleg abból fejlesztette ki, mialatt felismerte, hogy legsajátosabb mivoltában a fenomenológia a lélektantól lényegileg különböző szempontból folytatja vizsgálatát. Itt is észleljük ama tanulságos folyamatot, hogy egy antik gondolat Brentanoban indúl újból virágzásnak, de csak tanítványaiban fejlődik annyira, hogy érett gyümölcsöket teremjen.

Bölcselőnk tanításának kétségtelenül része van a modern logikát foglalkoztató ama küzdelem felidézésében is, melyet a pszichologizmus és a logizmus harcának nevezünk. E tekintetben azonban helyzete egészen sajátságos. A köztudatban úgy áll — talán Heinze-Ueberweg egyoldalú beállításának hatása alatt — mint a pszichologizmus egyik megalapítója. Láttuk, hogy ennek ép az ellenkezője igaz. Hiszen ő is az igazság objektivitásának tanát vallja: csak annyiban tartja a pszichológiát filozófiai alaptudománynak, amennyiben lélektani propedeutikus vizsgálatot tart szükségesnek minden bölcseleti probléma vizsgálatánál. Tagadhatatlan azonban, hogy e tekintetben gondolkodása némi differenciálatlanságot mutat: talán ez az oka annak is, hogy csak töredékesen közreadott érdekes logikai vizsgálatait nem hozta összefüggésbe a logika nagy elvi kérdéseivel.

E néhány vonás is talán alkalmas arra, hogy Brentano ama jelentős szerepét megvilágítsa, melyet a modern gondolkodás életében játszik. Benne és általa az antik gondolkodás legérettebb iránya: az aristotelesi világ- és életfelfogás

válik ismét eleven és termékeny erővé korunkban. Egyéni szuggesztivitása, gondolkodásának ritka ereje mellett páratlan hatásának titka is ebben van. Tanításaiban a görög szellem soha el nem múló ifjúsága, csodás világossága, nyugodt optimizmusa és termékeny racionálizmusa bontakozik ki egész hódító erejében. Tanulmányozásuk által ismét a hellén gondolkodók követőivé, vagyis igazibb filozófusokká válunk.



AZ ALANY ÉS A TÁRGY VISZONYA AZ ESZTETIKÁBAN.

Irta: LUKÁCS GYÖRGY.

Az alkotás folyamata ilyen megvilágításban az aktivitás és a kontempláció sajátságos egybeszövődésének tűnik fel, mint olyan aktívitás, melynek az az iránya, hogy a kontempláció (a vízió) részére egy szubjektív-metaszubjektívan feladott tárgyi világot, mint kívül levő, valóságos, önmagában lezárt totalitást (művet) alakítson ki magából. Ennek az aktusnak az iránya mindig egy tökéletesen izolált tárgyra vonatkozik. Az alkotó épen metapszichológiai értelemben, intenciójának értelmében mindig olyan műnek a megalkotója, mely a mű-jellegét saját maga részére azáltal nyeri el, hogy az neki a vízióban mint az élményteljességgé sűrűsödött forma-viszonyok önállósult világa mutatkozik; és amelynek mint műnek objektív érvényessége — az alkotó tevékenység értelme — ebben az önmagára-utaltságban találja meg döntő kritériumát. És az elfogadó is csak akkor valósíthatja meg élményében az esztétikai magatartást, ha tárgyával, mint az egyedül lehetségessel, helyesebben, mint egyedül tételezettel, mint egyedül valóságossal áll szemben; ha egy más tárgy lehetőségének csak a gondolata is felmerül, ami szükségképen megtörténik, mihelyt megengedi egy olyan összefüggésnek a lehetőségét, amelybe ez a tárgy tartozik vagy beleilleszthető, akkor az élmény-immanencia eltűnik: vagy egy másik élményfolyamatba való átmenetel lép fel, amely ismét lehet immanens vagy transzcendáló, vagy a megismerő stb. magatartásba megy át; a magatartás vagy visszatér az élményvalóságba vagy egy másik értékszférába lép át. Ilyen esetekben a «természetes valóság» tárgyiassága (vagy az esetleg hallgatólagosan együtt-tételezett ethikai, logikai stb. tárgyiasság) legjobb esetben «zárjelbe» kerül s az ilyen nem egyetlen és kész tárgyra irányuló puszta készségnek —

a Kant érdeknélküliségének például — teljességre irányuló tendenciája vagy semmiféle tárgyra nem talál rá és ennélfogva üresen fut le, vagy kénytelen a más fajtájú tárgyi alakításokat — homályosan — ismét beállítani és az így nyert tárgyakat «szubjektív», esztétikainak vélt kiegészítésekkel ellátni. Ez a tárgyiasság tehát reflexív vagy a különböző szférák tárgyiasságából nyert vegyülék lesz, ami mindig metafizikai hangsúllyal jár. A megkövetelt immanencia azonban olyan erős, hogy még polémikus hangsúlya sem lehet a «kizárt» valósággal szemben. Míg a vallásos élményeknél a megélt vallásos, misztikus stb. valóságnak, mint felsőbb értékű minőségnek összehasonlítása a közönségessel magának az élménynek az értelméhez hozzátartozik, ez egészen távol áll az esztétikai élmény lényegétől, sőt távol is kell állania, mert minden értékelt hasonlítás az összehasonlítottal hozná vonatkozásba az esztétikai tárgyat és ezáltal megsemmisítené lezártságát.

Mindezzel azonban a mű önállóságát csak negatíve ismertük meg, csak a valóságból való kiemelését, bizonyos tekintetben mint «keretbe foglaltat» láttuk. Fontosabb még, mint ez a kikapcsolás a «körülvevő világból» a belső struktura, mely által ez a tényállás az esztétikai tárgy szempontjából pozitív oldalról is megvilágítást nyer: a műalkotás mikrokozmikus jellegében. Mert az a követelmény, melyet az élmény immanencia a beteljesülést létrehozó tárggyal szemben felállít, az izoláltságot mint negatív kikötést, feltételezi ugyan, mert csak ott nem mehet túl az élmény az így beállított tárgyon, ahol semmi sincs mellé vagy fölébe rendelve, de a pozitív beteljesedés lehetőségének a tárgy belső strukturáján kell alapulnia; az élmény immanenciájának nem csupán a túlhaladás lehetetlenségéből, hanem egyszersmind lényegében a túlhaladni nem akarhatásból kell következnie; ez a szükségessége, mely által az élmény jellegét, mint normatív élményt igazolja, benső, ontológikus, az alany-tárgyi viszony lényegéből következő, amihez semmi külsőleges nem járulhat. A mikrokozmosz kifejezést gyakran és jogosan alkalmazták a műre, de ez két-

értelműséget zár magába, ami ennek a fogalomnak a misztikus természetfilozófiából való származásából ered és amit ki kell küszöbölni, hogy e megjelölés valódi karakterisztikuma világossá lehessen. Mikor a művet mikrokozmosznak nevezzük, ezzel kozmikus jellegét jelöljük meg: hogy egy magában lezárt, teljes és önmagában kielégült totalitás, mely immanens kikerekítettségét saját tiszta és bensőleg megállapított határainak köszönheti; olyan határoknak, melyek semmi korlátoltságot nem jelentenek, mert csak megjelölései a benső teljesség és benső önmaga-kiélés maximumának, ami ebben a világban a priori lehetséges volt és valósággá lett. Ezek a határok tehát nem azt a vonalat jelölik, amelynél egy máslétel kezdődik vagy kezdődhetnék, hanem inkább immanens, a mű eszméjéből eredő és ebből szükségszerűen következő magaslatokhoz és kihangzásokhoz vezetnek el és ezekből ismét saját világuk központjához vezetnek vissza. Olyan világ, mellyel szemben elhatárolásra szükség volna, nem is létezik: ez ennek a határnak az értelme, azért valósággal immanens határok ezek, határok, melyek egy kozmoszt megilletnek. Hogy a művet mikrokozmosznak nevezik, az felfogásának egy egészen más dimenziójából ered: a mű eszméjének összehasonlításából az univerzum eszméjével, melynél azonban a műnek csak abstrakt forma-jellegét lehet az összehasonlítás céljából felhasználni; a párhuzam tehát, ami a makrokozmosz és mikrokozmosz szembeállításával keletkezik, mindkettőnek csupán forma-strukturájára vonatkozik és a nagy és kicsi ellentéte inkább a minőségi össze nem hasonlíthatóság mennyiségi eltakarására, az összehasonlíthatóságból következő homogénizálásra alkalmas, mint a valódi különbség kiemelésére. A természet-filozófia mikrokozmosz eszméje ellenben épen a makro- és mikrokozmosz benső hasonlóságára van alapítva: ész-eszme, melynek feladata a két komplexum lényegének benső hasonlóságát mindkettő elmélyített és kiszélesített megismerésére felhasználni. A természet-filozófiai mikrokozmosz eszmének az univerzum homogéneitása a feltétele, legfontosabb funkciója az, hogy a szublunáris és szuperlunáris valóság elválasz-

tását mellőzze és hogy a felépítés és dinamika ugyanazon principiumait fedezze fel és tegye tudatossá mindenütt. Hogy ezáltal a kettő közül valamelyiknek a kozmosz jellege feloldódik, az természetes; az illető metafizika végső pozíciójától fog függeni, hogy melyiknek adja meg az elsőséget és ezáltal a valódi kozmosz mivoltot. A másik csak nem valódi értelemben, csak allegórikusan lesz «kozmosz»; csak annyiban, hogy benne a másiknak principiumai megismétlődnek és visszatükröződnek, hogy ő a valódi kozmosz másolata. A műalkotás mikrokozmos jellege — az univerzummal való összehasonlítás filozófiai nívóján, tehát már metaesztétikusan elgondolva — ezzel szemben szimbolikus és formális, nem pedig allegórikus és tartalmi; mikrokozmosz, mert szintén kozmosz, mert a formák, melyek konstituálják, minden tételezhető lehetőségek abszolutságát, benső tökéletességét és immanens teljességét adják meg neki. De csak azért lehet mikrokozmosz, mert ezeknek az abstrakt formális hasonlóságoknak a kivételével semmi közös nincs benne az univerzummal. Nemcsak hogy felépítő formáinak autarkiája megtiltja bármilyen «közös tartalom» átvételét, mely hogy «közös» lehessen, már formáltnak is kellene lennie, hanem maguk a formák semmiféle közösséget nem tűrnek meg az univerzum formáival az abszolutság eszméjén kívül, sőt hogy teljesen heterogén területen hasonló abszolutat valósíthassanak meg, attól radikálisan kell különbözniök és saját konkrét-formális lényegükben össze nem hasonlíthatóknak kell lenniük.

A mű ezen összehasonlíthatatlanságának pozitív oldala abszolut önmagára-utaltságában fejeződik ki. Ez lényegének fogalmi kifejezésére nézve nagy nehézséget okoz, mert minden meghatározás, melyből valamely összefüggésbe való besorolásnak az akcentusa talán soha sem lesz eltávolítható, könnyen logizálást jelenthet. Még a mű paradoxiája is, megjelölése mint valósággá lett valószínűtlenség, sőt lehetetlenség, mint csoda általában, az összehasonlítás ilyen mellékízét érezteti: tisztán esztétikailag beszélve ez a «csoda» egyszerű, magában értetődő, mozdulatlanul önmagában

nyugvó lét. Hozzájárul még ehhez, hogy az esztétikának ez a szélsőségesen izolált centrális tárgya a hozzárendelt alanyi magatartásoktól kevésbbé választható el, mint az elméleti megfelelő, kevésbbé izolált jelentés-alakulat. Egy magánvaló tétel például nem keletkezett, illetőleg normatív érvényességében soha sem alanyi tevékenység által «létrehozott», míg ellenben a «magánvaló mű» nem gondolható el egy normatíve hozzárendelt alkotó nélkül: épen így egy magánvaló tétel teljes közönyösséget mutat elgondoltsága, sőt elgondolhatósága tekintetében is, míg a hatáslehetőség a mű eszméjével együtt tételezve van.

De az esztétikai tárgy objektívitása mégis abszolut, mert széttéphetetlen kötöttsége a megélhetőséghez, melynek ez a szükségszerű alanyi hozzárendeltség a komponense, a mű érvényességére nézve csak annyit jelent, hogy ő a sémája a megélhető beteljesedésnek általában; az élményszerűség csak az anyag, amelyből az ő legbensőbb módon önmagában kielégült és önmagára utalt világa felépül és hogy azt a mű felépítő formái nem szívják fel, nem «fogják körül», nem «semmisítik meg», hanem hogy az legsajátosabb önéletére virágozhat ki, ez épen ennek az abszolut immanenciának és objektivításnak a tökéletessége. És a normatívan hozzágondolt «megalkotottság», az alkotó hozzárendelt fogalma, még csak növeli ezt a tárgyi jelleget: a mű önmagának köszöni objektívitását. Ha a mű «megalkotottsága» csak látszólagos volna, csak anthropomorf maradvány, vagy térés időnkívüli önmagában létezésének lerántása a szubjektívitásba — mint ahogy a megismerés «produktívitását» fel lehet fogni s ahogy gyakran fel is fogták —; ha ez a teremtés a visszaemlékezésnek egy neme, a ráeszmélés egy módja volna erre az önmagában való létre, a műnek a megalkotás előtt levő egy transzcendens meglétére, akkor az immanencia már feloldódnék. Ha tehát Schopenhauer a művészet magasztos objektívitását azzal akarja indokolni, hogy benne az alanyt, mint alanyt teljesen ki kell zárni, hogy «a szemlélet tiszta objektívitását» elérhessük, «melynek az a feltétele, hogy az embernek többé nem önmagáról, hanem csak a szem-

lélt tárgyról van tudata, saját öntudata tehát csak mint ama tárgyak objektív létezésének hordozója marad fenn»,[1] akkor a szemléletnek magának magasfokú — metafizikai — objektívitást kölcsönöz ugyan, de egyszersmind feloldja a tárgy autonom objektívitását. Ez ebben az esetben egy önmagán kívül lévőben, az eszmevilággal való összefüggésben gyökerezik és önmaga lesz annak az elérésére az út és az eszköz. «Egész meggyőződésem szerint a művészet célja a világ eszméi megismerésének a megkönnyítése»,[2] mondja összefoglalóan. De a műalkotás mikrokozmosz jellege azt követeli, hogy objektívitása kizárólag önmagán alapuljon.

Hogyan lehetséges ez? Ha a művet nem akarjuk metafizikai entitássá átlényegíteni — ami nemcsak hogy távol áll felfogásunktól, hanem más előfeltételekből kiinduló szisztéma-alkotásoktól is távol állott, mivel ezeknek inkább az a tendenciájuk, hogy a centrális esztétikainak metafizikai tételezése által a művön túlhaladjanak — ; ha az értékelmélet nívóján maradunk és az esztétikát mint önálló értékterületet akarjuk tekinteni, akkor ez csak azt jelentheti : hogy az esztétikai területen érték és értékmegvalósulás egybeesnek ; hogy itt nem aktusokkal van dolgunk (mint az ethikában), sem nem «ideális» jelentés-alakulatokkal (mint a logikában), melyekhez egy transzcendens abszolut érték (vagy értéktelenség) «tapad» és amelyek mint érték-megvalósulások ennek megfelelően értékesek vagy értéktelenek, hanem minden egyes tárgyban, mely az esztétika tárgya lett, az esztétikának transzcendens és abszolut, vezető értékéről magáról van szó. Mert csak ezen a principiálisan nem metafizikai nívón lehet az érték causa sui az érvényesség tekintetében és minden más, ami csak hozzárendelt, reá irányuló, csupán az ő közvetítésével tarthat igényt érvényességre. Azonban úgy látszik, hogy e strukturális tényállás paradoxiája ezáltal inkább az abszurdumig fokozódik, ahelyett, hogy megoldódnék. A probléma lényegileg ebben a kérdésben

[1] W. (Grisebach) II. 434.
[2] Ugyanott 479.

csúcsosodik ki, melyre látszólag nem lehet megfelelni: eddig a legerősebb hangsúllyal mutattunk rá a műalkotás tökéletes immanenciájára és épen ebben láttuk megkülönböztető jegyét minden más jelentés-alakulattól; hogyan lehet már most ezt a strukturáját azzal megegyeztetni, hogy a mű tökéletes immanenciájában mégis a transzcendens érték maga? Hogy ezt tökéletesen felfoghatóvá tegyük, szükséges lesz a transzcendencia specifikus sajátosságát az esztétikában megvizsgálni és pontosabban kidolgozni. Minden érték-transzcendencia fogalom közös vonását, bármelyik értékterülethez tartozzék is, mint alanyi-transzcendenciát lehet közelebbről meghatározni, amelynél kétséget kizáróan nem a «természetes», a reális, hanem a szférához hozzátartozó alanyra kell gondolni. A vezető-érték alanyi transzcendenciája a normatív alanyhoz való viszonyát transzcendens kötelezettséggé teszi, az érvényesség fajává, mely a szféra strukturáját és felépítését megállapítja. A transzcendencia puszta tételezése itt természetesen nem elegendő, hanem lényegének szükséges és konstitutive meghatározó viszonyban kell lenni a szféra normatív alanyával. Ezt az ethikai szférára nézve már a Kant művei, az elméletire nézve pedig részint ő maga, részint követői, legpregnánsabbul bizonyára Rickert és Lask, olyan kimerítően taglalták, hogy itt csak utalnunk lehet reájuk; az esztétikára nézve azt kell itt megvizsgálnunk, hogy miben áll a mű feltétlen alanyi transzcendenciája és hogy ez a transzcendencia hogyan kapcsolódik az esztétika normatív alanyaihoz (az alkotó és receptív alanyhoz) úgy, hogy a mű érvényessége reájuk nézve transzcendens kötelezettséggé válik, hogy úgy saját intenciójuk a műre, mint maga a mű is tárgyiasságában csak eme kötelezettség által lesz transzcendentálisan felfoghatóvá.

Az alkotó fenomenologiája — többek közt — megmutatta az alkotó szubjektivitás felmerülését és lassankint pozitívvá, tisztává és szubstanciálissá válását. Láttuk akkor, hogy a naturalizmus stádiuma vetette fel ezt a kérdést, mint éles, össze nem egyeztethető ellentétet az alkotó szubjektívitás és a neki idegen «külső» világ között, melyet hiábavaló fárad-

sággal igyekezett «demásolni» vagy «utánozni»; úgy hogy a naturalizmus lényege az objektívitás transzcendens adottságában áll és épen ezért nem valósíthatja meg a normativ alkotó magatartást és az esztétikai alany-tárgyi viszonyt. Ebből az át nem hidalható dualizmusból vezetett ki a transcendentális műforma és annak fenomenológiai hordozója, a lángész, a bennerejlő és meghatározásához tartozó praestabilita harmonia által az élmény-forma és a technikai-művészi forma között. Mert a lángész lényegének fenomenológiai következménye nem lehetett más, mint egy mindig lebegő, egyensúlyra és azonosságra törekvő relatívizálása a szubjektívitásnak és objektívitásnak, melyben a két principium, amelyből a lángész alakító-processzusa létrejön, a vízió és a technika, funkciójukat mint szubjektív, illetőleg objektív principiumok kölcsönösen tetszés szerint felcserélhették, úgy, hogy az egyik principium mindig mint objektív, a másik mint szubjektív jelent meg és ennek az önkényesen felcserélhető tételezésnek megkötöttsége csak abban állott, hogy az egyik principiumnak mint szubjektívnak felvétele szükségképen a másik objektívvá válását jelentette. Csak e relatívizálás által vált lehetségessé a tulajdonképeni produktiv tevékenység a művön, melynek lényege, mint «utópikus valóság», mint a tiszta élmény végső és immanens beteljesedése, a szubjektívitás és objektívitás azonosságában áll. De a tevékenység csak lehetséges, csak a műre irányuló megvilágosodott és céltudatos intenció lett, önmagában végtelen és principiálisan be nem fejezhető processzus, amelynek — az alkotó alany szempontjából tekintve — rezignációval, a munkáról való «lemondással» kell bevégződnie; de objektive mégis a befejezett, önmagában kielégült, a szubjektívitás és objektívitás azonosságát létrehozó művet alkotja. Jelen kérdésünk arra vonatkozik, hogy a mű melyik momentumán alapul az alkotó alanyra nézve transzcendens lényegisége. A tárgyi momentum transzcendenciája volt a naturalisztikus stádium problémája: az objektívitás transzcendenciája az «utánzáshoz» és ezzel együtt a művészet önfeloldódásához kellett, hogy vezessen: a lángész épen azért lángész, mert az

ő állásfoglalásában a világhoz és a műhöz az alanyt transzcendáló objektívitás kérdése megszünt kérdés lenni, mert épen a kiemelt praestabilita harmonia következtében az «objektiv»-et, a «külsőt» legbensőbb és legszubjektívebb birtokául tudta magába fogadni. A mű objektívitása tehát csak immanenciájának egyik szemléletmódja, a normatív alany-tárgyi viszonynak, mint a teljesség lehetősége feltételének, a tárgy részéről meghatározott oldala ; ebben már azért sem lehet a transzcendens értéket keresni, mert ilyen-mivolta már feltételezi az érték érvényességét és ezzel együtt transzcendenciáját, mert ez az objektívitás, épen mint objektivitás, teljesen «normatív viszony», egészen át van hatva immanens konstitutiv kategóriákkal.

A transzcendencia átérthetőségének «helye» tehát csak a szubjektívitás fogalmában lehet, mert csakhamar be fog bizonyosodni, hogy az alany és tárgy azonossága a műben, amelyben még esetleg a transzcendencia strukturális helyét keresni lehetne, erre a problemára nézve ugyanazt jelenti. A transzcendencia maga a tiszta szubjektivitás, az alany tisztán benső magateljességének állapota, mely minden megkötöttségét a «külsőhöz», valamihez, amelyet akár csak puszta substratum szerepe miatt a legcsekélyebb, az alanytól idegen öntörvényesség illetne meg, tökéletesen benső, szubjektiv tevékenységben, legyőzött és maga mögött hagyott. Mihelyt az egészen tiszta szubjektívitás lényegét így formulázzuk, meghatározása mint transzcendensé kevésbbé paradox, mert magától értetődőnek kell feltűnnie, hogy a szubjektívitásnak ilyen állapota nemcsak pszichikailag nem valósítható meg, hanem — mint egy szubjektívitás strukturális állapota — konkrétan el sem gondolható ; annyira erősen kötve van a szubjektívitás léte lényege szerint a vele szemben álló tárgyak meglétéhez. Annyira, hogy úgylátszik, mintha ez az egész felállítás önkényes konstrukció volna, valami, ami még csak mint határfogalom, mint transzcendens végcél sem felelne meg a tiszta szubjektívitásra vonatkozó intenció megvalósulási irányának. De ha az «utópikus valóság» viszonyát a hozzátartozó szubjektívitáshoz meggondoljuk, akkor világos

lesz, hogy ennek a «valóság»-nak «utopikus» jellege éppen alanyi áthatottságából áll, hogy az alanytól idegen momentum minimális benne, csak annyi, hogy magát mint önállót, mint az alannyal szemben állót egyáltalában konstituálhassa. Ezáltal a művészi tevékenység processzusa, melyet fenomenológiai szempontból mint minden alanytól-idegen objektivitás állandó kizárását kellett felfognunk, hogy a teljes műben átmenet nélkül átcsapjon az alanytól teljesen elválasztott objektivitásba, új megvilágításba kerül; az átcsapás önmagában nem jelent a művészi tevékenység irányától való eltérést, annál kevésbbé az ellenkező irányba fordulást, sőt inkább annak egyenes folytatása, konzekvens keresztülvitele marad; de az alany — a priori — lényegében gyökerezik, hogy ez a tökéletesség csak mint végtelen feladat létezhetik számára és megvalósítását csak mint ugrást, mint egy tőle teljesen független tárgy tételezését hozhatja létre. A mű tehát, a hegeli kettős értelemben (még pedig inkább a conservare mint a tollere értelmében) feloldozása a művészi tevékenységnek, nem annyira objektívációja, mint inkább öntételezése s ha e szokatlan kifejezést használnom szabad, szubjektívációja. A mű annyira befelé forduló, önmaga urává lett tiszta produktívitás, hogy tevékenysége megszűnik — szükségképen relative alanytól-idegen — tartalmak létrehozása, valamin való tevékenység lenni, hanem «örökös teremtés» lesz, amelyben a teremtő energia és a teremtett tökéletes azonosságra, abszolut indifferenciára jutnak, amelyben alany és tárgy egybeesnek.

Az esztétikai értéknek ez a meghatározása látszólag gyanus rokonságot mutat az intellektuális szemlélettel és így egész metafizikai problematikájának áldozatul esnék, ha éppen ez a látszólagos rokonság nem adna lehetőséget, hogy a mű tiszta, metafizikától mentes értékjellegét megvilágítsuk. Mert e kettőben nincs más valódi közösség, mint az alany és tárgy megkövetelt tökéletes egysége azzal a struktív következménnyel összekapcsolva, hogy minden ellentétbe állítást, ami ebből a duálitásból folynék, fel kell bontanunk. És habár ez a megegyezés csupán absztrakt-formális, mely ennél-

fogva pontosabb analizis után megszűnik valódi analógia lenni, a látszat mindamellett annyira megvesztegető, hogy bizonyára ez volt a legfontosabb motívumok egyike, amiért az esztétikai területet a metafizikával olyan szoros összefüggésbe hozták s hogy a művészetet tekintették a metafizika «organon»-ának. Radikális különbségük a hozzájuk vezető motívumokban világosodik ki. A motivum, mely az intellektuális szemlélet követeléséhez vezet, egyrészt az abszolut, vagyis tételezéstől független megismerés vágya, amely másrészt éppen ezáltal a szubjektívitás ismerettani fellazulását megakadályozni és ezáltal a szubstanciálissá vált alany részére az abszolut valódi birtokát, az alany abszoluttá levését létrehozni van hivatva. Ellenben az alany és tárgy azonossága a műben a legtisztább szubjektivitásból eredő tételezésnek magának az abszoluttá válása: «önkényének», mely minden «szubjektív» aktusban benne van, olyan formában feloldása, hogy éppen mint önkény legyen objektívvá. Az intenció tehát nem az abszolutra irányul, hanem a tételezésnek olyan lényeges módjára, amely az abszolutra vonatkozó kérdést értelmetlenné teszi, olyan érvényességi nívóra, amelyen az többé nem jöhet elő. Valami abszolutat akar elérni, de semmi esetre sem az abszolutat, sőt inkább olyan szférát, ahol az abszolutat sem elgondolni, sem megélni nem lehet, amelyben csak végső, önmagukban tökéletes, egymástól független, egymással és a bármilyen objektívitásból álló «külső világgal», (amihez akkor az abszolut is hozzátartozik) semmiféle vonatkozásban nem levő komplexumok léteznek, amelyeken túlhaladni csak az egész szférából való kilépés útján lehet. Ezáltal azonban az alany és tárgy eggyéválásának követelménye mindkét esetben más értelmet kap. Az intellektuális szemlélet metafizikai jellege többek közt abban is megnyílvánul, hogy alany-fogalma, habár a különböző rendszerekben különbözőképen van hangsúlyozva, egy olyan intenció-vonal végpontjában áll, mely a megismerés vonalával diametriálisan ellenkezik. Míg a jelenségek megismerésére nézve az alany és tárgy funkcionális kettősségében az alany irreális határfogalommá halványul el, itt újra «reálissá» kell

lennie, mert csak így válhatik egysége az abszolut realitással az abszolut világához vezető úttá. A «reális» alanynak, ami azonban semmiesetre sem az élményvalóság «egész emberét» jelenti, kell tehát tételezéstől független tette által abszoluttá válnia, magát mint abszolutat, mint az abszoluttal azonosat tételeznie. Az alany e tette által tehát egy abszolut objektív világ, az abszolut világa érendő el: a feltétlen alany transzcendencia; az alanynak mint abszolutnak magatételezése saját feloldására vezet, «realitása» saját alanyjellegének megtagadása lesz. Így az intellektuális szemléletre nézve egy meg nem oldható dilemma marad fenn: vagy levonja ennek az önfeloldásnak minden következményét és misztikus kontemplációvá lesz, mikor olyan szférába emelkedik fel, melyben az alany és tárgy minden ellentétes állítása megsemmisül az elért szubstanciális egység egyedüli valósága előtt az ellentétek világán túl, ami persze lemondást jelent minden megismerésről és kijelenthetőségről, vagy pedig kénytelen az alany-tárgyi azonosság így kiküzdött világában a kijelenthetőség kedvéért az alany és tárgy kettősségét újra helyreállítani, újra «elméleti» strukturát kell felvennie ami aztán az egész felemelkedést illuzorikussá teszi. (Gondoljunk a motivumokra, melyek Plotinost kényszerítették, hogy az intelligibilis valóság megpillantásának szféráján túl a ki nem mondható ἕν felé, mint intellektuális szemléletének tárgya felé törekedjék és ezáltal az eszmevilág abszolutságát relatívvá tegye.) A mű tételezése nem metafizikai; intenciója nem a tételezés önkényének feloldására irányul, hanem olyan tételezési-mód feltalálására, ami a transzcendens objektívitással minden szembenállást, mely minden «önkény» önkény-jellegét okozza, lehetetlenné tegyen anélkül, hogy annak lényegét érintené. Ezért vezető eszméje az esztétikai intenciónak a tiszta, ellentéttől mentes szubjektívitás: az alany minden tényéhez máskülönben — önmagában tekintve — hozzátapad az önkénynek ez a foltja, mely csak a teljesített tételezéssel, ami így mindig egy objektívitás tételezése, csak a tételezettnek egy metaszubjektíve érvényes (vagy metafizikailag létező)

objektív vagy abszolut összefüggésbe való belehelyezkedése által irtható ki; az önkény — természetesen időtlen, nem pszichológiai értelemben gondolva — csak utólagosan vált szükségessé, az objektívval (vagy abszoluttal) megtörtént kapcsolat után. Ha tehát Kierkegaard existenciális metafizikai ethikája abban a tételben tetőződik be, hogy a szubjektívitás a valóság, ezzel semmiesetre sem tételezi a szubjektívitást mint abszolutat, hanem inkább úgy érti, hogy az exisztenciális szubjektívitás az istenhez való viszonynak, a transzcendens abszoluthoz való vonatkozásnak egyetlen eszköze, az elméleti-szubjektív magatartás látszólagos, szurrogátumszerű viszonyával ellentétben.

A tökéletesen tiszta szubjektívitás csak olyan szférában lehetséges, melyben minden objektív vonatkozástól mentesen van tételezve, végeredményében tehát csak egy szférátlan öntételezés útján, mert minden szféra vagy minden médium valami fajtajú összefüggést és ezzel együtt transzszubjektív mértéket jelent. Ezért a tiszta szubjektivitás csak akkor lehet teljessé, ha önmagát mint mikrokozmoszt tételezi, mert csak a mikrokozmoszban oldódik fel az «önkény» minden ellentétének fogalma, mely által a mikrokozmosz létrejött, mert itt a szubjektívitás a céltól visszatér a kezdőponthoz, központ és periféria egyszersmind és mint örök önmagát teremtés önmagának kezdete, vége és tárgya lesz. Ezért kell ennek a beteljesedésnek eredeti és meg nem hamisított formájában alanyt-transzcendálónak lenni, mert minden alany lényegének ellentmond, hogy önmagát másként mint praktikusan birtokba vehesse és a cselekvés fogalma ismét alanytól-idegen tárgyak létét, mint a cselekvés szubstratumát, feltételezi. Az intellektuális szemlélet analogiája tehát jogosan áll fenn, mert mindkét esetben úgy a szemlélő, mint a szemlélt azonossága, valamint mindkettőnek ebből következő szubstanciálisan reális jellege a feltétel. De míg az intellektuális szemléletben az abszolutnak van feltétlen, tételezéstől független elsőbbsége és az alanynak az a feladata, hogy vele a realitásban azonosnak tételezze magát, ami csak metafizikailag lehetséges, addig a mű a tiszta szubjektivitás

maga-tételezése, melynek követelménye a minden transzcendens tárgyi megkötöttségtől független önbeteljesedés. Ez a strukturális különbség mutatja meg a tiszta szubjektivitás nem-metafizikai érték-jellegét ; ez az alanyra nézve követelmény, még pedig eredeti tisztaságában be nem tölthető követelmény, melynek követelmény jellege azonban úgy alakul ki, hogy az azt beteljesíteni törekvő intenció az esztétikai szférát teremti meg és a transzcendens értéket megvalósítja. Ezzel egyszersmind az is bebizonyosodik, hogy az érték transzcendenciája teljesen az érték szubjektív mivoltán alapul, mert a kötelező, amit az érték kimond, éppen a tiszta szubjektivitás, a tökéletes élmény-közvetlenség kötelezettsége, mely a műben teljesen megvalósul, de éppen e teljes megvalósulás által az alanyra, mint alanyra nézve elérhetetlen marad. A mű, mint a tiszta szubjektivitás beteljesített szubjektívációja ezért elsődleges az esztétikára nézve, de egyszersmind éppen azért csak majdnem tisztán negative, a levezetett «nívó»-ból származó minden meghatározás levonásával írható csak le. Mint önmagában tökéletes tárgy már az alanyhoz van kötve, vagyis a mű tökéletes szubjektívációjához az alkotó és az elfogadó normatív szubjektivitásai vannak hozzárendelve, amelyek részére csak mint tőlük függő tárgy lehet megadva. A mű objektivitása tehát annak tökéletes maga-kielégültségét részben feloldja : most már csak mint «utópikus valóság», mint immanens élmény-beteljesedés, mint a művészi tevékenység célja létezik ; olyan visszatükröződésekben, amelyeknek az alany-tárgyi kettőség és a műnek abból következő — habár csak relatív, csak a transzcendentális struktura elemévé vált — alanyi transzcendenciája, valamint a két normatív alany posztulált, de el nem ért tiszta szubjektivitása miatt szükségképpen inadekvátnak kell maradniok. A meg-nem-felelés természetesen csak a magánvaló művel összehasonlítva áll fenn, az alany-tárgyi viszony mint ilyen, úgy a szubjektivitás, mint az objektivitás immanensül lehetséges magateljességét az elképzelhető legmagasabb felfokozásán mutatja : a tárgy a műalkotás mikrokozmoszában, az alany pedig a legnagyobb élményintenzitás-

ban, a neki tökéletesen megfelelő, az utópikus valóság megélésében válik tökéletessé.

Ezzel az esztétikai szférának, mint az alany és a tárgy tökéletes maga-kiélése terének előbb felállított meghatározásához tértünk vissza, csakhogy most ez a réteg csak mint utolsóelőtti lép a szférában elénk, mint a transzcendens érték által megalapozott, tőle függő és belőle levezetett immanens strukturának a nívója. A mű alany-tárgyi azonosságának ebből a levezetésből származó felbomlása a tisztán megélő alany normativ viszonyára és a neki megfelelő valóságra, a «schlichtes Ineinander» viszonyát, mint ahogy Lask az ennek a nívónak megfelelő logikai területet szerencsésen elnevezte, sok tekintetben bonyolódottá tette. A mű jellege, mint tiszta szubjektiváció ennek következtében nemcsak azáltal homályosodik el, hogy tárggyá lesz a normativan hozzárendelt alany részére, hanem hogy az «általános» érvényességi kvalitását kapja meg, ami az önmagában tekintett értékre nézve idegen volt: a mű ezentúl nem mint feltétlen magateljesedés áll előttünk, hanem mint tökéletes sémája a megélhető beteljesedésnek általában. A mű ős-strukturájának ez a bonyolódottsága szükségszerű, lényegéből mint vezető értékből következő, mert a tiszta szubjektivitás kötelező mivolta, mely érvényességében nyilvánul meg, izolált alanyokra irányul ugyan, amelyeknek izoláltsága az egyedül létezőnek feltételezett tárgyra irányuló intenció által normativvá fokozódik, de, hogy valóságos, transzcendens kötelezettségévé válhassék, mégis minden egyes alanyra kell, hogy irányulhasson; vagyis minden alanyban a szubjektivitásnak egy általános, formális mivoltát feltételezi, amely megengedi, hogy ugyanazon kötelezettség minden alanyra alkalmazható legyen, anélkül, hogy azt csak a saját egyéni, minden mástól minőségileg és össze nem hasonlíthatóan különböző szubjektivitására vonatkozó irányából eltérítené, sőt ellenkezőleg, hogy éppen ebben jelentsen számára beteljesedést. A norma általános érvényűségének ez a paradox módja csak látszólag hasonlít a kategórikus imperativus viszonyához az ethikai alannyal szemben. Ott a

viszony úgynevezett irracionálitását, mely csak a kötelesség tartalmának le nem vezethetőségét mutatja az erkölcsi parancs formájából, a cselekvés természetes subsztrátumának intelligibilis véletlensége határozza meg (a kötelességre felhívott alanyban is) tettének noumenális törvényével összehasonlítva ; a parancs betöltése által személyiséggé lett alanyok lényeghasonlóságát, ami egyáltalában nem jelenti lényegüknek, mint személyiségeknek azonosságát, az értéktételezéssel egyidejűleg feltételezzük : ez a lényeghasonlóság éppen az, ami az értékelismerésében kötelezővé lesz. Az alanyok eme normativ konvergenciájával ellentétben, ami az «ethikai közösségnek», «Isten népének» eszméjében világosan és egyértelműen jut kifejezésre, az esztétikai norma kötelező mivoltában az alanyok gyökeres divergenciája a követelmény. A «közösség» kérdése, mint az érték «általános érvényűségének» strukturális «helye», itt tehát egészen más hangsúlyt kell hogy kapjon. Eme «közösség» tisztán formális jellegének azonban nem szabad az elméleti szféra közelségébe vezetnie mint Kantnál, aki annak feltételeit azért tartotta mint hasonlókat, minden alanynál jogosan felvehetőknek. «mert egy lehető megismerésnek általában szubjektiv feltételei és a megismerő képességek aránya, mely az ízléshez szükséges, a közönséges és józan értelemhez is szükséges, amit mindenkinél feltételezhetünk».[1] Itt az elméleti általános érvényűség megfelelő érvényben maradásáról van szó nála, mint amilyennel a tárgyiasság konstitutiv formáinál találkoztunk, miáltal mély és az esztétikai érvényességnek egyenesen a lényegére mutató tana az ízlés itéletek «subjektiv általános érvényűségéről» a reflexiv elméletibe hajlik vissza és annak legsajátosabb elemeit elhomályosítja. Alany fogalmaik különbségének megfelelően a forma-fogalmaknak is teljesen különbözőknek kell lenni az elméleti és az esztétikai téren, úgy hogy az egyik szféra általános érvényűségének feltételei nemcsak semmit sem bizonyítanak a másikra nézve, hanem annak specifikus strukturáját is meg kell hamisítaniok.

[1] K. d. U. § 39.

Itt elsősorban a forma-fogalmak relativ közönyösségének módja a magukba zárt tartalommal szemben fontos és ezzel legszorosabb összefüggésben funkciójuknak, mint az adekvat közlés hordozóinak lehetősége jön tekintetbe. Itt azonnal feltűnik, hogy az elméleti forma éppen a bezárt tartalom rendkívüli széleskörű szabadsága által biztosítja az elméletileg relevans tartalom teljesen adekvat közölhetőségét, hogy éppen ez a közönyösség neutralizálja a tartalom elméletin-kívüli mivoltát annyira, hogy az adekvát közölhetőség lehetőségének kérdése általában csak az elméleti szféra kapcsolatában az elméletit megelőző «élettel» merülhet fel. Ebben az irányban keresi Kant is a megoldást és az ő «szubjektiv általánosan érvényűsége» «a mi megismerőképességünk egy olyan tulajdonságának» a «felfedezése», «amely e taglalás nélkül ismeretlen maradt volna»[1]; az elméletire irányuló, de még nem elméleti magatartású alanyok konformitásának felfedezése ez és ezzel együtt az elméletit-megelőző szféra elméleti kategóriákkal való áthatottságának a felfedezése. Az ízlés ezáltal a «sensus communis egy neme lesz» és ha itt a logikai és esztétikai sensus communis között különbségeket lát is, azért mégis közös alapjuk van: a tendencia, hogy «a korlátozásoktól, melyek saját ítéleteinkhez véletlenül hozzájárulnak» absztraháljunk, «amit ismét azáltal érünk el, hogy azt, ami a képzetállapotban matéria vagyis érzet, amennyire lehet, elhagyjuk és képzetünk vagy képzetállapotunknak pusztán formális sajátosságaira figyelünk»[2]; vagyis az a tendencia, hogy az élménytartalmakból már az elméletit megelőző szférában minden csupán élményszerűt kiküszöböljünk és azoknak — még mielőtt elméleti tárgyiasságot kaphattak volna, mielőtt fogalomra vonatkoznának — az elméleti formálásra való alkalmasságot, egy élménytől független, absztrakt tartalmiságot általában kölcsönözzünk. Ezáltal az esztétikai forma, mely «egy adott képzetre vonatkozó érzelmünket fogalom közvetítése nélkül általánosan közöl-

[1] K. d. U. § 8.
[2] K. d. U. § 40.

hetővé teszi», ahelyett, hogy fogalmilag teljesen meg lenne alapozva egy — viszonylag — önállósított előkészítő-formájává lesz az elméletinek. Mert az esztétikainak — szintén viszonylagos — függetlensége a «bezárt» tartalomtól, (ami itt persze nem egészen megfelelő kifejezés), lényegileg más strukturát mutat: a forma magának az élménynek a formája és mikor mint forma «általánossá» lesz ez esszenciájában a megélhetőség általános alapjaira vonatkozik; élménytartalmát olyan módon zárja magába, hogy — mint élménytartalom — megélhetővé válik. Az élményszerűség, melytől a megismerésre irányuló elméletit-megelőző intenció már megszabadította magát, itt kétszeresen van megadva: mint forma és mint tartalom; az esztétikai forma egy konkrét és konkrétságában meghatározott élménytartalmat tesz általánosan megélhetővé. Az esztétikai formának a beteljesedése az elfogadóban ennek megélése, még pedig tartalmi megélése; nem annak a «megértése», hogy ez a formakomplexum ezeket az élmény-tartalmakat hogyan képes egy lezárt, önmagában kielégült egésszé egyesíteni, hanem az egésznek, mint egyetlen, egyedül létező konkrét lényegnek közvetlen megélése, tehát: egy meghatározott tartalom, tartalommal telt megélése. A forma «függetlensége» a tartalomtól az adekvát és egyszersmind közvetlen tartalmi élményközvetítés lehetetlenségének csak következménye: hogy épen az élménytartalom specifikus minősége, mely által mint tiszta élménytartalom nyeri meg tárgyiasságát, nem lehet a különböző élményekben azonos. Mikor tehát az esztétikai forma úgy zárja magába az egyszeri és ezért adekváte principiálisan közölhetetlen élménytartalmat, hogy élményszerűsége azért még ne legyen absztraktive szétfoszló vagy elhomályosítható és hogy egyszersmind «általánosságra» tarthasson igényt, ez csak az alatt a feltétel alatt teljesülhet, hogy a beteljesítésnek normative bekövetkező szubjektiv aktusai tartalmilag principiálisan és az érvényes normának megfelelően összehasonlíthatatlanul különbözzenek úgy egymástól, mint a megélt formatartalomtól. Az «általánosság» tehát csakugyan szubjektiv, mert az alanyi magatartások

legáltalánosabb feltételeire vonatkozik, melyeket a tiszta élmény beteljesítésére irányuló intenció tisztán formális mivolta, tehát éppen aminek következtében kvalitative összehasonlíthatatlanokká válnak tesz összehasonlíthatóvá; és azonosíthatóvá, de «objektumuk» tartalmára vonatkozóan teljesen el kell válniok, mert az «objektum» tárgyiassága éppen ez a divergáló élmény-tartalmiság. Ennyiben nem «mondanak ki» semmit a tárgyról — és ebben Kant «közlése fogalom nélkül» lényegileg megfelel a tényállásnak — de tárgyi vonatkozásuk mégsem reflexiv vagy éppen véletlen, hanem normativ és konstitutiv, mert a tárgy tárgyiassága éppen abban áll, hogy mint a tiszta élményintenzitás beteljesedési lehetősége, mint utópikus valóság áll a szubjektivitásban homogénná és tisztává lett alanynyal szemben, hogy sémája a megélhető teljesedésnek általában. Emez általánosság feltételét abban a lehetőségben kell keresnünk, hogy a tiszta élményintenzitás beteljesedése meghatározott — habár fogalmilag nem fogalmazható — törvényeknek van alávetve, hogy a tiszta szubjektivitás nem empirikusan létező pszichikai adottság, hanem eszme, melynek betöltése minden alanyra nézve végtelen, de az eszme mivoltának megfelelően, mindegyikre nézve a többitől radikálisan különböző feladat; az eszme minden alanyra nézve nem mint a tiszta szubjektivitásnak-általában az eszméje van feladva, hanem mint a saját speciális, össze nem hasonlítható, más úton el nem érhető tiszta szubjektivitásának az eszméje.

Az esztétikai forma függetlensége tartalmától tehát csak az esztétikai szféra megismerésére nézve, csak a struktura elméleti analizisére nézve áll fenn: az esztétikai élményben a norma-követelménynek megfelelően e két össze nem hasonlítható tartalom mindegyikét mint az egyedül lehetségeset, mint a normával feltétlenül identikusat éljük meg és éppen azért, mert ezt megvalósíthatja, tekinthetjük a művet a megélhető beteljesedésnek általában a sémájául. A műforma a forma és tartalom teljes identitása, kialakításának értelme éppen ennek az ellentétbe állításnak értelmetlenné tétele

lesz. De az alkotóra nézve ez az azonosság feladat, egy (élmény-) tartalmat kell formává tennie, az ő forma fogalma a ható-forma (forma formans), míg ugyanez az azonosság az elfogadóra nézve egy lezárt, vele szembenálló (élményszerű), elismerést követelő valóság, amelyben a forma mint tőle függetlenül lett és létező (forma formata) jelenik meg. A két forma-fogalom eme viszonyának jellegében — melyeknek azonban ellentétes iránya van: az alkotónál az alanytól a tárgy felé, az elfogadónál a tárgytól az alany felé — van az oka a szubjektiv élménytartalom belehelyezésének a forma-tartalom-azonosság alakulatába, a műbe és egyszersmind a belehelyezés módjának oka, amely az esztétikában a forma és tartalom relativ függetlenségét meghatározza. Amennyiben ez a viszony tiszta és normativ élmény, tartalmának az alany specifikus élmény-kvalitását kell viselnie és a forma függetlensége a tartalomtól a lehetőséget jelöli, hogy minden ilyen élménykvalitást ellenmondás nélkül felvehessen, sőt olyan módon töltse azt be, hogy minden beteljesedő élmény e specifikus kvalitásában szubjektive az egyedül lehetséges gyanánt, objektive pedig mint tartalmilag adekvát jelenjen meg. Ez az egység azonban csak a tökéletes alany-tárgyi viszony egysége, nem pedig maga a transzcendens identitás. Ennek az előfeltétele az alanyi magatartás normativ élményszerűsége miatt a «megéltnek» kvalitativ mássága és összenem-hasonlíthatósága transzcendens formában megalakított forma-tartalommal szemben. Ebben az értelemben az esztétikai magatartást, mint már a fenomenológiában történt, normativ félreértésnek nevezhetjük. Itt nem az élmények már mindig utólagos és fogalmi, tehát esztétikailag releváns kvalitásában soha meg nem fogható, pszichológiai tartalmisága jön tekintetbe; mert ezek, mivel a pszichológiai fogalomalkotás a saját metódikai feltételeinek megfelelően homogeneizálta és összehasonlíthatóvá tette őket, — pszichológiai szempontból — erősen konvergálhatnak, hanem a tiszta megélhetés lényegéből folyó ama strukturális tényállás a fontos, hogy csak az egyéni élmény-kvalitás kaphat a tiszta élményben mint ilyenben tárgyiasságot s hogy ennélfogva

csak olyan objektumok lehetnek a tiszta élmény tárgyaivá, amelyek formálásuk szerint úgy vannak megalkotva, hogy a mindenkori alany specifikus élménykvalitása ilyen konstitutiv módon áthathassa.

A forma formans és a forma formata különbségének megfelelően az alany és a tárgy viszonyának, az alkotó és elfogadó között különbözőképen kell megnyilvánulnia, a mély rokonság ellenére, melynél fogva itt mindkettőre nézve a tiszta alany és a megfelelő tárgy, a lezárt forma és a megélhető tartalom, a magatartás legsubjektivabb önkénye és az alakulat legobjektivabb szükségszerűsége között levő tökéletes egyensúly megvalósításáról van szó. A szubjektiv és objektiv principiumok relativizálásáról az alkotás folyamatában már beszéltünk, jelentősége mostani problémánknál a kötelezettség jellegének kiemelésében nyilvánul meg, melyet a tiszta subjektivitás eszméje hoz létre a művészi tevékenység folyamatában. A műre, mint tiszta szubjektivitásra irányuló intenciót itt két gátlás akadályozza: az első, hogy bármilyen «álláspont» felvétele, mely a homogén redukció által szükségszerűen létrejön, viszonylag önkényesnek látszik a tárggyal szemben; a második hogy az élményvalóság «egész emberének» átváltozása az, ember «egészé»-vé, ami szintén a homogén redukció következménye, mint nézőpont, mint a kiválasztás, a figyelembe nem vevés és erőszak principiuma a tiszta szubjektivitás eszméjével szemben szintén az önkényesség látszatát hordja magán; hogy ez az átváltozás nem annyira a veleszületett szubjektiv lényeg kifejtésének látszik, mint inkább alanytól idegen öntörvényességek előtti meghajlásnak. A művészi tevékenység, mint tudjuk, lebegő egyensúllyá lesz önkény és szükségesség, szubjektivitás és objektivitás között, folytonos váltakozó felvételévé az objektivitásnak a szubjektivitásba és megfordítva. S a forma és tartalom viszonya ennek megfelelően úgy relativálódik, hogy a tartalom, mely itt a művész élményét jelenti, majd mint hatás-lehetőségek puszta foglalata, mint pusztán alakítási szubstratum olvad bele a formába, majd a formát nyomja le a tiszta intenzitássá lett szuverén szubjek-

tivitás gátolatlan maga-kiélésében az élmény-kifejezés pusztán alkalmas hordozójává. Az intenció tisztasága és a normának megfelelő mivolta az ingadozások egyensúlyában nyilvánul meg; a műre irányulás megvalósítása által a művész sikerült átváltozásában az ember «egészévé» sub specie sajátlagos műforma; tökéletesen végrehajtott izoláltságában minden szubjektiv és objektiv megkötöttségtől és közösségtől; izoláltságában minden bármilyen fajú objektivitástól a csak nála egyéni élmény-kvalitásoknak mindig tisztább kidolgozása által, melyek a homogén redukcióban szabadságot, irányt és megkötöttséget kapnak és izoláltságában mint alanynak minden saját élmény-áramlattól, mely nem kapta meg a műre irányuló intenciónak a felavatását; izoláltságában saját «személyétől» tehát, amennyiben «egész ember», az élményvalóság embere vagy amennyiben gyanus, hogy valami alanyt transzcendálóra irányul a szándéka, ami azonban a művön kívül eső. A tökéletes izoláltság, a tiszta szubjektivitás eme légüres tere, melyben minden önkény elszakad minden ellentéttől és szükségszerűen követi az identifikáció útját, teszi csak lehetővé a művészi tevékenységet, ami dinamikus különállásban zár magába minden elemet, melyek a műben az egymásba-vegyülés indifferentiájává alakulnak ki; aminek éppen ezért végtelen folyamatnak, beteljesedés-nélküli aktivitásnak kell lennie, mert csak ilyen — igaz, hogy alanyit transzcendáló — aggregátum állapota által különbözik a műtől; ami mint az egészen tiszta szubjektivitásra irányuló mozgás egyszersmind a tökéletesen megfelelő tárgyat teszi lehetővé és így a legsajátosabb és legvalódibb alany-tárgyi viszonyt valósítja meg. Ezért van ez a magatartás objektive — mintegy kívülről tekintve — végtelen közel a műhöz, s ezért van szubjektive mint aktus végtelen távol tőle. Ezért csak az ugrás képes mint az elérhetetlennek elért gyanánt tételezése és mint lemondás a megvalósítottság pillanatában a dinamikusan megfelelő alany-tárgyi viszonyt a művész és a mű közt, szakadékot nyitva közöttük, megalkotni: mint a művészi tevékenység befejezettsége a mű a művész alanyiságára nézve teljesen transzcendens, de a mű

eszme mivolta, a puszta tárgyi létet túlhaladása, habár minden szubjektivitásra nézve megfelelő tárgyi lét is, a művészi tevékenység végtelen processzusában és az azt megkoronázó ugrásban tükröződik. A művészi magatartás minden tendenciája, hogy ezen a dinamikus egyensúlyon túlhaladjon, a műértő receptivitásává változtatja azt, még bonyolódottabbá teszi az alany-tárgyi viszonyt és még jobban eltávolítja a mű-struktura «schlichtes Ineinander»-ától. Vagy a ható formák egy tana áll így elő, mely az aktivitás principiumát, mint a tiszta vonatkozási formák tartalomtól független, technikailag zárt szisztémáját a forma formans fogalmából ki akarja kapcsolni és kénytelen figyelmen kívül hagyni, hogy még a dinamikus forma formans is csak a művészi tevékenység egy aspektusa s ez ismét csak a műnek az aspektusa, hogy tehát a technikai racionalizálás így egy absztrakció absztrakciójává lesz és hogy így minden «tartalomtól» való «elvonatkozás» a mű valódi lényegétől még nagyobb eltávolodást jelent ; vagy pedig ez a magatartás egy teljesen irracionális művészi élmény-misztikába csap át.

Sokkal egyszerűbben alakul éppen objektive nagyobb disztanciája miatt a műtől, a receptiv alany-tárgyi viszony. Mivel itt a forma, mint forma formata, mint a tiszta kontempláció lét-formája áll az elfogadóval szemben, mivel itt nincs a műhöz vezető processzus, hanem az ugrás bizonyos tekintetben a magatartás kezdetét és végét jelenti (és csak a többé-kevésbbé negative hangsúlyozott készséget feltételezi, mint odafordulást), mivel a tárgy áthatása a tiszta szubjektivitás élményformáival a műben már megtörtént, a mű az elfogadótól már csak tiszta odaadást kíván meg, hogy megtisztult szubjektivitásának viszonya a műhöz mint tökéletes tárgyhoz megvalósulhasson. A viszony komplikáltsága, távolsága a «schlichtes Ineinander»-től a műben, lényegileg abból áll, hogy itt egy idegen forma-tartalom komplexumot kell mint magáét, mint a tiszta szubjektivitás beteljesedését megélnie ; hogy itt a műforma szükségszerű megjelenése mint forma formata, mint létforma tartalmilag megélhető legyen, annak normatív feltétele a mű forma-tartalmának

átcsapása az elfogadó szubjektivitás tartalmainak élmény-kvalitásába és ezzel együtt a mű forma-tartalmi azonosságának felbomlása és egy kevésbbé azonos élmény egységgé való összekapcsolódása az elfogadó kontemplációjában. Röviden: a mű ellentéteinek azonossága a receptív élményben csupán harmoniává lesz, az alkotó processzus dinamikus egyensúlya itt statikussá válik. Sőt a művészi tevékenység emez áttetszése a művön sem maradhat hatás nélkül a mű mikrokozmos jellegére: most már mint egy alkotó egyéniség tette jelen meg egyszersmind előttünk, nem teljesen önmagában levő többé, hanem teremtett. Mindez azonban csak a strukturának bonyolódottsága, transzcendens hangok együttcsengése a receptív élmény tiszta immanenciájában, melynek gazdagságát és összefüggését itt még csak érinteni sem lehet. Az elhatározó az marad, hogy a műnek az elfogadó felé fordult oldala, a forma formata benne a tiszta élmény abszolut immanenciáját hozza létre (a műformára vonatkozólag, tehát mint az ember «egészének» élményét) és így benne is megvalósítja a tiszta szubjektivitás önmaga beteljesedését, amely a neki teljesen megfelelő, mert eme megfelelés szerint szándékolt mű kontemplációjában minden megkötöttségből és vonatkozásból kiemelkedve, a megélhetőség kozmoszáig felfokozva, maga-kielégülten és autarchikusan nyugszik önmagában.

Az esztétikai szféra felépítése tehát két, egymástól strukturálisan teljesen különböző réteget mutat: a transzcendens művek mikrokozmikus világát egyrészt és a hozzájuk rendelt, belőlük leszármazó és tőlük függő megfelelő alany-tárgyi viszonyt másrészt. A két réteg egymást csak úgy fedi izoláló felépítésében, hogy az egyes realizált aktusok vagy alakulatok mindegyike nem tulajdonképeni értelmében áll a szférán belül, inkább betölti az egész szférát vagy vele identikus, hogy tehát a szféra saját «elemeit» csak egy teljesen idegen dimenzióban, az elméletiben fogja valóban körül. Minden aktus és minden alakulat ablaktalan monasz, melyek a többi hasonló monaszról a normának megfelelően és principiálisan semmit sem tudnak s melyek velük saját esztétikai dimenzió-

jukban semmiféle viszonyba nem hozhatók. A mű-nívón ez a struktura magától értetődő, semmiféle bizonyítást nem kivánó evidenciával áll fenn. Az alanyi magatartásokra nézve úgy látszhatnék, mintha ugyanahhoz a műhöz való hozzárendeltségük az alkotó és az elfogadó magatartás-pár között szorosabban összefüggő csoportot hozna létre. Azonban ez a feltevés is látszatnak bizonyul, ha meggondoljuk, hogy az alanyi magatartás tiszta élményjellege következtében a hozzárendelt tárgy identitása nagyon problematikussá válik. Hogy az alkotótól létrehozott és az elfogadó élvezte mű nem «azonos», már a mű hozzájuk forduló oldalának különbségéből is kitünik, a forma formans és a forma formata különbözőségéből, valamint az ebből származó strukturális és tartalmi differenciákból. De még a ható mű is, mint a megélhető beteljesedésnek általában a sémája, csak heterogén magatartások csomópontja, amiért is a műben megvalósult érték érvényességi formája, nem pedig az élménnyé vált mű maga lesz mint konkrét tartalommal-telt tárgy az identitás hordozójává; tehát csak identikus érvényességi formáról van szó, de az identitásnak magának nincs teljesedési szubstratuma. Az esztétikai aktus normatív élmény-jellegénél fogva még «ugyanazon» empirikus-pszichológiai alanyhoz tartozó «ugyanazon» műre irányult két aktusnak sem adhat ez a hozzátartozás azonosságot (habár ezek — pszichológiai szempontból — annyira hasonlók lehetnek is, hogy különbségük a pszichológiára nézve nem jön tekintetbe). Az esztétikának itt igazán herakleitosi strukturája van, senki sem léphet benne kétszer ugyanabba a folyóba vissza, csakhogy itt ez nem kívülről megvont metafizikai korlát, hanem saját szféra-elméleti határa és pozitív sajátossága.

A mű-nívó és az alany-tárgyi viszony különbsége abban is tükröződik, hogy a mű izoláltsága abszolut. Minden elméleti-általános beállítás egy bármilyen fajú szférába teljesen érintetlenül hagyja a művet; minden szféra, akár művészet-elméleti, akár történet-filozófiai vagy tisztán esztétikai legyen is, a művel szemben olyan abstrakció, amely annak tulajdonképeni lényegét soha sem találja adekvátan

el, míg ezeknek a fogalmi-világoknak differenciája az alanytárgyi viszonyra nézve nagyon jelentős. Az elhatározó szerep itt a művészetelméleti nívót illeti. Hiszen ez — mint Fiedlerhez csatlakozva említettem — az esztétikainak magának a totalitásához hasonlítva az eredetileg esztétikai, ez mutatja meg a helyet, ahol az «egész ember» átváltozása az ember «egészévé» megtörténik, úgy hogy itt van a methodikai otthona a tiszta szubjektivitásnak konkrét megvalósulásában, míg maga az esztétika csak a tiszta szubjektivitásnak általában elvont strukturális fogalmával foglalkozik. A műfajnak ez az elsődlegessége a művészet felett a tiszta szubjektivitásnak új akcentust ad: feladottsága divergens, egymástól teljesen heterogén és egymást kizáró irányokat mutat. Így tehát nemcsak hogy alá van vetve a tiszta élményszerűség herakleitosi folyásának, mely így a végtelen processzusnak, az eszméhez való szükséges viszonynak kifejezőjévé és hordozójává lehetne és csak az volna a paradoxiája, hogy az immanensül tökéletes beteljesedés diszkrét momentumaiból állana, hanem emiatt az esztétikai szférán belül — mint egészet tekintve — egymástól független kvázi-szférák is keletkeznek, melyeknek mindegyike a másikkal egyenlő értékű, de teljesen heterogén megvalósulási-helye a tiszta szubjektivitásnak. Hogy ezek közül mindegyik megvalósítja az ember «egészét» és ezzel a tiszta szubjektivitást, mint tökéletes kozmost, hogy tehát mindegyik önmagában lezárt totalitásokat teremt, az magától értetődik, de semmit sem változtathat ezen a tényen. És nem is kell változtatnia, mert a művészetben megvalósult tiszta szubjektivitás nemmetafizikai jellege épen a tételezés transzcendens értékké változásában nyilvánul meg; és minden kísérletnek, mely az esztétikai eszme konkrét feladottságában ezen a sokszerűségen túl akarna menni, az esztétikai szubjektivitás metafizikai-ontológikus tételezéséhez kell vezetnie, mely ezeket a differenciálásokat mint csupán fokokat túlhaladván, azoknak konkrét-egységesítő beteljesedéséhez siet, de egyszersmind kénytelen a művészet eszméjét és ezzel önmagát is feloldani. A «Gesammt-Kunstwerk» utáni vágy is ebből a problematiká-

ból származott és ennélfogva ez is a művészetnek metafizikai felfogását feltételezi.

Az egységre irányuló metafizikai ösztön nyilvánul meg ebben is, mely tudatára jön az elért tiszta szubjektivitás idegenségének az ember (metafizikai, ethikai vagy vallásos) «személyiségével» szemben s mely ellene akar állani az Én eme szétszakításának a «dényegét-vesztett» szubjektivitás aktusokba, hogy a substanciális egységet újra helyreállítsa. De ez az egység nem az esztétika eszméjében rejlik, melyre nézve az esztétikai aktusoknak az embert «egészében» összefoglaló egységei utolsó és feloldhatatlan tények: a mű keletkezése és hatása lehetőségének feltételei, az értékmegvalósulásnak transzcendentális előfeltételei, úgy hogy még a paradoxia is, mely ebben a szétdarabolt hatásában mutatkozik, csak idegen szféra szempontjából áll fenn; az esztétikai tiszta szubjektivitás összehasonlítása folytán egy másik terület személyiség fogalmával. Az immanens esztétikára, mint autonom értéktudományra nézve ez a tényállás semmi paradoxat sem tartalmaz; nem más ez, mint a saját normái által követelt megfelelő alany-tárgyi viszony egy más nézőpontból tekintve.

ISMERTETÉSEK, BIRÁLATOK.

Richard Hőnigswald: *Die Philosophie des Altertums.* Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. München, 1917. XII. k. 431. l. Ára 13 Mk.

A filozófusok gondolatait kétféle módon interpretálhatjuk. Ha azt keressük, mit gondoltak, «mit akartak mondani», akkor az immanens, intencionális értelem meghatározása a feladat. Ez a szigorú értelemben vett filozófiatörténet feladata. Amíg erről van szó, addig — és csakis addig — a filozófus gondolati intencióinak bármilyen értelemben vett megváltoztatása: továbbfejlesztése, modernizálása inadekvát szempontokat visz bele az elemzésbe. De a filozófia jól értelmezett fogalmából az interpretációnak egy másik apriorikus lehetősége is következik. Ez egészen röviden így fogalmazható: a filozófiai gondolatnak igazi értelme nem esik szükségképen egybe azzal a konkrét megnyilvánulással, amelyben a filozófus intenciója kifejezést nyert. Más van benne, több van benne, mint amit alkotója beletett. A filozófiai gondolatnak igazi értelme nem az az időbeli, esetleges forma, amelyben ekkor vagy akkor megvalósult, hanem időtlen érvényesség összefüggéseknek felel meg, amelyekre a gondolatokat vonatkoztatnunk kell. Az interpretációnak ezt a formáját, amely *túlmegy* az immanens értelmen, transcendens interpretációnak nevezem.

A modern filozófiatörténetben a szisztematikus nézésmód, a problématörténet kialakulása szükségszerüleg magával hozta a transcendens interpretációt is. De itt egy, a szellemtörténetben jól ismert helyzet állott elő: az új módszert már alkalmazták, de anélkül, hogy a módszertani szempontot tisztán meg tudták volna határozni. A marburgi iskola, amelyik az új módszer lehetőségeit a legkonzekvensebben és a legkíméletlenebb energiával használta ki, maga azt hitte, hogy valóban történeti, immanens interpretációt nyujt akkor, amikor már régen túlment rajta. Iskolai példa erre Natorp Plato könyve és az elkeseredett, de a prirori terméketlenségre ítélt polémia, amely interpretációjának töténeti hűsége körül forog.

Hőnigswald könyve új korszakot jelent a filozófiai interpretáció történetében. Nem szempontjaival — mert ezek a szempontok

vezették már Hegelt, Lotzét híres Plato-interpretációjában (Logik § 317), Windelbandot, Cohen iskoláját, Laskot is — hanem *szempontjainak tudatosságával* juttatta a metodikai öneszméletet fejlődésének egy új stádiumába. Hönigswald az első filozófiai történetíró, aki világosan látja azt az át nem hidalható kettősséget, amelyet az immanens és a transcendens interpretáció különbségének nevezek. «Keine der beiden Fragen ist natürlich von den Pythagoräern, am allerwenigsten in dieser Form, aufgeworfen worden. Wohl aber sind beide der Sache nach in den pythagoräischen Motiven enthalten.» (63. l.) «Aber ebenso echt parmenideisch sind andererseits auch die Motive, die sich in den zenonischen Beweisen *entgegen* der bewussten Absicht ihres Urhebers durchsetzen etc.» (83. l.) A szisztematikus értelmezés remeke Protagoras ismert alaptételének analizise, a relativisztikus tételezésben bennerejlő, annak értelmét belülről szétfeszítő tényezők felmutatása (113—119. l.).

A transcendens interpretáció lehetőségét, jogalapját megadó tényállást Hönigswald így látja: a filozófiai rendszerek igazi, legmélyebb értelmét nem annyira a tartalmi tételek merev rendszere adja meg, mint inkább a motivumok dinamikája, amelynek végső eredményeképen a rendszer valamely konkrét formában lezáródott. Egy és ugyanaz a tétel egészen különböző motivumok azonos eredménye lehet s jelentésének igazi felderítése a motivumok meghatározásával egyenlő. Demokritos materializmusának új beállítása a legszebb ilyen motivumelemzések egyike (104—107. l.).

A motivumelemzés elmélyítése szükségszerűleg eljuttatta Hönigswaldot a filozófia logikájának problémájához, amelyet tudvalevőleg Lask és Zalai kutatásai állítottak a filozófiai gondolkodás középpontjába. A végső motivumokat keresve, rájövünk arra, hogy ezek meghaladhatják azt a közvetlen célt, amelynek a szóbanforgó tétel szolgálatában áll. Így természetfilozófiai tételezések végső motivumai logikai természetűek lehetnek, amint ezt Hönigswald Parmenides és Herakleitos esetében mutatja ki, vagy etikai összefüggésekben nyerik beteljesedett értelmüket, például Demokritus rendszerében. Hasonlók a rendszertani összefüggések a logika és a metafizika között Aristoteles gondolatvilágában. Ekképen problematikussá válik a filozófiai tételezések önállósága, rendszertani értelme s Hönigswald történeti elemzései a filozófiai gondolkodás logikájának mély értelmű követelését minden dedukciónál plasztikusabban igazolják.

A filozófiai gondolat történetileg ismert objektivációinak ez a szisztematikus értelmezése természetszerűleg csak akkor válhat termékennyé és maradandó értelmű vé, ha maga a rendszer is az, amelyre a történeti matériát vonatkoztatjuk. Így pl. Vaihinger is megkísérelte ezt a szisztematikus nézésmódot, de minthogy az egész filozófiát az «als ob» szűk határok között érvényes gondolatából nézte, sehogysem sikerült intim kapcsolatokat találnia; idegenül áll a nagy klasszikus rendszerek értelmével szemben vagy eltorzítja azokat. Ezzel szemben Hönigswald saját szisztematikus álláspontja nagyon alkalmas arra, hogy a görög gondolkodás alapvető problémáit exponálja. Racionalista, de nem panlogista, mint a marburgiak; legnagyobb élménye az érvényesség «ténye». Önálló gondolkodó, de problémáiban és törekvéseiben átéli a modern filozófia összes értékes szempontjait, Windelband és Rickert metodikai pluralizmusát, Hussert fenomenologiáját, a filozófia logikájának Lask-féle posztulátumát. Végső törekvése, egy tiszta logikai jelentés- és relációelmélet Cassirer és Bauch kisérleteivel hozhatók analógiába. A szempontoknak ez az egységes és mégis differenciálódott összefüggése teszi lehetővé, hogy a görög gondolkodás legkülönbözőbb megnyilvánulásaiban is mindenütt találjon olyan mozzanatokat, amelyek egy mai rendszerezés színvonalán aktuálisak. A legkevésbbé termékenynek a metafizikai problematika interpretációját érzem, aminek épen az az oka, hogy Hönigswaldnak nincsen metafizikai álláspontja s a dogmatikus metafizikai ontológia belső ellentmondásainak kimutatásával elintézettnek véli a metafizika összes lehetőségeit.

A gondolatmenet és a diszpozició így alakul: a bevezetés módszertani igazolását nyujtja a problématörténet új, a Windelbandétól lényegesen eltérő felfogásának s megvitatja a történet és a rendszer összefüggését. A történeti tárgyalás első része a primitiv ember és a kozmogoniai mithoszok filozófiájáról szól s tudomásom szerint az első kísérlet ennek a fontos problémakörnek szisztematikus, logikai szempontok alapján való átgondolására. Különösen sikerült a kaosz fogalmának jelentéstani elemzése. A második rész a görög filozófián át végigvezeti a logikai alapproblémákat. Az egész könyv legértékesebb része a platoni idea interpretációja az aprioritás antik, kanti és fenomenológiai értelmének egybevetésével. A cinikusok ítéletelméletének kifejtése a történeti témától meglehetősen független értekezéssé szélesedik, melynek alapproblémája a kopula többértelműségének, az azonosság

logikai alapelvének és az ítélet érvényességének korrelativ összefüggése. A stoikus filozófia elemzése alkalmat nyujt sok szép rendszertani összefüggés megállapítására; a logikai relativizmus pompás szerkezetelemzése és az absztrakciós logika filozófiai értelmezése az a centrum, amely köré Hönigswald mondanivalójának gazdag sokféleségét csoportosítja. Az Aristotelesről és a neoplatonizmusról szóló fejezetek csak a függelék funkcióját töltik be és így relativ szegénységük más elbírálás alá esik.

Hönigswald nagystílű kísérlete természetesen csak egészen vázlatosan oldotta meg egy igazán szisztematikus interpretáció feladatait. De egy új lépés azon az úton, amelyet Windelband jelölt ki a filozófiatörténet, helyesebben a történeti szisztematika számára. Mint minden, ami új, ez az új lépés is új metodikai nehézségeket, új antinómiákat hoz magával, amelyeknek megbeszélése és élesebb fogalmazása azonban túlfeszítené egy ismertetés kereteit.

Fogarasi Béla.

Béla Révész: *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation.* Stuttgart, 1917. VII. t. 310. lap.

E mindenesetre értékes mű ama vélemények történelmi áttekintését adja, melyek a lélekfogalom és a lélek képzelt lokalizációja kérdésében Európa filozófiáját máig foglalkoztatták. Így érthető, ha egységét biológiai és ismeretelméleti kitérések veszélyeztetik. Ám a cím programját szerző valójában meg sem kíséreli valósítani; hiszen míg a keleti kulturkörök elhanyagolását fájlalja, olyan auktort felejt el tekintetbe venni, mint a Mindenki működő lelke, mely minden tudós elmélet talaját: az ősi-elemi lélekképzeteket adja; ezeket jelentik az utazók leírásai az úgynevezett természeti népeknél, a népmesék és hagyományok Európa lakóinál is. Ez általános alapszövetnek, az elementáris gondolatoknak különtartása nélkül nem lehet például Aristophanes elméletéről beszélni, hiszen alatta a mindenkié él (v. ö. 82. l.). És az ó-kor amellett lezárt s adatai hiányosan maradtak ránk! De van-e élő társadalom, melynek tudós elméleteiben ne volnának szemmelláthatóan a lelkeinkben tudatosan-tudatlanul működő animisztikus képzetek is hatékonyak? Révész nem említi Tylort vagy egy olyan lokalizációs problémát, minő az extern soul! Így nem lehet a lélekfogalom és lokalizáció igaz történetét megírni; a szerző csak az európai orvos- és lélektani tudomány fejlődésének történeté-

ben adhatja a lélekfogalom és lokalizáció történetét, már amennyire így egyáltalán adható.

Ez másszóval azt jelenti, hogy a címbeli kérdést nem volt alkalmas katexochen történelmileg feldolgozni, inkább katexochen ismeretelméletileg kellett volna. Így a könyv az ügyes összefoglalások, kiemelések stb. ellenére is erősen szétesik és csak külsőségesen jut el a korunkat jelentő végső eredményekhez, hogy t. i. ma a lélek alatt a belső tények összegét, tudatunk eseményeit, azaz érzést, értelmet, gondolkozást, mérlegelést, akarást, cselekvést, egyszóval «a lelki valóságot ellentétben a materiális valósággal» (Pfänder) szoktuk érteni és hogy lokalizációs problémák helyett jogosabban csak a lelki történésnek a centrális idegrendszerhez való viszonyáról lehet beszélni, vagyis hogy az agyat nem tekinthetjük a lelki történések helyének, csupán előfeltételének. A bajt érzi a szerző is, hiszen konstatálnia kell (295. kk. ll.), hogy a filozófiai nézeteknek semmi igaz történelmi fejlődésük nincs és bizonyos lélekfelfogásokat épúgy hangsúlyoztak 4—5 ezer év előtt, mint ma; csak a végső következményt nem vonta le: a történelmi feldolgozásmód lehetetlenségét.

Ha e «szervi» bajt nem tekintjük, illetve elfogadjuk a szerző álláspontjának lehetőségét, a könyv megbízható, jó német munkája a nagyszebeni tudós elmegyógyásznak. Sikerült rész például a görög lélektani tudomány mérlege (86. k.) a maga előnyével, mely a vallástól való páratlan függetlenségében rejlik és a maga hátrányával, amit a szubjektiv gondolkozás, a hypothezisek túltengése okozott, sőt ennek okául is helyesen mutat a szerző a görög tudományos empiria hiányára, illetve elhanyagolására. Ügyesek a középkor jellemzésére és az újkori átmenetre vonatkozó fejtegetések. Itt-ott törvényszerűségeket is meglát; ilyen például, hogy az ókori és a 19/20. századi materializmusok egyaránt idealizmusok reakciói (251. l.) stb. *Marót Károly.*

Jerusalem: *Bevezetés a filozófiába.* Fordította Schöpflin Aladár. Budapest, 1916. Franklin-Társulat.

A filozófiai bevezetés fogalmában rejlő problémát lényegében már Kant kifejezésre juttatta a filozófia és a filozofálás tanításának megkülönböztetésében. Ma is ez a legfőbb kérdés: mi a döntő fontosságú, a filozófiai gondolkodás, a módszer, a szellemi magatartás, vagy a filozófia eddigi eredményei, tantételei? A filozófiai bevezetést mi Kant értelmében a filozófálásba való beveze-

tésnek szaretjük felfogni : mert az új szellemi magatartás «a gondolkodás szokott irányának megfordítása» (Bergson) képesít egyedül arra, hogy a kész tételeket és rendszereket *átéljük*, míg kikristályosodott rendszerek ismeretéből a filozófiai szellem lendületéhez csak nagynehezen juthatunk el. Bergson *Bevezetése a metafizikába*, de legfőképen Simmel «Hauptprobleme der Philosophie» című kis könyve példák a mélyebb értelemben vett bevezetésre ; Jerusalem az ismertetés munkáját a megszokott értelemben fogja fel. Bár filozófiai álláspontját a *genetikus* szóval jelöli, nem gondolt arra, hogy a filozófiai bevezetés legszebb feladata a problémák egymásból való fejlődését, a filozófiai gondolat szellemi (és nem lélektani) genezisét mindenki számára hozzáférhetővé tenni. A bevezetés tehát, mint a legtöbb hasonló munkában, itt sem érdemli meg nevét, hanem csak rövidített kifejezés arra, amit így nevezhetnénk : a filozófiai álláspontok és diszciplinák népszerű és rövidre fogott ismertetése. Ebből a nézőpontból, immanens. mértékkel mérve Jerusalem könyve egyike a legjobbaknak, amelyeket ismerünk és azért magyar nyelven való megjelenését örömmel látjuk. Nem teszi feleslegessé, sőt csak annál erősebben érezteti egy mélyebb értelemben való bevezetés szükségességét, de addig, amíg ez megjelenhetik, jó szolgálatokat tesz a kezdőknek. Jerusalem ügyes pedagógus, könnyen és világosan ír s bár a filozófiai problémák értelmét nagyon is kézzelfoghatóan magyarázza, az egyes álláspontok belső motivumait nagyon is kevéssé élezi ki, egészben azt lehet mondani, hogy megbízható ismertetéseket nyujt. Önálló gondolkodásra nem ösztönöz, de alkalmas arra, hogy a filozófia problémái iránt érdeklődő laikust nagyjában tájékoztassa. Genetikus-biológiai szempontja megfelel a common sense természetes hajlandóságának és megkönnyíti a megértést, de lehetetlenné teszi azoknak a nagy szellemi megrázkódtatásoknak kiváltódását, amelyek a filozófiával való foglalkozásunknak talán legnagyobb jelentőségű eredményei.

Schöpflin Aladár fordítása nagyon szép, erőteljes nyelven és hiven adja vissza az eredetit. Nagyon sajnálatos azonban, hogy a fordítás elhagyta a német eredetihez csatolt gondos bibliográfiát, amely nélkül minden bevezetés csonka munka marad A magyar kiadásban ezenkívül célszerű lett volna a Jerusalem által gyakran idézett klasszikus filozófiai munkák magyar nyelven olvasható fordításait, a Filozófiai Írók Tára megfelelő köteteit is feltüntetni. A második kiadás talán pótolni fogja ezeket a hiányokat is.

Fogarasi Béla.

Buday Dezső: *A társadalmi ideál.* Budapest, 1917. Az Eggenberger féle könyvkereskedés (Hoffman Béla) bizománya. 233 lap. Ára 7 korona.

A szociális kauzalitás és teleológia nagy problémája vár objektiválódásra e tanulmányban; sajnos, egyáltalán nem jelentőségéhez mért feldolgozásban. A szerző nem látja, hogy a tapasztalati tények és a követendő ideál között dimenzionális különbség van, hogy utóbbi nem lehet előbbinek puszta meghosszabbítása; hogy a társadalmi indukciók, ha még oly számosak és pontosak is, nem kapcsolhatók be egyszerűen az ideális társadalmi fejlődés menetébe. Helyes kívánság, hogy az ideálok ne ellenkezzenek a tapasztalatokkal, de ebből nem következik az, hogy azokat emezekkel mérhetjük. A síkot vonalak határolják és ennyiben az a vonal tulajdonságaival is bír, de a sík jellegének egészét nem mérhetjük csak a vonallal magával. Az ideál sem támaszkodhatik tisztán a tapasztalati eredményekre, mert akkor miben áll a fejlődés célja, melyet ideálként tűzünk ki? Épen ez a plusz, ez a többlet adja az ideál lényegét s ezt nem lehet indukciókkal áthidalni. Különösen nem lehet úgy, hogy amikor a megvalósíthatatlan feladat: az alacsonyabb dimenzióból a magasabbnak megállapítása nem sikerül, egyszerűen kijelentjük, hogy «a következtetések oly szegényesek, amilyenek csak egy komoly tudományosságra törekvő munkáéi lehetnek».

Szívesen elhisszük a szerzőnek, hogy törekvései komolyan tudományosak. Nem egy előző munkájával adta jelét ennek, sőt egyik legutóbbi tanulmányában (Magyarország honorácior osztályai) elég szép sikerrel is járt ez a törekvése. De a jelen munkáját, akár filozófiai szempontból, akár mint szociológiai szakmunkát tekintjük, csak mélységes melankóliával regisztrálhatjuk azt. Céljának és eszközeinek összeegyeztethetetlenségéből következik, hogy a könyvnek egyébként értékesíthető adatai is elvesznek: az induktív rész a problémától annyira izoláltan, annyira l'art pour l'art beszél — de rebus omnibus et quibusdam aliis, kezdve a modern mezőgazdasági üzemen, folytatva a fehérje-problémán meg a nemek arányán és végezve a konzervatív és radikális pártok küzdelmén, hogy e kápráztató adattömeg minden jelentősége elmosódik és az olvasó a végén azt kérdi, hogy mi az, amit ennyi önkényességgel összehordott adatból nem lehet levezetni — a szociális ideálon kívül?

De levezetéseiben a szerző — mint láttuk — szerény. A társa-

dalmi ideál: «a lehető legharmónikusabb fejlődés, a jobbnak felismert társadalmi rend felé». Majd: «a társadalmi ideál megvalósulása... taktikailag a revizionista irányú szocializmus, etikailag pedig a kereszténység ideáljának irányában halad». De ha ezt a szerző már könyvének első oldalán tudja, miért szükséges az olvasót több mint száz oldalon keresztül ezt a tételét semmiképen sem bizonyító adatokkal szórakoztatni? Miért kell azt egy közgazdasági, politikai, statisztikai és szekszuális felvilágosító kurzussal összekötni?

A bíráló meggyőződése szerint az oly könyvekről, melyek nem gazdagítói az irodalomnak, leghelyesebb nem tenni említést. De a szociológiával szemben érvényesülő közhangulat mellett szükséges rámutatni, hogy *ez nem szociológia* és az ily munkákból nem szabad a társadalomtudományra, csak magára az illető munkára nézve a negativ következtetéseket levonni. És még valami: Buday sajnálatos judicíum-hiányában annyira megy, hogy ezt a könyvet korszakalkotónak és irányítónak tekinti. («Az elmult félszázad fejlődésének oly összefoglaló rajzát akartam nyujtani, amilyent ilyen feladatú könyv még nem nyujtott» — mondja a 11. és hasonlóan a 15. lapon is. A 16. lapon pedig: «Az induktív rész netáni hibáit annak komplikált volta, az összefoglalását pedig az mentse, hogy tudtommal az első merész kisérlet a dolgoknak ilyen tömör, mindent átfogó szemléletére.»)

Szerző tehát — «netáni hibák» feltételezése ellenére is — nyilván meg van elégedve művével. Mi azonban az önérzet e túltengése mellett egyéb szépséghibát is látunk. Míg ugyanis külön hangoztatja, hogy a jegyzeteket és idézeteket francia mintára (?) mellőzte könyvében, mely «összefoglaló és kritikai mű és nem monografia szándékozott lenni», addig önmagának gondos idézését a következő szigorú használati utasításban köti az utókor lelkére: «Az induktív részben előforduló, átszámított és alkalmazott statisztikai adatok idézését a szerző csak a forrás megnevezésével engedi meg.»

Comte jut eszünkbe, aki nem épen utolsó a filozófáló szociológia terén, s aki egy helyütt azt mondja, hogy *générosité* nélkül nem lehet *généralité*. Csakugyan, hogy férhetne meg valóban átfogó szociális szemlélet ily kicsinyes hiúságokkal?

Bolgár Elek.

Georg Simmel: *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft.)* Göschen, 1917, 103. l. Ára 1 Márka.

Simmel szociológiai szempontjait — mert rendszerről nála nem lehet szó — a körülbelül tíz éve megjelent «Soziologie» dús eredményei eléggé igazolják, úgy, hogy megértjük, miért nem tartotta szükségesnek szociológiájának metodikai koncepcióját az ellene felhozott argumentumokkal szemben külön megvédeni. Annál érdekesebb, hogy most elérkezettnek látja az időt arra, hogy az akkor végérvényesnek hitt beállításon módosítson: de ezt az elhatározását, ha jól látom, *nem a szociológiai, hanem a jelenkori filozófiai szituáció kényszerítette ki.*

A kis könyv, amelyben ez a tényállás kifejezést nyert, nem a régi, terjedelmes «Soziologie» rövidre fogott népszerűsítő kivonata, hanem a problémának új oldalról való megfogását jelenti. A szociológia többé nem kizárólag a társadalmi *formák*, formális viszonyok tudománya, mint eredetileg, hanem négy niveaun léphet fel. Először: a történeti-szellemi tudományokban, mint módszer, mint nézőpont. Az ilyen szociológiai szempont alkalmazása lehetséges akkor is, ha a szociológia, mint tudomány még nem alakult ki. Másodszor: a tiszta szociológiai problémák niveauján, amilyenek az individuumok egymásrahatásának, érintkezésének formái: alá- és felérendeltség, konkurrencia, munkamegosztás, pártalakulás, utánzás, etc. Ezek a problémák alkották Simmel régebbi szociológiájának kizárólagos tárgyát. Harmadszor: a szociológia az egyes tudományok (nemzetgazdaságtan, jogtudományok stb.) metodológiája, ismeretelmélete és szisztematikája. A szociológiának ezt a fontos funkció-ját nem szabad összetéveszteni a negyedik niveauval, amelyen a társadalmi jelenségek egészének, a társadalom létének értelme válik problémává s ahol az igazi feladat nem ténymegállapítás, hanem értelmezés. Ez a negyedik niveau a filozófiai szociológia.

A szociológiai tételezés egymástól élesen elkülönülő niveauinak felismerése: ez az, ami Simmel tanulmányát a legmélyebb értelem. ben korszerűvé teszi. A XIX. század antifilozófikus tendenciái közül a természettudományi módszer monizmusát Windelband és Rickert kritikája után elintézettnek tarthatjuk. De a metodikai monizmus más formában még mindig mélyen áthatja a jelenkori gondolkodást, lehetetlenné teszi a kvalitativ tartalmak felismerését s megkötő dogmatizmusa alól eddig csak nagyon kevés ponton tudtunk felszabadulni. Ennek a felszabadító munkának korszerűségét ma világosan látja és vállalja egy generáció, mely Simmelt már régebben előfutárának érezte s most saját szem-

pontjainak újabb igazolását látja a szociológiának metodikai differenciálásában, amint ez Simmel gondolkodásában öneszméletre ébred.

A második és a harmadik fejezet egy-egy példán mutatják meg a különböző niveauk értelmét s a részletelemzések minden szubtilitása és szellemessége mellett fájdalmasan éreztetik Simmel lelki magatartásának szétfolyó határozatlanságát, világnézetének principiális befejezetlenségét, gondolkodásának önmagába visszatérő körforgását. *Fogarasi Béla.*

Enyvvári Jenő : *Philosophiai Szótár.* Budapest, Franklin-Társulat kiadása, 1918. 173. l.

Ha valamilyen szellemi téren a szükségletek kellő időben megtermik önön kielégítésük eszközeit, abból életképességre és egészséges életműködésre következtethetünk. Így Enyvvári Jenő Filozófiai Szótára, eltekintve magában való tulajdonságaitól, szimptomatikusan jóval többet jelent kitünő filozófiai segédkönyv közreadásánál: azt, hogy ilyen segédkönyvet igénylő filozófiai kultura növekedik nálunk, hogy valaki finom időérzékkel megérezte a kellő pillanatot és végül, hogy a pillanat szükségét ki is tudta elégíteni. Mert mégis csak ezáltal válik igazán időjelzővé Enyvvári szótára, hogy céljának tökéletesen megfelelő és minden jogos igényt — a rendelkezésére álló szűk korlátok között — teljesen kielégítő munka. Olyan igényekhez van szabva, amilyeneknek csak ennyi tudással, kritikai érzékkel és megvilágosító fogalmazással lehet megfelelni. S ha hozzá még Enyvvári inkább a művelt közönségnek, mint a szakembereknek szánja könyvét, akkor kétszeresen kell értékelnünk a benne megnyilatkozó komolyanvevést: filozófiai kulturánk intenzítása mellett extenzításának fokmérője gyanánt is. Míg ilyenformán egyfelől bizonyos kölcsönösséget és szükségszerűséget állapítunk meg a könyv és közönsége között, addig másfelől el kell ismernünk, hogy egynémely tisztára egyéni tulajdonságai föléje emelik más, a mienkénél kétségtelenül nagyobb, mert régibb, filozófiai kulturájú közönségek igényeit kielégítő rokonműveknek is: sőt egyenesen azt állítjuk, hogy Enyvvári Filozófiai szótára, mely magyar nyelven az első, legjobb a hasonló terjedelmű, bármely nyelven megjelent filozófiai szótárak között. Oka ennek a fölényének szigorúan kritikai álláspontja, amely még a legelterjedtebb és legterjedelmesebb idegen filozófiai szótáraknak sem szokott

erőssége lenni. Viszont Enyvvári álláspontja is bizonyos szempontot jelent, amelyből anyagát tekinti és módszert, amely szerint feldolgozza — enélkül lélektelen és rendszertelen adathalmaz volna szótára. Ám ez a szempont a tiszta fenomenológiáé, míg egyfelől lehetővé teszi az anyag rendszerezését, másfelől módot ad arra, hogy a fogalmak logikai formulázását megóvja a különböző tendenciák heterogén elemeitől. Ha ehhez hozzávesszük definicióinak rendkívüli világosságát és szabatosságát, továbbá a fontosabb fogalmak irodalmáról tájékoztató utalásokat, azt hisszük, nem csalódunk, ha Enyvvári szótárának hosszú jövőt, sok kiadást jósolunk: mert szükséget elégít ki, de olyant, amely mindig növekedni fog.

Fülöp Lajos.

Felix Somló Professor an der Universität Kolozsvár. *Juristische Grundlehre* (Leipzig, 1917. Verlag von Felix Meiner. 556. l.)

Somló monumentális, szép könyvének előreláthatólag az lesz a fátuma, hogy csak nagyon kevéssé adekvát elbírálásban fog részesülni. A tudományos munkamegosztás — különösen minálunk — még nem oly előrehaladott, hogy elegendő számban akadnának olyanok, akik ily munkát a maga egész jelentőségében méltathatnának. Erre a feladatra nem lehet ugyanis illetékes sem a szakjogász, sem a régi értelemben vett jogfilozófus, sem a szociológus. Ezek a maguk szempontjaiból értékelhetik talán a könyv egyes fejezeteit, de sem maguknak nem alkothatnak, sem másnak nem nyujthatnak tiszta képet az egészről.

Jól érezzük, hogy ugyanezt a fogyatékosságot mutatja jelen kisérletünk is, amellyel Somló művét *ismeretelméleti* világításba igyekszünk helyezni, annak *problémájához* férkőzni, miközben figyelmünk sokszor önkénteienül is elterelődik a szerzőnek oly figyelemreméltó bizonyítási eljárásától, szubtilis argumentációjától, az ismeretelméleti *lehetőségek* hangsúlyozása mellett azoknak a jogi alapelvekben való aktualizálódásától, mely pedig ebben a könyvben oly finom és nüanszírozott s amellett helyenként oly ellenállhatatlan logikájú tárgyalásban kapcsolódik amahhoz.

A jog hagyományos problémájának egész nagy komplexuma egy sajátos új terület bölcs akcentuálásával kerül itt a szerző analízise alá. Eközben a kérdés perspektivája oly szélesre tágul, hogy az valóban nem oldható meg többé az eddigi keretek között: nem vállalhatja az itt kitűzött feladatot a jogtudomány, de a filozófiailag

orientálódott jogászat sem, hanem csakis egy sui generis problémakör: *a jogi principiumok tana.* Ez azonban nem tisztán a tételes jognak irányitszabó apriórikus elmélet, de nem is a jogi tapasztalatokból levont végső filozófiai vagy szociológiai általánosítások rendszere, hanem a kettő közötti határmesgyén mozgó új tudomány, mely a jog formális principiumait az empíria által ellenőrzött módon akarja megállapítani.

A jogászat technikai módszereinek mindenhatóságába vetett hitet végkép megrendíti ez a könyv. Nemcsak *filozófiai* korrektsége által, melyet elvégre a szakjogász hibának is tüntethet és ellene használhat fel, hanem konzekvens *jogtudományos* szempontjával is. Hiszen a könyvnek egyik — félig kifejezett — feladata épen abban áll, hogy végre egy igazán tudományos júriszprudencia alapelveit nyujtsa, mely mintegy prolegomenonja lehessen minden jövendő jogászatnak is, amely tudományként fog felléphetni.

Nemcsak ez a kanti reminiszcencia, nemcsak a könyvnek Kanttól vett karakterisztikus mottója, a kantiánus Stammlernek észrevehető, — ha sokszor negativ irányban is jelentkező — hatása szerzőnkre, hanem a problémának kritikai beállítása, formális és tartalmi követelmények különtartása és az előbbiek prioritásának hangsúlyozása, a quid facti és quid juris kérdéseinek nem a logikai technika, hanem a metajurisztikus ismeretelmélet szempontjait követő tárgyalási módjával első pillanatra elárulja, hogy a jogbölcseleti probléma hegeli hagyományaival szemben inkább a kanti tradiciók felé hajlik.

A nézőpontnak e principiális reviziója rendkívüli fontossággal bír gyakorlati kihatásaiban is. Elsősorban a *jogi oktatás* elhanyagolt ügyére kell itt gondolnunk. Ha látjuk, hogy a kezdő jogász mennyi inexaktsággal találkozik pályája elején, mennyi ellenőrizhetetlen dogmát kell elfogadnia, mennyire a mester szavára esküdnie, mérhetetlen fontosságúnak kell tartanunk azt a törekvést, amely ezeket a problémákat objektiválja, kiélezi, exakt módon értékelhetővé teszi.

Somló, aki bizonyára érezte az újabb generációknak természettudományos és szociológiai ismeretek által növelt ellenszenvét a tradicionális jogászkodással szemben, mint professzor láthatta ennek pedagógiai hátrányait is. Ezek az anomáliák ugyanis sokkal jobban domborodnak ki a jogbölcselet professzora előtt, mint a pozitív jogtudományok képviselői előtt, akiknek nem a júrisz-

prudencia általános elveit, tehát végeredményében a jogászi arravalóságot kell biztosítania és vizsgálnia, hanem a tételes ismereteket.

Az egyetemre kerülő jogász már az első római jogi órán hall az úgynevezett «jogászi gondolkodás»-ról, mint egy sajátosnak feltüntetett szellemi funkcióról, melynek lényegéről, értelméről hasznáról, szóval elméletéről és gyakorlati jelentőségéről csak a legritkább esetben kap bővebb és kielégítő magyarázatot. Ilyen módon csak üres szavak maradnak számára a jogászi gondolkodás követelései és kezdettől fogva túlnyomóan pozitív irányba tereltetvén, a jogi norma *tartalma* lesz számára irányadó, nem pedig a minden lehetséges jogi tartalmat felölelő *forma*, a jogászi gondolkodás egyedüli méltó tárgya.

Ennek a feladatnak fontosságát Somló már akkor érezhette, amikor érdeklődése a tisztán szociológiailag és naturalisztikusan fundált jogbölcselettől az értékelméletileg megalapozott jogfilozófia felé fordult, mely korszakának ugyancsak több értékes tanulmányt köszönhetünk s amelyeknek logikus továbbépítése és következetes kimélyítése a «Juristische Prinzipienlehre».

A forma és tartalom finom disztinkcióját a jogi alapproblémával kapcsolatban Somló így adja: «Míg a pozitiv jogi tanok területüket a jog fogalmán belül tűzik ki, addig a jogászi alaptudománynak a jog fogalma maga alkotja tárgyát.» (5. l.) A jogászi gondolkodás ez alapproblémájának tisztázását, a júriszprudencia szigorú elhatárolását a jogi alaptanoktól, az idevágó törekvések és kísérletek bírálatát adja a könyv bevezető fejezete.

Somló nyomatékosan hangoztatja, hogy a jogi alapfogalmak, bár qualitative különböznek a jog tartalmára vonatkozó fogalmaktól, bár minden ilyen fogalomnak szemben eleve érvényességgel bírnak, mindebből mégsem következik az, hogy azok nem empirikus természetűek (32., 42. l.). Tiszta alapfogalmak, de nem a transzcendentális filozófia értelmében; tisztaságuk nem minden tapasztalattól, hanem minden *jogi tartalomtól* való mentességet jelent.

Az első fejezet a *jog fogalmát* vizsgálja. Elsősorban is a genus proximumot, a normát teszi beható analízis tárgyává. Épen ez az a pont, ahol legjobban domborodik ki a jog fogalmának empirikus jellege, amennyiben a jog az erkölcsel szemben az a norma, amely tapasztalati eredetű, nem abszolút, mint az etikai szabály, melynek tartalma feltétlenül helyes, közvetlenül evidens.

A normák génuszán belül részletesen vizsgálja a morális, vallási, konvencionális szabályok speciális tulajdonságait. Ez utóbbiak tárgyalásánál érvényesül különös erővel Somló szociológiai készültsége és éleslátása is. A normák ezen utóbb említett fajánál mutatkozik ugyanis legközvetlenebbül a szociális momentum. Az idetartozó szabályoknak már fogalmilag is az a «közös ismertetőjelük, hogy azokat valamely szociális csoport követeli és pedig közelebbről oly csoport, amelynek normái azok körében, akikhez ezek fordulnak, többnyire meghallgatásra találnak, anélkül azonban, hogy egyúttal ezen kör legmagasabbrendű heteronóm normáit jelentenék». (73. l.)

Élesen elkülöníti ezektől Somló azokat a normákat, melyek azok körében, akikre irányulnak, semmiféle érvénnyel sem bírnak. A normák e fajtája szociális jelentéktelenségénél fogva még külön elnevezésig nem vitte. Somló az «irányt nem szabó kollektív normák» (Unmassgebliche Kollektivnormen) nevet adja ezeknek, mert eredetüknél fogva kollektívek ugyan, de az a fórum, amelytől erednek, nem mértékadó (85. l.). A normák mindezen fajtái primitív törzseknél még differenciálatlan egységben olvadnak össze. Ennek az ősi, egységes normakomplexumnak Somló a «primitív ősnorma» (primitive Urnorm) elnevezést adja (88.).

Figyelemreméltó ebben az irányban Somlónak az a tanítása, mely — ellentétben az általános felfogással — azt vallja, hogy a primitív társadalmak nem bírnak a szó technikai értelmében vett oly konvencionális normákkal, amelyek gyűjtőneve a németben «Sitte» (s amelyre nem igen van adekvát magyar kifejezésünk). Eddig az a felfogás volt az uralkodó, hogy ez a konvenciószülte szabály, ez a szokás, szóval a «Sitte» volt a primär s ebből sarjadzott ki a jog is, hogy tehát már a kezdetleges társadalmak is ismerték a szokást, de nem ismerték a jogot.

Somló definiciója értelmében azonban, amely a jogot a legfőbb tekintélyre vezeti vissza és azt a legfőbb heteronóm normának tekinti, *minden* ily tekintélytől eredő norma *jog* lesz és nem konvencionális norma, melynek kialakulása már oly differenciáltságot tételez fel, amely mellett a legmagasabb *földi* tekintélyen kívül más normát alkotó fórum is iránytszabóvá válhatik és a konvenciót is szabállyá emelheti a jog mellett.

Annyi differenciáltságot azonban ez az elmélet is kénytelen elismerni, hogy a *földi* legmagasabb tekintély elkülönül a per absolutum legmagasabb tekintélytől: az erre visszavezethető

normák, a vallás parancsai — úgy látszik — a joggal szemben is elsődlegesek (amint ezt szociológus részről különösen Durkheim mutatta ki), ennek normáit is magukban foglalják és a primitív ősnormának voltaképeni döntő elemei. A vallás előírásai, parancsai és tilalmai irányítják a differenciálatlanság ez állapotában azokat az elemeket is, amelyek a későbbi jogi és erkölcsi normák csírái, amint ezt például a tízparancsolat is világosan bizonyítja.

Somlónak az a tétele, hogy nem a jog, hanem a «Sitte» a társadalmi fejlődés kései jelensége (90. l.) saját definiciója értelmében annak bizonyítását tenné szükségessé, hogy «a legfőbb emberi tekintélytől eredő normák» időben megelőzik a többit, amelyek mögött ez a tekintély nem áll. Szerző feltételezi, hogy — amint ez sok kimutatható esetben csakugyan történt — az eredetileg jogi úton rendezett életviszonyok a gyakorlás által konvencionális szabályokká váltak és hogy ez az általános elv, de ennek metodikus bizonyítását nélkülözzük. Épen mert nagyfontosságúnak és szociológiai megismerésünk szempontjából is nagy horderejűnek tartjuk Somló ezen megállapítását, kívánatosnak látnók, hogy ezt a logikusan koncedálható, de szociológiailag nem evidens tételét oly bizonyítási eljárással vegye körül, hogy annak helyességéhez ne férhessen szó.

Nem hallgathatjuk el ugyanis aggályainkat ezzel a tétellel szemben, ha azt például gazdasági tények ellenőrzése alá helyezzük: A pénzgazdaság előbb volt meg konvencionális norma formájában s csak később nyert jogi rendezést. Előbb volt meg mint általánosan elfogadott, követett célszerűségi szabály s csak utólag lett jogi normává, vagy iskolai nyelven szólva: a pénz előbb volt általános csereeszköz és általános értékmérő, mint jogilag szabályozott törvényes fizetési eszköz. Az általános jelző e két esetben pontosan fedi a konvencionális fogalmát, nemcsak a «laikus», hanem a szakember számára is, a *törvényes* fizetési eszköz fogalma pedig époly pontossággal utal a jogi rendezettség stádiumára.

Igaz, hogy ez Somló felfogása értelmében úgy is magyarázható, hogy az előző stádiumban épen a konvencionális hatalom a legmagasabbrendű és *ennélfogva* jogi hatalmat jelöl (100. l.), de ez csak komplikálja a problémát, mert oly elméletet állít fel, mely minden egyes gyakorlati alkalmazásában ismét igazolásra szorul.

Specialiter szociológiai érdeklődésre a könyv 9. fejezete tarthat

számot, «A társadalom» című. A társadalom itt úgy jelentkezik szerző számára, mint az emberek oly egyeteme, amely egyáltalán határozott normákat követ (236. l.). Ezáltal azonban a társadalom fogalma is a jogi alapfogalmak közé kerül, mert a jog fogalommeghatározásához hozzátartozik azon emberek köre, csoportja, amelyhez a jog fordul, illetve akik a jogi hatalom normáit szabály szerint követik. Ezt a nézőpontot a szociológus, metodikai következményeire való tekintettel, bizonyos aggodalommal fogja fogadni. Ilyen alapon ugyanis a társadalom ép annyira erkölcsi, vallásos, művészi stb. fogalom, mert mindezek épúgy bizonyos embercsoportokhoz fordulnak a maguk követelményeivel, mint a jogi normák. Logikusan azonban mindebből nem az következik, hogy a társadalom jogi, erkölcsi, művészi stb. fogalom, mert ez következetesen megvalósítva a szociológiának és nézőpontjának végét jelentené, hanem az, hogy a jog, épúgy, mint a vallás, erkölcs stb. társadalmi alapfogalmak.

Kétségtelen, hogy a társadalomnak van egy bizonyos rendje, csakhogy ez a rend a társadalom nélkül nincs meg; nem a társadalom van a rend kedvéért, hanem megfordítva és így nem a társadalom a norma ismertetőjele, hanem legjobb esetben a norma a társadalomé. Ami pedig a jog prioritását illeti, bajos elképzelni, mi az, amit az a bizonyos legfőbb tekintély szabályoz, ha e tevékenységének elemei már a szabályozást megelőzőleg ki nem képződtek.

Valóban úgy áll a dolog, ahogy szerző az organikus társadalomtanról szóló kritikájában oly helyesen mondja: «Ha a társadalmat szervezetként jelöljük meg, ezzel a szervezet fogalmát tágítottuk, tehát fogalmának ismertetőjeleit szűkítettük és ismét csak a társadalmak lényegének vizsgálatából deríthető ki, mit jelent az organizmus, ha a társadalmat is annak tekintjük, nem pedig az organizmus fogalmából, hogy mi a társadalom.» (243. l.)

Szakasztott ez az eset forog fenn akkor, ha a társadalmat nem tekintjük másnak, mint kizárólag normák által egybekapcsolt emberek csoportjának. Ezzel a definicióval époly keveset mondottunk a társadalom lényegére nézve, mint mikor például azt mondjuk, hogy az organizmus. Nem lehet azonban tagadni, hogy a társadalomnak ily szempontból való nézése is lehet bizonyos fokig termékeny, amennyiben magyarázatot nyujt arra nézve, hogy a különböző társadalmak mikép különböznek a tagjaik által követett normák tartalma szerint. De ennek az osztályozási

principiumnak is abban áll a jelentősége, hogy az a normák összetartó erejében társadalmi momentumot fog látni, nem pedig a társadalomban pusztán normák kapcsoló erejét.

Somló gazdag és mindenképen nagy nyereséget jelentő könyvéből csak néhány problémát ragadhattunk ki, de talán ezek ismertetésével is sikerült rámutatnunk annak fundamentális jelentőségére, arra a sok újra és eszmeérlelőre, amit nyujt és ami nem maradhat hatástalanul az ezutáni jogdogmatikai és jogfilozófiai produkcióra sem. *Bolgár Elek.*

EGYESÜLETI ÉLET.

Utolsó jelentésünk óta Társaságunk négy felolvasó-ülést tartott, a következő tárgysorozattal: **1917 nov. 21-én** 1. *Alexander Bernát:* Lotze emléke. Születésének századik évfordulója alkalmából; 2. *Nagy József:* Az intuició problémája. **1917 dec. 12-én** *Dienes Pál:* Néhány logikai és matematikai antinómiáról. **1918 jan. 17-én** 1. *Bolgár Elek:* Durkheim tanainak ismeretelméleti alapja; 2. *Sas Andor:* Az első kantianusok Magyarországon. **1918 febr. 13-án** *Varjas Sándor:* A logika és a tudat axiómatikus elmélete.

Minthogy Dienes Pál előadása nem folyóiratunkban, hanem külön füzetben fog megjelenni, azért itt adjuk röviden gondolatmenetét. A matematikai fogalmak és fogalomkapcsolatok pontos analizise kikényszeríti a logika mostani kereteinek kitágítását új típusú fogalomszerkezetek megengedése útján. Eddig az egész logika, szillogisztika és metódika kizárólag a genus-species fogalomkapcsolaton alapult. A matematikai fogalmak kezelése a halmaz-individuum összefüggésén alapszik s ennek az előbbitől lényegesen elütő, sőt ellentétes tulajdonságai is vannak. A kétféle okoskodásmód összekeverése okozta az eddig eldöntetlen antinómikus, azaz önmagának ellentmondó ítéleteket.

A szerkesztő-bizottságban ez év kezdetével változás állott be, minthogy Concha Győző és Vida Sándor egészségi okokból lemondtak a tagságról. A bizottság tagjai most: Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Mint örvendetes hírt jelentjük, hogy dr. Förster Aurél, egyet. m. tanár és dr. Fraunhoffer Lajos, meteorológiai intézeti aligazgató, 200—200 koronával a Társaság alapító tagjai sorába léptek.

Új tagok: dr. Ortvay Rudolf, egyet. tanár, Kolozsvár; dr. Gragger Róbert, egyet. tanár, Berlin; dr. Gere Gábor, theológiai tanár, Pécs: dr. Kontraszty Dezső, főgimnáziumi tanár, Szeged; Kóbor Noémi, írónő, Budapest; Fried Lili, Budapest; Gyárfás Juliska, Budapest; Nemes Margit Katalin, Budapest; Strasser Edith, Budapest; Mocsányi Pál, Budapest; Grega György, városi tb. főszámvevő, Kassa; Vajthó Jenő, polgári iskolai tanár, Kaposvár; Vezsenyi Béla, hirlapíró, Kolozsvár; Rüblein Adolf, kultuszminiszteri számtanácsos, Budapest; Gánes Aladár, evang. lelkész, Székesfehérvár; dr. Fisch Mór, orvos, Mármarossziget; Szigeti Vilmos, Budapest; Tihanyi Márkus, bencéstanár, Pápa; dr. Málnai Mihály, igazgató, Budapest.

A KELETKEZÉS ÉS ELMÚLÁS PROBLEMÁJÁRÓL.[1]

Irta: PAULER ÁKOS.

1. Értekezésünk célja az, hogy megkísértse a keletkezés és elmúlás problémájának elemzése alapján kideríteni azon útat, melyet a modern logikával szövetkező metafizikának követnie kell. Azért választottuk a keletkezés és elmúlás metafizikai magyarázatát e fejtegetések szubstrátumául, mert legalkalmasabbnak tartjuk arra, hogy a módszeres elmélyedés egyes lépéseit rajta felismerhessük.

Fejtegetéseinket szélesen kell megalapoznunk, mert csak így igazolhatjuk sajátos álláspontunkat oly mértékben, amint ez ily alapvető vizsgálatból elvárható. E célból a filozófiai kutatás mibenlétét kell mindenekelőtt megjelölnünk s csak ezután térhetünk át a keletkezés és elmúlás problémája jelentőségének megbeszélésére, mely a metafizikai kutatás egyes lépéseit van hivatva öntudatosítani. Végül az ebből fakadó tudományelméleti tanulságokat vonjuk le s egy rövid történeti áttekintésben mutatunk rá eredményünk históriai előzményeire.

[1] Részlet egy nagyobb műből.

2. Már Aristoteles tudta, hogy minden szaktudomány bizonyos előfeltevésekre épít, melyeket ő maga nem tehet beható vizsgálat tárgyává. Ezek legáltalánosabbika, melyre ép ezért a legkülönbözőbb tárgyú diszciplinák is építenek az, hogy fennáll valami, amit *igazságnak* nevezünk s hogy azt legalább részben megismerhetjük. Mert hiszen a tudományos kutatás mindig *igaz* megállapításokra törekszik s fölteszi, hogy ezeket valamiképen meg lehet különböztetni a téves állításoktól, mert különben nem tudná tételeit igazolni. Arról is meg van győződve a szaktudós, hogyha az igazság általános és a vizsgált tárgykör sajátos természetéből folyó kutatási kellékeknek, azaz logikai szabályoknak megfelel, bizonyos számú igazságot megállapíthat. Vagyis felteszi a *helyes módszer* kiderítésének lehetőségét is.

Mindazon előfeltevések tervszerű vizsgálatát, melyek az igazság természetére s abból folyólag a helyes megismerés követendő szabályaira vonatkoznak, a *logika* eszközli. Ezt az igazság általános természetéről szóló tudománynak mondhatjuk, mely egyúttal levonja az igazságot kutató emberi elme követendő szabályait.

3. A tudományos kutatás azonban nemcsak gondolkodás, hanem egyúttal *cselekvés*, még pedig öntudatos és tervszerű emberi cselekedetek összességét jelenti, mely mint ilyen elkerülhetetlenül az emberi cselekedetek bizonyos általános értékeléséből született meg. Mert midőn a tudományos munkásság számára követendő szabályokat állapítottunk meg, nemcsak arra az előfeltevésre építünk, hogy van igazság s hogy azt megfelelő módszerek alkalmazásával legalább bizonyos fokig elérhetjük, hanem azt is feltesszük, hogy az igazságra törekedni emberi kötelesség. A tervszerű tudományos munkálkodás tehát már az emberi cselekedetek bizonyos értékelését is felteszi s ennyiben egy erkölcsi kódex hallgatag elismerését zárja magába, mely feltétlen emberi kötelességeket vall s megkívánja, hogy azok szolgálatában önzetlenek, őszinték, állhatatosak, bátrak és alázatosak legyünk. A tudományos munkásságban mint öntudatos értékelésen alapuló cselekvésben rejlő előfeltevésekkel s azok

horderejének megállapításával foglalkozik az *etika*, mely tehát époly nélkülözhetetlen kiegészítője a szaktudománynak, mint a logika.

4. A tudomány azonkívül, hogy gondolat és cselekvés, egyúttal *alkotása* is az emberi szellemnek, melyet nemcsak helyeslünk és becsülünk, hanem amelyben *gyönyörködünk* is. A tudomány a maga határtalan perspektiváival, megkapó szisztematikájával, mely az igazságok harmónikus összrendeződéséből áll elő, esztétikai értékkel is bír. Azon előfeltevések rendszeres vizsgálatára is tehát szükség van, melyek a tudománynak, mint műalkotásnak értékességét is szabályozzák s ebből folyólag az alkotások sajátos értékességének elméletét általában meghatározzák. Ez a feladata az *esztétikának*, mely tehát époly szerves része a végső előfeltevéseket kutató filozófiának, mint akár a logika vagy az etika.

5. Mindezzel azonban még korántsem merítettük ki a szaktudományi kutatás összes preszuppozicióit. Midőn a tudományos kutató a tapasztalásban adott valóságot kezdi vizsgálni, már egy sereg, legtöbbször öntudatlan előfeltevésre épít a valóság általános természetére nézve. Így minden empirikus vizsgálódás már fölteszi, hogy az észlelt jelenségkapcsolatok nem egy abszolut «véletlen»-nek köszönik létrejövésüket, vagyis hogy a világban uralkodik az okság elve, vagy legalább is bizonyos ismétlődő egyformaság érvényesül. De ha valaki kétségbe vonja is ezt, akkor is: már ezzel a tagadásával állít valamit *minden* valóságról, hogy t. i. az *nincsen* alávetve az ismétlődő egyformaság elvének. Ily ontológiai jellegű általános határozmányok érvényének feltevése nélkül a tapasztalati tudomány egy lépést sem tehet. Ezekkel az előfeltevésekkel, melyek tehát az érintett logikai, etikai és esztétikai preszuppoziciókon felül még az empirikus tudományban nélkülözhetetlenek, foglalkozik a valóság, illetőleg a létező dolgok egyetemes határozmányaival foglalkozó ama filozófiai vizsgálódás, melyet *metafizikának* nevezünk

6. Logika, etika, esztétika és metafizika képviselik tehát a filozófiai alaptudományokat. A többi, e néven szereplő

diszciplina vagy ez alaptudományok bizonyos problémáit foglalja össze, illetőleg azokat kapcsolatukban vizsgálja, aminő az ismeretelmélet, mely logikai és metafizikai kérdéseket vizsgál kölcsönös vonatkozásban, vagy pedig egy része valamelyik alaptudománynak, mint ahogy például a természetbölcselet egy fejezete a metafizikának. Ugyancsak ennek egy szegmentuma a pszichikai fizikai valóság tudományos vizsgálata, melynek propedeutikus empirikus vizsgálata a tapasztalati lélektan. Oly értelemben is szólhatunk még filozófiai tudományokról, hogy ezek közé számítjuk az egyes filozófiai alaptudományok eredményeinek összekapcsolását az empirikus tudományok vívmányaival. Ebből a szempontból joggal beszélhetünk például történet- vagy jogbölcseletről, mint filozófiai diszciplinákról. A filozófiai alaptudományok közös vonása, hogy minden tudomány végső előfeltevéseit teszik tervszerű vizsgálat tárgyává. Ennyiben helyes úton járnak korunk ama gondolkodói (például Schubert-Soldern, Windelband), kik Aristoteles eme koncepcióját felujítva, a filozófiát a végső előfeltevések tudományának mondják. E meghatározásnál azonban nem állapodhatunk meg, mert hiszen az csak a filozófiai kutatás *útját*, de nem sajátos *tárgyát* jelöli meg. Ez utóbbit akkor ismerjük fel, ha belátjuk, hogy e végső előfeltevések bizonyos egységes szempontokat képviselnek, amelyek az ismereti tárgyak sajátos összetartozását juttatják érvényre. Így a logika az igazság, az etika a jóság, az esztétika a szó legáltalánosabb értelmében vett szépség, a metafizika a létezés fogalmának alapján egységesíti ama sokféleséget, melynek előfeltételeit nyomoztuk. Amellett e végső előfeltevések végső egységek is, ép mert mibenlétüknél fogva már elemibb mozzanatra nem vezethetők vissza. Ezért a filozófiát sajátos tárgyának megjelölése alapján a *végső összefoglaló egységekről* szóló tudománynak mondhatjuk.

7. Jelen dolgozatunk a valóság ama mozzanatának előfeltevéseit nyomozza, melyet keletkezés és elmulásnak nevezünk. Midőn azt mondjuk, hogy az empiria folytonos keletkezést és elmulást mutat, akkor voltaképen ugyanezt mondjuk, mint hogy e tapasztalat szüntelen változást tár elénk. Változni

ugyanis ép annyit tesz, minthogy egy mozzanat, mely egy megelőző időpontban fennállott, elmulott s viszont egy oly mozzanat, mely a megelőző időpontban még nem volt meg, azóta keletkezett. A változás tehát mindig a szó legáltalánosabb értelmében vett keletkezést és elmúlást jelent, ez utóbbiak viszont egyértelműek a változással.

Annak oka, hogy a tapasztalás mindig és mindenütt változást hoz tudatunkba, részben egy empirikus lélektani, részben egy általános metafizikai mozzanatban keresendő. A tapasztalás, mint lélektani folyamat ugyanis csakis változásokat hozhat tudatunkba, mert hiszen csakis változások percipiálhatók, tehát csakis azok válhatnak élményekké. A metafizikai okadatolás csak akkor sikerülhet, ha kimutathatjuk, hogy minden, lehető tapasztalatunkban felmerülő létező szükségképen folytonos változásnak van alávetve. És valóban, erre az eredményre jutunk, ha a változás tapasztalati megállapításának ontológiai előfeltevéseit nyomozzuk.

8. Midőn valamit tapasztalatunk alapján változónak minősítünk, alapjában *három* ontológiai jellegű előfeltevésre építünk. Az *első* az, hogy létezik valami, *ami* változik. A *második*, hogy a létező más létezőkkel valamiféle kölcsönhatásban áll. *Harmadszor* pedig, hogy a változón kívül fennáll valami változatlan is, *amihez* viszonyítva mondhatunk valamit változónak, illetőleg keletkezőnek és elmúlónak. Lássuk e pontokat egyenkint.

9. Közelebbről szemügyre véve az első előfeltevésben ismét *három* tétel foglaltatik. Az *első* az, hogy létezik egyáltalán valami, a *második*, hogy kimutathatók oly kritériumok, melyek alapján legalább a lehető tapasztalat körében megkülönböztethetjük azt, ami létezik attól, ami nem létezik, s *harmadszor*, hogy a létező világ nem teljesen ismeretlen előttünk.

10. Azon állítás, hogy egyáltalán létezik valami, már a létezés valamiféle fogalmára épít, amelynek szabatos definició kell, hogy megfeleljen. Mert hiszen valamit létezőnek minősíteni már annyit tesz, mint megegyezést állapítani

meg ezen érvényében feltett meghatározás és valamely felmerülő empirikus tartalom között.

Az önálló létező fogalmában két mozzanat foglaltatik: az állandóság és a hatáskifejtés. Vagyis létezik az, ami megmarad (permanens) s ami egyúttal valami hatást fejt ki. Létezőnek ily értelemben azt a mozzanatot nevezzük, amely nem tűnik el nyomtalanul, hanem amelynek hatásával szüntelenül számolnunk kell. Például a Napot létezőnek tartjuk, mert tudjuk, hogy az fennáll akkor is, midőn azt nem látjuk, azaz hatásával akkor is számolnunk kell; sőt akkor is fennállott és hatott, midőn emberiség még nem volt s fenn fog állani és hat ama jövendő időkben is, mikor emberiség már nem lesz. Még önmagunk létezése is ily permanenciát, azaz észlelő tudatunktól való függetlenséget jelent. Mert hiszen minmagunk akkor is létezünk, midőn alszunk vagy egyébként öntudatlanok vagyunk s léteztünk önmagunk létének felismerése, azaz öntudatunk ébredése előtt is. A létező e permanenciája nélkül a tapasztalatunkban felmerülő világfolyás teljesen érthetetlen volna.

A «hatás», mely a permanencián felül az önálló létezőt jellemzi, a legáltalánosabb értelemben veendő; azaz jelenti azt, hogy minden, ami létezik, szüntelenül valamiféle változást idéz elő. A test nehézkedése s egyéb fizikai hatásai szüntelenek s bármily számunkra in concreto nem észlelhető infinitezimális mértékben, de folyton változást idéznek elő más testekben. Hiszen valaminek létezését tudományosan kimutatni ép annyit tesz, mint igazolni, hogy annak hatása belekapcsolódik a világnak nevezett nagy hatásszövedékbe. Viszont valamit nemlétezőnek állítani, annyit jelent, mint rámutatni arra, hogy a világnak nevezett hatásszövedéknek másneműnek kellene lennie, ha a kérdéses dolog hatása is tényező volna benne.

E ponton még nem tudjuk, hogy mily jogon állítjuk fel a létezés ama meghatározását, mely szerint az szüntelen hatást kifejtő permanenciát jelent. Tényként állapítjuk csak meg, hogy a tapasztalati tudománynak erre a létdefinicióra van szüksége. Ha nem erre épít, akkor lehető tapasz-

talásunk egész tartalmát merő káprázatnak kell tartani. Ámde nem nehéz belátni, hogy — mint erre gyakran rámutattak — a «káprázat» fogalmának érvénye már felteszi valaminek a létezését, ami nem káprázat, ami tehát a szó szerinti értelmében létezik. Mert elsőben is: «káprázat» és «létező» korrelat fogalmak, melyek egymás érvényét felteszik; ha nem létezik semmi, arról sem lehet szó, hogy valamit káprázatnak minősítünk, mert hiszen ez esetben nem volna oly mozzanat, mely*hez* viszonyítva mondhatnók a tapasztalás tartalmát «csak» káprázatnak. Továbbá: a káprázat *valakinek* a tudatában kell, hogy lejátszódjék. E tudat szubjektumát pedig evvel már nemcsak káprázatnak, de valódi létezőnek valljuk, mely permanens és hatást fejt ki: hiszen ily permanens hatás, illetőleg visszahatás fogalma révén alkothatjuk csak meg a káprázatnak nevezett lélektani történés fogalmát. Kétségtelen tehát, hogy a tapasztalásnak nélkülözhetetlen előfeltétele, hogy a létezés fenti meghatározása értelmében «valami létezik».

11. Mindebből már önként következik az is, hogy rendelkezünk oly kritériummal, melynek segélyével azt, ami létezik, megkülönböztethetjük attól, ami nem létezik. E kritérium ép a kimutatható állandó hatásban áll. Létezik az a tudomány szemében, aminek állandó hatása nélkül a világfolyamat érthetetlen s nem létezik az, ami ellenkezőleg: állandó hatását számbavéve érthetetlenné tenné a világfolyamatot. Ha a tapasztalati tudomány nem rendelkeznék e kritériummal, sohasem lehetne abban a helyzetben, hogy «tényekkel bizonyítson», mert hiszen ez ép azt jelenti, hogy a világfolyamat fogalmát a tapasztalatunkban felmerülő mozzanatok alapján a jelzett módon megalkotjuk. De ez esetben az emberi gondolkodásban felmerült mitológikus lényekről sem tudná megállapítani, hogy «nem léteznek», ami minden haladást kizárna a tapasztalati tudományok köréből.

12. Ezek alapján kimutathatjuk azt is, hogy ami létezik, nem teljesen ismeretlen előttünk. Tudjuk ugyanis, hogy valami létezik s így legalább is a létező dolog létezése nincs

számunkra teljesen az ismeretlenség homályába burkolva. Sőt egyebet is tudunk róla: azt, hogy a létező világban változás megy végbe, vagyis, hogy a változás nem lehet merő látszat, mint az eleata tanítás hirdeti.

E tétel helyességét azáltal ismerjük fel, ha kétségtelenné válik előttünk, hogy a tapasztalásunkban felmerülő változásoknak legalább is némelyike nem lehet csak szubjektiv látszat. Nevezetesen közvetlen, vagyis lelki élményeinkről lehetetlen azt állítani, hogy nem reális történések, mert ezáltal saját tagadásunk reális megtörténtét is tagadnunk kellene. Ha ugyanis minden tapasztalt változás csak látszatos, vagyis nem olyan, mely a szó abszolut értelmében megtörtént, akkor az sem reális történés, hogy tudományos kutatásunkban valóban elértük azt az új álláspontot, mely szerint a változás tényét immár másképen magyarázzuk, mint előbb. Nyilvánvaló, hogy a változás reálitásának e tagadása lerontja bármely tudományos megállapításunk reális megtörténtét. Ez bár nem befolyásolja a tudományos megállapítás esetleges logikai érvényét — mert hiszen az érvényesség mást jelent, mint valamely gondolkodó alany által való elismertetést — de igenis lerontja a megismerés tényének reálitását s evvel együtt minden eddigi tudományos megállapítás megtörténtének tagadására vezet. Ez azután annyiban önellentmondás, hogy ez esetben azon belátás reális felmerülését is tagadni kell, mely szerint nincs reális változás.

Kétségtelen tehát, hogy legalább is némely tapasztalatunkban felmerülő változás nem merőben létszatos, hanem a létező világban reálisan felmerülő keletkezést és elmúlást jelent. E dolgozatban csak arra szorítkozhatunk, hogy e tételről általánosságban megállapítjuk, miszerint érvénye a tapasztalás előfeltétele: míg ellenben ezúttal mellőznünk kell annak beható vizsgálatát, hogy mily mértékben s mily formában tekinthető a tapasztalt változások összessége a létező világban végbemenő reális változások hű tükrének. A mondottak ugyanis elegendők arra, hogy igazolják a minden tapasztalás első ontológiai előfeltevéséről jelzett álláspontunkat.

13. Minden logikailag öntudatos tapasztalás második ontológiai előfeltevésének azt a tételt mondottuk (8. §), hogy a létező más létezőkkel valamiféle kölcsönhatásban áll. Ez általános tételt szintén több részletes tételre kell bontanunk, hogy világosan felismerhessük helyességét. Az *egyik* az, hogy egynél több létező létezik; a *másik* az, hogy a létezők egymásra hatnak; a *harmadik* pedig, hogy e kölcsönhatás szükségképi. E pontokat egyenként kell szemügyre vennünk.

14. Abban a tételben, hogy létezni annyit tesz, mint állandóan hatni, már implicite bennfoglaltatik több létező létének elismerése. Mert a «hatás» fogalma legalább is *két* létezőt tesz fel: azt, *amely* hat és azt, *amelyre* a hatás történik. Oly hatás ugyanis, mely semmire sem hat s így semmiben sem idéz elő változást, contradictio in adjecto. A létezés ama meghatározása tehát, melyet fennebb kiindulópontul választottunk, már az ontológiai pluralizmus álláspontját foglalja magába, szemben az ontológiai monizmussal.

Ha e gondolatmenetünkkel szemben valaki azon ellenvetést tenné, hogy ez állítólagos levezetés nem egyéb, mint annak elővarázsolása a létezés fogalmából, amit már előzőleg beléje helyeztünk, az teljesen félreismerné e fejtegetésünk célját. Feladatunk *ép annak* a kimutatása, hogy elfogadván a létezés e definicióját, ezzel egy egész metafizikai rendszer mellett foglalunk állást, melynek természetesen csak néhány tanítását jelezhetjük e dolgozatban. Levezetésünk tehát ép akkor volna elhibázva, ha minden metafizikai tétel, melyet kifejtünk, nem rejlenék «magától értetődőleg» a létezés fenti meghatározásában. E tételek objektiv érvénye természetesen attól függ, hogy a létezés említett definicióját miképen tudjuk igazolni: fejtegetésünk ez ideiglenes hiánya azonban semmiképen sem befolyásolja a létezés kérdéses meghatározásában rejlő tételek kifejtésének jogosultságát.

15. A létezők folytonos kölcsönhatásának tétele is el van ismerve, ha a létezésnek szóbanforgó meghatározását magunkévá tesszük. Mert ha létezni annyit tesz, mint szün-

telenül hatni s ha egynél több létező létezik, akkor világos, hogy az *A* létező szüntelenül hat a *B* létezőre, a *B* létező pedig az *A*-ra. Ha pedig kettőnél több lény létezik, akkor ugyanezen kölcsönhatás áll fenn *A*, *C*, *D* stb. lény között, úgy, hogy jogosult ama tétel kimondása, hogy a tapasztalás előfeltevése szerint minden lény más lényekkel folytonos kölcsönhatásban áll, azaz: hat reájuk s tőlük viszont szüntelenül visszahatást szenved. Sőt ebből az is következik, hogy minden egyes lény minden más lénnyel áll szüntelen kölcsönhatásban. Mert ha a hatás változás előidézését jelenti (10. §), akkor minden lény folyton változást okoz más lényeken s ő maga azoktól szüntelenül változást szenved. Így igazolódik a változás egyetemességének elve magának a létezésnek mibenlétéből.

16. E megállapítás egyik korollárium a azon gyakran már kimondott tétel, hogy a világegyetem bármely kis részében előálló csak infinitezimális változás is a világegyetem minden, legtávolabbi részében szintén érezteti hatását. Minden egyes lény valóban «a világegyetem tükre». Mert ha *A* hat *B*-re és *B* ismét *C*-re, akkor bár közvetve, de *A* is hat *C*-re, még pedig azáltal, hogy *B*-ben változást idézve elő, ez a változott *B* hat már most *C*-re és így tovább. Ezért, Leibniz találó szavai szerint, egy mindentudó elme a világegyetem bármily kis eseményében mindazt megpillanthatná, ami a világegyetem minden pontján végbemegy.

17. Evvel már ki is mondottuk a 13. §-ban jelzett harmadik tételt is, mely szerint a létezők külcsönhatása szükségképi. Mert hiszen láttuk, hogy e kölcsönhatás a létezés mibenlétéből következik, annak elkerülhetetlen következménye. Más szóval: ami létezik az szükségképen mindig változást idéz elő más létezőn, vagyis helyesebben: minden más létezőn s viszont minden változás valami létezőre utal, mely azt előidézi.

E tétel pedig nem mond egyebet, mint amit az okság elvének szoktunk nevezni. Ez ugyanis legáltalánosabb formájában ép azt jelenti, hogy minden, ami a világon történik, azaz minden változás bizonyos hatásnak, illetőleg hatások-

nak szükségképi következménye s viszont: minden kifejtett hatás e világon szükségképen valamiféle változást idéz elő. Ennyiben a principium causalitatis érvénye már a létezés fenti meghatározásában bennfoglaltatik, illetőleg annak elfogadásával azt is már el kell fogadnunk.

18. Eddigi fejtegetéseink észrevétlenül átvezetnek a 8. §-ban jelzett harmadik ontológiai előfeltevésre, mely szerint a keletkezés és elmúlás feltesz valami változatlant, ami nem keletkezik és nem múlik el. Mert midőn valamit változónak észlelünk, azt mindig valamihez viszonyítva tesszük, ami viszont nem változik. Fizikai mozgást is csak úgy konstatálhatunk, ha a mozgó testet valami nyugvónak feltett ponthoz viszonyítjuk. Mozgás és nyugalom, változás és változatlanság korrelat fogalmak s melyek érvénye egymást felteszi. Misem természetesebb tehát, minthogy a változásról való minden megállapításunk előfeltevései között kimutatható az a tétel is, hogy van valami változatlan, vagyis keletkezésnek és elmúlásnak semmiképen sem alávetett mozzanat, *melyhez* viszonyítva szólhatunk keletkezés és elmúlásról. A kérdés most már csak az, hogy *mi* ez a változatlan mozzanat?

19. Ha létezni annyit tesz, mint állandóan hatni, akkor ez egyúttal azt jelenti, hogy minden létezőben van valami állandó és változatlan, *ami* ép az állandó hatás kifejtője. Ez a *ὑποκείμενον ἔσχατον* a létező minden változásai közepette megmarad. Péter a legkülönbözőbb változásokon és átalakulásokon megy át: gyermekből ifjúvá, férfivá és aggastyánná lesz, tudatlanból tudóssá, egészségesből beteggé válik — és mégis ugyanaz a Péter az, aki mindezen változások hordozója, aki egyéni mibenlétében megmaradt annak, ami volt. Egy darab ólmot minden érzékelhető tulajdonságában megváltoztathatok: alakját, halmazállapotát, színét stb. és az mégis csak ólom marad. Ez állandó és változatlan valami úgyszólván nem egyéb, mint azon sajátos hatás, illetőleg visszahatás, melyet a lény kifejt a reá gyakorolt hatásokkal szemben. Péter minden tekintetben megváltozott, de azért fejlődésében s még esetleg pszichikai és fizioló-

giai életének felbomlása is bizonyos egyéni módon megy végbe, mely különbözik valamiben a Jánoson és Sándoron végbemenő hasonló folyamatoktól. Az ólomdarab másképp reagál a mechanikai, a hő és a kémiai hatásokra, mint például az arany. Az állandó és változatlan mozzanat az egyes lényben tehát lehet a sajátos tevékenység, hatás, mely — a modern tudomány kifejezésével élve — azon sajátos «törvényszerűségben» nyilvánul, mely szerint az általa kifejtett hatás, illetőleg visszahatás végbemegy. Ezzel szemben a változó tulajdonságok nem egyebek, mint ennek a változatlan sajátos tevékenységnek sajátos reakciói. Ez utóbbiak érzékelhetők a «fizikai» világban, míg nem érzékelhetők a «pszichikai» jelenségekre nézve. Azonban mindkét esetben arról, ami a lényben változandó, tapasztalás által értesülünk. A változatlan állandó mozzanatra ellenben csak *következtetünk*, még pedig a korrelativitás elve alapján, mely feljogosít arra, hogy a változandóban már változatlant, a mulandóban már megmaradót tegyünk fel. Ez állandó és változatlan mozzanatot a létezőben aristotelesi terminológiával mi is «formának» (εἶδος) fogjuk nevezni, szemben a változandó tulajdonságokkal, melyek összessége a «tartalom» (ὑλη). A forma, vagyis maga az állandó és változatlan tevékenysége a létezőnek tehát minden esetben transzcendens mozzanat, mert hiszen a tapasztalás tartalma mindig és mindenütt csak változandót és mulandót mutat. Ez pedig egyjelentésű avval a megállapítással, hogy az existentiális ítélet minden esetben, tehát tapasztalati tartalmakra vonatkozólag is, már transzcendens mozzanatokra támaszkodik, vagyis lényegileg metafizikai ítélet. Ha elfogadjuk a létezésnek fenti meghatározását, akkor az «immanens existentiális ítélet»-et contradictio in adjecto-nak kell minősítenünk.

20. Közelebbről szemügyre véve azonban ama végső állandó és változatlan mozzanat keresésében, melyhez viszonyítva szólhatunk egyáltalában változásról az egyes létezőben megnyilvánuló formánál nem állapodhatunk meg. Ennek részben ismeretelméleti, részben logikai oka van.

Az ismeretelméleti ok abban áll, hogy annak az állandó

és változatlan mozzanatnak, mely*hez* viszonyítunk minden változást, nyilván a legismertebb mozzanatnak kell lennie: olyannak, melynek állandósága és változatlansága evidens számunkra. Az egyes lények formái azonban csak megnyilvánulásaikban ismeretesek számunkra: magának e formának összes határozmányait nem ismerjük. Így tehát ha meg is vagyunk győződve arról, hogy a formák is változatlanok és állandóak, azok semmiseetre sem nyújthatnak oly evidens ismerési tartalmat, mely szükséges arra, hogy hozzá a változandót hozzámérjük.

De ha túl is tennők magunkat e nehézségeken, már merőben logikai körülmények sem engedik meg, hogy az egyes létezők formájánál állapodjunk meg, mint a változás végső változatlan mértékénél. Még pedig azért nem, mert a létezést kifejező, azaz az existentiális tétel sohasem bír autonómiával logikai szempontból: maga is mindig más valami örök és változatlan mozzanatra támaszkodik. Hogy azonban ez állításunk értelme világossá váljon, legyen szabad néhány kritikai megjegyzést tennünk oly gondolkodók tanaira, kik az exisztenciális tételt autonómnak tartották, illetőleg, akik egyáltalán nem ismerték fel vagy csak részben pillantották meg az existentiális tétel előfeltevéseit.

Befejezése következik.

DURKHEIM TANAINAK ISMERETELMÉLETI ALAPJA.

Irta: Bolgár Elek.

Ha a szociológia merev elkülönítése a filozófiától már ma lehetséges volna, ha a kettő közötti határvonalakat pontosan megállapíthatnók, aligha volna indokolt e helyütt megemlékeznünk Émile *Durkheim* munkásságáról. De bár e munkásság jelentős része épen arra irányult, hogy a szociológia önállósulását a filozófiával szemben is megvalósítsa, ez a törekvése annyira filozófiai kihatású és annyira *a filozófia keretein* belül ment végbe, hogy lehetetlen most, amikor Durkheim halála híre érkezik, szótalanul elmennünk emellett a filozófiai oeuvre mellett.

Ez azonban elszigetelt, önmagában álló rendszerként nem bírálható el. Nemcsak azért, mert az ő intenciói a filozófiailag értékelhető problémáknak csak járulékos, vagy épen negatív beállítást adnak, hanem azért is, mert ami Durkheim tanaiban filozófiai, elsősorban ismeretelméleti és methodológiai vonatkozású, az csak folytatása, továbbépítése és alkalmazása azoknak az elveknek, amelyeket elődei, különösen Auguste Comte, fektettek le. Históriailag Durkheim teljesen a Comte-féle pozitivizmusban gyökeredzik.

De ez a pozitivizmus és annak *programmja* tulajdonképen *két elemből* tevődik össze: az egyik a valósággal pozitív alkotó elem, míg a másik inkább *negatív* természetű. Az előbbit csak az érdekli, amit saját felfogása szerint megismerhetőnek tart és e végből csak azzal foglalkozik, ami valósággal tapasztalható, biztos, pontosan meghatározható, konkrét. Csak valóságos, reális tényeket vizsgál, ellenben minden néven nevezendő transzcendenciát kikapcsol érdeklődése köréből. Az ezek iránt érzett ellenszenve adja a pozitivizmus másik, negatív oldalát, mely valóságos programmá szélesedett és ez: minden metafizika feltétlen visszautasítása.

A pozitivizmus azonban nemcsak *ismeretelméleti* irányt jelent, hanem a kutatás *módszerének* sajátos technikájára is utal s ezt nem csupán az egyes tudományokra terjeszti ki, hanem magára a filozófiára is, amennyiben a filozófiai gondolkodás tárgyaként is csak annyit ismer el, amennyit a valóság, a tapasztalat nyujt, illetve ami exakt módon írható le. Époly pozitív tényekre alapítja tehát a filozófiát, mint az exakt tudományokat.

Ily módon azonban filozófia és tudomány között a határok mindinkább elmosódnak és méltán lehet felvetni azt a kérdést, hogy hol különülnek el egymástól, ha mindkettőnek anyagát tapasztalati tények adják és mindkettő azonos módon dolgozza fel e tényeket?

Comte maga úgy felel erre a kérdésre, hogy a filozófia számára csupán a *végső általánosságok* maradnak fel s az összes tudományok e legáltalánosabb elveinek foglalata alkotja, mint külön tudományt: a filozófiát, melynek célja «de faire de ces généralités une grande spécialité de plus».

Comte ismeretelméleti pozitivizmusa azonban igen jelentős elmélettel bővül ki, *a tudományok hierarchiájáról* szóló tanításával, mely az egyes tudományágak természetes és logikus sorrendjét tárja elénk s amellyel egyszersmind azok rangsorát is megjelöli.

Ezzel az elmélettel válik következetessé és teljessé a pozitivizmus, amennyiben azáltal nemcsak a természettudományokkal (asztronómia, fizika, kémia, biológia és ezek alapjával, a mathematikával) szemben érvényesülnek kívánalmai, hanem a szellemi tudományok egyfajta szintézisével, a szociológiával szemben is. De ép ezáltal nyer ez a pozitivizmus nagyobbfokú érdekességet is a filozófia, nevezetesen az ismeretelmélet számára. Ezzel tetőzi be Comte azt a felfogását, amellyel irányt szab az általa megalapozott ismeretelméletnek, amely irány a *realisztikus pozitivizmus*, szemben ennek idealisztikus irányzatával, melyet Mill és követői képviseltek a legkövetkezetesebben.

Ezzel az első átfogó pozitív filozófiai rendszerrel egyszerre született meg a szociológia, mely itt úgy szerepel,

mint a tudományok sorában a legmagasabbrendű, a legkomplikáltabb, mely a többi öt megelőző tudomány eredményeire támaszkodik. Ilyenformán Comte, amidőn megalapozta a szociológiát, mint önálló általános társadalmi tudományt, egyszersmind kijelölte helyét a többi tudományok között és megállapította azokkal közös ismeretelméleti és methodológiai alapvetését: a pozitivizmust.

*

E realisztikus pozitivizmus jegyében fundált szociológiának egyik legjelesebb munkása volt Durkheim. Míg Comte az *elvi alapokat* rakta le, ő a társadalmi élet *reális anyagán* próbálta ki ezeket az elveket. De egyszersmind ő volt az, aki az így űzött tudománnyal magával áthozta az ennek alapjául szolgáló irányzatot is a XX. század szellemi életébe és a legkövetkezetesebb megőrzője maradt a XIX. század ebbeli hagyományainak. Mindvégig Comte, Renouvier és Boutroux tanítványának vallotta magát, az első kettőnek hatására vezetve vissza «szociális realizmusát», az utóbbiéra a szociológia azon elkülönítését minden határtudománytól, amely törekvés Durkheim tanítására oly karakterisztikus.

Hogy a szociális megismerés durkheimi elméletéhez eljussunk, követnünk kell azt az analízisét, amelyet ő maga e megismerés két alkotó elemével: egyrészt a szociális *tényekkel*, másrészt a szociális *tudattal* szemben alkalmazott. Ami a szociális tényeket illeti, ezek szerinte sui generis, minden másnemű, nevezetesen természeti, organikus tényektől elkülöníthető nyilvánulások: különös ismertetőjelük, hogy *függetlenek* az egyén nyilvánulásaitól, sőt hogy az egyén magatartására külső kényszert gyakorolnak. A szociális ténynek tehát Durkheim szerint *determináló* jellege van az egyénre Sajnos, e determináltság terjedelmére, határaira nézve nem ad részletes magyarázatot, pedig ép az ő problémája szempontjából döntő fontosságú kérdés, hogy mely pontig tekinthető valamely tény «szociális»-nak, hol vannak a szociális értékelés határai, meddig megy annak érvényességi köre?

De épen ennélfogva, hogy ezt a fontos elhatárolást elmulasztja, bizonyos dogmatizmus vonul végig a szociális tényekre vonatkozó egész tanán. Ebből következik az is, hogy a szociális determináltságot elég széles, már alig megengedhető terjedelemben érvényesíti, ami kiderül abból is, hogy a megismerés legáltalánosabb principiumait, az erre vonatkozó végső kijelentéseket, a *kategóriákat* magukat is ily szociális determináltság alapjára helyezi. Idevágó tanítása így hangzik:

Az egyéni szellem kategóriái: idő, tér, kauzalitás stb. nem tekinthetők a tudat inhaerens tulajdonságainak, ami fiziológiai eredetükkel egyértelmű volna, hanem azok épúgy, mint a vallásos eszmék, szokások, törvények, erkölcsi parancsok, a *társadalom révén* jutnak az egyénhez. A kategóriákat, mint tudatunk által adott, abban meglévő klaszifikatórikus formákat a társadalom szervezetének formái nyújtják: a logikai osztályozás hierarchikus szervezete, genus és species szerint való tagozódása a szociális csoportosítás hierarchikus szervezetére megy vissza, a logikai genusfogalom maga is eredetileg a családi, nemzetiségi csoport (*γένος*) elnevezése. Durkheim az etnográfiai adatok nyomasztó tömegével igyekszik bizonyítani ezt a tételt.[1]

A klasszifikáció néhány primitív formájáról szóló tanulmányában azt magyarázza, hogy az a szociális csoport, amelyet törzsnek nevezünk, logikus őse a genusnak, a frátria pedig a speciesnek. Ezek fölé- és illetve alárendeltségi viszonyából származott le a hierarchianak az a logikai formája, mely a fajfogalomnak a nemfogalom alá történő szubszumciójában jut kifejezésre. A társadalom egységének képére alkották volna ily módon a dolgok egyetemének, a legmagasabb logikai egésznek képzetét is.

[1] «*De quelques formes primitives de classification.*» Contribution à l'étude de représentations collectives» (En collaborations avec M. Marcell Mauss); L'Année Sociologique. 1903. évf. 5. és köv. l., továbbá «*Les formes élémentaires de la vie réligieuse.* Paris, Alcan 1912. 14 s köv. 205 s köv. 518 s köv. l.

Hasonló módon magyarázza a *tér- és időkategóriát* is: A tér — úgymond — nem lehetne az, ami, ha épúgy, mint az idő, nem lenne felosztva és nem lenne differenciált. De ezek a felosztások, melyek lényegét teszik, vajjon honnan jöhetnek? A válasz ez: Ugyanazon kultúra emberei egyformán tagolják, egyformán atomizálják a kategóriákat. Majd egy más helyütt: ... «az idő ... absztrakt és személytelen, nem csupán az individuális exisztenciát foglalva magában, hanem az emberiségét ...» «Az idő nem az én időm, hanem ahogy azt egyazon civilizáció személyei objektíve elgondolják.»

Mindazok az ellenvetések, melyek e felfogással szemben joggal tehetők, hogy tudniillik Durkheim összetéveszti a metafizikai időt a fizikai idővel, hogy az idő logikusan nem foglalható a humanitás fogalma alá, mert ennél sokkal tágabb, hogy argumentumai nem eléggé meggyőző erejűek a kategóriák szociális eredetének bizonyítására, arra az eredeti, alapvető hibára mutatnak vissza, mely a szociális jelleg pontos elhatárolásának elmulasztásában áll.

Különösen károssá válik e mulasztás annálfogva, hogy épen Durkheim tanításában, ha nem is kifejezetten, de mégis félreérthetetlenül, maga a «szociális» is úgy szerepel, mint külön, önálló kategória, amely a kategóriák sorában a legáltalánosabb lesz e felfogás szerint, tekintve, hogy ez alá foglalható a legtöbb megállapítás. Ámde magának a kategóriafogalomnak pontos értelmezésével sem találkozunk Durkheimnél s ezért is oly szétfolyó nála ez a fontos probléma.

Bizonyos kísérlet történik ugyan ebben az irányban, amikor azt mondja, hogy «ennek a szónak: «társadalmi», csak oly feltétel alatt van határozott értelme, hogy csak oly tények jelölésére használjuk, melyek nem esnek bele már megállapított és elnevezett tények valamely kategóriájába». Csakhogy itt a kategória fogalmának nem pontos, tudományos megjelölése szerepel, hanem annak közkeletű, hétköznapi értelemben való használata.

*

Már itt bontakoznak ki Durkheim sajátos ismeretelméleti *szociologizmusának* körvonalai. Még élesebben világítják meg ezt a szociologisztikus tendenciát a szociális *tudatra* vonatkozó tanításai. Nézzük, miben állnak ezek.

Tudatosság általában az a képesség szerinte, amelynél fogva ráeszmélünk arra, hogy mi megy *bennünk* végbe.[1] A szociális tudat legfontosabb alkotó elemeinek, a szociális képzeteknek azonban ép az a lényeges vonása, hogy *kívülről* hatnak az egyéni tudatra, ezáltal tárgyiasulnak, objektiválódnak, dolgokká válnak számára, tények jellegét öltik magukra. De a szociális tudat tartalma ép ez oknál fogva lényegesen különbözik az azt alkotó egyének tudattartalmainak összességétől is. Ha meg akarjuk érteni azt a módot, — úgy mond — amelynek alapján a társadalom tudatossá teszi önmagát, a társadalomnak és nem az egyének természetét kell vizsgálnunk.[2]

Mert az egyéni tudat *inferiórisabb* a társasnál, s a csoportnak az egyénre gyakorolt hatása, szuggesztív parancsszava egyenes arányban áll a csoport nagyságával. Bizonyítja ezt az a tény, hogy az egyén tehetetlensége, alárendeltsége a csoporttal szemben megnövekszik ennek számbeli gyarapodásával. A kollektív tudat eszerint a pszichikai élet legfelső foka, minthogy a tudatossággal szemben érvényesülő tudatosság.[3]

Ezzel azonban Durkheim pszichologisztikusabban fogja fel ezt a problémát, mint ahogy ez más forrásaiból megállapítható elvi felfogásával megokolható volna. A szociális tudat problémája ugyanis következetes durkheimi felfogás szerint nem is pszichológiai, hanem szociológiai probléma. Igaz, hogy az ő pszichológiai felfogása is teljesen szociológikus, vagy helyesebben : szociologizmusával egy ideig párhuzamo-

[1] V. ö. Charles Elmer *Gehlke :* Émile Durkheim's Contributions to sociological theory, New-York 1915. Columbia University. 22. l.

[2] *Les Règles de la méthode sociologique.* 2e édition. Paris. Alcan, 1895. XVI. és köv. l. és ugyanitt. 128. l.

[3] Lásd : Les formes élémentaires. 23. l.

san halad a pszichologizmus egy fajtája. Ennek a pszichologizmusnak leküzdése igen jelentős fázisa Durkheim filozófiai fejlődésének és figyelemreméltó eredménye a pszichológiának szociológiai megalapozása. Ennek jegyében már az érzet keletkezését is úgy magyarázza, hogy az számos agysejt *kölcsönös* tevékenységének, nem az *egyes* sejt elszigetelt munkájának eredménye.

Független tehát az érzet az *egyes* sejttől, de függ az agytól, mint az összes sejtek funkcionáló totalitásától. Az elemi pszichikai egységek magasabbrendű egységekké tömörülnek, képzetekké, melyek ismét magasabbrendű csoporttá integrálódhatnak, de a tudatfolyamatok szerinte természetükre nézve lényegileg képzeteken nyugszanak.[1]

Inkább reprezentális, semmint emócionális, vagy volitív alapokon nyugszik szerinte a tudatfolyamat, mert a képzetek ebben a mivoltukban *állandó vonásai* ennek a folyamatnak s ha nem magában a tudat világában, a tudattalanéban érvényesülnek, ott fejtik ki hatásaikat. Összefügg Durkheim e felfogása általános intellektuális hajlandóságaival, melyekre tágabb vonatkozásaiban is még visszatérünk.[2]

Ha így Durkheim a pszichikai életet individuális nyilvánulásaiban szociológiai analógiák szerint magyarázza, a szociális tudat kialakulásának magyarázatakor viszont sokszor visszaesik említett pszichologizmusába. Persze, ha már pszichologizálása is — mint láttuk — szociológiánál nem egyéb, természetes, hogy a szociális tudatra vonatkozó kijelentései is, minden pszichologisztikus visszaesés mellett is, ily közvetett szociologizmusra vezetnek. Az eredmény tehát ugyanaz lesz, csak az ismeretelméleti szituáció változik. Idevágó kijelentése különben így hangzik: «Az a viszony, mely a szociális szubsztrátumot,(a társult egyének ensemble-ját) szociális életté egyesíti, minden ponton analóg azzal, melyet mindenkinek el kell ismernie az egyes egyén fiziológiai szubsztrátuma és lelki élete között, ha nem akarja tagadásba venni mind-

[1] Lásd: Les Règles. 149 és 283 l. is.

[2] Lásd Gehlke id. m. 26. l.

azt, amit helyesen pszichológiának neveznek. A szociális tudat lényeges vonása : a szociális képzet tehát úgy viszonylik valamely társadalmi csoport egyéneihez, mint az egyéni képzet a funkcionáló agysejthez.»[1]

Egyéni és társadalmi tudat kölcsönhatását fejezi ki az a tanítása, hogy semmi olyasmi nincs a társadalmi eletben, ami ne volna meg az egyéni tudatban és megfordítva : a csoport tudatállapota az, amely megismétlődik az egyénben. E ponton azonban félremagyarázhatatlanúl kellene Durkheimnak hangsúlyoznia, amit más vonatkozásban ki is emel, hogy a csoport gondolati, érzelmi és akaratvilága egész más valami, mint az egyéné. Ez nyujthatja amannak az anyagát, de abban a pillanatban, mihelyt valami a csoport tudattényévé válik, annyira megváltoztatja alkatát, hogy csak analógia és nem is egészen pontos analógia, amikor a társadalmi tudat nyilvánulásait az egyéni tudat nyilvánulásairól nevezzük el, szociológiai tényeknek pszichológiai elnevezést adunk. Durkheimot egyébként az egyéni tudatban végbemenő folyamatok nem érdeklik közelebbről. Lényegeseknek a társadalmi tudat tényeit tekinti, mert tudatállapotaink többsége nem is jöhetne létre izolált lényekben és másképp jönne létre másképen csoportosított lényeknél.

Ebben a megvilágításban új képet kap *test és lélek* dualizmusának hagyományos problémája is : Durkheim a lelket úgy tekinti, mint az egyénben megrögződött *társadalmi* tudatot, mely ebben a mivoltában ellentétes a testtel, az *individuális* folyamatok székhelyével. A dualitás ilyenformán szerinte nem test és lélek kettőssége, hanem az egyéni és szociális nyilvánulások antitézisére redukálódik.[2]

*

[1] «*Représentations individuelles et représentations collectives.*» Revue de Métaphysique et de Morale VI. köt. 293. és köv. l.

[2] Bulletin de la société française de philosophie. Mars, 1913. pag. 74 ; idézve Gehlkenél 44. l.

Teljesen leküzdi pszichologizmusát és teljes mértékben érvényre juttatja Durkheim a szociológiai nézőpontot a *társadalmi tények összefüggésének* vizsgálatánál. Ez összefüggés természetének megítélése szempontjából is fontos, amit a szociológiai módszer kérdésével kapcsolatban hangoztat, hogy valamely tény társadalmi jellegére nézve nem döntő bizonyíték az, hogy *általánosan* követik azt. Az általánosság a szociálisnak nem oka, hanem következménye, itt is a társadalmi jelleg az első és determinálója az általánosság tulajdonságának is.[1]

Mi tehát az, amire szociális tényt vissza lehet vezetni, miből lehet magyarázni, mikép lehet más tényekkel összefüggésbe hozni? A negatív válasz erre a kérdéskomplexumra ez: Semmi esetre sem pszichológiai okok alapján. Amikor a szociális pszichologizmus ezt teszi, ezzel az eljárással a komplikáltat az egyszerűből, a magasabbrendűt az alacsonyabbrendűből, az egészet a részből magyarázza. Ez Durkheim szerint lényegileg a *materialisztikus metafizika* módszerének felújítása. Époly hibás azonban az *idealizmus* módszere is, amely a részeket az egészből vezeti le. Az egyedül helyesnek azt tartja, ha az egészet az egésszel, a komplikáltat a komplikálttal, a *társadalmat* a *társadalommal* magyarázzuk.

Valamely *szociális tény oka* tehát kizárólag *előzetes szociális tényekben* található meg, nem pedig az egyéni tudat állapotaiban, mert szociális tény funkciója nem lehet más, mint szociális. Ennek hangsúlyozásával élesen elhatárolja a szociális *kauzalitást* a pszichikai kauzalitástól s egyúttal állást foglal azon gyakori eljárással szemben, amely szociális jelenségeket pszichikai okokra szokott visszavezetni. Ezzel az eljárással szemben Durkheim határozott óvása így hangzik: Valahányszor szociális jelenséget közvetlenül lelki jelenséggel magyaráznak meg nekünk, biztosra vehetjük, hogy a magyarázat hamis. Ez az eljárás — úgymond — egyértelmű a szociális tény denaturálásával.[2]

[1] Les Règles 14. l.
[2] Les Règles 128. l.

A szociális kauzalitás alapelve tehát az, hogy szociális tényt csak *a társadalmi miliőre* lehet visszavezetni. Mik azonban ennek a szociális tényt is determináló miliőnek az ismertetőjelei? Ilyen *kettő* van: egyrészt valamely társadalmi csoport *alkotó elemeinek száma*, vagyis a csoport terjedelme és az azáltal feltüntetett koncentráció foka, az úgynevezett *dinamikus sűrűség*. Ami igaz e részben a társadalom egészére, például a nemzetre nézve, az áll a kisebb, speciálisabb miliőre is: a családra, vagy a foglalkozási csoportra.

Tehát ezek élete is térfogatuk és dinamikus sűrűségük szerint fog megváltozni. Ám Durkheim ez elmélet *alkalmazásában* óvatos különbséget tesz *ok* és *feltétel* között. Így a munkamegosztásról szóló művében például e szociális tény térfoglalásának a dinamikus népsűrűség fokozódása nem oka, csak feltétele.[1] Az öngyilkosságnak ezzel szemben igenis okai bizonyos «*courants suicidogènes*», mert az öngyilkosságok száma ez áramlatok ereje szerint változik, ami minden csoportnál más és más.[2]

A párhuzamos változások megfigyelése vezet el tehát bennünket a szociológia értelmében vett okhoz, mert ezek bizonyítják legjobban a *tények belső* kvantitatív *kapcsolatát*, ez felel meg legjobban a szociológiai módszer *összehasonlító* követelményeinek és e módszer azon alapelvének, mely szerint ugyanazon okozatnak mindig ugyanaz az ok felel meg.

Az ok Durkheim szerint *szükségszerű* kapcsolatot létesít egy és ugyanazon erőnek oki és hatásbeli fázisa között. Ez a szükségszerű kapcsolat a tények között látszólag apriórikus, de valójában, általános formáját attól a társadalmi parancstól nyeri, melynek következtében *B* tüneméný mindig követi *A* tüneményt. Ez a nem nagyon mély elmélet természetes összhangban van a kategóriákkal szemben is erőltetett szociologizmussal.

A szükségszerűség, illetve ennek impressziója vezet el

[1] *De la Division du travail social*, Paris. Alcan. 1893, 237. és köv. l.
[2] *Le Suicide*, Étude de sociologie. Paris. Alcan. 1897; 336. l.

azonban bennünket a *tudományos törvény* fogalmához is. Ez ismét csak szociális norma analogonja; szükségszerű, kényszerítő jellegű, tehát szociális természetű, mert a szociális képzetek különös, specifikus ismertetőjele hogy azok kényszerítő jellegűek, az egyéni tudatra nézve *apriórikusak* és a törvény számára megkívánt objektivitásukat is onnan nyerik, hogy eredetük nem az egyénre vezethető vissza, hanem az ezen kívül álló legmagasabb egységre: a *társadalomra.*[1]

Ez a társadalom, mely ily messzemenő szellemi hatásokat gyakorolhat, Durkheim számára az intellektuális és erkölcsi rend legmagasabbfokú *realitása.*[2] A társadalom erkölcsi tekintélye az, amely az egyén említett inferioritását is magával hozza. Hogy azonban a társadalmi tudat mennyire felérendeltje az egyéninek, az legjobban kiderül a *vallásos eszmék* keletkezéséből. Durkheimnak erre vonatkozó tanítása nem csak arra hivatkozik, hogy a vallásos képzetek szociális eredetűek, hanem azt is kimutatja, hogy azok egy sajátos viszonynak: *az egyén és egy realitás,* a szociális realitás közötti viszony kifejezői.

Abban a karakterisztikus ellentétben, mely a *szent* és a *profán* között van, jut kifejezésre a valláson belül a szociális és individuális elemek kontrasztja. A szent azonban épen onnan nyeri presztizsét, hogy az a realitás, amelyhez annak fogalma kapcsolódik, magasabbrendű realitás annál, mint aminőt az egyes mutat, de természeténél fogva ez a realitás minden vonatkozásában szociális jellegű.[3]

*

Mindezek a tanítások és legfőképen a kategóriák durkheimi értelmezése adják számára *az eddigi ismeretelmélet elbírálásának* alapját is. Az *empirizmus és racionalizmus* hagyományos ellentétéből indul ki és épúgy, mint a test

[1] Les formes élémentaires 20. és köv. l.
[2] Ugyanitt 23. l.
[3] Ugyanitt 49. s köv. l.

és lélek viszonyánál, profán és szent kontrasztjánál, azonképen empirizmus és racionalizmusénál is az individuális és szociális nézőpont ellentéteit véli felismerhetni.

Az az ismeretelméleti felfogás, — úgymond — melyet empirikusnak nevezünk, arra a hatásra vezethető vissza, amelyet a *tények közvetlen munkája* kelt szellemünkben. Ez a hatás azonban meganmyi *individuális állapot* eredménye, melyek teljesen az egyén *pszichológiai* természetéből magyarázhatók meg.

Ha ezzel szemben — mint ahogy Durkheim tartja — a *kategóriák* lényegileg *kollektív képzetek*, elsősorban a csoport állapotait adják vissza s ennélfogva az ily képzeteken épülő *racionalizmus* is ennek a csoportnak alkatától és szervezési módjától, morfológiájától, vallásos, erkölcsi stb. intézményeitől függ.[1]

Az empirizmus ismeretelmélete tehát úgy viszonylik a racionalizmusához, mint az individuális nézőpont a szociálishoz. De ugyanilyen szociális magyarázatot ad Durkheim az *apriórikus* értelmének is. Apriórikus az az idea, melyet készen kapunk, anélkül, hogy azt annak bizonyítéka kísérné: de ahonnan az ily ideákat kapjuk, az szerinte nyilván nem lehet más, mint a társadalom. Ugyanez okból, szociális jellegüknél fogva, apriórikusak maguk a kategóriák is.

A megismerésnek e szociális elméletétől azt várja Durkheim, hogy azáltal *összeegyeztetheti* azokat az ellentéteket, amelyek racionalizmus és empirizmus között fennállanak. Ez a szociális alapvetés ugyanis lehetővé teszi az előbbi számára, hogy összes lényeges elveit fenntarthassa, de egyszersmind lehetővé válik, hogy áthassa azt a pozitivizmus azon szelleme, amelynek az empirizmus igyekszik eleget tenni. Meghagyja az ész számára annak sajátos hatalmát, de egyszersmind számot ad magának erről és pedig anélkül, hogy eközben eltávolodnék a megfigyelhető világtól.

[1] «L'origine sociale des catégories et le problème de la connaissance.» Eredetileg a Revue de Méthaphysique et de Morale 1909. évf. 742—54. l.; felvéve a «Les formes élémentaires» I. fejezetébe is. Lásd még: Georges *Davy:* Émile Durkheim. Paris. Louis-Michaud 188. l.

Láthatjuk, hogy ezen a ponton Durkheim realisztikus pozitivizmusa teljesen *pragmatikus* programmot ölt s ennek a pragmatizmusnak következetességét csak Durkheim *intellektualisztikus* hajlandóságai törik át, melyekről már fennebb is szóltunk. Ez az intellektualizmus különös erővel jut kifejezésre az egyéni és társas képzetekről szóló pompás tanulmányában, ahol kijelenti, hogy az egész pszichikai élet a képzetek folytonos egymásutánja, hogy a mentális élet lényegileg képzetekből alakul s hogy maga a tudat nem más, mint a mult és jövő képzetek azon összessége, amelyek szellemünket kialakítják.

*

Filozófiailag talán leglényegesebb alkotása Durkheimnak az a munkája, amelyben a *szociológiai módszer* alapjait fekteti le. Nem tekintve ezeknek a megállapításoknak szociológiai jelentőségét, elsősorban azokról a megjegyzéseiről kell megemlékeznünk, melyeket ezekkel kapcsolatban a filozófiára vonatkozólag tesz. Módszerének általános jellemvonásai között első helyen említi annak minden filozófiától való függetlenségét. Visszautasítja a szociológiának azt a hagyományos szokását, amely szerint az mindig valamely filozófiai rendszerre támaszkodik, holott annak szerinte «semmi helye nincs a metafizikusokat pártokra osztó nagy hipotézisek között».

A szociológiának ez az önállósítása külön programmpont Durkheim módszertanában, amennyiben e módszer maga sui generis szociológiai karakterű s azáltal a társadalmi tényeket úgy magyarázza, hogy azok specifikus voltukat megőrzik. Hogy ez így történjék, az — mint mondja — magának a filozófiának is érdeke, mert ha a szociológia nem jut ki az általánosságokból és nem tár fel részleges tényeket, nem bocsáthatja a filozófia rendelkezésére sem a maga saját legeredetibb anyagát.

De ami ebben a módszerben a legkarakterisztikusabb, az annak *objektivitása*, az a tulajdonsága, amelytől Durkheim egész szociológiai irányzata is elnevezését nyerte. Nagy

érdeme Durkheimnak, hogy az objektivitás problémáját új és termékeny világításba helyezte. Alig van ugyanis kifejezés, mely általános használata által annyira absztrahálódott volna, mint az objektív fogalma, holott ép ez az, mely határozott, konkrét dologhoz való viszonyt, a dologban való teljes felolvadást, objektiválódást, tárgyiasulást akar kifejezni. Az, hogy valaki objektív valakivel vagy valamivel szemben, annyit kell hogy jelentsen, mint annak dologként való felfogását. Az általános nyelvhasználat beéri a negatív szemponttal, amikor az objektív annyit tesz, mint nem-szubjektív, vagyis a rögzített tárgy a rögzítő személyétől, alanyától elvonatkoztatott jelenség.

Különösen szükséges azonban ennek az objektivitásnak teljes mértékben érvényt szerezni a szociológiában, ahol a szubjektív momentum előtérbe tolása hozta magával azokat a pszichologisztikus eltorzulásokat, amelyeknek tudománytalanságát Durkheimnál erőteljesebben senki sem üldözte. Ezzel az állapottal szemben az objektívnek oly fogalmazására volt szükség, mely a feladatot nem negatív, hanem pozitív irányban tűzi ki és egyszersmindenkorra megóvja a szociológiát a szubjektivisztikus pszichológia lejtőjétől.

Azért az az objektivitás, amelyhez Durkheim eljut, annak hangoztatásában áll, hogy a szociális tényeket úgy kell tekintenünk, mint dolgokat, dolog alatt értve mindazt, amit elménk csak úgy foghat fel, ha önmagából kilép s a megfigyelés és összehasonlítás eszközeivel a legfelszínesebb és legközvetlenebbül megközelíthető tulajdonságoktól a rejtettebbek és mélyebbenfekvők felé halad. Ez a programm teljesen megfelel annak a pozitivisztikus célnak, amelyet már megalkotói a szociológia elébe tűztek s amelynek az egyik technikai biztosítéka.[1]

Az objektivitás problémájával kapcsolatban válik ismét akuttá az a kérdés, mely a pozitivizmus egész gondolatkörét felszínre vetette: filozófia és tudomány viszonyának a kér-

[1] V. ö. szerzőnek a Huszadik Század 1918. évf. januári számában megjelent s Durkheimről szóló megemlékezésében foglaltakkal. (37. l.)

dése. Tudvalevő, hogy a pozitivizmus, programmjának határozott kidomborítása érdekében a megismerés és módszer tudományos követelményeit hirdette, minden metafizika egyidejű visszautasításával. Láttuk, hogy a szociológia volt a szellemi tudományok sorában az első, amellyel szemben ezt a követelményt mindkét irányban érvényesítették. Pozitív irányú érvényesülését az imént láttuk a szociológia módszerének objektivitásával kapcsolatban, lássuk most a szociológia sajátos világításában a pozitivizmus negatív oldalát, a metafizikaellenességet és ennek tarthatatlanságát is.

Ez a metafizikaellenesség ugyanis lehetett egyes dogmatikus szociológusok tulajdonsága, de semmi esetre sem magának a szociológiának a tulajdonsága. Ennek természetével ugyanis egyáltalán nem ellenkezik a metafizika, sőt mint minden szintézissel, bizonyos fokig együtt is jár vele. De amily fokban felismerjük, hogy a szociológia megalapozása számára a pozitivisztikus nem jelenti az egyedüli lehetőséget, oly fokban kell annak a metafizikaellenesség elfogultságával is szakítani. Hiszen a szociológiai szintézis következetesen kiépítve még arra is alkalmassá válik, hogy egységes világnézet alapjait rakja le és ha ilynemű funkciójának megvannak is a maga természetes határai, mégsem vitatható el a szociológiai nézőponttól, hogy az ebben az irányban is betöltheti a régi értelemben vett metafizika világnézeti hivatását. Abban a szociális világnézetben, melyet például Guyau ethikájában, esztétikájában, vallásfilozófiájában és költészetében találunk, biztató jelek mutatkoznak a szociológiai szintézis eziránnyú fejlődésképessége tekintetében is.

Maga Durkheim ehhez a szociológiai világnézethez rendkívül sok és értékes alkotórészt hordott össze. Épen azáltal, hogy exakt módon hozzásegített bennünket oly társadalmi jelenségek pontos megismeréséhez, melyek az ő munkásságát megelőzőleg homályosak és rejtettek voltak, tett a legtöbbet e világnézet kiépítése érdekében. Amikor nem pusztán hipotétikusan, de teljesen megbízható pontossággal kimutatta a vallásnak, az erkölcsnek, sőt magának a legvégső, leg-

szubtilisabb megismerési problémáknak szociális vonatkozásait, bár buzgalmában egyik-másik helyütt mellékvágányra viszi a problémát, mégsem lehet tőle elvitatni azt, hogy épen ezzel a tudományos munkájával, ezzel a pozitív törekvésével lendített nagyot egy szociális metafizika kialakításának lehetőségén.

Ez a metafizika óvakodni fog attól, hogy a felismert tapasztalatokkal és ezek *törvényszerűségeivel* ellentétbe kerüljön, de épen ezért szükséges ez utóbbiakat pontosan elhatárolnunk. Ezek a törvényszerűségek általában háromfélék lehetnek: először is magára a *társas létre*, a szociális élet, együttlét és együttműködés tényeire vonatkozók, másodszor a *társadalmi tudat* nyilvánulásait kutatók, harmadszor e kettőnek társadalmi létnek és társadalmi tudatnak *összefüggéseit* megállapítók.

Az első csoportba tartozók azt tanítják, hogy mely törvények fűződnek a társadalmak kialakulásának és változásainak, állandó rendjének és fejlődésének tényeihez s ezek lesznek a szűkebb értelemben vett pozitív, tudományos szociológia törvényei. Ebben az irányban fejtette ki Durkheim legértékesebb munkásságát.

De ismernünk kell a szociális tudat funkcióinak törvényeit is, mint olyanokat, amelyek nélkül az előbbieket fel sem ismerhetjük. A szociális, minden másnemű életformától elkülönített és specifikus jelenségeket feltüntető élet tudata nélkül nem lehetett és nem is volt szociológia. De ahogy ez a tudat minden nyilvánulásában szociális produktum, azonképen igen sok esetben hatalmas erővel közreműködik az a társadalom jelentős alkatelemeinek kialakítása tekintetében is, kihat a társadalmi életre magára és irányítja azt.

De épen ezokból a szociális törvények harmadik csoportja arra fog irányulni, hogy ennek a kettőnek: a szociális létnek és szociális tudatnak a viszonyát vizsgálja és megállapítsa. Mivel pedig a lét és tudat viszonya az, amit megismerésnek nevezünk, a szociológiai törvények e csoportja azonos lesz a szociális megismerés elméletével.

Ezt az ismeretelméletet, mint láttuk, a szociológia egész

karriérjével együtt annak eredeti pozitivisztikus beállítása determinálta. De ha ebből a szempontból bíráljuk el a szociológiát, akkor voltaképen bírálatát adjuk magának a pozitivizmusnak is, mint ismeretelméletnek. Ily szempont alatt tekintve, megállapíthatjuk, hogy ha a szociológiát felmerülésekor nem pozitív rendszerbe illesztik, hanem kritikaiba, nem realisztikus, hanem idealisztikus alapvetést adnak neki, bizonyára egész más és talán természetének és akkori fejlettségi fokának megfelelőbb fejlődési irányt vett volna.

*

Ezt a kritikai és az ennek továbbfejlesztését jelentő értékelméleti szempontot, mely egyedül alkalmas metafizikai és pozitív alkotó elemek különtartására, Durkheim számára úgy filozófiai temperamentuma, mint históriai helyzete egyaránt lehetetlenné tette.

Mert Durkheim minden hirdetett programmja ellenére is teljes mértékben metafizikai temperamentum. Az egyszer, egy irányban bevált és új perspektivákat feltáró szempontot vas következetességgel akarja keresztülvinni és így a szociális lehetőségeket is, melyek jelentőségét nála jobban senki sem ismerte fel, a metafizikus makacsságával ráerőszakolta a megismerhető világ minden jelenségére, sőt magára a megismerés törvényeire is.

De épen ezzel a szpontán metafizikai hajlandóságával s az ezzel szemben magára erőltetett pozitív tevékenységgel mutatta meg azt az útat is, amelyre a szociológiának lépnie kell, ha az époly logikus folytatása akar lenni az ő munkájának, mint amilyen folytatása az ő munkája volt elődei tevékenységének. Azokkal a tanokkal, amelyeket neki köszönhetünk, a szociológia fejlődésének igen jelentős fázisához, de egyszersmind fordulóponthoz is jutott el. Olyanforma e téren a helyzet, mint amilyen volt a XVII. szazad végén a természettudomány terén. Akkor is az történt, hogy a természettudomány által nyujtott tapasztalati tények és többé-kevésbbé exakt megállapítások közös keretet kívántak, mely egyszersmind mindnyájának legvégső tudományos alapja legyen.

S ahogy akkor a konkrét megállapításokat ily nagy átfogó szintézisben foglalta össze *Newton*, a természetfilozófia mathematikai elveinek felállításával, époly szükség volna most a *szociális jelenségek végső elveit felkaroló s a logika principiumaira támaszkodó szociálfilozófiára.*

Az a lázas keresés, amely Durkheimot egész életén át oly imponáló módon a tudomány szolgálatába állította, a szociális rendszerezésnek az a szenvedélyes vágya, amely szűkebb szakmájában felbecsülhetetlen értékű eredményekhez juttatta, amellett bizonyít, hogy ő is érezte ily szociálfilozófiai rendszer szükségességét és tőle telhetőleg dolgozott is annak megvalósításán. De e keresése közben sajátszerű eltolódás áldozata lett, mely oda vezetett, hogy *nem* annyira a *szociológia* végső *ismeretelméleti* alapjaira mutatott rá, mint inkább a *szociális életben magában* látta a végső *ismeretelméleti* megállapítások alapját s ezzel egy sajátságos szociologizmus megteremtője lett. A természettudományos szempontnak is volt és van ezzel analóg kísérlete, amikor a filozófia és megismerés végső kérdéseit az emberi természetre visszamenő módon, pszichológiailag fundálja. De ahogy ez a naturalisztikus színezésű pszichologizmus sem a természetre vonatkozó ismerésünk végső tételeit nyujtotta, hanem ellenkezőleg, magának a megismerésnek naturalisztikus elveit, úgy adja Durkheim a «*philosophiae socialis principia logica*» helyett a logika principiumainak szociálfilozófiai alapjait. Ilyen módon azonban minden ellenvetés, mely a pszichologizmus ismeretelméletét éri, kihat a szociologizmus ismeretelméletére is. Nyilvánulásaiban époly dogmatikus és eredményeiben époly inadekvát mérője az általa kitűzött problémáknak, mint amaz. Ezt azonban nem láthatnók ily tisztán Durkheimnak még tévedéseiben is oly monumentális működése nélkül.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Johannes Lindworsky: *Das schlussfolgernde Denken.* Experimentell-psychologische Untersuchungen. Freiburg im Breisgau. 1916. Herdersche Verlagshandlung. XVI+454 lap.

Már a régi pszichológia a hagyományos logikával párhuzamosan, mely a következtetésben új gondolat*formát* látott, az ítélet mellett a következtetést új, sajátos gondolkodási *élménynek* tekintette, sőt a kettőt külön «tehetség» működésének tulajdonította: az «értelem» ítél, az «ész» következtet. A következtetés azonban viszonylag oly bonyolult élmény, hogy egészen a legújabb időkig kivonhatta magát a tüzetesebb vizsgálat alól. A következtetés majdnem kizárólag csak logikai vizsgálat tárgya volt s a róla való pszichológiai tudásunk sehogysem állott arányban azzal a méltósággal, mely ezt a lelki tevékenységet, mint a specifikusan emberi haladás legfőbb pszichikai közvetítőjét, megilleti. A rendszeres kísérleti önmegfigyelésnek másfél évtizeddel ezelőtt megindúlt módszere a vizsgálatnak itt is részben új irányt szabott. Az idevágó kutatásokat *G. Störring* indította meg (Exper. Untersuchungen über einfache Schlussprozesse. Archiv f. d. ges. Psychologie. 1908. 11. kötet). Azonban csak a szillogizmus néhány faját vizsgálta s a premisszákban csak szimbolikus betűket használt (pl. ilyen következtetéseket végeztetett a kísérleti személyekkel: *U* az *L*-től balra van; *F* az *U*-tól balra van; tehát ... Vagy: minden *m* az *f* fajhoz tartozik; minden *a* az *m* fajhoz tartozik; tehát .... Ezért kétséges, vajon eredményei a szabad, valóságos gondolkodásra s konkrét értelemmel bíró anyagra vonatkozóan is érvényesek-e? Azonkívül nem vizsgálta, vajjon a következtetés nem vezethető-e vissza egyszerűbb, már ismert folyamatokra? milyen fajai vannak pszichologiai szempontból a következtetéseknek?

E problémák behaló és eredményes vizsgálatát *J. Lindworsky*nak köszönhetjük. Munkáját *O. Külpe* indítására és irányítása mellett végezte, részben ismert nevű lélekbúvárokkal, mint kísérleti személyekkel (Bühler, Westphal, v. d. Grün). A kísérleti önmegfigyelés módszerével hatalmas anyagot gyűjtött; a kísérletek jegyzőkönyveit szempontok szerint csoportosítva közli. Oly nagy anyagról van itt szó, hogy inkább csak figyelemkeltésül pusztán a főbb eredményeket ismertetem.

Mint minden «gondolkodásnak» nevezett lelki tevékenység, a *következtetés* is lényegében vonatkoztatás, viszonyítás. Az ítéletben rejlő viszonyítás sokszor csak állítmányi (predikativ) vonatkoztatás, t. i. egy fogalmat egy másik fogalomra, mint tárgyra, vonatkoztatunk, de ez a gondolataktus nem alapszik szükségképen a két fogalom *viszonyának belátásán* (pl. a szemléleti ítéleteknél). A következtetés azonban nem a tartalmaknak puszta egymásra vonatkoztatásában, hanem mindig ezek tárgyi összefüggésének, viszonyának *belátásában* rejlik. Az egyszerű állítmányi vonatkoztatástól, mint *viszonyállítástól*, szigorúan meg kell különböztetnünk a *viszonybelátást*. Ez az ítéletben is előfordulhat, de nem szükségképen; következtetés azonban viszonybelátás nélkül lehetetlen.

Lindworsky a következtetéseket pszichologiai szempontból két csoportba osztja: *szillogisztikus* következtetésekre és *természetes* következtetésekre.

A *szillogisztikus* következtetés a maga egészében különféle aktusoknak egész sorából áll. Ezek közt a legfontosabb, mint az egész élmény magja, a *viszonybelátás*, amelynek tartalma a fő- és altétel tárgyainak viszonyában rejlik s amelynek iránya $S—P$. Ez az egyetlen aktus adja meg az egész szillogisztikus élménynek a maga sajátos jellegét: ami megelőzi, az csak utat készít számára; ami követi, az csak megvilágítja azt, amit ez a legfőbb aktus végbevitt. A viszonybelátás lehetőségeit a főtétel alapozza meg, mert ez kapcsolja a középfogalmat *(M)* össze a főfogalommal *(P* terminus major); ha ez a kapcsolat nem állana fönn M és P között, akkor a vonatkoztató aktus semmit sem fedezhetne föl M-ben. A főtétel az első viszonyállítás. A második viszonyállítás, az altétel, indítja meg a *viszonybelátást*, mely mindkettejükre vonatkozik. Az altétel a figyelmet S-ről (alfogalom: term. minor) M-re irányítja. Egyedül ezzel azonban a viszonybelátás még nincsen biztosítva, mert az M még nem jelenti a P-t, de a P-vel való szoros kapcsolata folytán a vonatkoztató ráirányulás számára bizonyos fokig mintegy odatartja a P-t: hasonlattal szólva, a gyújtó anyagot a szikra közelébe hozza. Amikor a vonatkoztató aktus rátalál az M-nek P oldalára: ez az élmény a következtetés *sajátos* mozzanata. Ha M P-vélett, akkor $S = P$ viszony egyszerűen a gondolkodó elé ötlik, aki ekkor szinte csak passzive viselkedik, a következmény mintegy magától folyik. Ha azonban P csak nagyon laza kapcsolatban van M-mel, akkor a vonatkoztató

tekintet nem tudja az *M*-nek *P* oldalát fölfedezni és így viszonybelátás s ezzel következtetés sem jő létre.

A szillogisztikus föladatok megoldási módja a nagyszámú kísérleti önmegfigyelés tanusága szerint kétféle: egyrészt túlnyomóan *reproduktiv*, másrészt túlnyomóan *gondolkodásszerű*. Az első esetben gyakran úgy tűnik föl, mintha a megoldás csupán a nyelvmechanizmuson alapulna; az altétel vége felé a zárótételhez a főtételből szükséges szavak önkénytelenül, automatikusan, nyomulnak elő a tudatba, illetőleg helyeződnek készenlétbe, úgy, hogy a konkluziót külön már meg sem formulázzuk.[1] Jellemző, hogy a gépiesnek tetsző szillogisztikus megoldások túlnyomó száma az első szillogisztikus alakzathoz tartozik. Ennek oka a középfogalomnak *(M)* helyzetében rejlik *(M—P; S—M; S—P)*. Az altételben visszatérő középforgalom ugyanis *reprodukciós motivumul* szolgál arra, hogy az, ami a főtételben utána következett *(P)*, újra magától fölidéződjék az altétel végén. Ezzel szemben a második alakzatban *(P—M; S—M; S—P)* visszamenő asszociáció rejlik, amely a reprodukcióra kedvezőtlen. A második alakzat szerint végrehajtott szillogisztikus következtetés épen ezért már nem annyira gépies természetű.

Ha a szillogizmus nem túlnyomóan reprodukción, hanem *gondolkodáson* alapul, akkor a főtétel nem-közös fogalmának *(P)* s az altétel nem-közös fogalmának *(S)* viszonyát aktive belátjuk s az előbbit mint állítmányt, az utóbbira, mint alanyra, vonatkoztatjuk, más szóval: a fő- és altétel között tartalmi kapcsolatot fedezünk föl *(viszonybelátás)*. Ez vagy a középfogalom *(M)* segítségével történik vagy anélkül. A középfogalom szerepe, amint a nagyszámú önmegfigyelésekből kitűnik, ismét kétféle lehet: sokszor úgy tetszik, mintha az állítmányt magával hozná, máskor pedig, mintha csak az állítmányhoz vezetne. Ha a középfogalomnak semmi szerepe sincs, a föladat megoldása már nem szillogisztikus természetű.

Jóllehet a szillogizmus teljes élménye számos mozzanatból áll

[1] Tipikus pl. a következő introspektiv beszámolás (amikor a szillogizmus ez: a magánmonopolium nem áldás a népre; a kálisók kiaknázása magánmonopólium útján történik; tehát ...) «A második mondat után azonnal előtérbe nyomult, a nem áldás a népre' komplexum (akusztikailag). Úgy tetszett, mintha a második mondat olvasása alatt ez a komplexum mindig együtthangzott volna és csak arra várt volna, hogy újra érvényesüljön». 29. l.

(a fő- és altétel fölfogása; kapcsolatuknak, közös mozzanatuknak belátása; a «tehát» lelki reprezentációja; optikai vagy akusztikai segítőfolyamatok; esetleg a logikai következtetési alakzatoknak a tudatban való fölmerülése; térbeli ábrázolás; a föladat teljesítésének tudata), mégis *egységes* élménynek érezzük s nem úgy, mintha részekből volna összetéve. Az élménynek ezt az egységes természetét a főaktus, a viszonybelátás, mint a szillogizmus lelke, adja meg. Ez az a dinamikus mozzanat, mely a következtetést kényszerítőnek, önmagától folyónak érezteti velünk. A viszonybelátás, mint a szillogizmus magját tevő lelki aktus, *nem-érzéki, nem-szemléletes* természetű. Már ez a tény is elég annak a fölfogásnak cáfolatára, mely a következtetést puszta asszociációvá vagy reprodukciós jelenséggé törekszik lefokozni, mint pl. Ziehen sensualizmusa.

A *nem-szillogisztikus formájú* vagy *természetes következtetésnek* lényege is mindig valamely eredeti viszonyfölfogásban rejlik. Ez abból a lelki beállításból fakad, hogy valami újat, helyest, a meglevő ismeretekből logikusan következőt találjunk. Ez az élmény az egyénség, a konkrét helyzet és ismeresterület szerint megfelelő tipikus különbségeket mutat.

Lindworskynak hatalmas, de rendkívül világosan diszponált vizsgálati anyagon nyugvó s a kísérleti önmegfigyelés kényes módszerét a kellő finomsággal és ritka leleményességgel alkalmazó munkája a bonyolultabb gondolkodás pszichológiai vizsgálatában valóban alapvetőnek, sőt több tekintetben úttörőnek minősíthető. Azokat az alapgondolatokat, melyeket Külpe, Bühler, Watt, Ach és Messer az ítéleti és fogalom-élményekre vonatkozó vizsgálataikban alkalmaztak, Lindworsky sok új szempontra találva, nagy gonddal és sikerrel fejlesztette tovább a következtetési élmények elemzésében. Az a programm, melynek körvonalait munkája zárófejezetében rajzolja meg, a további vizsgálatokra nézve igen termékenynek és sikeresnek igérkezik.

Kornis Gyula.

Georg Simmel: *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch.* Kurt Wolff Verlag Leipzig. 1917. VIII, 205 l. Ára M 3.50.

Ez a munka módszer, stílus és világnézet dolgában Simme Goetheről szóló könyvének a párja. Rembrandtról is gyönyörű megjegyzések vannak benne, de tulajdonképen nem Rembrandtot méltatja, ellenkezőleg, az olvasóról feltételezi, hogy őróla a tárgyi

szempontból tudhatókat tudja, képeit ismeri, korával és személyi sorsával tisztában van. Noha számtalanszor hivatkozik képeire, sajátságos, hogy az olvasó nem kiván illusztrációkat ehhez a művészettörténeti nevet viselő könyvhöz. Mert a gondolati, a filozófiai tartalom fontos benne, Rembrandt csak az alkalmi ok, a legszebb ürügy Simmelnek arra, hogy saját eszméit részletezze. Arra a bizonyos archimedesi szilárd pontra kell gondolnunk, melynek segítségével valaki, nem a fizikai, hanem a szellemi kozmoszt akarja sarkain átfogni. A műalkotás analitikus és történeti vizsgálata — ezt ismétli Simmel — a műterméknek teremtő és élő egységét, közvetetlenül átélt értékét nem meríti ki, összegező, boncoló és mechanizáló úton hiába próbál közelíteni szerves valóságához. A filozófiai vizsgálódás, szerinte, maga mögött hagyja ezeket a kísérleteket s a műalkotás egyénenként módosuló primerius átélésénél sem időz, hanem kapcsolatba akarja azt hozni a lelki élet egész mozgalmasságával, a fogalmak világának magasságaival s a világtörténeti ellentétek mélységeivel. (V. 1.) Simmel a filozófia lényeges feladatát abban találja, hogy az élet valamilyen közvetetlen adottságából, egyes tényéből, vagy tényeiből kiindulva a szemlélődés mérő-ónját, a szellem közös, nagy mélységei fölé libbentse. Nála különös finomsággal szövődnek a végső egyetemességek bizonyos egyes jelenség — itt Rembrandt művészetének — átéléséhez. Nem úgy képzelendő ez, hogy ő, Hegel módján, fogalmak uralma alá kényszeríti a tényeket, vagy töprengő túlzással általánosságokat hajszol. A tények világát a maga egyszerű mivoltában s közvetetlen törvényeivel tiszteli, de a filozófia fogalmaihoz, az eszmék birodalmához vezető szálakat bogozza szüntelenül. És a gondolkodásnak az a sűrű szövedéke, organikus ereje lep meg, amellyel például Rembrandton keresztül a megismerés, az ethika, a vallás és a művészet legmélyebb problémáit megközelíti. Végső döntéseket kísérel meg e kérdésekben, de nem állítja, hogy *a* végső megoldásokat nyujtja. A bölcselet lényegét nem szubsztanciális egyféleségben, hanem a lehető világnézetek funkcionális különféleségében találja. Ebben határozódik Simmel világnézetének egyik alapvonása, melyet ő is, méltatói is, relativizmusnak neveztek. Az általa vázolt világfelfogás értékét pedig az mutatja, ami egy filozófia jelentőségét egyedül dönti el: az élet gazdag szemléletét sugározza, a szellem küzdelmes bensőségével melegít s az egyéniség határozottsága által válik egyetemessé. Simmelt olvasva mintegy ránevelődünk a filozófálásra.

Tanuivá leszünk a szellem ama nem-szünő nemes szinjátékának, melyben egyszerű tapasztalatok filozófiai problémákká mélyülnek, s az élet fokozottabb tudatát keresi önmagának.

Az első fejezet a «lelkiség kifejezése» címet viseli s Rembrandt arcképeiből indul ki. Rövidre fogva azt mondhatnók, hogy az úgynevezett «termékeny pillanat» filozófiáját találjuk benne rendkívül egyetemesített és szublimált fogalmazásban. Simmel az élet abszolut folytonosságának olyanféle elvét hirdeti, mint Bergson. Minden forma, melyben az élet rögződik, mulandó és elárvuló, de az egymást váltó formákban mégis aktualizálódik az egész élet, ezt nem rajtuk kívül kell keresni. Ehhez a gondolathoz füződik a rembrandti forma jellemzése. Rembrandt arcképein a forma nem geometriai rendezettséget jelent, hanem jelenti azt a rendet, mely a mélységes élet szerves egységéből fakad. Hasonlíthatatlan erővel fejezik ki ábrázolásai a szüntelen «levést», a lét potenciális és funkcionális tartalmát. Alakjai nem lezártak, hanem önmagukon túlra utalnak. Egy pillanatra ragadja meg őket, de kiragadja belőlük a lélek és a test egész mozgalmasságát, szellemi és fizikai folyamataik egész lefolyását, személyiségük multját. A második fejezet az egyénítésről és a tipikus ábrázolásról szól s a művészi jellemzés metafizikáját nyujtja a legtalálóbb szellemtörténeti példázással. A harmadik fejezet a Rembrandt alakjaiból szürődő jámbor és bensőséges vallásos érzés kapcsán a vallási értékek nagy típusait vizsgálja. A két utolsó fejezetben több önálló exkurziót találunk, így a másodikban a halál filozófiájáról (amidőn Rembrandt emberábrázolásaiban a halandóság élményének kifejezését jellemzi), a harmadikban pedig a művészet értékkategóriájának függetlenségéről (Zwischenerörterung: Was sehen wir am Kunstwerk?). Az utóbbi kitérés a történeti és lélektani szempontból vizsgálódó naturalista műelmélet egyoldalúságai ellen fordul.

Ez a Rembrandt-könyv Simmel mélyenjáró sajátságos dialektikáját jól jellemzi. Amint ő metafizikai, erkölcsi vagy művészeti kérdések fenekére tekint, mindig bizonyos szembenálló kettősséget talál, egymásnak szegeződő, egymásra utaló, de közös forrásra nem redukálható ellenmondást. Rembrandt azután úgy szerepel, mint aki genialitásával valahogy megszünteti a lét mélyén rejtőző kettősségeket. *Sas Andor.*

Mannheim Károly. *Lélek és kultúra.* Előadások a szellemtudományok köréből. 1. Budapest, 1918.

E kis füzettel egy nemrégiben iskolává szerveződött társaság

először lép a nyilvánosság elé, hogy elmondja azokat a törekvéseket, azt a célt, melynek jegyében megalakult. Ismertetni kívánja azt az egymáshoz közelítő elvet, mely e társaság azelőtt egymástól függetlenül dolgozó tagjait arra késztette, hogy egységes kereten belül folytassák munkájukat és mondják el nyilvánosan is gondolataikat. Belső egységüket a szerző nem kívülről vett mozzanatok, hatások feltüntetésével jelöli meg, hanem azt abban látja, hogy ők a kultura mivoltát, szerkezetét, történetét s a lélekhez való viszonyát egységesen látják. Ennek az egységes meglátásnak a demonstrálása képezi a lélek és a kultura viszonyának fejtegetési keretében tanulmányának tárgyi középpontját.

Kiindul az objektiv és szubjektiv kultura Simmeltől származó meghatározásából és azon keresztül tér át saját megállapításaira. Főkérdése: hogyan teszi a lélek a tőle idegen objektiv kulturát szubjektivvé, más szóval milyen a léleknek az őt környező, örökségként átvett, már objektiválódott kulturához való viszonya. Ennek megvilágítására előbb a léleknek a saját alkotta művéhez való viszonyát tisztázza. A kanti magánvalót új értelmezéssel alkalmazza erre az önmagunknak önmagunkhoz való viszonyára. Mű és lélek két egymással szembenálló valóság: a mű csak utal a lélekre, de nem éri el azt s ebben az értelemben kevesebb mint a lélek; másrészt, amennyiben anyaghoz kötöttségében saját törvényei vannak, több mint a lélek. A műnek kettős missziója van: az alkotóval szemben való és az emberközi küldetése, mely utóbbi révén válik kulturobjektummá s mint ilyen a szociális beállítottság következtében új, az eddigiektől elvileg különböző törvényeket mutat fel. Ezek az önálló törvényszerüségek a művet a lélektől kétszeres disztanciában helyezik s jelentik az alkotásnak, a «Werk»-nek az alkotó lélektől való eltávolodási útját. Ennek megfordítottja, a befogadó léleknek az idegen objektiv kulturához való közeledése, magáévá tevése, egyszóval: a kultura lehetségessége. Ezt a lehetőséget a szerző három általános, axiomatikus jellegű tétel alapján magyarázza, melyekkel egyúttal történetfilozófiailag jelzi a kulturstádiumok legáltalánosabb sémáját. Első, az emberi léleknek egy mintára alkotottsága, melynél fogva az ami az egyes számára lehetséges, mindenki számára elérhető s ebből következik a második tétel: a folytathatóság elve az élmény és formálás irányában. Ez a kétirányú fejlődés nem halad mindvégig párhuzamosan; az élmény kimerül,

a technika fejlődése pedig erősen túléli, ami egy új, majdnem végső eltávolodást jelent a lélektől. Hogy ez a lélektől idegen valóság mégis jelenthet számára valamit, az a harmadik tételből érthető, mely szerint az ember tulajdonságaihoz tartozik, hogy az élményileg tőle teljesen elidegenedett kultúrobjektivációt még mint formát inadekvat módon magáévá teheti. Ez az élmény-eltávolodás okozta inadekvat befogadás nemcsak akkor állhat elő, mikor egy kulturperiodustól időbelileg is el vagyunk választva, hanem előállhat a minket környező aktuális kultura tényeivel szemben is, amikor ezektől a még ki nem alakult új élmények sejtése eltávolít bennünket.

A kultura e három tétel alapján formálisan jelzett stádiumot tartalmilag is kiegészíti. Az első stádiumban a mondanivaló, a tartalom prevaleál: ez a vallásos kulturák korának jellemzője. A másodikban a formára irányítottság az erősebb: ezek a művészet fejlődésének korszakai. A forma és tartalom elkülönülésének érzése idején, a harmadik fejlődési alakulatban világossá válik az elmélet számára a formák szerkezete, a kritikai kutatás lép előtérbe s a legértékesebb eredmények színterei a kritika és az elemző tudományok. Evvel elérkeztünk ahhoz a stádiumhoz, melyhez tartozónak érzi magát ez az iskola s jut főfeladatához: a szerkezetelemzéshez.

A lélek minden alkotásának sajátos szerkezetét felismerve teszik kutatásuk legáltalánosabb módszertani elvévé: a pluralizmusra való törekvést. Ez az elv választja a társaság tagjait kutatásaikban tartalmilag széjjel, — és adja meg egyúttal egységük és összetartozóságuk egyik gyökerét. Ebben a felfogásukban Kanthoz térnek vissza, ki a normativ tudományok mindegyikének szerkezetbeli önállóságát először tette tudatossá és kapcsolódnak Zalaihoz, kinek nevéhez fűződik ennek az irányzatnak a továbbvivése. *L. J.*

A társaság törekvéseit üdvözöljük, programmjuk tételeinek kifejtését várjuk, a programmatikus munka haladását érdeklődéssel fogjuk kisérni. Csak egyre kérjük: fordítsanak gondot nyelvük tisztaságára, magyarosságára is. Miért kell pl. mindig «Werk»-ről beszélni? Ha erre sincs magyar szó, akkor kár magyarúl bölcselkedni. *Sz.*

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok.

Irta: Szemere Samu.

Ernst Troeltsch: Das Ethos der hebräischen Propheten. (Logos, Bd. VI. H. 1.) A mai vallástudományban az óhéber prófétizmusnak kétféle magyarázata dívik. Az egyik, pozitív fejlődéstani alapon, a próféták istenfelfogását úgy fogja föl, hogy egy animisztikus értelemben vett hegyi vagy vízi szellem lassanként egységes világfelfogás és az erkölcsi világrend elvont principiumává finomult. A másik, az idealisztikus racionalizmus szempontjait érvényesítve, az egyetemes vallási eszme megvilágosodását látja benne, amelynek lényege az erkölcsi észnek egy isteni világrendre való visszavezetése. T. a prófétizmus mivoltához úgy próbál hozzáférkőzni, hogy elhagyva mind a két elmélet alapját, magukat a valóságos, konkrét folyamatokat az eredeti elemektől elkülönítetten vizsgálja s magabeleéléssel, utánérzéssel igyekszik azokat megérteni. Eszerint a próféták legfőbb törekvése arra irányult, hogy tisztaságában fenntartsák a Jahve-tiszteletet, egyrészt a kananita városi kultúraterület, másrészt a külföldi szövetségek ellenében. A prófétizmus lényege a rendíthetetlen hit Izrael elpusztíthatatlanságában és Jahvéval való összetartozandóságában mindaddig, amíg hű marad Jahvéhoz és ellenáll az idegenekkel való minden szövetségkötésnek és összeolvadásnak. Ebből a szempontból érthető meg a prófétizmus minden nyilatkozása. Így a baljóslatok sokasága, a vezeklés szükségességének hangoztatása, a tartózkodásra és lemondásra nem szorítható reális politikának folytonos korholása, az idegen népeknek és hatalmaknak Jahve büntető vesszejeként való felfogása. Ezzel Jahve önként a népek és istenek urává lesz. Csak úgy maradhatott meg Izrael nemzeti istene, ha mint a világ ura mindent népének büntetésére vagy tisztulására irányított. De így egyszersmind az egész természet urává, egyetlenegy Istenné kellett lennie s az idegen népek istenei nem istenek. Hogy honnan származott a prófétizmus alapgondolata, a hit Izrael elmúlhatatlanságában és az idegen kultuszok szigorú visszautasítása, arra a

kérdésre nincs felelet. E minden analógia nélkül való viszony a nemzeti Isten és a nemzet között egyike ama közvetlen, spontán érzésmódoknak, amelyeket meg lehet ugyan érteni, de nem lehet semmi másból leszármaztatni.

Bruno Bauch: Unser philosophisches Interesse an Luther. (Zeitschr. f. Philosophie u. philosophische Kritik, Bd. 164. H. 2.) Luther tanításának nagy történeti hatása van az egész újabb filozófia legnagyobb jelenségére, a német ideálizmusra. Termékenyítően hatott mindenekelőtt ennek etikájára és vallásfilozófiájára, de metafizikájára és történetfilozófiájára, sőt egész filozófiai élet- és világszemléletére is. Már Dilthey mutatott rá, hogy a személyiség autonómiájának kanti eszméje első és legközvetlenebb kifejezését Luthernál találta. Továbbá Luther is, miként később Kant, az erkölcsiséget meghatározó tényezők sorából kiküszöböl minden tekintetet jutalomra, boldogságra és haszonra s ezzel mind a kettő számára nem a tettben, henem az érzületben van az erkölcsi érték. Ugyanilyen eszmerokonságot mutat ki B. Luther és a német ideálizmus között a közösségben való életre, a szeretetre, a történetinek az örökkévalótól való áthatottságára, a világfolyásnak Istenben való megalapozottságára vonatkozóan. Mindezek a német ideálisztikus gondolkodásban nyerték legadekvátabb filozófiai formulázásukat, de Luther terelte a gondolkodást a végső megoldáshoz vezető útra.

A. W. Hunzinger: Luther und die Mystik. (Zeitschr. f. Philosophie u. phil. Krit. Bd. 164. H. 2.) Ama tényezők sorában, amelyek Luthert vallásreformátorrá érlelték, a misztika első helyen áll. Egyrészt mint individuális lelki diszpozíció egyik alapeleme Luther lelkületének, amennyiben nála is, mint minden vallásos egyéniségnél a vallásos élmény misztikus forrásokból fakad. Másrészt a misztika mint történeti jelenség hatott Lutherra. H. ép azt a történeti kérdést vizsgálja: hogyan befolyásolták a nyugati katholicizmusban Szent Ágoston óta fellépő misztikus jelenségek különböző formái a reformátor vallásos fejlődését? Kimutatja H., hogy Luther theológiai fejlődésének döntő fordulatában (1516-ban) nagy része van a német misztikának s hogy már kezdettől fogva régibb misztikus áramlatok hatották át gondolatvilágát. Ha e hatásokat figyelmen kívül hagyjuk, akkor meg sem érthető, hogyan juthatott túl Luther a középkori theologia álláspontján.

Robert Werner Schulte: Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik. (Vierteljahrschr. f. wissensch. Phil. u. Soziol. XL. Jahrg. N. F. XV. H. 2.) A Monologen-ben kifejezett életfelfogás Kant hatása alatt jött létre, de az erkölcsiség egyéni jellegének hangoztatásával Schleiermacher tudatosan túlhalad Kant kriticizmusán. Nagy és maradandó érdeme Schleiermacher-nak, hogy az egyéniséget mint szükségszerű életformát fogta föl és józan ideálizmusával a romantikusok korlátlan individuálizmusát is járhatóbb utakra terelte.

Lic. Dr. Kurt Warmuth: Soeren Kierkegaard — ein Seelsorger für die Seelsorger. (Arch. f. Geschichte d. Phil. N. F. XXIII. Bd. Heft 2.) Kierkegaard mindenekelőtt a lelkek felrázója, a legigazabb értelemben vett lelkipásztortermészet. A keresztény Sokrates ő, a bensőség eszményének harczosa. A bensőségben látja a kereszténység lényegét. Bensőség azonban nem jelenti az érzés vagy a képzelet hevét, a hagyományosnak kegyeletes megőrzését, vagy vallási fanatizmust, hanem azt a lelkiállapotot, hogy az egyes ember érzi a maga végtelen felelősségét, bűnösségét Istennel szemben. Innen az «egyes» fogalmának nagy szerepe Kierkegaardnál. De ennek az individualizmusnak nincs antiszociális tendenciája, csupán azt jelenti, hogy mindenki maga felelős a lelke üdvösségéért. Bizonyos, hogy Kierkegaard egyoldalúan fogta föl a kereszténységet, amennyiben vigasztaló mozzanatait elhanyagolva, egyedül szigorúságát hangoztatta. De az egyoldalúság szándékos volt, csak így küzdhetett korának vallási lanyhasága ellen.

Alfred Werner: Nietzsche als Philosoph und die Philosophie unserer Tage. (Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. XXIII. Bd. Heft 1.) Értekező szerint napjainkban Rehmke fil. álláspontja hasonló ahhoz, amelyet Nietzsche az ő fejlődésének második, pozitivisztikus fázisában képviselt. Mind a kettőt jellemzi a harc Kant és a fenomenalizmus ellen: a «Ding an sich»-ben csupán fantasztikus kísérletet látnak. A modern irodalom is nagy bőségben mutat Nietzschétől származó gondolatokat; így különösen Richard Dehmel és Max Klinger világfelfogásán érezni Nietzsche hatását.

Carl Siegel: Friedrich Jodl. (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil. u. Soziol. XL. Jahrg. N. F. XV. Heft 2.) Jodl ama filozófusok

közül való, akik tanaikat, mert egyéniségük legmélyéből fakadtak, az életbe is át tudták vinni. Filozófiájának kiindulópontja az etika, ehhez pedig a történelemnek kulturatörténetként való felfogása révén jutott. A történelem, Jodl szerint, sokszor megszakított, de folytonosan haladó megközelítése az igazi emberiségnek. Ámde ez értelmezés mellett az emberre az a feladat háramlik, hogy erejéhez képest a világtörténésnek e mozgását meggyorsítsa. Ezzel már az etika talajára lépünk, sőt az erkölcsiség lényege is meghatározást nyer: erkölcsös az, ami az emberi közösség javát s vele harmóniában az egyes ember személyiségének kifejlesztését szolgálja s így a kultura fejlődését egészben előmozdítja. Ez evolucionisztikus etika keretén belül is Jodl élénk érzéket mutat az erkölcsinek normativ-egyénfeletti jellege iránt; a normák szerinte a társadalom életviszonyaiban gyökereznek s szociális szükségletek kifejezői. Továbbá, minthogy a történeti kutatás tanulsága szerint az erkölcsiség az emberi természet alapján a társadalom keretében szükségszerűen és törvényszerűen fejlődött, azért nem lehet transzcendens megalapozása: a tudományos etika a vallást mint az erkölcsiség alapját nélkülözheti. Ezen a ponton látni Jodl életének és tanításának harmonikus egységbe olvadását; ismeretes élénk részvétele az etikai kulturára törekvő tudományos társaságok működésében, elsősorban az iskolának és az államnak az egyháztól való különválasztásáért vívott harcban. Az etikával való intenziv foglalkozás vitte Jodlt a lélektanra, hiszen az erkölcsiség egyik teremtő tényezője az ember lelki élete. Jodl vezette be először a pszichológiába a lelki fejlődés három fokozatának gondolatát s az érzéki, reproduktiv és reflexiv fokozat ez egymásfelettisége, egybekötve a gondolkodás — érzelem — akarat Kant óta megszokott egymásmellettiségével meglepően átlátszó tagolását adja a lelki jelenségeknek. Ismerettani felfogásában Jodl nem a naiv realizmus híve, hanem azt vallja, hogy a világkép, amelyet az emberi szellem alkot, ennek formáit és törvényeit viseli magán. Bízó optimizmus egyik alaphangja Jodl világfelfogásának: az ész a világ alaplényegéhez tartozik, az eszmények benne megvalósíthatók. Jodl nem skatulyázható el semmiféle filozófiai iskolában, ezt ő maga hangoztatta a leghatározottabban.

Gustav Körber: Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel. (Arch. f. Gesch. d. Phil. N. F. XXIII. Bd. Heft 2.)

Többször állították, hogy a marburgi iskolában hegeli tendenciák érvényesülnek. Ezzel szemben Natorp (Kantstud. 1913. 210.) így formulázta meg a két rendszer különbségét: Hegel abszolutista, azaz a gondolkodás törvényszerűsége nála zárt kör; viszont a marburgi filozófia módszere végtelen továbbfejlődést enged meg, azaz ha X a megismerendő tárgy, úgy ezt A. B. C... mindig csak megközelítően határozza meg. Ezzel, valamint Cohennak hasonló értelmű nyilatkozatával szemben értekező a két rendszer alapvető gondolatainak részletes összehasonlítása alapján azoknak lényegbeli rokonságát igyekszik kimutatni. A marburgiak szerint ugyan a logikum csak átfogja a létet; de egyebet Hegel sem tanított; ugyanis azt a tételt, hogy a teremtő gondolkodás létrehozza a létezőt, jogtalanul tulajdonították neki.

Arnold Ruge: Wilhelm Windelband. (Zeitschr. f. Phil. u. ph. Krit. Bd. 162. H. 1., 2. Bd. 163. H. 1.) E terjedelmes, előbb három közleményben, azután könyvalakban önállóan is megjelent tanulmány különös figyelemre tarthat számot, mert első részletesebb méltatása Windelband tudományos egyéniségének. Persze, ez a méltatás sem kimerítő; a szerző maga mondja, hogy csupán azokat a vonalakat akarja meghúzni, amelyeken egy kimerítő tárgyalásnak mozognia kell. De bizonyos, hogy az az egységes eszmekapcsolat, amelyben Ruge Windelband írói munkásságát bemutatja, közelebb hoz bennünket a nemrég elhúnyt német gondolkodónak mint filozófusnak is, mint embernek is, mélyebb megértéséhez.

Mindenekelőtt felhívja Ruge a figyelmet W. lényének kettősségére. Kifejeződik ez először abban, hogy W. érdeklődése és munkássága kiterjedt a filozófiának mind a történetére, mind a rendszerére. De míg másoknál, a hol e két hajlam megvan, az egyik rendszerint túlteng a másik rovására, mint pl. Hegelnél, addig W.-nál azok kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Egy másik kettősség abban mutatkozik, hogy W. áthidalni igyekszik az ellentétet a filozófia két iránya, azaz a filozófia mint tudomány és a filozófia mint személyes állásfoglalást követelő világfelfogás között. Ezzel adódik Ruge fejtegetéseinek három szempontja: W.-ot előbb mint a filozófia történetének íróját, majd mint szisztematikus filozófust vizsgálja s végül gondolkodásának világfelfogásbeli mozzanatait próbálja kideríteni.

Méltán fel lehet vetni a kérdést: melyik oldalon van W. egyéni-

ségének súlypontja, a historikus vagy a szisztematikus oldalán? W. történeti műveinek nagyobb terjedelme, minden idők gondolkodását átfogó köre és befejezettsége amellett szólnak, hogy a történetíróban kell igaz arcát látnunk. De több ok az ellenkező felfogás mellett szól. Így az, hogy W. irodalmi és akadémikus működése rendszeres vizsgálódásokkal kezdődik; hogy spekulativ gondolatai már első jelentkezésükkor is propedeutikus befejezettséget mutatnak; hogy az «Einleitung in die Philosophie» W. rendszeres álláspontját adja; hogy mint történetíró nem is csinált tulajdonképeni értelemben vett iskolát, rendszeres gondolataival ellenben új utakat tört, amelyeken kiváló tanítványai önállóan haladtak tovább. Ha W.-ot mégis elsősorban történetírónak vesszük, annak jogossága mellett szól az, hogy rendszeres gondolatait is a történelem kapcsán fejti ki. A történelem — s nemcsak a filozófiáé, hanem a történelem általában — W.-nál a legmesszebbmenően a filozófia organonja. Nemcsak azért, mert a filozófia belőle veszi problémáit, hanem azért is, mert W., eredetiségének minden tüntető kiemelése helyett, legönállóbb megoldásaihoz is a filozófia multjában mutat fel hasonlóságokat. Tagadhatatlan az is, hogy W.-bar a történetíró némileg tompítja a rendszeralkotónak a megoldások időtlen érvényességébe vetett hitét.

A legnagyobb magaslatot W., a történetíró, az immár hét kiadást ért és a legtöbb kulturnyelvre lefordított «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» című, a filozófia történetét nem filozófusok, hanem problémák szerint tárgyaló művével érte el. Két szempont adja meg ebben a tárgyalás sajátos bélyegét. Az egyik az, hogy a problémákat nem a megoldások érvényességi értéke, hanem a tárgyi hatás szerint vizsgálja, úgy hogy tisztán tárgyi kapcsolatok révén vezet át az emberiség gondolkodásának egész történetén. A másik az, hogy a kulturális ellentétek sokféleségében felmutatja a koráramlatok egységét, úgy hogy minduntalan látjuk a filozófiai gondolkodás beletorkollását az egyetemes emberi törekvésekbe, meg fakadását e törekvésekből. De W.-nak is van bizonyos álláspontja, amelyből a gondolkodás fejlődésmenetének magasságait és alászállásait felismerheti. Ez pedig a kanti kriticizmus. A Lehrbuch tárgyalása itt csúcspontjához ér. W.-nak többször nyilvánított meggyőződése, hogy az európai gondolkodás a görög filozófiában való iskolázása és a középkori spekuláció szűkkörűsége után a Kant alapította német ideálizmusban jutott az érettség állapotába.

W. másik nagy történeti műve, a kétkötetes «Geschichte der neuen Philosophie», amely a filozófia történetét a renaissance korától a XIX. század nagy rendszeralkotóinak epigónjaiig tárgyalja, a Lehrbuch-nál jobban kiemeli a speciális tudományok viszonyát a filozófiához s kifejezettebben előtérbe lép benne az a probléma, amely W. szerint magva az egész modern filozófiának: a módszer problémája. Így újra természetszerűen adódik az egész tárgyalásban Kantnak domináló helyzete s beállításának szempontja is: a kanti kriticizmus első sorban a filozófiai gondolkodás új módszerét jelenti. Ha összehasonlítjuk W.-nak Kant-magyarázatát Kuno Fischerével, világosan szemünkbe tűnik a két nagy filozófiatörténetíró különbsége. Fischer felülmulhatatlan az egyes nagy filozofusok főgondolatainak elbeszélésében, a személyiség egysége neki egyszersmind a rendszer egysége. W. figyelme viszont mindenekelőtt azokra a problémasorokra irányul, amelyek a továbbfejlődést termékenyítették meg. A kettő között kétségkívül W. a jelentősebbik.

Az ókori filozófia történetéről írott műben is W. sok tekintetben újító és a speciális kutatásnak irányt mutató, noha itt a tárgy nem állott oly közel lelkéhez, mint az újkori filozófia történetében. Új az ő felfogása Demokritosról, mint a materializmus első tipikus képviselőjéről s Platóval és Aristotelessel egyenrangú rendszeralkotóról; a platói dialogusok sorrendjének megállapításában követendő módszerről stb. A filozófia és irodalom egyes nagy alakjairól adott arcképek (Sokrates, Spinoza, Hölderlin stb.) a szellemi és tudományos érdekeket közvetlen kapcsolatban mutatják az egyetemes művelődési viszonyokkal és megláttatják az egyéni, irracionális világfelfogásbeli mozzanatokat is; sokszor viszont a történeti kép csak eszköz magasabb szisztematikus célokra. Hasonló jellegűek a bizonyos szellemi irányokról szóló művek (első sorban: «Die Philosophie im Geistesleben des XIX. Jahrhunderts.») Jellemző ezekre, hogy bennük nagyobb tere van a kritikának, mint a nagy történeti művekben, továbbá hogy jobban hangsúlyozzák a filozófiának, különösen a németnek, a nemzeti talajjal való kapcsolatát. De mindenütt a történeti művekben rá lehet ismerni az egységes szempontokat követő filozófusra.

W. rendszeres művei, címeik után ítélve, azt a hitet kelthetnék, hogy a filozófus legnagyobbrészt csak részletproblémákat tárgyalt. De W. írásmódjának ismerője jól tudja, hogy a szerény

címek mögött oly fejtegetések rejlenek, amelyek belső szükségszerűséggel jóformán a filozófia egész területére kiterjeszkednek. W. valamennyi rendszeres írása egy bizonyos filozófiai rendszer sarkkövei. De vannak kifejezetten nagy problémaköröket átfogó rendszeres művei is. (Über Willensfreiheit, Die Prinzipien der Logik, Einleitung in die Philosophie.) Terjedelmükre nézve W. iratai nem vetekedhetnek más modern filozófusok ú. n. rendszeres műveivel. Ennek legfőbb oka azonban, nem tekintve a történelem nagy hatalmát gondolkodásán, erős húzódozása minden szükségtelen polemiától. W. műveiben a fősúly a principiumokon van. Amivel W. a rendszeres filozófiához hozzájárult, elsősorban az, hogy új, vagy legalább még teljesen el nem ismert principiumokat igyekezett érvényre juttatni. Meggyőződése az volt, hogy a gondolkodás minden területén a principiumokat kell revizió alá venni. E revizió nála kiterjedt mind a filozófiára, mind a speciális tudományokra, kezdve a legrégibben, a mathematikán, a legfiatalabbig, a történelemig. Ez utóbbi módszerének elvszerű megkülönböztetése a természettudományos módszertől egyenesen korszakalkotó a tudományok methodologiájában. Egyszersmind a filozófiai rendszeralkotásnak egy termékeny tartalmi mozzanata vonul be W. gondolkodásába: a kultura eszméje. Ez eszmének azóta alapvető szerep jutott mind a történettudomány lényegének, mind a «normáltudat»-nak meghatározásában.

W. filozófiai álláspontját nem könnyű egyetlen szóval megjelölni. Ernst Laas «teleologiai kriticizmus»-nak mondta; Ruge inkább a «kritikai teleologiá»-t ajánlja. Kifejezésre jut ebben, hogy a kritikai mozzanat az, amely a kanti filozófiával egyező, de a teleologiai szempont adja meg W. spekulációjának tulajdonképeni jellegét. Ezt a teleologiát persze meg kell különböztetni a dogmatikus teleologiától. Ebben arról van szó, hogy a tapasztalható valóságot célszerűségével magyarázzuk, a kritikai teleologiában viszont arról, hogy a normák érvényességét egyetemes érvényű céloknak való megfelelőségükkel igazoljuk. A kulturaértékek és értékvonatkozások óvatos kiépítésében látta W. a filozófia jövő feladatát. A filozófia szerinte csak mint kritikai kulturfilozófia lehet önálló tudomány, azaz olyan, amely nem más tudományok morzsáiból tengődik, hanem saját tárgya és feladata van. Adva van történeti fejlődésében az emberi kultura; a filozófia feladata azt vizsgálni, hogyan valósultak meg benne az egyetemes érvényű, az emberi empirikus lényén túlemelkedő értékek.

W. élet- és világfelfogásában két különös vonás tűnik szembe, amely könnyen megmagyarázza egyéniségének fény- és árnyoldalait: szeretete a történeti és a tudomány iránt. Az első megnyilatkozik rendíthetetlen ragaszkodásában a hagyományhoz s ennek tagadása csak akkor rokonszenves előtte, ha biztonsággal átmenetnek tekintheti újabb szilárd történeti formákra. E történeti jelleggel függ össze rokonszenve a tolerancia minden formája iránt. A tudomány iránt való szeretetéből fakad a mélység mindenféle viszony szemléletében; ugyancsak az magyarázza ellenszenvét és kifakadásait a «műkedvelés», a «tudás demokratizálása» ellen. W. élet- és világfelfogása semmiképp sem szorítható a szokásos formulák valamelyikébe. Leginkább még így lehetne jellemezni: a történetinek lényegébe való mélyebb bepillantás által mérsékelt, rezignált idealizmus.

A mélyenjáró tanulmányt W. műveinek teljes jegyzéke egészíti ki.

A LOGIKA ÉS A TUDAT AXIOMATIKUS ELMÉLETE.

Irta: VARJAS SÁNDOR.

1. *A függvény általános fogalma.*

Megszoktuk azt, hogy a függvény mathematikai fogalom, azaz, hogy csupán mennyiségek állhatnak az egymástól való függés viszonyában. Dirichlet szerint $f(x)$ az x-nek a függvénye, ha minden egyes x, amely az (a, b) intervallumban van értelmezve, egy másik számot $f(x)$-et határoz meg valamely törvény szerint. Pl. $f(x) = a^2 - x^2$. Megjegyzendő, hogy a függvénynek nem kell folytonosnak lennie, azaz nem szükséges, hogy x végtelen kis megnövekedése esetén az $f(x)$ is csak végtelen kevéssel változzék. A mathematikusok azonban gyakran elfelejtik hozzátenni, hogy a mennyiségi függés ezen fogalma legalább is minden gyakorlatilag számbajövő esetben már az *inverzió* tényét is jelenti. Ha u. i. $y = a^2 - x^2$, ebből már következik, hogy $x = \sqrt{a^2 - y}$, *azaz a függés megfordítható.* A mathematikában vizsgált alapvető függvények mind ilyenek.

Felmerül az a kérdés, vajjon *az általános függvény* fogalma is magában foglalja-e már az *inverzió* lehetőségét. Egyszerű megfontolással eldönthető, hogy nem. Sőt a függvény általános fogalma, amely nemcsak mennyiségekre érvényes, egyenesen azért lehetséges csak, mert a függvény fogalmának nem analitikus folyománya a megfordíthatóság. Ellenkezőleg: a megfordíthatóság független tulajdonság, amely nem kell, hogy mindig jelen legyen, ha két dolog függésben van. Így pl. ebből: X (pl. Sokrates) görög ($=p$), következik, hogy X ember ($=q$), de megfordítva: abból, hogy X (Sokrates) ember, nem következik, hogy X görög. Ez az egyszerű megkülönböztetés alapvető jelentőségű, mert elegendő okát adja annak a sokat vitatott, de mai napig el nem döntött problémának, hogy a függvény mathematikai fogalma miért nem alkalmazható bizonyos tudományágakban.

A lélektani függvények u. i. nem fordíthatók meg. A lélektani és a rajta alapuló szellemi tudományok ezért nem alkalmazhatják sikerrel a mathematikai függvény fogalmát. Véleményem szerint ez nem hibája vagy hiánya e tudományoknak. Sokan azt gondolják, hogy ezzel már le is mondottunk arról, hogy a lélektan és természetesen a többi rajta épülő ismeret is valaha is exakt lehessen. Mi sincs távolabb az igazságtól! Hogy a pszichológia a XIX. század folyamán nem lett exakt tudomány, ép az a magyarázata, hogy mindenkép mathematikai formába akarták önteni, — mathematikán pedig algebrát értettek. Azóta a mathematika maga is nagyot fejlődött, G. Cantor felfedezte a halmazelméletet és kiderült, hogy még a mathematikában sem mindenütt használható az inversibilis függvény fogalma. A halmazelmélet alapvető tételei nem fordíthatók meg, a megfordításnak egyáltalán nem is volna értelme.

Félreértés kikerüléseért megjegyzendő, hogy megfordításon szigorúan azt kell érteni, amit az inverz függvények tárgyalásánál értenek rajta és nem szabad összetéveszteni a logikai megfordítással. Így pl. ha igaz az, hogy minden ember halandó, akkor megfordítva az is igaz, hogy némely halandó ember. *Ez logikai megfordítás.*

A mathematikai és logikai inversio megkülönböztetésére a következőt kell szem előtt tartani. $y = f(x)$, függvény az x függvénye; ha megfordítható, akkor kapunk a megfordítás által egy új függvényt: $x = \phi(y)$. Ellenben ez a tétel: *Minden ember halandó* nem függvény. Azért nem, mert csupa konstansból áll. A függvény olyan állítás, ahol legalább egy önálló rész változó. «*X:* ember», ez függvény. Ha X alatt embereket értünk, a tétel mindig igaz lesz (tautologia), ha valami mást értünk rajta, akkor mindig hamis lesz. Ép így: $y = a^2 - x^2$, az igaz, azaz értelmes lesz, ha x számot jelent, akármelyiket és a pedig egy fix számot, de szintén akármelyiket. Ha akár x, akár a nem számok, y-nak nincs értelme.

«Minden ember halandó» tehát megfordítható, de nem függvény.

A döntő különbség azonban mélyebben van elrejtve és csak a következő fejtegetésekből fog kiviláglani.

2. *A függvény és a dedukció összefüggése.*

Kétségtelen, hogy a függvénynek úgy az általános, mint a mathematikai értelme szoros összefüggésben van a dedukció fogalmával. Hogy ezt az összefüggést kiderítsük, szükséges a függvény jelentését mélyebben kiépíteni, mint eddig történt. Ha van két jól definiált halmaz A és B, a hol a B azonos az A-val, vagy A-nak egy részhalmaza és ahol a jól definiáltságon azt értjük, hogy minden dologról eldönthető, bele tartozik-e A, illetve B-be, azt mondjuk, hogy az A-ba tartozó y elem függvénye a B-be tartozó x elemnek, valahányszor A és B elemei valamely szabály szerint egymáshoz vannak rendelve olykép, hogy ha B halmaz bármely b tagja adatik, mindig meghatározhatom a megadott szabály alapján a-neki megfelelő elemet vagy elemeket az A halmazból.

$$1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}, \ldots, \frac{1}{n} \cdot \quad : \longrightarrow \text{ezek a } B \text{ elemei}$$

$$1, \frac{1}{4}, \frac{1}{9}, \frac{1}{16}, \frac{1}{25}, \ldots, \frac{1}{n^2} \cdots \longrightarrow \text{ezek az } A \text{ elemei}$$

A szabály pedig ez: $y = x^2$, ahol y az A, x a B eleme. Ha kifejezetten kimondjuk, hogy a B-ben csakis a jelzett elemek $(1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \ldots)$ tartoznak, akkor azt mondjuk, hogy az $y = x^2$ csakis ezen elemekre van értelmezve. *Magát a szabályt nevezzük függvénynek.*

Mi ezzel szemben a dedukció — a mathematikán belül? Azért vizsgáljuk a mathematikai dedukciót, mert a viszonyt akarjuk megállapítani közte és a függvény között, óvatosságból tehát mindkét fogalmat ugyanazon alkalmazási területről választjuk.

Mikor a geometria megakarja állapítani a normálsik egyenletét, a következőkép okoskodik. A térgörbe egy M pontjának koordinátái x, y, z. Az M pont érintőjének iránycosinusai α, β, γ. Ha az (α, β, γ) által értelmezett irányra az M pontban merőleges síkot állítunk, e síkon kijelölünk egy M_1 pontot x_1, y_1, z_1 koordinátákkal, akkor MM_1 egyenes az M ponthoz tartozó egyik normális egy darabja és derékszögű térkoordinátákban az ő iránykosinusai arányosak lesznek $x - x_1$, $y - y_1$, $z - z_1$ mennyiségekkel. Ezek premisszák. Érvényes továbbá egy általános tétel: *két egymásra merőleges egyenes iránykosinusainak szorzataiból álló összeg* $= o$. Ámde M pont érintőjének iránykosinusai α, β, γ; az M ponthoz húzott MM_1 normális darab iránycosinusai pedig arányosak $x - x_1$, $y - y_1$, $z - z_1$-gyel, tehát ilyen alakúak: $\frac{1}{\rho}(x - x_1)$, $\frac{1}{\rho}(y - y_1)$, $\frac{1}{\rho}(z - z_1)$. Alkalmazva a merőlegesek tételét: $(x - x_1)\,\alpha + (y - y_1)\,\beta + (z - z_1)\,0 = o$. Ez a normálsík egyenlete. A dedukció abból áll tehát, hogy az M pont érintőjéről és normálisáról, mint egymásra merőleges egyenesekről felismertük, hogy érvényes rájuk a megfelelő iránykosinusok szorzatainak összegére vonatkozó egyenlet. A generális tételt alkalmaztuk egy speciális esetre.

A mathematikust, mint mathematikust csupán a felsorolt geometriai tételek érdeklik, a következtetést automatikusan is megcsinálhatja, nem kell hozzá logikát tudnia. A mi céljaink szempontjából azonban fontos e két részt külön tartani. Ha függvénytani példát vettünk volna,

akkor meg az derülne ki, hogy egy tétel bizonyításához folytonos equivalens tételek helyettesítése útján jutnánk el. Így ha a híres Cauchy-féle integráltételt akarjuk bebizonyítani. E szerint $f(z)$ komplex függvény értéke az értelmezési tartomány valamely belső helyén egyenlő az $\frac{f(z)}{z-c}$ függvénynek a kerületen vett integráljával osztva $2\pi i$-vel, ahol i az illető belső hely. Ehhez úgy jutunk, hogy kiindulunk abból a tételből, hogy egy zárt görbe mentén vett integrál egyenlő a singuláris pontok körül vont kis körökre kiterjesztett integrálok összegével. E kis körökön vett függvényérték pedig egyenlő a függvény értékével a középponton, hozzáadva η érték, amely a kis kör sugarával együtt tart a O-hoz: $f(z) = f(x) + \eta$* E bizonyítás tipikus eljárása a mathesisnek. Az algebra ismert analitikus operációin kívül még csak a limes fogalmát alkalmazza.

Mindkét eljárásból az derül ki, hogy a mathematikában a függvény és a dedukció *két egymástól jól elkülönített tényálladék.* A függvény fogalma nem egyszerű folyománya a logika dedukció-konstánsainak! Felteszi ugyan a logika érvényét, de hozzá vesz nem logikai tényálladékokat és e kettőből komponálja össze. E nem logikai tényállások az algebrai alapoperációk (associáció, kommutáció, distribució) és a limes-operáció. *Mindezek az operációk a limes kivételével azonban közös tulajdonságukat tekintve inverziók, és bizonyos föltételek közt a limesre alkalmazhatók. Világos, hogy e műveletek a logikában nem fordulnak elő, tehát az általuk értelmezett inverzió sem.*

* Részletezve

$$\int_{(C)} \frac{f(z)}{z-c}\, dz = \int_{(\gamma)} \frac{f(z)}{z-c}\, dz,\ f(z) = f(x) + \eta;\ \int_{(C)} \frac{f(x)}{z-c}\, dz =$$

$$= f(x) \int_{(\gamma)} \frac{dz}{z-c} + \eta \int_{(\gamma)} \frac{dz}{z-c},\ \left| \eta \int_{(\gamma)} \frac{dz}{z-c} \right| \varepsilon < .2\pi,$$

a mely ha $\varepsilon \to 0$-hoz, szintén $= 0$. Tehát

$$f(x) = \frac{1}{2\pi i} \int_{(C)} \frac{f(z)}{z-c}\, dz.$$

Ez a függvény és a dedukció különbsége. Minden függvény dedukciót foglal magában és azonkívül operációt vagy operációkat. Ez operációk azonban független, autonom elvek, amelyek nem vezethetők le a logika konstansaiból. Pl. $a+b = b+a$ tétel nem vezethető le az identitás elvéből, noha érvényes rá. a és b nem jelentenek itt akármit, hanem számokat, azaz véges mennyiségeket. És végtelen sok összeadandó esetén általában már nem is érvényes az, hogy $a+b = b+a$. Ellenben az identitás elve mindenre áll, nemcsak számokra.

3. *A lélektani függvény fogalma.*

Elérkeztünk témánk legnehezebb részéhez. Mi az a plusz, ami a lélektanban a logika elvein kívül fenforog? Az algebrában vannak nem logikai tételek: az operációk. Van-e valami par excellence nem logikai elem a lélektanban is?

Mint minden tudományban, itt is vannak egyszerű igazságok, amelyek az alapjai a többi összetettnek. A legelemibb ilyen tételek: 1. a tudat létének konstatálása, 2. a tudat szűke, 3. a tudat szaggatottsága stb. E tételek egyszerűség tekintetében vetekesznek a geometria axiómáival. A függvény fenti értelmezése annyira általános volt, hogy a lélektan is hasznát tudja venni.

a) *A tudat és a tudattalan.*

Itt pusztán csak arra szorítkozunk, hogy a lélek kettős szerkezetét is befoglaljuk azok közé az axiómák közé, amelyeket a 3. szakaszban már felsoroltunk. A tudattalan léte, mint minden lét apriori megfontolásból nem vezethető le. Sőt még a tudat felvétele esetén sem lehet logikailag dedukálni. Logikailag u. i. nincs semmi ellenmondás abban, hogy a lélek egész élménykészlete tudatos. Sőt nem oly régen *ez* axiómaszerű ténynek látszott a pszichologusok előtt. Noha nem lehet elméletileg bizonyítani, hogy tudattalannak léteznie kell, azt azonban a megadott függvénydefiniciót

igaznak fogadva el, be lehet bizonyítani, hogy a tudat nem lehet a lélek egyetlen ontikus kategóriája. Preciz formában kifejezve: ha igaz az, hogy a függés nem jelent mást, mint azt, hogy adva van H_1 és H_2 halmaz és H_1 halmaz minden h elemének megfelel egy vagy több eleme a H_2 halmaznak, akkor a *lélek egésze* is kell, hogy legalább *két alosztálybó* álljon, különben megfelelésről, összerendelésről szó sem lehet. Megfelelésnek pedig kell lenni, mert az összes lelki jelenségeket a tudatból nem lehet levezetni. Más kérdés az, hogy a H_2 subklasszis ép a tudattalan-e és hogy általában mit értünk azon, hogy tudattalan. Ha azt mondjuk, hogy a tudattalan ép az az instancia, ahol a tudatosság hiányzik, ezzel még korántsem tudunk meg valamit róla, mert ehhez pozitiv tulajdonságokra volna szükség. Emellett *élményünk van ugyan a tudatról, de nem clara et distincta cognitio-nk* és így azt sem tudhatjuk, hogy a tudattalanban mi az, ami hiányzik a tudatoshoz képest. Ha a tudatnak n számú alaptulajdonsága volna, akkor a tudattalan egész mást jelentene, ha az első számú tulajdonság és egész mást, ha a második, harmadik stb. számú tulajdonság hiányzanék belőle és ismét mást, ha az első két vagy három stb. tulajdonság együttesen hiányoznék.

Azt azonban apriori ki lehet mondani, hogy a függvény fogalmát a lélektan sem nélkülözheti, mert ép az elemek speciális függési módjai teszik azt, hogy valamely tudományban több van puszta formális logikánál. Valamely ismereti tárgykör ép azt jelenti, hogy léteznek tárgyak, amelyek közt dependencia van és pedig *speciális* és ép e *dependencia teszi azt, hogy az eredetileg egy halmazban heverő elemek a halmazon belül különböző részhalmazokba verődnek.* E dependencia részhalmazképződésnél a kiválasztó principium. Pl. ha az egész számok közül kiválasztjuk a négyzetes számokat, akkor egy részhalmazt nyerünk és a négyzetre emelés a kiválasztó principium és egyszersmind a függési szabály is.

Mindezen nehézségek jogossá teszik azt a feltevést, hogy a tudatot magát kell értelmeznünk úgy, hogy eleget tegyen a függésről felállított definiciónak és hogy olyan termé-

szetü legyen e függés, *a melyet a lélektani tapasztalat igazolni képes, azaz — és e kettő azonos, — e függési viszony sehol se tételezte fel az inversió szükségességét elvileg! A lélektant úgy is fogjuk megdefiniálni, hogy az olyan függési systema, ahol az inverzió elvileg nem lehetséges.* Ez azonban nem jelenti azt, hogy inverzió soha elő nem fordulhat. Ha Kant olvasása közben elalszom és azt álmodom, hogy egy meredek hegyen mászok felfelé, akkor Kant nehézségeinek a hegymászás felel meg. De nincs kizárva, hogy hegymászás közben eszembe jutnak a kanti nehézségek. Csak nem kell az inverziónak szükségképeninek lenni. Félreértések kikerülése kedvéért jegyezzük még meg, hogy a Kanti nehézségek és a hegymászás képzetkapcsolat ép oly kevéssé szükségképeni, mint a megfordított. Hogy az inverzió nem szükségképeni, nem jelenti azt, hogy az egyenes függés (az inverzió inverziója) apriori. Erről tényállásoknál, mint aminő az asszociáció, szó sem lehet. Itt csak arról van szó, hogy *ha a* képzet kapcsolódik *b*-vel, még nem következik hogy *b* is kapcsolódik *a*-val. Itt azonban nincs szó arról, hogy *a*-nak *kapcsolódnia kell b*-vel. Minden ténykapcsolódás véletlenség, azonban — mint Kant mondta — szükségképpeni is, t. i. a véletlennek a szükségképpenisége (die Notwendigkeit eines Zufälligen). De erről itt nem szándékunk részletesebben szólni.

II. A tudat egy új értelmezése.

1. *Régebbi definiciók.*

Nem szándékunk a tudatnak eddigi értelmezéseit egymás után felsorolni, inkább azt akarnók megmutatni, van-e és ha van, melyik az a közösrész, amely minden eddigi értelmezésében megvan. A legprimitivebb és egyszersmind primárius értelmezés szerint a tudat összefoglaló kifejezés, kategória, bizonyos tünemények részére, amelyek a következő tulajdonságokkal rendelkeznek:

1. nincs térbeliségük, csak időbeliségük van.

2. egy részük: az érzetek nem birnak tárgyi vonatkozással.

3. Minden, ami nem érzet, tárgyi vonatkozással bir, (intencionális vagy mentális inexisztenciával), ilyenek a képzetek, itéletek, emóciók stb.

4. E két klasszis elemei nem izolált atómok, hanem egy egységes folyamatba vannak foglalva. E folyamat az élményfolyamat.

E négy tulajdonsággal jellemzett klasszis elhatárolása pusztán deskriptiv, fenomenológiai (lélektani értelemben!), amely a tagok egymásközti *közelebbi* relációiról nem mond semmit: pl. kauzalitásukról.

Minden más definició már felteszi ezt a primáriust. A sokféle értelmezési kísérletet pedig két csoportba lehet osztani. Az egyikbe tartoznak azok, amelyek a tudatnak az élményfolyamat tagjaival és egészével szemben funkcionális különállást tulajdonítanak. Eszerint a tudat nem azonos az ő tüneményeivel, hanem azok összekötő szabálya, az a kapcsolat, amely megakadályozza, hogy az élmények mint összefüggéstelen atómok széthulljanak. Ez a tulajdonképeni «természettudományos» lélektan szuppozíciója, amely kimondva vagy kimondatlanul az alapot megadja.

Ettől egy lépés visz át a tudat metafizikai konstruálásához. A tudat nem csupán funkcionális egysége az élményfolyamatnak, hanem annak *létrehozója*. Ez a Fichte, a Hartmann tudatdefiniciója. A metafizika szerint ez csak a főgondolat következetes végiggondolása. A tudatnál mint funkciónál nem lehet megállni, mert lappangva már ez is felteszi a tudat teremtő erejét: az élmények «összekötése» már maga is valami új az élményekhez képest. De mivel a dolog nem atomisztikus természetű, nem olyan, hogy először voltak adva élmények és azután a «kapcsolat», tehát nincs más hátra, minthogy a tudatot megtesszük az élményfolyamat produktorának.

E három fődefiníció közül bennünket csak az első érdekel, mert a másik kettő már ezt felteszi és csak tovább viszi az elsőben rejlő hibákat. Kétségtelen ellenmondás van abban,

hogy a tudatot elemeivel definiáljuk meg, *ha nem ezen elemek teszik ki a tudatot, mint az elemek összefoglalatát,* hanem — amint kétségtelen — *a «tudatosság» minden elem tulajdonsága.* A tudatosság nem önálló elemekből álló egész, hanem elemek: az élményfolyamatból a figyelem által kiemelt részek *önállótlan mozzanata.* Ezért minden «természettudományi» definició csütörtököt mond, ha úgy akarjuk a definiciót érteni, ahogy a geometria, fizika érti: *az egészet részeiből érteni meg.* Azért rossz a tudat definiciója, mert az érzet és képzet fogalmaival definiálja azt, holott ezeket kellene a *tudat*-tal definiálni. Amiből az következik, hogy a tudat definicióját úgy kell megadni, hogy e fogalmak ne szerepeljenek benne.

Kétségtelenül kell lenni olyan igazságoknak, amelyek általában vonatkoznak tárgyakra, mindenfélére, nem csupán lélektaniakra. Ezen «az általános tárgyról» szóló tudomány logikailag megelőzi a lélektant is. Mivel ezen állítás alapvető fontosságú, indokolásra szorul. Ezen általános tudomány egyik fejezete a logikának és benne a tárgy fogalma immanens; azaz a tárgy, vagy csak egyetlen egy tárgy létezését is nem veszi fel axiómái közé.

Célunk érdekében egy tételére van szükségünk. Ez a következő. Az *összes tárgyak* halmaza magában kell hogy foglalja e tárgyakról szóló képzeteket is. E paradox tétel, amely sokban hasonlít a Burali-Forti-féle ellenmondáshoz, attól abban különbözik, hogy a meglevő logikai eszközökkel oldható fel, míg a Burali-Forti-féle a halmaz fogalmának mélyreható újjáalakítását tételezi fel és mai napig sem oldatott meg.

Tételünk paradox volta abban áll, hogy ha 1. az összes tárgyakra vonatkozó képzetek is benne vannak, akkor e H halmaz két részből állónak tekinthető; és pedig h_1 = az összes tárgyak, h_2 = ezek képzetei és ezeknek egyenlő számosságuk van. Ez azonban ellenmondás, mert h_1 az összes tárgyakat jelenti, tehát h_2-őt is, továbbá a h_2 elemeire vonatkozó képzeteket is és így in inf.; a h_2 tehát kétszer szerepelne. 2. Ha nincsenek a H-ban a h_2 elemei (a képzetek), akkor a H nem lehet az összes tárgyak halmaza. Az ellen-

mondás megoldása ép az a tétel, amelynek a pszichológia posteritása a folyománya szemben ezen *általános halmazelmélettel* és amely igaz kell, hogy legyen, hacsak e paradoxonnak van megoldása.

A tárgy itt kétértelmű szó. Jelenti a fizikai tárgyakat és minden olyan dolgot, amelyről valamely fogalom adható. Ez értelemben a «fogalom» is tárgy, mert róla is adható fogalom. Az «összes tárgyakat» $(= H)$ tehát nem a fenti két csoportba: h_1, h_2-be lehet beosztani, amikor is h_2, mint kimutattuk, nullklasszis, azaz nincs eleme, hanem két másképp definiált csoportba. Az egyikbe tartoznak az összes létező tárgyak (fizikai és lélektani tárgyak), a másikba azok, amelyek egyformán nevezhetők tárgyaknak és képzeteknek is. U. i. minden képzet $= k$ tárgya más képzetnek $= k_1$, ez k_2-nek és így in inf. Ezzel az ellenmondás megszűnik, mert semmi ellenmondás nincs abban, hogy egy H halmaz két részből álljon, és az egyik a nemképzettárgyakat, a másik a képzettárgyakat alkossa. A pszichikai tárgyak tehát csak részhalmaza a H-nak és minden olyan felvétel, hogy minden dolog a pszichikai totálitásnak egy része, ellenmondáshoz vezetne.

III. Halmazelméleti vizsgálatok.

1. *Variabilis és konstáns halmazok tulajdonságai.*

Szükség volt az előbbi paradoxon feloldására, mert a tudat definiálásának különböző kísérleteit mindig nyomon követte az a kétség, vajjon nincs-e petició principii már miden ilyen kísérletben. Sőt ténynek bizonyult az, hogy a tudat eddigi definiálásánál alapul szolgáló négy feltétel már magában foglalja a tudatosság mozzanatát és így nem is lehet velük szigorúan definiálni.

Ha azonban általános tárgyelméleti kategoriákkal kíséreljük meg a tudatot értelmezni, ez a törekvés nem vezethet petició principiire. Az általános tárgyelmélet mint az előbbi tételből kitűnik, nem tesz fel lélektani kategóriákat. Láttuk, hogy az «összes tárgyak halamazá»-nak fogalmára nézve

mindegy, vajjon képzeteket is beveszünk-e közéjük, vagy nem: a halmaz nem veszti el értelmét és nem foglal magában ellenmondást.

Valamely halmaz elemeire nézve kétféle lehetőség áll fenn. Vagy konstans alkotórészei az illető halmaznak, vagy nem. Azt a halmazt, amelynek tagjai változók, variábilisnak nevezzük. A mennyiségtani halmazelméletben csupán variábilis halmazok szerepelnek. Ez az egyszerű megkülönböztetés a későbbiekben alapvető jelentőségűnek fog bizonyulni. Magának a halmaz fogalmának paradox voltát is ép e megkülönböztetés hiánya okozta. A fődolog az, hogy a konstans és a variábilis elem fogalmát precizen meghatározzuk. *Az egész számok halmaza variábilis halmaz. A logikai fogalmak halmaza konstans halmaz.*

Konstansnak nevezzük azt a halmazt, amelynek minden eleme önmagát is tartalmazó halmazt subsumál. Látni fogjuk, hogy e feltételnek csakis a logikai kategóriák tesznek eleget. Tekintettel a definició szokatlan voltára, nem lesz felesleges egy példát idézni. A logikai kategóriáknak van bizonyos sorrendjük. 1. identitás, 2. kontradikció, 3. tertium medium, 4. közvetlen következtetések, 5. szillogizmus, stb. Azt állítjuk, hogy e sorozat minden tagja olyan fogalom, amely maga alá foglal minden dolgot, *tehát saját magát is.* Pl. az identitás alá kétségtelenül minden tartozik, akár létező, akár elvont valami, sőt maga az identitás is, mert ez is dolog.

A kontradikció szintén minden dologra áll, de bizonyos módon csoportosítva. Az összes dolgok között helyet kell foglalni e dolgok tagadásának is. Ha *a, b, c*... dolgok, akkor *non a, non b, non c* is az. Foglaljuk össze már most az összes ilyen párokat: (*a, non a*), (*b, non b*)... akkor megkapjuk azon dolgok halmazát, amelyekre áll az, hogy a pár mindkét tagja nem lehet együtt igaz. Ez tehát a kontradikció egész körét jelenti. Ámde léteznek ilyen párok is: (a kontradikció megszünteti az igazságot, a kontradikció nem szünteti meg az igazságot). Látható, hogy e két tétel (*a, non a* formájú), szintén a kontradikció alá tartozik. Másszóval a kontradikció önmagáról is kijelenthető. Hasonlókép pl. a Barbara halmazát

kapjuk, ha minden *ternót (a, b, c)* a Barbara-kapcsolatba hozva felírunk. Világos, hogy számos a Barbarára vonatkozó állítás is megadható ilyen formában. Megjegyzendő, hogy a konstans halmazról adott definicio nem szól arról, hogy az egyes elemek definiálta halmazban ő mint elem vagy pedig mint egy elem része foglal-e helyet. Az identitasnál az identitás maga is elem, a kontradikciónál már elemek része. Továbbá a definicio arról sem foglal magában állítást, hogy a konstans halmaz maga egészben önmagát tartalmazza-e. Mert abból még, hogy az elemei által definiált dolgok között ezen elemek is ott vannak, mint az általuk definiált halmazok elemei, még nem következik, hogy a primarius halmaz maga is önmagát tartalmazza. A konstans sor egészét u. i. jól meg kell különböztetni az egyes elemeitől. Mindazáltal *bebizonyítható, hogy a konstans halmaz önmagát tartalmazza.*

Mielőtt e nevezetes tételt bizonyítanók, egy másik elemibb igazságot kell biztosítanunk. Ez a következő: *Ha egy halmaz önmagát tartalmazza, akkor minden dolgot tartalmaz, legfeljebb egy részhalmazt hagy ki.* E tétel fontos az önmagát tartalmazás és a logikai fogalom kapcsolatának kiderítésére nézve. Hogy egyet kihagyhat, rögtön látható példákból. Minden *limitativ fogalom* ilyen. Pl. a nem-fehér dolgok. Ide minden tartozik, a mi nem fehér, a «nem-fehér» fogalma is, mert ez sem fehér. Egyet tehát tényleg kihagyhat. Tegyük föl, hogy kettőt is kihagy. Ez esetben a halmaz önmagát nem tartalmazza. Önmagát nem tartalmazó halmazon azt értjük, hogy ennek elemei között ezen elemek halmaza mint elem nincs benn. Pl. az egész számok közt maga az egész számok halmaza nincs meg, mert ez maga nem szám, hanem halmaz. Az ilyen halmaz nem esik egy kategóriába az elemeivel. Ami az elemekre igaz, nem lesz igaz a halmazra. A halmaz fogalmát u. i. jól el kell különíteni a «halmaz» fogalom fogalmától. *Halmaz* nem annyi, mint egy bizonyos fogalom, hanem csak *vonatkozik* rá egy tőle különálló fogalom. A halmaz maga is tárgy, még pedig abstrakt tárgy: tulajdonság, illetve reláció. Már most el lehet gondolni: hogy két egymást kizáró tárgyra mégis lehet mindkettőre együtt érvényes tételt találni. Pl. páros és párat-

lan szám. Ezek az egész számokat tökéletesen diszjungálják. Mégis mondható, hogy mindkettő vagy prim szám, vagy ilyenek szorzata. Itt tehát olyan tulajdonságokat adtunk, amelyek egy diszjunkció mindkét tárgyára igazak. *De ha erre a párra: »abstrakt-konkrét»* adunk meg érvényes tételt, ez olyan kell, hogy legyen, amely mindenre érvényes, mert «abstrakt-konkrét» abban különbözik a páros-páratlan disjunkciótól, hogy nem a dolgok egy részére, hanem az összes dolgokra nézve ad beosztást. Ha tehát van ilyen tétel, akkor ez mindenre áll, mert minden vagy abstrakt vagy konkrét. Már most az abstraktum nem más, mint bizonyos konkrétumokat teremtő vagy legalább is klasszifikáló tulajdonság, azaz halmaz, amely az *abstrakt-konkrét* disjunkció értelménél fogva különbözik az általa létrejött elemektől. Azok a tételek azonban, amelyek abstraktra és konkrétra, vagyis mindenre vonatkoznak, maguk is beoszthatók a saját elemeik közé, u. i. az általuk jellemzett elemek (= az összes dolgok) abstraktak és konkrétek tetszés szerint. Természetesen mindegyik külön abstrakt vagy konkrét azért. *Egy önmagát nem tartalmazó halmaz tehát mint abstraktum bizonyos konkrétumokat definiál, amelyek közé ő maga, mint abstraktum nem tartozik.* De ha ő is beletartozik, akkor az ilyen halmazt definiáló tulajdonságnak olyannak kell lenni, hogy érvényes legyen az «abstrakt-konkrét» diszjunkcióra, mert *különben nem lesetne érvnnyes olyan elemekre, amelyek között abstraktak és konkrétek is vannak*. Egyetlen tétel sem lehet u. i. igaz a *fehér-fehérség* diszjunkcióra, ami nem érvényes az *«abstrakt-konkrét»*-re. U. i. bármit mondanánk is a fehérről, már benne volna a fehérség fogalma és így ugyanaz a mondás, amely a fehérség fogalmát már magában foglalja, cirkulust tartaltalmazna. Fehér u. i. annyi, mint valami, ami birja a fehérség tulajdonságát. Ha minden a fehérre vonatkozó állításba helyettesítjük e tételt, ugyane tétellel nem jellemezhetjük a fehérséget is tautologia nélkül. Olyan fogalom tehát, amely egy ilyen speciális diszjunkciót ad, nem lehetséges, illetőleg csak tautologikus lehet.

Az «abstrakt-konkrét» diszjunkció mindkét tagjára álló fogal-

mak tehát mindenre állanak és így önmagukra is. Mivel továbbá egy *speciális* ilyen diszjunkcióra érvényes tulajdonság maga is abstraktum lenne, nem lehetne tagja a halmaznak, mert akkor egyszersmind konkrétumnak is kellene lennie. U. i valamely halmaz az ő elemeivel szemben abstraktum a definició szerint. A halmaz ellenmondás nélkül csak akkor lehet eleme a halmaznak, ha mindenre áll. Egy mindenre érvényes reláció u i. mindent szubszumál és így önmagát is. Pl. «az egész számok és az egész számúság». E halmazban lennének 1, 2, 3... és «az egészszámúság.» Ámde az egészszámúságról nem mondható, hogy egészszámú. Fentebb láttuk, hogy az «abstrakt-konkrét» diszjunkcióra álló fogalmak mindenre érvényesek és így önmagukra is. Most azt láttuk, hogy csakis ők érvényesek önmagukra, a specialisak nem. Ezzel a tétel be van bizonyítva.

Egyet azonban kihagyhat, mert a limitativ fogalmaknál, ahol egynek a kihagyása a definiciójukból folyik, ez az egy nem ő maga. E fogalom: «nem-fehér» u. i. ép úgy minden dolgot maga alá foglal (egynek kivételével), mint az «abstrakt-konkrét» diszjunkció és így áll önmagára is. A kihagyott elem csakis a «fehér» és így önmagát nyilván tartalmazza. Csak a beosztás más, mint az «absztrakt-konkrét»-nél. Míg az utóbbinál két komplementárius részhalmaz van, ott a definició ilyet nem állapít meg.

Konstansnak mondottuk a halmazt, ha elemei önmagukat tartalmazzák. Miután ezen elemek az előbbi tétel szerint minden dolgot tartalmaznak (legfeljebb egynek a kivételével), tehát a konstansokból álló halmaz is tartalmaz minden elemet és így önmagát is.

A Konstans-halmaz tehát önmagát tartalmazza.

Félreértések kikerülése kedvéért meg kell jegyezni, hogy variábilis (= önmagát nem tartalmazó) halmaz nem ekvivalens matematikai halmazzal. Minden matematikai halmaz variábilis ugyan, de vannak más variábilis halmazok is. Ellenben olyan konstans halmaz nincs, amely nem logikai.

2. *A tudat transzfinit volta.*

Az a tér, ahol az előbbi analizis eredményei nélkül soha természettudományos exaktságot még remélni sem lehetne: a lélektan. Látni fogjuk u. i. hogy ép ez a tér az, ahol a halmaznak mindkét fogalma szerepet játszik, ahol variábilis és konstans halmazok vannak és ahol e kétféle halmazt nem a kölcsönösen egyértelmű megfelelés az ú. n. leképezés viszonya kapcsolja össze. A tudat egyszersmind jó példa is a fenti elméleti megállapítások ellenőrzése szempontjából.

Tudatnak nevezzük u. i. azt a rendszert, amelyben két halmaz van; az egyik variábilis, a másik konstans. A variábilis részt teszik ú. n. empirikus élményeink, a konstans részt a logikai kategóriák, továbbá egyéb konstansok. Oly területen, ahol a halmazok két különböző neme szerepel, nem lehet a tulajdonságokat előzetes vizsgálat nélkül átvinni az új esetre. Variábilis halmazoknál léteznek egyenlő számosságú halmazok. Hogy a tudat terén is vannak végtelen sok elemű halmazok, sőt speciálisan transzfinit halmazok, kétségtelenül kitűnik a Bolzano-Dedekind-féle okoskodásból. Ez okoskodás menete a következő. Tudvalevőleg a halmazelméletben alapvető Bolzano definiciója a végtelenről. Eszerint végtelen halmaznak mondjuk azt, amely ekvivalens saját magának egy ú. n. valódi részével, erre a részre leképezhető. Cantor óta az ilyen halmazokat transzfinitnak nevezzük. Így pl. a páros számok az összes pozitív egész számok egy része és mégis a kettő egymáshoz úgy rendelhető össze, hogy minden pozitív egész számnak egy és csak egy páros pozitív szám és megfordítva egy páros számnak csakis egy pozitív egész szám feleljen meg.

$$1, 2, 3, 4, 5 \ldots n, \ldots \text{ in inf.}$$
$$2, 4, 6, 8, 10 \ldots, 2n, \ldots \text{ in inf.}$$

Lehetséges, hogy nem minden végtelen halmaznak van meg e tulajdonsága. De hogy ilyenek vannak még a mathematikán kívül is, már Bolzano tudta. B. szerint u. i. ilyen transzfinit halmaz ez: *az összes gondolható dolgok.* U. i. két-

ségtelen, hogy ha a gondolható dolog, akkor e mondat: «*a* gondolható dolog», — melyet jelezzünk rövidség kedvéért φ *(a)*-val — szintén gondolható. Ezen összerendelés kölcsönösen egyértelmű. U. i. minden egyes gondolható dologhoz fog tartozni egy mondat: «*az illető gondolható dolog állítása szintén gondolható*». És viszont is. Ámde az összes gondolhatók között az ilyen mondatok csak egy rész, tehát az összes gondolható dolgok le vannak képezve az összes gondolható dolgok egy részére. (E bizonyítás ebben az alakban Dedekindtól való, de már megvan a lényege Bolzanoban). Az összes gondolható dolgok tehát, tekintve, hogy leképezhetők önmaguk egy részére, transzfinit halmazt alkotnak. A tudat tehát, ha az időbeli korlátos létet kikapcsoljuk belőle, ami elméleti egyszerűsítés céljából megengedhető, szintén transzfinit halmaz, mert e sorral ekvivalens. Bolzano és Dedekind azonban nem vették észre, hogy e példában túllépték a halmaz szokásos értelmét: a variábiliset és egy konstans halmaz létét vették a transzfinit halmaz ekzisztencia-bizonyításánál alapul. Hogy az összes gondolható dolgok halmaza konstans, kiderül abból, hogy önmagát tartalmazza (és e kettő ekvivalens).

A döntő fontosságú azonban ebben a problémában, hogy mi a különbség azon mód között, ahogyan egy *V* halmazban (nevezzük ezután így a variábilis halmazt) az elemek össze vannak rendelve és a között, ahogy egy *K* halmazban (= konstans halmazban). Ha vesszük a II. sz. alatt adott sorrendjét a logikai kategóriáknak, akkor azt kell mondani, hogy a kölcsönös összerendelés nem egyértelmű. A 2. kategória: az ellenmondás csupán az identitással van összerendelve, de a 3. a tertii medii az ellenmondással és így az identitással is. A számoknál nem így van. 1, 2, 3, 4, . . . n, . . . itt a képzési szabály az, hogy ha *a* eleme a sornak, mindig van egy következő elem. Itt az elemek nem tőszámok, hanem rendszámok. A *4* nem azt jelenti, hogy négy egységet adtunk össze (e fokon még az összeadás nem is szerepel), hanem hogy a halmaz elemeit egymástól megkülönböztetendő, külön jellel láttuk el. Másként áll a dolog a K halmaznál.

Itt minden egyes tag függvénye az előzőknek. Ha egy jól rendezett halmaz azon elemeit, amelyek egy kiválasztottat megelőznek, szeletnek nevezzük, úgy fogalmazhatjuk e különálló tényállást, hogy a K halmazban minden tag függvénye a hozzátartozó szeletnek.

3. *A V és K halmazok viszonya.*

Az első fejezetben abból a tényből indultunk ki, hogy a függvény fogalma még korántsem involválja a megfordíthatóságot. A megfordíthatóság egész értelme csak most exponálódik. Azt jelenti, hogy x és $\varphi(x)$ nincsenek kölcsönösen egyértelműleg összerendelve. Ha a logikai sor egyik tagja adva van, ebből már következik az egész előtte levő szelet. És fordítva nem egy tagból, hanem csak egész szeletből következik valami (t. i. a szeletet követő tag). E függvények mind többértékűek. E tulajdonság döntő jellegű akkor, ha a K halmaz kapcsolatba lép valamely variábilissal. U. i. a K 5. eleméből a megelőző négy akármelyike következik, pl. a 3-ik, de a 3. tagból csupán a 4-ik, az 5-ik nem. Ha kivesszünk két mathematikai fogalmat pl. a differenciálhatóságot és a folytonosságot, akkor a sorrend az, hogy előbb áll a folytonosság és csak később jön, de nem közvetlenül utána a differenciálhatóság; u. i. a differenciálhatóságból következik a folytonosság, de megfordítva nem. *E körülmény csupán a logikai sor jelzett tulajdonságából érthető.*

(Befejezése a jövő számban.)

A KELETKEZÉS ÉS ELMÚLÁS PROBLEMÁJÁRÓL.

Irta: PAULER ÁKOS.

21. Descartes tanítása szerint legbiztosabb tudásunkat gondolkodásunk *ténye* képezi, melyben bennfoglaltatik a gondolkodó létezésének elismerése is. A legevidensebb tétel tehát a «Cogito ergo sum». Ez kétségtelenül ontológiai, vagyis existentiális tétel, mely bölcselőnk szerint érvényességének alapját egyedül önmagában bírja: többé nem szorul igazolásra, sőt minden lehető igazolásnak ez a szilárd alapja és kiindulópontja. Vagyis Cartesius azt tanítja, hogy a létezési ítélet autonóm. Ez állítás tarthatatlansága azonban kétségtelenné válik, ha Descartes ama gondolatmenetét vesszük boncolás alá, mellyel tanítását megalapozza.

Bölcselőnk ugyanis mindenben kételkedik, mígnem oly ítéletre jut, melyben többé nem lehet kételkedni, mert hiszen minden kételkedés maga is már felteszi az ítéletet. E már kétségbevonhatatlan ítélet az, hogy gondolkodom, tehát vagyok, — mert hiszen a kételkedés is már gondolkodás s így a gondolkodás, illetőleg a gondolkodó léte már nem vonható kétségbe. Sajátságos egyoldalúság azonban, hogy Descartes a kételkedésnek csupán ontológiai, de nem egyúttal logikai előfeltevéseit veszi észre. Mert azonkívül, hogy a kételkedés a kételkedést mint reális lelki történést teszi fel, feltesz még valamit: mindazon logikai elvek érvényét, melyekhez való alkalmazkodás teszi az ítéletet igazzá. A «Cogito ergo sum» ugyanis, ha nem is tekintjük következtetésnek (ami ellen Descartes tiltakozik), de mindenesetre ítélet, mely igazságra tart igényt, azaz a logicitás igényével lép fel. Ez pedig azt teszi, hogy igényt tart arra, hogy a logikai szabályoknak megfelel, pl. hogy nem mond önmagának ellen. A logikai szabályok pedig azért helyesek, mert végül is a logikai alapelvekben gyökereznek: hiszen nem egyebek, mint az utóbbiaknak sajátos körülmények között való alkalmazásai. Vagyis kiderül, hogy a «Cogito ergo sum»

végelemzésben azért bizonyos, mert a logikai alapelvek abszolute bizonyosak, azaz evidensek. Vagyis nem a «Cogito ergo sum» a legbizonyosabb, érvényességében egyedül önmagán nyugvó tétel, hanem ilyenekül csakis a logikai alapelvek tekinthetők, mint amelyekből meríti a «Cogito ergo sum» is végül minden bizonyosságát. Távol tehát attól, hogy valamely ontológiai, azaz existentiális ítélet volna a végső bizonyosság alapja, ilyen csak amaz ősi érvényességek felismerése lehet, melyeket ép a logikai alapelvek képviselnek. Descartes-nak tehát nem sikerült az existentiális ítélet autonómiáját kimutatnia, sőt önkénytelenül is ép az ellenkező álláspont öntudatosítását segítette elő. A létezési ítélet tehát már a merő érvényességi viszonylatokat kifejező logikai ítéletekre szorul, azokra támaszkodik, azokból igazolódik. Ezt ismerte fel *Kant*, midőn megalkotja a minden lehető tapasztalatot a priori szabályozó észelvek fogalmát s ezzel kapcsolatban a transzcendentális magyarázat programmját.

22. Nem gondolkodásának szubjektivisztikus fordulata, nem is a megismerés határaira nézve megkísérlett megállapítások azok, melyek Kant tanítását szempontunkból maradandó értékűvé teszik. Tételei közül a legmélyebb s legeredetibb az, hogy a létező világ végső határozmányainak gyökere az észben keresendő. Az a priorinak Kant által megalkotott fogalma ép e belátásból fakad, épúgy, mint az ennek nyomán szükségessé vált sajátos magyarázási mód az ő gondolatvilága által válik teljesen öntudatossá a «transzcendentális módszer» fogalmában. Ha logikai ideálizmuson ama tanítást értjük, hogy a létezésnek előfeltétele az észelvek rendszere, akkor e tannak Platon által való megsejtése mellett valódi megalapítója Kant. Sajnos azonban, hogy idevágó gondolatmenetének önkéntelenül is szubjektivisztikus fordulatot adott, midőn észen az emberi észt érti a maga sajátos szervezetében s így ama tanítása, hogy az ész elvei a priori feltételei a valóságnak, oly irányban deformálódott, hogy az emberi ész az, mely «a természet a priori törvényhozója». Nyilvánvaló, hogy ezáltal Kant voltaképen korlá-

tozza az észelvek érvényét: azokat abszolut érvényükben legalább is kétségessé teszi, csak a lehető tapasztalat körére szorítja, mely összműködése a sajátos organizációjú emberi észnek s a reá ható ismeretlen magánvalónak. Ezáltal azonban Kant egy sajátos önellenmondás áldozatává válik, mint mindazok, kik az észelvek érvényét bármiképen is korlátozni akarják. Ez abban áll, hogy Kant az észelvek korlátolt érvényére vonatkozó minden megállapításában önkéntelenül is az észelvek föltétlen, abszolut érvényéből indul ki, hiszen ép az ezekhez való alkalmazkodásból meríti azon igényét, hogy megállapításai igazak, vagyis logikusak. Az eredmény azonban, melyre ez alapon jut, ellenkezik a kiindulópontul szolgáló előfeltevéssel, amennyiben ép az észelvek nem-abszolut érvényét hirdeti. Vagyis minden oly gondolatmenet, mely a logikai alapelvek, tehát az ész principiumai korlátolt érvényének tanát eredményezi, azon önellenmondásban szenved, hogy kétségbevonja azt, aminek föltétlen érvényére már ő is épít.

23. Kant amaz eredeti programmját, hogy a létezés egyetemes határozmányainak a priori alapját az észben kell keresnünk, még pedig annak nem szubjektivizált, azaz nem antropologizált formájában, az utána fellépő bölcselők közül Hegel értette meg legjobban. Sajnos azonban, hogy e programmot más tekintetben félreértette s ebből folyólag lehetetlen feladatokkal terhelte meg. Felfogása szerint ugyanis az észelvek nemcsak a létező világ formális határozmányainak végső alapjai, hanem egyúttal minden létező tartalmának is forrásai: ezért az ész elveiből minden lehető ontológiai tartalomnak is kifejthetőnek kell lennie. A «dialektikus módszer» e vállalkozását azonban lehetetlenné teszi a következő körülmény. Az észelvek, vagyis végül a logikai alapelvek érvényességi köre ugyanis (mint erre Bolzano figyelmeztet) tágabb, mint a létező dolgok köre, azaz: vannak nem létező dolgokra vonatkozó igazságok is, aminők pl. a matematikai igazságok, melyek érvénye független a megfelelő tárgyak létezésétől. Más szóval: a logikum valami tágabb körű mozzanat, mint az ontológikum s ezért belőle

nyilvánvalóan csak oly határozmányok vezéthetők le, melyek kivétel nélkül minden dologra vonatkoznak, úgy a létezőkre, mint a nemlétezőkre s így csupán a létező dolgok sajátos határozmányai nem fejthetők ki a logikumból. Vagyis sajátos ontológikum logikumból nem varázsolható elő ugyanazon okból, amelynél fogva az «ember» általános fogalmától a «néger» sajátos vonásai nem vezethetők le. Azon út, melyet Hegel követett a hiperontológiai magyarázatban, tehát nem célravezető s a metafizikai magyarázat végső megalapozásának törekvését lehetetlen feladatok elé állítja.

24. E néhány kritikai megjegyzés, úgy hisszük, világossá teszi, hogy mit értünk azon az állításon, hogy az existentiális tétel nem autonóm. Azt akarjuk ezzel mondani, hogy az existentiális tétel előfeltevésekre támaszkodik, még pedig már nem ontológiai, hanem merő érvényességi, tehát logikai preszuppoziciókra épít. A bennünket foglalkoztató probléma szempontjából ez azt jelenti, hogy a keletkezés és elmúlás végső magyarázata is az ontológiai fogalmakon túl keresendő. «transzcendentális magyarázat» szükségességére a keletkezés és elmúlás harmadik feltételének: az állandó és változatlan mozzanat keresésében bukkantunk. Ha ez állandó és változatlan dolgot az ontológiai körében keressük, bizonyos kozmológiai fogalmak kifejlesztésére kerül mindenekelőtt sor, aminők az «anyag», «erő», «világ», vagy pedig transzcendens irányban keressük a végső örök állandó és változatlan létezőt, ami például a perepatetikus gondolatkörben az istenség fogalmára vezet. Mindeme magyarázatok azonban nem érik el ama keresett πρῶτον ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον-t, melynek már nincsen további előfeltevése. Nem állhatunk meg pedig azért emez ontológiai mozzanatoknál, mert az ontológiai, az exisztentiális tétel nem autonóm. Fölötte áll minden létezőn — Platon szavaival élve, «több mint létező» — az érvényes észelvek rendszere, melynek egyedül nincs már további előfeltevése, melyek fennállását kifejező tétel egyedül autonóm. Ennek a felismerésével kell kiegészítenünk a keletkezés és elmúlás minden metafizikai magyarázatát, melyek

közül bármelyikhez is csatlakozunk, végül erre a végső megállapításra kell támaszkodnunk.

25. Az igazságok rendszerében pedig a legalapvetőbbek a logikai alapelvek, melyek érvénye előfeltétele minden más igazságnak, mint fennebb (21. §) ezt felismertük. Ha tehát az összes igazságok közül csupán ezeket is vesszük tekintetbe, akkor is joggal mondhatjuk, hogy az a végső változatlan és abszolut mozzanat, melyet ép a logikai alapelvek rendszere alkot, képviseli azt a hiperontológiai örök mozzanatot, melyhez viszonyítva szólhatunk egyáltalán keletkezés- és elmúlásról. Annál is inkább megnyugodhatunk ennél a végső mozzanatnál, mert hiszen ez a legismertebb, a teljesen evidens tartalom számunkra, melyet minden ítéletben már öntudatlanul is elismerünk. A logikai alapelvek abszolut, korlátozhatatlan érvényét közvetlenül ismerjük fel s ezért, mint láttuk (22. §) ez érvény minden megszorítási kísérlete már az érvény abszolut voltát teszi fel. A logikai alapelvek rendszert alkotnak, mert sajátos sorrendjükben egymás érvényére támaszkodnak: az osztályozás elve (principium classificationis) felteszi az összefüggés elvét (principium cohaerentiæ) s ez viszont az azonosság elvének (principium identitatis) érvényét. Fennállásuk nem létezés, azaz hatáskifejtés, hanem merő érvényesség, ami épen hatást, vagyis változást nem kifejtő, illetőleg okozó permanenciát jelent. E különbséggel jellemezhetjük legtalálóbban lét- és érvénynek ama lényeges különbségét, melyre Bolzano és Lotze inkább csak rámutattak. E rendszer minden egyes tagja pedig végtelen számú igazságot tartalmaz; mert ugyancsak Bolzanónak köszönjük ama tételt, hogy minden igazság egy végtelen igazságsor kiindulópontja, mert az igazság igazvolta is igaz, ez utóbbi igazvolta ismét igaz, egész a végtelenségig, vagyis a véges számú igazság fogalma ellenmondást zár magába.

Ezek alapján a keletkezés és elmúlás harmadik végső előfeltevése egy oly végtelen számú tagból álló rendszer, melynek fennállása érvényességében van. Ez egyúttal az igazság fogalmának legjobb meghatározása.

A keletkezés és elmúlás eme harmadik előfeltétele: amaz

örök mozdulatlan s érvényességében permanens végtelen számú tagból álló rendszer, melyet a logikai alapelvek összesége alkot, nyilván úgy viszonylik a létező dolgokhoz, mint valamely osztály a benne foglalt tagokhoz. A logikai alapelvek alá ugyanis, ép abszolut érvényüknél fogva, minden dolog tartozik s ennélfogva a bennök körülírt három alapfogalom: az «azonosság», az «összefüggés» és az «osztály» a dolgok végső logikai kategóriáit is képviselik, aminek bővebb kifejtése azonban már nem lehet e dolgozat feladata.

26. E legutóbb érintett körülmény átvezet bennünket ama meglepő viszony felismerésére, mely e három logikai alapelv és a keletkezés és elmúlásnak az eddigiekben kimutatott három feltétele között áll fenn.

Az azonosság elve, mely szerint minden dolog azonos önmagával, mint láttuk az előző §-ban, a logikai alapelvek sorában az első helyet foglalja el, amennyiben előfeltétele a másik kettőnek, mert oly mozzanatot jelent, mely minden lehető principium végső elemeire is már áll, hogy t. i. az azonos önmagával. Az azonosság érvényes ugyanis az elszigetelten tekintett egyes dologra is, mert hiszen nem két vagy több dolognak viszonyát, hanem bármely dolognak önmagára való vonatkozását fejezi ki. Ennyiben az azonosság elve szorosabb viszonyba ép az «egyes dolog» s ezen a réven az individuális létező fogalmával, mint a másik két principium. Vagyis a keletkezés és elmúlás első feltétele: az egyes létező fogalma is szervesen összefügg az azonosság fogalmával, azaz a principium identitatisszal. Ez azután a keletkezés és elmúlás, illetőleg a változás egy sajátos tipusát is alapozza meg, amennyiben azt a változást, mely az *egyes* létezőn megy végbe a szót legáltalánosabb értelmében használva, *élmény*-nek nevezzük.

Az összefüggés elve szerint minden dolog minden más dologgal valamiféle relációban áll. Ez tehát már feltesz több dolgot épúgy, mint a keletkezés és elmúlás második feltétele, mely, mint láttuk (13 §.), abban áll, hogy az egyes létező kölcsönhatásban áll minden más létezővel (15. §.). A logikai és az ontológiai körülmény egybevágása szembe-

tűnő. A lények e kölcsönhatásából pedig a változásnak azon tipusa születik meg, melyet *folyamatnak* nevezünk.

A harmadik logikai alapelv szerint minden dolog valamely osztályhoz tartozik. Ez annyiban függ össze a keletkezés és elmúlás harmadik feltételével, amennyiben felismertük (24. §.), hogy az a végső állandó és változatlan mozzanat, melyhez viszonyítva konstatálhatunk változást, az igazságok ama rendszere, mely egyúttal minden dolog legfőbb osztályait foglalja magába. Ha pedig valamely egyes létező vagy a létező, valamely rendszere oly módon változik, hogy eközben mind teljesebben fejezi ki amaz osztály ismérveit, melyhez tartozik, előáll a keletkezés és elmúlás azon tipusa, melyet *fejlődésnek*, illetőleg *visszafejlődésnek* mondunk.

A tapasztalás is igazolja, hogy minden változás, mely világunkban felmerül, vagy élmény, vagy folyamat, vagy fejlődés, illetőleg visszafejlődés. E három tipus között pedig ugyanolyan viszony áll fenn a logikai egymásutánság szempontjából, mint a nekik megfelelő három logikai alapelv között. A fejlődés és visszafejlődés ugyanis feltesz már kölcsönhatást, ez utóbbi pedig az egyes létezők élményeiből szövődik össze. Mindennemű változásnak végső eleme az «*seméný*», mely a tapasztalatunkban talán soha fel nem mutatható, de létezésében posztulált felbonthatatlan mozzanata minden változásnak.

27. Midőn ily módon a keletkezésnek és elmúlásnak transzcendentális azaz a logikai alapelvekre vonatkoztatott magyarázatát kutatjuk, felmerül ama remény, hogy ez úton talán sikerül valamiképen a létezés fenti meghatározásának (10. §.) jogosultságát is a priori megalapozni s így, egész metafizikai vizsgálódásunk kiindulópontját megszilárdítani.

Hogy e nehéz és veszedelmekkel telt terepen biztosan haladjunk, legcélszerűbb mindenekelőtt azt tisztázni, hogy merre *nem* vehetjük utunkat. Kétségtelen, hogy a logikai alapelvekből semmiféle tartalom sem vezethető le, mint erről Hegel álláspontjának bírálata közben meggyőződtünk. Ily levezetés csak akkor volna lehetséges, ha nem különböznék lényegileg az érvényesség a létezéstől. Ez utóbbi ugyanis ép

a hatásban való permanenciát jelenti, az előbbi pedig a hatást nem kifejtő megmaradást. Ez űrt semmiféle dialektikai mesterkedéssel sem lehet áthidalni: abból, hogy valamely igazság érvényes, semmiféle létezés sem vezethető le.

Ezzel azután elismertük azt is, hogy a létezésnek fenti definicióját a logika principiumaiból nem lehet igazolni, azaz annak egyedüli lehetséges voltát a priori nem tudjuk megalapozni. Hogy mégis mily jogon mondjuk létezőnek ép azt, ami állandóan hat, erre csak azt felelhetjük, hogy a létezés fogalmát azért határozzuk meg így, mert a saját magunk létezését ily értelemben vesszük. Vagyis: *ép azt* nevezzük létezőnek, ami úgy áll fenn, amint mimagunk létezünk s a létezésnek szemben az érvényességgel, más fogalmát nem is ismerjük. Ennyiben a létezés fenti meghatározása evidens, önmagában bizonyos, ami természetesen semmiképen sincs ellentétben azzal, hogy az existentiális ítélet nem autonóm, mert a logikai alapelvek érvényére támaszkodik. Azt a lehetőségét, hogy a létezés körében is evidenter felismerhetünk valamit, mindenképen meg kell engednünk, mert ellenkező esetben a saját élményeink valódiságát is kétségbe kellene vonnunk, ami 11. §-ban jelzett nehézségekre vezetne.

28. A létezésnek általunk felvett meghatározása azonban más szempontból is még kiegészítésre szorul. Azt mondottuk ugyanis, hogy létezik az, ami állandóan hat. Ez azonban csak az önálló létezőnek: szubstanciának létezési módját fejezi ki, míg ellenben a változás létezésének sajátos jellegére nem áll. Holott láttuk, hogy a változás is létezik, mert minden változás nem mondható merőben látszatnak. Vagy ellentétbe jutottunk ez utóbbi megállapításunkkal, vagy a létezés fogalmát kell valamiképen módosítani, illetőleg kiegészíteni.

E dilemma azonban csak látszólagos: már Aristoteles észrevette ugyanis, hogy a változás nem létezés, hanem *átmenet* a nem létezésről a létezésre s ezért e két mozzanatnak sajátos egységét mutatja. Az a *μὴ ὄν* azonban, mely*ből* a létezésre való átmenetet képviseli a változás, nem az abszolut semmi, hanem a lehetőség, a *δυνάμει ὄν*, melynek jelenlétét a privatos, a *στέρησις* jelzi. Ezekkel a fogalmakkal kell nekünk

is a létezés fogalmát kiegészítenünk, hogy az a keletkezés és elmúlás elméletének alapjául szolgálhasson.

A változó dolog fogalmában két mozzanat van: egy pozitiv és egy negativ. A pozitiv tartalmat az képviseli, amivé a változó dolog már *lett* a változás folytán; a negativ momentum pedig az, amivé még *nem lett*, de amire való lehetőség, vagyis képesség már megvan a létező dologban. Ha csak egyikét is elhagyjuk e momentumoknak, a változó dolog fogalma már nem érvényes. Például a «gyermek» fogalma egyrészt azt tartalmazza, amivé a gyermek már fejlődött, másrészt arra is utal, amivé még nem lett, azonban amire való képessége megvan. Ha a «gyermek» fogalmából elvonjuk e negativ elemet, vagyis azt, hogy a felnőtt emberhez viszonyítva bizonyos hiányt (privatio) is mutat, akkor a «gyermek» fogalma nem jelentheti ép a még fejletlen embert, ki azonban rendelkezik a további evolució képességével. E képesség nemcsak «elvonásban» létezik a megismerő alany elméjében, ahogy korunk nominálizmusa ezt hajlandó hinni, hanem objektive benne van a fejlődő, a változó létezőben: annak époly konstitutiv eleme, mint a rajta már megvalósult pozitiv tartalom. Az objektiv lehetőség, a létezőben bennerejlő, de még nem megvalósult képesség fogalma nélkül a keletkezés és elmúlás fogalma sem bírhat érvénnyel. Ez a *δυνάμει ὄν* minden lézetőre nézve ama forrás, melyből a változás közben felmerült új tartalom fakad. Súlyos metafizikai tévedések származtak abból, hogy ezt a potenciális tartalmat aktuális létezőnek vették sok esetben: minden monisztikus emanaciós elméletnek itt van végső forrása.

Épen úgy, amint e potenciális tartalmat nem szabad az aktuális létezővel azonosítani, épúgy óvakodnunk kell attól, amire való hajlandóság megvan korunk némely gondolkodójánál, hogy e potenciális tartalom az érvényességgel egynek vétessék, Az érvényesség teljesen autonóm mozzanat, mely fennállásában semmiféle ontológiai tartalomra nem szorul, sőt előfeltétele minden ontológiai tartalomnak. A *δυνάμει ὄν* is végelemzésben ontológiai mozzanat, ha nem is a megvalósultság, de a megvalósulás stádiumában;

ez is felteszi az érvényességet s így nem szolgálhat annak alapjául. Annál kevésbé, mert az érvényesség lényegénél fogva valami állandó és változatlan, a potenciális létező pedig ép nem egyéb, mint folytonos átmenet az aktuális létezésbe. Lét és érvény dualizmusát tehát nem hidalhatjuk át a változás fogalmával, mint például Trendelenburg kísérti meg: e plátói dualizmus megmarad, mert a potenciális lét nem ezt a dualizmust, de a *μὴ ὄν* és az *ὄν* kettősségét oldja fel. Az érvényesség pedig, ha az alapfelosztás szempontjából mondható is *μὴ ὄν*-nak szemben a létező világgal, bizonyára mást jelent a *μὴ ὄν* keretén belül, mint akár az abszolut semmit, akár a potenciális létezőt. E tekintetben nagyon is szükség volna e fogalmak olynemű gondos széjjelválasztására, ahogy azt Kant kísérlette meg a reflexiós fogalmak amfiboliájáról száló fejtegetéseiben.

29. A keletkezés és elmúlás elméletének ama vázlata, melyet az előzőkben kísérlettünk meg, immár elég szubstrátumot nyujt arra, hogy tisztán lássuk a megismerés azon útját, melyet a metafizikai vizsgálatnak szükségképen követnie kell.

Kant óta a megismerés gyarapodása szempontjából kétféle ítéletet szoktak megkülönböztetni: analitikusat és szintétikusat. Analitikus ítélet az, melynek állítmánya csak az alany fogalmának egy jegye. Szintétikus ítélet ellenben az olyan, mely különböző figalmakból van összetéve. Míg az elemző ítélet nem gyarapítja az emberi megismerést, mert hiszen csak azt mondottuk ki az alanyról, amit annak fogalmában már bennegondoltunk, addig a szintétikus ítélet bővíti ismereteinket. A szintétikus ítélet pedig Kant meggyőződése szerint csakis szemlélet által jöhet létre: tehát szerinte ismeretgyarapító, azaz szintétikus ítéletet csakis a lehető szemlélet körében alkothatunk.

Előző fejtegetéseink azonban példával bizonyítják, hogy analitikus és szintétikus ítéleten kívül alkothatunk még egy harmadik fajta ítéletet is, melyet *autotétikus* ítéletnek fogunk nevezni. Ezt sem analizis, sem szintézis által nem alkothatjuk meg, hanem oly módon, hogy valamely fogalom érvényének logikai előfeltételeit csatoljuk állítmányként a fogalom-

hoz. Például midőn fönnebb azt mondottuk, hogy a «változás fogalma involválja a kauzalitás elvének egyetemes érvényét», ezáltal sem analitikus, sem szintétikus ítéletet nem alkottunk. Nem analitikus az itélet, mert bármint is boncolom a változás fogalmának tartalmát, abból a kauzalitás elvét nem hüvelyezhetem ki: túl kellett mennem a változás fogalmán, hogy vele a kauzalitás elvét összekapcsoljam. Ép ezért ez ítélet ismeretgyarapító, tehát nem merőben tautológia. De azért szintétikus ítéletet sem hajtottam végre, mert nem szemlélet által fűztem össze a tétel alanyát és állítmányát, amit kétségtelenné tesz ama körülmény, hogy merő logikai kapcsolatot: a feltételezettséget állítottam az ítéletben, melyet mibenléténél fogva sem tér, sem időbeli formulákkal nem lehet visszaadni. Fenti ítéletünk tehát nem analitikus, de nem is szintétikus és mindamellett ismeretgyarapító. Joggal látjuk tehát benne egy harmadik ítéletfaj képviselőjét.

Az autotétikus ítélet tehát ismeretgyarapító szemlélet nélkül s ép ily ítéleteken épül fel minden metafizikai s általában véve minden tisztán filozófiai megállapítás. Ily ítéletalkotás által jutunk a metafizikai tételek kifejtésére, mint erre ép a keletkezés és elmúlás fenti elmélete ad példát. Autotétikus ítéletekből áll a logika is, mely ép annak a tervszerű megállapításával foglalkozik, hogy mily formai igazság határozmányok érvényét teszi fel bármely igazság. Hasonlóképen autotétikus ítéletalkotáson alapszik az etika s általában minden értékelméleti vizsgálódás; hiszen ez mindig abban áll, hogy az egyes értékelésből kiindulva az azáltal érvényükben már feltett egyetemes értékelési elveket állapítjuk meg. Ugyanily autotétikus ítélkezésen épül fel az esztétika minden sajátos megismerése, mely szintén az egyes esztétikai értékelésben már feltételezett egyetemes elvek érvényét fejti ki.

Az autotétikus ítélet elméletével a logikusok eddig még nem foglalkoztak, hiszen egy-két félénk kisérlettől eltekintve, ez ítéletfaj önállóságát sem fejezték még ki. Némi sejteleme az autotétikus ítélkezés sajátosságának csillan meg Leibniz «reflexiv aktus»-aiban, mint erre Leibniz metafizikájáról szóló

tanulmányunkban rámutattunk, de világos felismerést ebben sem láthatunk. Hasonlóképen csak kerülgetik e harmadik ítéletfaj sajátos voltának tanát Kant azon kritikusai, kik (mint például Brentano) rámutatnak arra, hogy az analitikus ítélet sem oly meddő mindig, mint Kant gondolja, mialatt azonban az elemző ítéletben differenciálatlanul az autotétikus ítéletet is gondolják. Ép mert az autotétikus ítélet elmélete úgyszólván még teljesen szűz, nem térhetünk ki az elől, hogy legalább két, reá vonatkozó alapkérdést ne érintsünk. Az egyik, hogy *min* alapszik azon gondolkodási aktus jogcíme, melynél fogva az egyik fogalom érvényéből egy másik fogalom érvényét állapítjuk meg? A másik kérdés pedig az, hogy *meddig* folytatható általában és különösen a metafizikában az autotétikus ítéletalkotás?

30. Az első kérdésre azt kell válaszolnunk, hogy az autotetikus ítélet megalkotására az jogosít fel, hogy annak alanya és állítmánya korrelativ fogalmak. Vagyis: a prédikátumot azért fűzzük az alaphoz, mert a két fogalom egymást épen úgy felteszi, mint «hegy» és «völgy», «úr» és «szolga». A fenti példán ez azt jelenti, hogy ítéletünk jogosult, mert a «változás» és a «kauzalitás» fogalmai korrelativok s ép e korrelativitást fejeztük ki ítéletünkkel. A fogalmak közti korrelativitásnak végső alapja pedig az, hogy a korrelativ fogalmak együtt valamely *egészet* alkotnak s ezért egészítik ki egymás jelentését. «Változás» és a «kauzalitás» azért korrelativok, mert a «történés»-nek nevezhető totalitásnak egyes mozzanatai. E körülmény azután átvezet az imént felvetett második kérdés megoldására is.

31. Az autotétikus ítélkezés tehát lényegileg az a kiegészítési művelet, mellyel valamely fogalmunkhoz mint alanyhoz annak logikai preszuppozicióját csatoljuk állítmányként. E kiegészítést nyilván addig kell folytatnunk, míg végre oly előfeltevésig jutunk, melynek már nincsen további logikai preszuppozíciója, ép mert érvénye egyedül önmagán nyugszik. Az autotétikus ítélkezés célja tehát minden téren ama logikai abszolutumok felkutatása, melyek érvényétől minden más fogalom és tétel érvénye függ: a kutató elme csak a végső

logikai alapok feltárásában nyugodhat meg. E keresett abszolutumnak megismerésünk szempontjából minden téren már evidensnek, önmagában teljesen bizonyosnak, vagyis «magától értetődő»-nek kell lennie. Ennyiben ép az autotétikus itélkezés van hivatva öntudatossá tenni tudásunk legbiztosabb tételeit, mert hiszen ép azon meggyőződéseinket hozza felszínre, amelyek bár öntudatlanul, de mindennemű bizonyosságunknak végső forrásai.

A metafizika feladata ép az, hogy autotétikus ítélkezés segélyével ontológiailag kiegészítse empirikus fogalmainkat. Ez ítélkezés kétségtelenül transzcendens elemeket hoz tudatunkba. Ellenök nem emelhető Kant kifogása, hogy nem lehetnek egyebek üres szubjektiv toldalékoknál, mert hiszen nem áll rendelkezésünkre érzékfölötti szemlélet, melynek alapján azokat ismeretgyarapító, azaz szintétikus ítéletek tárgyaivá tegyük. Mert hiszen láttuk, hogy az autotétikus ítélet nem kíván az alany és állítmány összekapcsolása céljából szemléletet, sőt ilyet meg sem tűr. Amaz új tartalom, melyet az autotétikus metafizikai ítélet öntudatosít, nem szemlélet útján merül fel, hanem már öntudatlanul fel van téve látszólag merőben empirikus megállapításainkban is. Röviden: a transzcendens ontológiai fogalmak tartalma ott lappang már empirikus fogalmainkban s az ismeretgyarapítás itt csak abban áll, hogy e tartalmat az autotétikus ítélkezéssel élő spekuláció öntudatossá teszi. Ezt jelenti Leibniz mély tanítása a «velünkszületett» eszmékről, melyeket csak előhív tudatunkban, de nem eredményes egészében a tapasztalás. Minden empirikus bizonyosság ezen az öntudatlan metafizikai bizonyosságon alapszik s ennyiben kétségtelen, hogy a metafizika nagyobbfokú bizonyosságot érhet el, mint az empirikus tudomány, melynek elvégre is minden megállapítása viszonyítva a létezés fogalmának meghatározásához csak hipotétikus érvényű.

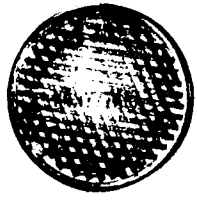
Végül rá kell mutatnunk azon érdekes megfelelőségre, mely a föntebb jelzett három ítéletfaj és a három logikai alapelv között áll fenn. Az analitikus ítélet bizonyos rokonságot mutat az azonosság elvével, mert ez utóbbi — mint

láttuk (25. §.) — a logikai alapelvek sorrendjében az első tagot képviseli s ezért különösképen a végső logikai elemekre vonatkozik. Az analitikus ítélet tendenciája pedig ugyancsak az, hogy bármely tárgyra nézve a végső elemekig hatoljon előre. A szintétikus ítélet pedig annyiban mutat rokonságot az összefüggés elvével, hogy mindkettő különböző dolgokat kapcsol össze. Végre az autotétikus ítélet felel meg az osztályozás elvének, mert az ily természetű ítélkezés eredménye az, hogy minden dolog végső legáltalánosabb osztályait ismerjük fel. (25. §.)

32. A háromféle ítéletnek az alaptudományok három osztálya felel meg. Az autotétikus ítélkezésen épül fel a *filozófia*, melyről láttuk, hogy célja ép az összefoglaló előfeltevések vizsgálata által a végső összefoglaló egységekről, azaz osztályokról való tudásunkat felépíteni. A szintétikus ítéletalkotás legsajátosabb területe a *matematika*, mert ez az egyetlen tudomány, melynek már alapfogalmai szintézisnek termékei s nem valamely adott tartalom boncolgatásából származnak. Ép ez utóbbi munkát végzi az analitikus ítélet, melynek klasszikus területe a *valóságtudomány*, mint amely ép a tapasztalásban felmerülő sokféle tartalom elemzésében fejti ki sajátos hivatását.

33. E három alaptudomány mindegyikének pedig megvan a maga sajátos módszere, mely teljes mivoltában csakis az ő terrénumán alkalmazható. A filozófia módszere a *redukció*, mely nem egyéb, mint azon sajátos eljárás, hogy valamely állítás logikai előzményeire következtetünk. Láttuk, hogy minden filozófiai tudomány szükségképen ezzel a módszerrel él, mely bár különböző nevek alatt már nem egy logikusnak figyelmét lekötötte, de eddig tudtunkkal még sem méltányoltatott, mint egy, az indukció és dedukcióval egyenlő önállóságú metódus. Hiszen ez csak annak a felismerésével kapcsolatban történhet, dogy a redukciónak is megvan a maga sajátos területe, mely nem egyéb, mint a filozófiai problémák köre.

A matematika sajátos módszere a *dedukció*. Ma már tudjuk, hogy ennek sajátos mibenléte korántsem «az általánosról



egyesre» való következtetés, hanem ép a szintézis, mely meglevő ismerési tartalmakból új ismerési tartalmat állapít meg. Míg a redukciónak, mint következtetési módnak sajátságait a modern logikai irodalomban Sigwart vizsgálatai ismerik fel legjobban, bár korántsem teljesen, addig a szintézis eme konstuktiv jellegét Goblot fejtegetései világítják meg legélesebben, melyek a «déduire c'est construire» tételben hangzanak ki.

Végül a valóságtudomány az *indukció* klasszikus területe. A valóság ugyanis empirikus adottságokban jő tudomásunkra, melyeket mindenekelőtt elemzésnek kell alávetnünk, hogy a reálitásnak határtalan bonyolult szövedékében eligazodhassunk. Az indukció lényege is ép e boncoló eljárás, melynek révén analog jelenségeket állapítunk meg, amiből azután az empirikus általánosítások születnek meg. Távol tehát attól, hogy «az egyesről az általánosra való következtetés» volna az indukció lényege, ez már inkább eredménye az induktiv megállapításoknak.

Az autotétikus ítéletnek megfelel az alaptudományok közül a filozófia s a módszerek közül a redukció, a szintétikus itéletnek a mathematika és a dedukció, az analitikus ítéletnek pedig a valóságtudomány és az indukció. E hármas tagozat mindegyike pedig egy-egy logikai alapelvvel mutat szorosabb kapcsolatot világos jeléül annak, hogy az általunk felvett három logikai alapelvben valóban sikerült rámutatnunk azon végső principiumokra, melyek a logika épületének szilárd alapot és zárt egységet biztosítanak.

34. Annak a felismerésében, hogy a keletkezés és elmúlás folyamatainak mik a legáltalánosabb feltételei, a történeti fejlődés menetében négy lépést kell megkülönböztetnünk, melyeket Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant nevei jeleznek.

Platon felfedezése abban áll, hogy felismerte a keletkezés és elmúlás feltételeként a valóság osztályozottságát, vagyis azt, hogy ily általános osztályok valamiféle fennállása nélkül nem rendelkeznénk oly állandó mozzanatok fogalmaival, melyekhez viszonyítva szólhatunk csak keletkezés és elmúlás-

ról. Platon ez osztályokat *ideáknak* nevezte s bennök látja az örök állandó és változatlan mozzanatokat, melyek nélkül változás nem volna lehetséges. Az idea mibenlétére nézve azonban úgy látszik ő maga sem képes világos és szabatos álláspontra jutni: gondolkozásának e tekintetben való ingadozása közismert. Azt is megsejti, hogy ez örök változatlan mozzanat nemcsak ontologikum, legalább erre vall ama tanítása, hogy aminek kevesebb része van az igazságban (*ἀληθείας, ἧττον*) annak kevesebb része van a létezésben (*οὐσίας*) is. (Resp. IX. p. 585.). Midőn Platon az ideákban az egyetemességet hangsúlyozza, melynél fogva minden egyes dolog eszmének van alárendelve, voltaképen a principium classificationis érvényét sejti meg, vagyis azt, hogy az osztályozottság hozzátartozik minden egyes dolog mibenlétéhez.

Aristoteles a keletkezés és elmúlás elméletét különösen abban a tekintetben viszi hatalmas lépéssel előre, hogy rámutat azon, a létezők között fennálló *relációkra*, melyek nélkül keletkezés és elmúlás nem jöhet létre. Ő is mestere álláspontját vallja, midőn kiemeli, hogy ha nem léteznék valami örökkévaló, akkor keletkezés sem állhatna elő — *εἴ γε ἀΐδιον οὐθέν ἐστιν οὐδέ γένεσιν εἶναι δυνάτον* (Metaph. III. p. 999b. 5). Maga a keletkezés átmenet a nemlétről a létre (Met. I. min. p. 994a. 27), a potenciális állapotból az aktuálisra, melynek nélkülözhetetlen feltétele, hogy ezt egy másik aktuális lény behatása indítsa meg. «A potentialiter létezőből mindig valamely actualiter létező által keletkezik az actualiter létező» — *ἀὲι γάρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τό ἐνεργεία ὄν ὑπό ἐνεργείᾳ ὄντος* (Metaph. IX. p. 1049b. 24). Hasonlóképen az elmúlást úgy látja, mint amelyet valamely más lény behatása idéz elő. (Meteor. IV. p. 379a. 11.) Hiszen különben is: valami szükségképeni eredmény létrejövésére legalább két dolog szükséges (Analyt. prior. I. p. 349. 17) s ennyiben a keletkező dologban mindig van összetettség: *τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετον ἐστι* (Phys. I. p. 190b. 11). Ép ez a gondolatmenet vezeti Aristotelest végül egy, a világtól *különböző* «első mozgató» felvevésére: ennek a világra történő ráhatása váltja ki abból a szunnyadó lehető-

ségek valóraválását: a világfolyamatot. A peripatetikus gondolkodás központjában minden téren a *kölcsönhatás* fogalma áll; misem természetesebb tehát, minthogy a keletkezés és elmúlás feltételei közül ez ragadta meg leginkább Aristoteles elméjét.

A keletkezés és elmúlás harmadik ontológiai feltételét: a létezést mint hatást, vagyis végül mint öntevékenységet, Leibniz fedezte fel. Ezt tüzetesen iparkodtunk kimutatni a Leibniz metafizikájáról írt tanulmányunkban s így legyen szabad annak fejtegetéseire utalnunk. E hatalmas metafizikai trias: Platon, Aristoteles és Leibniz mély tanításait a keletkezés és elmúlásról transzcendentális szempontból pedig, mint láttuk, Kant programmja egészíti ki, melyet azonban ő maga még nem tud minden tekintetben a helyes megoldás útjára terelni.

Az itt jelzett történeti fejlődésben is ismétlődik ama, egyébként a tudományok történetében oly gyakran ismétlődő jelenség, hogy az igazságok felfedezésének sorrendje ép megfordítottja ama logikai sorrendnek, amint azok egymásra következnek. A transzcendentális alapvetés kísérlete, melynek pedig a *πρότερον ἁπλῶς* szempontjából a legelsőnek kellene lennie, legkésőbben jelenik meg. A keletkezés és elmúlás ontológiai előfeltevései közül is a legalapvetőbb csak Leibniznál válik teljesen öntudatossá, míg az, amely a két előbbit felteszi, már Platonnál jelenik meg. Az emberi megismerés minden téren csak küzködés, melyben az igazságok rendszertani összefüggését csak a megtett útra való boldog visszatekintés pillanataiban ismerhetjük meg.

EUCKEN RUDOLF ÉLETFILOZÓFIÁJA.

Irta: PRŐHLE KÁROLY.

Annak az új idealisztikus áramlatnak, mely a mult század derekán uralomra jutott pozitivizmussal és naturalizmussal szemben a szellemi élet önállóságát és elévülhetetlen igazait vitatja, jelenkori vezérszelleme és leghatásosabb képviselője kétségkívül *Eucken Rudolf*,[1] a naturalisztikus monizmus apostolának, Hæckel Ernőnek, egy emberöltőn át kartársa a régi hírű kis jénai egyetemen, mely a századok folyamán nem

[1] Született Aurichban (Keleti Friesland) 1846 január 5-én. Göttingenben Teichmüller (Lotze nem vonzotta), Berlinben Trendelenburg tanítványa. Előbb gimnáziumi tanár majnai Frankfurtban, majd a filozófia tanára a baseli, 1874 óta a jénai egyetemen. 1908-ban az irodalmi Nobel-díj nyertese. 1911-ben Londonban (Essex Hall Lectures), 1912/13 telén New Yorkban (Harvard University) tart előadásokat. Hozzánk a világháború első időszakának sajátszerű emelkedett hangulata hozta el 1915 februárjában. Főbb művei: Die Methode der Aristotelischen Forschung. 1872. Die Grundbegriffe der Gegenwart. 1898. Ugyanaz gyökeresen átdolgozva 1904 óta ilyen címmel: Geistige Strömungen der Gegenwart. 5. kiad. 1916. Geschichte der philosophischen Terminologie. 1879. Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit. 1885. Die Einheit des Geisteslebens. 1888. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 1890. 11. kiad. 1917. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896. 2. kiad. 1907. Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1901. 3. kiad. 1912. Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907. 2. kiad. 1913. Der Sinn und Wert des Lebens. 1908. 5. kiad. 1917. Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. 1908. Können wir noch Christen sein? 1911. Erkennen und Leben. 1912. Zur Sammlung der Geister. 1913. Die Träger des deutschen Idealismus. 1915. stb. Műveinek aránylag legtöbb fordítása angol nyelven jelent meg, de vannak francia, olasz, holland, svéd, finn, orosz, román, japán fordítások is, — magyar eddig egy: Az élet értelme és értéke Schöpflin Aladártól. Franklin, 1915. A fordítás gépies. Euckennek magyarra fordítása és magyar nyelven való interpretálása rendkívül nehéz feladat. — Az Euckenről szóló nagy kiterjedésű irodalomban néhány német munka mellett legbecsesebbek az angol nyelvűek.

egyszer dicsekedhetett azzal, hogy Németország szellemi életének egyik legjelentősebb gyujtópontja, mintegy mikrokozmosza volt. Eucken életfilozófiája tartalmánál és jelentőségénél fogva egyaránt megérdemli, hogy vele tüzetesebben foglalkozzunk és mondanivalóját a világnézetek harca közepett figyelemmel meghallgassuk. Addig is, míg Eucken újidealisztikus életfilozófiájának kéziratban készen levő terjedelmesebb ismertetését közre adhatom, legyen szabad ezen a helyen legalább alapgondolatait röviden összefoglalnom.

Eucken az arisztotelista Trendelenburgtól vett indítást követte, amikor széleskörű történeti kutatásokkal igyekezett szilárd alapot vetni saját rendszere számára. Mielőtt önálló rendszeralkotáshoz fogna, gondosan számon veszi az emberi gondolkodás évezredes munkájának minden figyelemre és megőrzésre méltó eredményét és saját rendszeralkotó munkáját az emberi szellem jelenkori fejlődéstörténeti állapotának megfelelően szervesen igyekszik odakapcsolni a századok munkájához. Platon alapvető idealizmusa, Arisztotelesz szellemének az ellentétek kiegyenlítésére törekvő egyetemes vonása, Plotinosz misztikája, az őskereszténység váltságtana s ezen alapuló drámai életfelfogása, Augusztinusz forró egyénisége, a vallás bensőségének új kidomborítása a 16. századbeli reformációban, Pascal mélyértelmű apologetikája, Goethe egyetemes, harmonikus emberiessége, Kant kopernikuszi ténye és ethikai komolysága, Fichte aktivizmusa, Hegelnek az ellentétek küzdelméről és az objektiv szellemről szóló tana — mindez mély hatással volt Euckenre, aki szintúgy felvette magába a modern embernek egyrészt a tényvalóságok iránti nagy tiszteletét, másrészt a puszta meglevővel ki nem elégíthető életszomjúságát. De mindezeket a hatásokat egyéniesen dolgozta fel és az élet filozófiájának olyan rendszerét alkotta meg, mely sokoldalú történeti kapcsolódásai mellett is önálló egyéniségének bélyegét viseli. Célja nem az, hogy a puszta fogalomrendszerek számát eggyel szaporítsa, nem az, hogy az életről és a valóságról pusztán elméleti érdekből okoskodjék, hanem az, hogy az életnek a gondolkodás erejével való átvilágítása útján egy új élet forrásait tegye szabaddá

s így életünk egészének belülről való megújulása, új egységbefoglalása s a meglevőnél magasabb színtájra emelése számára utat törjön. Történelmi munkája közben is Euckent nem azok az elvont fogalomrendszerek érdeklik, amelyek bizonytalan magasságban lebegnek a való élet felett és küzdenek egymással, mint a catalaunumi harctéren elesett vitézek lelkei, hanem az életnek ama reális szinthezisei, amelyek a világgal és az élettel szemben való elvi állásfoglalás útján jönnek létre és saját belső egységükből kihatóan az élet- és világfelfogással együtt az egész életet is sajátosan és jellegzetesen alakítják. Ezeket az elvi alapon fejlő reális életszintheziseket Eucken régibb rendszeres műveiben «Syntagmáknak» szerette nevezni; későbbi népszerűbb műveiben inkább a Lebenssysteme, Lebensordnungen kifejezéseket használja. Ez a fogalom nagy mértékben megkönnyíti a századok munkájának áttekintését. A puszta fogalomrendszerek száma légio, az életrendszereké igen korlátolt. Eucken két főcsoportban közelebbről öt [1] ilyen életrendszert különböztet meg: I. a régibb életrendszerek: 1. a vallás életrendszere, 2. a kozmikus vagy immanens idealizmus életrendszere; II. az újabb életrendszerek: 1. a naturalisztikus életrendszer, 2. a szocialisztikus életrendszer, 3. a (művészi) szubjektivizmus életrendszere.[2]

[1] Régibb műveiben, különösen az «Einheit des Geisteslebens» c. rendszeres főművében a naturalizmus és az intellektuálizmus életrendszereit állítja egymással szembe s ezeknek beható bírálatával, mely filozófiai elméjének legragyogóbb tényе, vet alapot saját rendszere számára, melyet itt a perszonalizmus életrendszere nevével szeret megjelölni. Hogy rendszeralkotó munkájának kezdetén a naturalizmus és az intellektualizmus bírálatával lépett fel, ez megfelelt egyrészt saját szellemi fejlődésének, másrészt a 80-as évek szellemi szituációjának. De később, amikor már kidolgozott rendszerének népszerűsítéséhez fogott, az életrendszerek megállapításában és jellemzésében is közelebb igyekezett férkőzni a való élet gazdagságához és jobban alkalmazkodni az életrendszerek közkeletű megjelöléséhez.

[2] V. ezzel az ötös felosztással a világnézet főtipusainak Dilthey-féle felsorolását: Frischeisen-Köhler, Weltanschauung, gyüjteményes kötet. 1911. és Kultur der Gegenwart. Systematische Philosophie. 2. kiad. 1908.

Ezeknek az életrendszereknek a bírálata Eucken élet-munkájának egyik igen fontos és mellőzhetetlen kiegészítő része, melyre ő maga különös gondot fordít azért, mert főképen ezzel a bírálattal igyekszik kimutatni egy új idealisztikus életrendszer szükségét. Ebből a célból reduktiv elemző eljárással felkutatja mindegyik életrendszernek legmélyebben fekvő elvi alapjait és azt a belső következetességet, mely ezen életrendszerek felépülésében megnyilatkozik. Ezen a réven mindegyik életrendszer a saját normalitásának fényében éles, határozott vonásokkal domborodik ki tekintetünk előtt. Nem torzképeket nyerünk így, amilyeneket az elfogultság alkot, hanem valódi, szinte művészivé finomult tudományos tárgyilagossággal megalkotott jellemrajzokat, melyek az egyes életrendszereknek még varázsát is éreztetik az olvasóval s azt a bizodalmat keltik benne, hogy a bíráló csakugyan az igazságot keresi. Ez az érzés kísér bennünket akkor is, amikor az egyes életrendszerek jellemzését a tulajdonképeni bírálat váltja fel, amelyet az a kérdés vezérel, hogy az egyes életrendszerek képesek-e arra, amire vállalkoztak, tudnak-e az életnek szilárd alapot és biztos irányt, értelmet, értéket, lelket adni, képesek-e nevezetesen arra, hogy az életnek az egészét nem is annyira megmagyarázzák, mint inkább valódi egészbe foglalják, avagy nem szorítják-e az életet olyan szűk keretekbe, amelyekből szükségképen kinő, hogy új utat törjön magának. A belső következetesség és az élet egészére való tekintet az a két mértékadó szempont, mely a meglevő életrendszerek bírálatában érvényesül.

Bármennyire tanulságos dolog is nyomon kísérni Euckennek ezt a kritikai munkáját, ezen a helyen térszűke miatt a végeredménynek és az ebben rejlő problémának a jelzésére kell szorítkoznunk.

Minél jobban felismerjük az egyes életrendszerek elvi sajátságait, annál nagyobbnak tűnik fel előttünk az az űr, amely az egyiket a másiktól elválasztja, annál veszedelmesebbnek az a szétszakadozottság, mely a jelenkor szellemi életére félreismerhetetlenül nyomja reá a válság bélyegét. Ezt a válságot nem oldhatja meg az életnek az a sajátsága, melynél

fogva a való élet önkénytelenül és öntudatlanul az ellentétek gyengítésére és kiegyenlítésére törekszik és azt hozza magával, hogy az egyes életrendszerek hiányaikat a többiekből fedezik. Aki világ- és életfelfogásában teljes tudatosságra és egységre törekszik, az az ilyen következetlenségeket és a belőlük folyó felszínességet és ingadozást nem viselheti el. Ha az egyes életrendszereket kritikai szemmel sorra vizsgáljuk és felismerjük mindegyiknek elvi sajátságait, akkor lehetetlennek és elvetendőnek kell tartanunk azt a felületes eklekticizmust, mely a válságot a különböző életrendszerek egyes vonásainak egyszerű összefoglalásával, mintegy összeadásával akarja megoldani. A különböző életrendszereknek ama sajátságai, amelyekből mindegyik a maga erejét meríti, annyira eltérők, hogy szinte mindegyiknek állításával szemben áll a másiknak ugyanazon pontra vonatkozó tagadása. Ezeknek a sajátságoknak gyengítése és gyengített alakban való összefoglalása útján olyan rendszer jönne létre, melynek főjellemvonása a jellemtelenség volna.

Itt tűnik fel a szkepticizmus lehetősége, az a lehetőség, hogy általában lemondjunk az élet problémájának megoldásáról, lemondjunk egy biztos alapon nyugvó, egységes világ- és életfelfogásról. Ez a látszólag férfias lemondás a bizonytalanság és határozatlanság permanenciája. Nem a véletlen dolga és ugyancsak a szellemi életünkben kitört válságnak egyik jele az, hogy épen korunkban a szkepticizmus is új erővel jelentkezik. De Euckennek egész lénye tiltakozik a szkeptikus «megoldás» ellen. A szkepticizmusnak lehet helye egyes olyan világ- vagy dologkerülők magányában, akiknek egész élete a tépelődésben vagy az élet tartalmatlan örömeinek élvezésében merül ki ; de nem lehet helye a való életben, mely munkára, tettre s azért elhatározásra hív. Cselekedni, céllal, tartalommal, értelemmel bíró életmunkát folytatni nem lehet szkeptikus alapon, hanem csak egységes, határozott világ- és életfelfogás alapján. De épen ezt nem hozza elibénk az élet kész alakban, hanem ahelyett az életrendszerek különféleségе elé, a válság harcába állít bennünket. Választanunk kellene. De a meglevő életrendszerek bírálata arról győz meg

bennünket, hogy egyiket sem fogadhatjuk el a maga egészében kiindulópontúl és életünk rendezőjéül s így csak annál mélyebben érezzük át a válság nehézségét. A régibb életrendszereknek nagyobb bensősége, mélysége, nemesebb lendülete vonz, de a hozzájuk csatlakozást akadályozza az a körülmény, hogy a modern élet talaján maguk is belső válságba jutottak. A másik oldalon nem kevésbé vonz a modern életrendszerek realizmusa, életelevensége, szemléletes gazdagsága, célkitűzéseik biztossága; a ténylegességeknek és a reális feladatoknak azt az óriási birodalmát, mely a modern élet talaján kialakúlt, többé visszaszorítanunk nem lehet és ignorálnunk nem szabad. És mégis, ha egészen ennek a modern életnek a talajára állunk, hová lesz az életnek az a bensősége, mélysége, melegsége, nemessége, melyet a régibb életrendszerek tártak fel előttünk? Így hányódunk idestova a végletek között és szellemi életünk válsága talán már el is érte a tetőfokát. De hogy ezt a válságot olyan mélyen érezzük, hogy ez a válság szívünkbe hasít és abba belenyugodni nem tudunk, Eucken szerint már ez egyszersmind biztató is, mert arra mutat, hogy életünknek, lelkiségünknek, szellemiségünknek van olyan mélysége, mely a széjjelszakításnak, a bomlásnak ellene szegűl és arra ösztönöz, arra kényszerít, hogy az ellentéteknek az eklekticizmusnál magasabb színtájon való kiegyenlítésére, az élet egészéből kiinduló legyőzésére s ennek alapján egy új életrendszer megalkotására törekedjünk.

Ezt a hatalmas, nagy célt tűzi ki maga elé Eucken s ezzel nem csupán a rendszeralkotó filozófus, hanem az életreformátor szerepére vállalkozik. Ebben a vállalkozásban rendkívül erős, a pusztán professzori munkakörből magasan kiemelkedő hivatástudat nyilatkozik meg; de nagyralátónak, fennhéjázónak csak addig tűnhetik fel, amíg Euckennak az ihletettségig lelkes, ízig-vérig komoly, elszánt, irányításra, vezetésre termett egyéniségét nem ismerjük. Hogy ilyennek ismerjük meg, ahhoz nem szükséges a személyes ismeretség, — ezzel a jelen sorok írója sem dicsekedhetik; elég, ha műveit olvassuk és elfogulatlanul engedjük magunkra hatni: akkor is lépten-nyomon érezzük, hogy nemcsak könyvekkel van

dolgunk, hanem erős, elevenhatású, határozott gondolkodó egyéniséggel, aki nemcsak felvilágosítani, nemcsak oktatni akar, hanem a világ- és életfelfogás lehetőségei között elhatározásra bírni, megnyerni, meggyőzni, a saját meggyőződésével azonos meggyőződést kelteni törekszik. Épen mivel ñála nem az elméleti érdek az uralkodó, azért nem is tartja szükségesnek, hogy minden hagyományos filozófiai kérdésről elmondja a maga véleményét, hanem úttörő hivatásának tudatában megelégszik azzal, hogy rendszerének alapvonalait lehető határozottsággal dolgozza ki, a többit életművének közvetetlen és történeti hatására bízva. Ennélfogva természetes, hogy különös gondot fordít rendszerének alapvetésére és ismertetésünk közben nekünk is erre kell fordítanunk főfigyelmünket.

Voltak, akik Eucken rendszerét merőben spekulatív jellegűnek igyekeztek feltüntetni.[1] De hogy ezek nem szolgáltatnak igazságot Eucken filozófiai törekvésének, az kitűnik már abból a sokszoros polémiából, melyet Eucken a merőben spekulatív eljárás ellen folytat. Igaz, hogy Eucken rendszere mint idealisztikus metafizikai rendszer nem épül és nem is épülhet fel spekulatív elemek nélkül; de az kétségtelen, hogy Eucken nemcsak rendszerének kiindulópontján helyezkedik tudatosan tapasztalati alapra, hanem rendszere kifejtésének további folyamán is újra meg újra visszanyúl arra a tapasztalati adottságra, amelyből kiindul és hogy az a legmagasabbrendű fogalom is, amelyre vizsgálatai közben felemelkedik, a szellemi élet, az ő tekintete előtt nem mint spekulatív eszme, hanem mint a tapasztalás körébe eső eleven valóság jelenik meg. Hogy mi az a tapasztalati adottság, amelyből Eucken kiindul, az már a meglevő életrendszerek bírálatából kiviláglik: az «életnek az egésze», vagy közelebbről az a történelmi életfolyamat, melynek egyes jellegzetes központosulásai a tárgyalt életrendszerek s amelybe természetesen mindegyikünknek az

[1] Pl. Bornhausen, Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens. Göttingen. 1910.

élete is belekapcsolódik. De míg a kritikai alapvetésben Eucken azt vizsgálta, hogy a meglevő életrendszerek felveszik-e magukba és fel tudják-e venni az életnek az egészét, avagy vannak-e az emberi életfolyamatnak olyan elemei, amelyek az egyik vagy másik életrendszerben nem férnek el, vagy nem tudnak érdemükhöz méltóan érvényesülni, addig a továbbiakban magát az életfolyamatot veszi rendszeres vizsgálat alá, az igazi életre és az igazi valóságra szomjazó tekintettel merül el az életfolyamatba, mert alapvető feltevése, hogy az igazi élet és az igazi valóság egy és ezt nem az életfolyamaton kívül, azon merően túllevőben, valami mozdulatlan, akár szellemi, akár anyagi létben, hanem csak az eleven életfolyamat valóságában fedezheti fel. Ezzel a nem puszta elméleti tudásvágytól, hanem forró életszomjúságtól áthevült nézéssel vizsgálja tehát az életfolyamatot, megkülönbözteti annak egyes jellegzetes tényeit, jelenségeit, központosulásait, kihámozza ezeknek magvát, lényegföltételeit s ezeknek kapcsolása útján igyekszik feltárni az életnek ama rejtett mélységeit, erőit, amelyek alkalmasak arra, hogy eleven összefoglalásukban egy új életrendszer alapját alkossák. Eucken tehát lényegileg tapasztalati alapon, az élet saját belső tovamozgásának, kimélyülésének, felemelkedésének és kitágulásának feltárásával kisérli meg egy új, idealisztikus metafizika felépítését. Annak a módszernek, amelyet ezen munkája közben követ, közelebbi jellemzése tárgyalásunknak egy későbbi pontján talál megfelelőbb helyet.

Amikor Eucken az életfolyamatot veszi kiindulópontul és teszi vizsgálatának tárgyává, nem húny szemet azon tény előtt, hogy ebben az életfolyamatban az ember közvetetlenül mint természeti lény jelenik meg előttünk és pedig közelebbről vizsgálva nemcsak az embernek szorosabb értelemben vett fizikai élete áll a természeti törvények uralma alatt, hanem ez a természeti törvényszerűség mélyen belenyúlik az ember lelkivilágába is. A képzetek létrejövetelében és társulásában, az érzelmek hullámzásában, a vágy és az akarat működésében olyan szükségképpeni kapcsola-

tok érvényesülnek, amelyek jogosnak tüntetik fel a modern tapasztalati lélektannak azt az eljárását, mely a természettudományi felfogást a lelki élet világára is kiterjeszti. Eucken idealisztikus rendszere egyáltalában nem áll útjában annak, hogy az exakt természettudományi és lélektani kutatások bármely pozitív eredményét elfogadjuk. Azonban Eucken itt nem állapodik meg, hanem reámutat az emberi életfolyamatnak ama szellemi jelenségeire, amelyek arra vallanak, hogy az életfolyamat többet foglal magában és az emberben több lakik, mint amennyit természettudományi alapon könnyűszerrel megmagyarázni lehet. Ez a többlet jelentkezik mindazokon a pontokon, ahol az ember cselekvése a merőben természeti létfenntartáson fölül magasabb célokra, mások javának önzetlen keresésére irányul; ahol az emberi közösségben közvetetlen, benső kapcsolatok jönnek létre a lelkek között, olyan kapcsolatok, amelyek az egyest az önfeláldozásig emelik fölébe minden önző érdeknek; ahol a munka a dolgokkal való puszta foglalkozáson túl merőben tárgyi érdekek szolgálatába áll és öncéllá válik; ahol az ember a művészet, a tudomány, a jog, az erkölcs, a technika javait és értékeit produkálja és mindezek összegezésével a puszta természeti léttel szemben a kultura birodalmát építi föl. Mindezekben az életnek legalább egy új foka áll előttünk. Nevezzük az életnek ezt a két fokát, a közelebbi értelmezés fönntartásával, egyelőre természetnek és szellemnek. Ezzel a kettősséggel az emberi életben okvetetlen számolnunk kell, bármiként is fogjuk fel különben a kettőnek egymáshoz való viszonyát.

A továbbiakra nézve már most minden attól függ, hogy az életnek ezt az új fokát, amelyet szellemnek vagy szellemi életnek nevezünk s amelynek létezését a naturalizmus sem tagadja, beleilleszthetjük-e a természetiségnek valamely kitágított fogalomkeretébe, úgy hogy ebben az esetben a szellemi élet nem volna más, mint magának a természeti életnek magasabb fokon való folytatása és kiegészítése s ennélfogva naturalisztikus alapon alkothatnánk tisztára monisztikus képet az egész valóságról, vagy hogy az élet

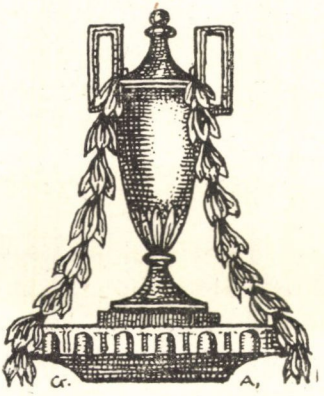
ezen két fokának egymáshoz való viszonya nagyobb ellentétet és súlyosabb problémát rejt-e magában, úgy hogy a szellemiségben az életnek merőben új fokát, a puszta természetiséggel szemben egy új élet világát kell-e látnunk, amely nem helyezkedhetik el a természeti élet keretében és kategóriáiban. Hogy ennek a kérdésnek a súlyát átérezzük, szem előtt kell tartanunk azt, hogy ez nem pusztán az elméleti felfogás kérdése, hanem a szó teljes értelmében életkérdés, mellyel szemben nem helyezkedhetünk a közönyösség, az indifferentizmus álláspontjára. Életfelfogásunkkal együtt egész életirányunk és életfolytatásunk is másként alakul s egész életünk súlypontja másként helyeződik el aszerint, amint a szellemiségben a természeti létnek puszta folytatását, vagy egy új, önálló és uralomra hivatott élet világának feltárulását látjuk és ismerjük el. Az előbbi esetben a természetiség alkotja reánk nézve a tulajdonképpeni valóságot, a természeti élet szükségletei és kategóriái uralkodnak életünk fölött, a szellemi élet is csak mint a természeti történésnek egy neme megy végbe rajtunk s mint ilyen annyira-amennyire magától valósul meg; az utóbbi esetben a szellemiség reánk nézve a tulajdonképpeni valóság és pedig olyan valóság, amely csak a mi belső hozzájárulásunkkal valósul meg és mégis szuverén hatalommal hívja fel és foglalja le egész aktivitásunkat, osztatlan odaadásunkat, míg az egész természetiség életünknek perifériájává sülyed alá. Itt áll előttünk az első, az élet mélyébe vágó vagy-vagy, melyre nézve döntenünk kell, ha arról van szó, hogy életünket értelmes egésszé foglaljuk össze. A kérdés eldöntését megnehezíti az a körülmény, hogy a szellemi élet kétségkívül az uralomra hivatottság tudatát és követelményét hordja magában s az emberi élet átlagában mégis olyan erőtlennek tűnik fel, mintha csakugyan nem volna más, mint a puszta természeti élet folytatása és változata. A szellemi élet minden egyéni önkényen és önérdeken felül álló, átfogó, eszményi célokat állít szemeink elé és társadalmi életünk terén ezeket az eszményi célokat únos-úntalan halljuk hangoztatni; de nagy tévedésbe esnénk, ha az esz-

ményi céloknak ezt a hangoztatását mindenütt valóságnak vennénk. Már maga az a körülmény, hogy társadalmunk az eszményiségnek megfelelő tetteket és egyéniségeket mint kivételeket szokta ünnepelni, eléggé mutatja azt, hogy az átlag mennyire elmarad amaz eszményiség mögött és a közfelfogás nem ok nélkül szokta azokat, akik ezt az átlagot és általában az emberi természetet pesszimisztikusan ítélik meg, jobb emberismerőknek tartani a naiv optimistáknál. Az átlagember önző célok szolgálatában állónak tűnik fel s ideális célok számára többnyire csak akkor kapható, ha ezeket a célokat úgy lehet neki beajánlani, mint amelyeknek szolgálata saját érdekében áll. Az erkölccsel együtt tudomány, művészet, vallás, jog, állam stb. lényegileg a hasznosság szempontja kerülnek és elvesztik önálló értéküket, el az öncélszerűség jellegét, mely a szellemiségnek elidegeníthetetlen lényegtartozéka. Még mélyebbre vág az a kérdés, hogy a szellemiség szabad kifejlését csak az akarat erőtlensége korlátozza-e, hogy az érzékiség korlátai nem zárják-e el az embert általában az igazság és a valóság megismerésétől, holott a dolgok lényegének, az igazságnak és a valóságnak megismerését szomjúhozó tudásvágy az ember szellemiségének egyik legjellegzetesebb vonása? De vajjon ezeken az ellenmondásokon nem szenved-e hajótörést a szellemi élet önállósága? Ha a szellemi élet nem képes arra, hogy saját leglényegesebb aspirációinak érvényt szerezzen, akkor az egész szellemi élet más-e, mint puszta illúzió, más-e, mint aminek a naturalizmus mondja : a puszta természeti létfönntartás eszközeinek egyike, melynek fogalomköréből, hogy az illuzió megszünjék, éppen azt kell kiküszöbölnünk, ami a szellemi élet tulajdonképpeni lényegéhez tartozik? Ezen a ponton úgy látszik tehát, hogy mégis a naturalizmusé, vagy a teljes szkepszisé az utolsó szó.

De vajjon belenyugodhatunk-e ebbe az eredménybe? Lemondhatunk-e a szellemi élet önállóságáról? Eucken szerint semmiesetre. Hiszen ha szellemi életünk önállóságát elejtjük, ezzel együtt következetes gondolkodás mellett menthetetlenül odavész mindaz, ami életünknek igazi tartalmat,

valódi értelmet és értéket, eszményi lendületet és önmagában nyugvó bensőséget ad. Lényünk jobb része hatalmasan tiltakozik és fellázad ez ellen a lehetőség ellen, jeléül annak, hogy valósággal több lakik bennünk, mint a mi a puszta természetiség kategóriáiba belefér. De ha lemondanunk lehetetlen, hogyan szabadulhatunk attól az ellenmondástól, mely a szellemi élet elutasíthatatlan aspirációi és az emberi életkörben feltűnő erőtlensége között tagadhatatlanul fennforog?

(Befejezése a jövő számban.)



KISÉRLET A LELKI JELENSÉGEK OSZTÁLYOZÁSÁRA.

Irta: Buday Dezső.

Ez a kisérlet nem skatulázási ösztönből készült, hanem azért, hogy ötletet szolgáltasson a lelki jelenségeknek egyrészt magasrendűségük, másrészt származásuk szempontjából való egybeállítására.

Ebből a célból (tudva, hogy részletes kifejtésük nagyobb tanulmányt, talán egész könyvet igényelne) mellőzzük a lélektan ismerettanának vitás kérdéseit és egészben véve a ma elfogadott magyar lélektani terminológiát használjuk, azokkal a szavakkal, amelyekkel a lelki jelenségeket a legújabb magyar terminológiai könyv: Enyvvári filozófiai szótára értelmezi.

Azt is tudjuk, hogy a lelki jelenségek bonyolultságait nem lehet skatulyázásokba szorítani s nem is célunk a merev formákba mindegyiket feltétlenül beilleszteni. Csak megragadunk egyes felismert egyenlő magasrendűségeket és fölismert származásokat, hogy a lelki jelenségeknek ma ismert hierarchiáját lehetőleg egységes képbe illesszük, bárha nem hisszük is azt, hogy ebbe a képbe mind épen a legpontosabban beleillenek.

Az osztályozás alább elmondandó méretei két osztályozási alapon nyugszanak. Az egyik az, hogy a lelki jelenségek jól ismerten alacsonyabbak és magasabbrendűek, ez tehát az egyik kiindulási alap; a másik az, hogy csaknem minden fokon megvan az egyszerű lelki jelenségnek kétféle irányba való továbbépítése: az egyik irány (nevezzük ezt objektívnak) a figyelem és az absztrakció kettős grádusa, a másik pedig (nevezzük ezt szubjektívnak) az énre vonatkoztatás és az énben való visszamaradás másik kettős grádusa.

Az osztályozás kísérlete így alakulna:

Objektiv irány			Szubjektiv irány	
Absztrahálás	Figyelem		Énre-vonatkozás	Vissza-maradás
		Inger Érzet		
Képzet	Észrevevés	Élmény	Öntudat	—
Appercepció	Tudat	Emlékezés	Érzelem	Asszociáció
Fantázia	Figyelem	?	Reflexió	Hangulat
Fogalom	?	?	Akarat	Ösztön

Az osztályozás gondolatmenete a következő:

Az érzetnek, mint legprimitívebb lelki ténynek nincsen gradációja sem a figyelem és absztrakció, sem pedig az énre-vonatkozás, vagy az énben való visszamaradás irányában. De már a legközelebbi, megfejthetetlenül magasabbrendű, de lélektani szempontból primitívnak feltételezett élményben, a figyelem irányában, a tudattartalom szűkítésével, illetve az élmény szintézisével megfelel a legközelebbi gradáció, az észrevevés; még további absztrakciója ennek a képzet, mint az észrevevés reprezentációs képe. Az élménynek énre-vonatkozó gradációja szubjektiv irányban az öntudat.

Az élménynek múltra vonatkozása már ismét magasabbrendű felépítés — ennek figyelmes további gradációja a tudat, amely még nem az élménynek egyenes leszármazója semmiféle irányban sem. Az élmény emlékezésének az énre vonatkozása az érzelem. Az emlékezés már két szélső gradációval is rendelkezik: az egyik az absztraháló irányban felépített és aktív, szűkítő jellegű appercepció, a másik az ellenkező irányban a passzív asszociáció.

A tudat körének szándékkal való szűkítése a figyelem; az a tudatnál kétségkívül bonyolultabb és magasabbrendű. Ebben az irányban nincsen több magasabbrendűség, amit eddig a lélektan a szavak játékával el tudott volna nevezni.

A figyelemnek további gradációja tisztán absztraháló irányba, bár más elemekkel is vegyül, a fantázia. Azért tettük ebbe a rendbe a fantáziát, mert annak magasabbrendűsége, a fogalom, már a fantáziát is feltételezi.

Az énre vonatkoztatott érzelem magasabbrendűsége az ugyancsak az énre vonatkoztatott reflexió, annak maradványa a lélekben a hangulat, mintegy további szubjektiválása a reflexiónak.

A magasabbrendűségek sorában még az akaratot lehet felvenni a sémába, mint egy, az érzet-élmény-emlékezés-skála ismeretlen és szóval még meg nem nevezett magasabbrendűségének szubjektív gradációját. Ennek visszamaradó gradációja az ösztön.

Nem akarjuk a sémát folytatni és kiegészíteni, nem akarjuk az ösztön alá vagy az akarat alá írni a szenvedélyt, mert ez már csak a szavakkal való játék volna. És készakarva nem írtuk egyenes irányban az érzet-élmény-emlékezet magasabbrendűségei alá, a lelket, amit Bergson tiszta emlékezetnek nevez; hiszen, mint mondottuk, nem a fiókok kiegészítése és skatulyázása volt a célunk s nem akartunk meddő játékot űzni abból, hogy a lélektan ezeket a bonyolult tényeket csak egyszerű szavakkal jelzi, amikkel tetszés szerint lehetne játszani.

Talán ezzel az osztályozással még nem tévedtünk tudománytalanságba. Mindenesetre kívánatos volna nálunk hivatottabb szakembereknek ebben az irányban, mintegy matematikai mérlegeléssel fejleszteni tovább — nem a lelki tények megismerésének osztályozását, (arra nem is merünk gondolni) hanem legalább a lélektani terminológia egységes felépítését.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Kornis Gyula: *A lelki élet.* I. kötet. Budapest. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása. 1917. 392 lap.

Kornis Gyula nagy és régi terv megvalósítására vállalkozott, amidőn a pszichológiának első magyarnyelvű feldolgozását vette tervbe. Egy ily tudományos mű megírása rendkívüli nehézségekbe ütközik s ennek egyik alapoka a pszichológia mai állapotában keresendő. Mert annak dacára, hogy a lélektan az utolsó évtizedek alatt óriási fejlődésen ment keresztül, mégsem érte el azt a fokot, amelyen a feltárt anyag szintétikus feldolgozása lehetséges lenne. Csak az utóbbi évtizedekben, miután a fiziológiai pszichológia és a pszichofizika jelentősége háttérbe szorult és a természettudományi szempontok kizárólagossága megszűnt és amióta a rendszeres önmegfigyelés a módszeres kisérletezéssel kapcsolódott, jutott a pszichológia oly szempontokhoz, melyek e tudomány szintétikus feldolgozásához vezethetnek.

Természetes, hogy ily munka csak akkor sikerülhet, ha az író nemcsak az eredmények regisztrálására szorítkozik, hanem határozott álláspontot foglal el úgy az alapelvek, mint az egyes kérdések tárgyalásánál, sőt ott, hol az egyes részek közötti kapcsolat még hiányzik, azt önálló kutatásaival pótolni tudja. Ez a képesség kevésbé a lelki élet elemi tüneményeinél, mint inkább a magasabb lelki és szellemi megnyilvánulások tárgyalásánál fog megnyilvánulhatni.

Kornis világosan megírt bevezetés után, melyben különösen a pszichológia rövid történetét adja, a lelki jelenségek általános tulajdonságait vizsgálja. E fejtegetés során a szerző a pszichikai jelenségek intencionális jellegére is rámutat, amely bár Brentano pszichológiájának egyik legpregnánsabb jellemvonása, a pszichológusok nagy részénél még nem keltett kellő visszhangot. Ugyanitt ismerteti Husserl fenomenológiai kutatásának egyes a deskriptiv pszichológiára fontos eredményeit is. A tudat problémájánál szerző elsősorban James gondolataira támaszkodik (The stream of thought). A tudattalan problémájának vizsgálatánál azt az elvet hangsúlyozza K., hogy a tudattalan feltevése csak akkor jogosult,

ha a tudatos jelenségek magyarázatára a fizikai állapotok és folyamatok nem elegendők. Ez a felfogás módosításra szorul. Nincs ugyanis semmi *elvi* akadálya annak, hogy a tudatos élet valamennyi megnyilvánulásának «magyarázatát» fiziológiailag kíséreljük meg, úgy, hogyha a tudattalan feltevésénél a már Windelband által felvetett szempont lenne döntő, akkor a tudattalan feltevése soha sem válna szükségessé. De ha a kérdést következetesen átgondoljuk, akkor kitűnik, hogy a fiziológiai magyarázat lehetősége távolról sem küszöböli ki a tudattalant. Mindkettő megfér egymás mellett, sőt igen számos esetben a szakadatlan pszichofizikai kapcsolat fenntartása érdekében a jelenségek és összefüggések magyarázatánál mindkettőre egyaránt szükség lehet. A felfogás tarthatatlansága kitűnik már az asszociáció elméleténél. Mert, ha tudnók is az asszociációt és reprodukciót fiziológiailag magyarázni, — miként azt a fiziológusok és természettudományilag irányult pszichológusok megkísérelték, — ellenmondásba keveredننénk akkor, ha természetesnek találnánk, hogy az asszociativ folyamatok attól a pillanattól kezdve, midőn pszichikai tartalmuk a tudatot elhagyta, életüket pszichikai megfelelő nélkül folytatják. A szerző felfogása ellen felhozható különben mindaz, amit Windelband tudattalan elmélete ellen Leibniz pszichológiája című dolgozatomban kifejtettem.[1] De Kornis maga is érezhette a nehézséget, mert egy más helyen a tudattalan feltevését már mint *posztulatumot* tételezi, mely előbbi felfogásával össze nem egyeztethető, hol egy *módszertani* elvtől teszi függővé a tudattalan feltevésének jogosultságát. E két szempont egymás mellett szerintem nem állhat meg, mert a tudattalan posztulálása egy fundamentális *alapelv*, mely maradandóan ráüti az egész pszichológiára bélyegét, míg a metódikus elv csak egy *ideiglenes* hipotézis jellegével bír. — Helyes, hogy K. az észre nem vett és tudattalan tartalmak közti különbségre felkelti az olvasó figyelmét, de talán kiegészítendő lenne az osztályozás az észrevehetetlen pszichikai tartalmak csoportjával (pl. magas felhangok, melyeket ugyan nem tudunk kianalizálni, de melynek hiánya a hang összbenyomását megváltoztatja). Szerző ama tétele, hogy a tulajdonképeni tudat-

[1] A Magyar Filozófiai Társaság kiadásában megjelent Leibniz-kötet. 1917. 100 l.

talan sohasem válhatik tudatossá, csak bizonyos módosítással tartható fenn. Az igaz, hogy a tudattalan nem konkrét élmény, és valószínűleg nem is válik oly alakban tudatossá, aminőben életét a tudattalan szférájában megkezdte vagy folytatta, de azért feltétlenül tudatossá válhatik, ha transzformálva is s pedig akár a reproduktiv, akár a produktiv tevékenységnél, mire egyébiránt K. maga is sok jellemző példát hoz fel.

A pszichológia feladata című fejezetben a szerző kifejti az élményeknek pszichikai elemek summájából való megkonstruálásának lehetetlenségét. Helyesnek tartom azt is, hogy a leíró- és funkció-fogalmak megkülönböztetését is vizsgálja és hogy a pszichikai okság kérdésében rezerváltabban nyilatkozik, mint e kérdésről írt korábbi művében.

A pszichológiai módszertan elvi része is jól sikerült. Különösen az önmegfigyelés és annak kritikája. E vitatott kérdésben K. helyes érzékkel dolgozta fel az újabb irodalmat. Helyes, hogy a kérdőívmódszer (enquête) nehézségeire is rámutatott, mely már oly sokszor veszélyeztette a pszichológiai módszertan hitelét. A kísérleti eljárás lényegét és jelentőségét is világosan fejtegeti K., csak nem oszthatom nézetét abban, hogy a pszichológiai kísérlet komplikáltabb lelki tünemények vizsgálatára kevésbé alkalmas, amit részben Wundt egy régebbi kijelentésével, részben a pszichológia mai állapotával és eredményeivel akar igazolni. Amit Wundt 1885-ben a pszichológiai kísérletekre mondott, annak ma már azért sem lehet jelentősége, mert hisz ép ebben az évben publikálta Ebbinghaus klasszikus kísérleteit az emlékezetről, melyet az első tulajdonképeni pszichológiai kísérletnek tartok s amely dolgozat megjelenésétől számítom a kísérleti módszer bekapcsolódását a szoros értelemben vett pszichológiába. De vajjon a tények igazolják-e a szerző álláspontját, nem lépte-e már rég át az új pszichológia azokat a keretekét, melyeket Fechner, Wundt, Mach, Vierordt, Müller a pszichológia pszichofizikai korszakában megadtak? A pszichológiának oly területei nyíltak meg az exakt kutatás előtt, melyekre azelőtt gondolni sem lehetett és oly tüneményekkísérletes vizsgálata sikerült, melyek még egy évtized előtt ki voltak rekesztve a kísérleti vizsgálódás lehetséges feladatai közül, de a melyek K. figyelmét sem kerülték ki.

Igen kimerítően és kritikával foglalkozik továbbá a könyv a pszichológia különböző területeivel és igen instruktiv a lelki

jelenségek osztályozásáról szóló fejezet is. A teljesség kedvéért tán helyes lett volna, ha az aktusélmények tárgyalásánál Husserl mellett Stumpfnak felfogását is megemlítette volna, bár feltehető, hogy ezt azért nem tette, mert köztük bizonyos rokonságot talált, melynek oka azonban a közös forrás: Brentano. — Ha nem is felelős K. az érzéki tudattartalom definiciójáért, mégis ki kell emelnünk, hogy ez elvileg kifogásolható, mert egy *élmény jellegének* definiálásánál nem szabad *kauzalgenetikai* szempontból kiindulni (... «melynek keletkezéséhez érzékszervek folyamata szükséges»).

Az érzetek általános tulajdonságairól szóló fejtegetése meggyőző. Itt csupán azt jegyezném meg, hogyha elfogadjuk is azt, hogy az érzetek intenzitásbeli változása a minőségi változásnak egy faja, mégsem kerülhetjük ki azt a feladatot, hogy az ú. n. intenzitási- és qualitássorok közti különbségeket megvizsgáljuk. S csak ezen vizsgálat után fog kitűnni, vajjon indokolt-e e két eddigelé elvileg elválasztott érzettulajdonságot *egy* csoport két tagjának tekinteni. Az intenzitási sorok analízisénél azonban kiderül, hogy az ú. n. intenzitásnak oly elemi mozzanatai vannak, melyek a qualitásnak nincsenek. Így pl. csak az *intenzitásnak* folytonos változtatásával juthatunk nullapontboz, míg tiszta qualitássornál ez lehetetlen (pszichofizikai axióma); továbbá csak az érzet intenzitásának fokozásával maradhat a qualitás változatlan, míg minden qualitativ változással együtt változik annak jellege is; azután vegyülés és komplementär jelenségek, adaptáció s rendszerint kitáradási tünetek is csak qualitásoknál fordulnak elő stb. Mindezen sajátságok az intenzitásnak *önálló* érzettulajdonság voltát indokolják.

Az érzetek egyes osztályait a legújabb irodalom felhasználásával K. igen jól ismerteti. Itt alig van megjegyzésem. Csupán azt említem meg, hogy Helmholtz színelméletének kritikájánál K. nem abból a szempontból indul ki, melyből Helmholtz kiindult, ennélfogva ellenvetései nem lehetnek meggyőzőek. K. ugyanis hibájául rója fel Helmholtznak, hogy az ibolyaszínt alapérzetnek vette, annak ellenére, hogy minden elfogulatlan szemlélő a violettben a piros és kék komponenst kiérzi. Azonban nem szabad szem elől téveszteni, hogy Helmholtz «alapérzeteit» nem *fenomenológiai* alapon válogatta ki, miként azt Hering tette s ő előtte Lionardo és Goethe, hanem

a színvegyítési törvény, tehát *fizikális* szempont alapján, mire Newton és Younghoz való kapcsolata és az «Elementarerregung» kifejezés is mutat. Miután Helmholtzot színelmélete felépítésénél nem pszichológiai szempont vezette, ennélfogva őt erről az oldalról megbírálni nem lehet. A kritikának itt abból a principiális kérdésből kell kiindulni, hogy a színek lélektani elméleténél a két szempont közül melyik alkalmazandó és csak ha ez el van döntve, lehet elméleteket abból a szempontból megvizsgálni, hogy melyik tudja a legtöbb tényt a legkevesebb hipotézis nélkül egységesen megmagyarázni.

A hangérzetek tana is igen szépen van előadva. Stumpf konzonancia-elméletét azonban, — bár magam sem tartom elfogadhatónak, — tán nem egészen igazságos Wundt merőben formalisztikus ellenvetésével elintézni; a teoria tarthatatlanságának sokkal mélyebb okai vannak, melyre Wundt elvi és szubjektiv álláspontja miatt soha sem jöhetett volna rá. Stumpf elméletének elutasítása azért tetszik nekem különösen igazságtalannak, mert K. közvetlen ezután Krueger konzonáns elméletét minden kritikai megjegyzés nélkül tárgyalja. Pedig ez az elmélet valóban helytelen, mert még azokkal a tényekkel sem egyeztethető össze, melyekre Krueger elméletében hivatkozik és amelyekre elméletét alapította. Az ő elmélete szerint, — mely tudvalevőleg a konzonanciát és disszonanciát a differenciális hangok lüktetésére vezeti vissza, — csak a konzonens kettőshangzatok lennének mentesek differenciális hangok által előidézett lebegésektől. Ezzel szemben mi sem könnyebb mint kimutatni, hogy egyrészt disszonáló kettőshangzatok előállíthatók *differenciális lebegések nélkül* (pl. hangviszony 8 : 11), másrészt, hogy a hangok két fülre való elosztásával a disszonánsz kettőshangzatokból eltüntethetők a differenciális hangzatok *anélkül, hogy a disszonancia foka és jellege megváltozna.*

Kornis könyvét, objektivitása, tájékozottsága és világossága folytán számos német lélektani könyv fölé kell helyeznem. Az előadás formája és a stílus különös figyelmet érdemel. Örömmel látjuk, hogy végre megjelent magyar nyelven egy oly munka, mely a pszichológia anyagát tudományos szempontokból foglalja össze s amelyet mindenki, ki a pszichológia mai törekvéseivel és eredményeivel. meg akar ismerkedni, haszonnal és érdeklődéssel olvashat. *Révész Géza.*

EGYESÜLETI ÉLET.

A Magyar Filozófiai Társaság Közgyűlése.

A Magyar Filozófiai Társaság 1918 május 22-én tartotta Alexander Bernát egyesületi elnök vezetése alatt a Magy. Tud. Akadémia heti ülésztermében tisztújítással kapcsolatos tizenhatodik rendes évi közgyűlését.

A lelépő tisztikar tagjai közül az elnökön kívül jelen voltak: Kövesligethy Radó és Pauler Ákos alelnökök és Szemere Samu titkárhelyettes.

Jelen voltak továbbá a rendes és választmányi tagok közül: dr. Bánóczi József, dr. Blau Lajos, dr. Concha Győző, dr. Fináczy Ernő, dr. Fogarasi Béla, dr. Friedrich Jenő, dr. Gockler Lajos, Györgyné Alexander Erzsi, br. Harkányi Béla, dr. Hegedüs István, dr. Ilosvay Lajos, Kiss Margit, Lénárt Edith, Mannheim Károly, dr. Moravcsik Ernő Emil, dr. Nagy László, dr. Polgár Gyula, dr. Posch Jenő, dr. Révész Emil, dr. Révész Géza, dr. Rózsa Dezső, Rüblein Adolf, dr. Sebestyén Károly, dr. Székely György, dr. Szilasi Vilmos, dr. Vértes O. József, dr. Weszely Ödön, dr. Zlinszky Aladár és számos vendég.

Alexander Bernát elnök *Tények és értékek* című előadásával (l. az Athenæum valamelyik következő számában) megnyitja a Társaság közgyűlését.

A napirend előtt az *elnök* bejelenti, hogy a Magy. Ált. Hitelbank, fennállásának ötvenéves jubileuma alkalmából kétezer koronát juttatott az elnökséghez a Társaság céljaira s indítványozza, hogy e szép ajándékért a Társaság jegyzőkönyvi köszönetet szavazzon. A közgyűlés az indítványt egyhangúlag elfogadja.

Azután *Szemere* Samu titkárhelyettes felolvassa évi jelentését. (L. az Athenæum e számában). A közgyűlés a jelentést elfogadja.

Minthogy a pénztáros közbejött akadály miatt nem lehetett jelen a Közgyűlésen, az *elnök* számol be röviden a Társaság pénzügyi helyzetéről. Indítványára a Közgyűlés mind a pénztárosnak, mind a számvizsgáló-bizottságnak megadja a felmentést és elfogadja a költségvetést.

Azután az elnök felkéri *Moravcsik* Ernő Emilt, hogy a

tisztújító választás ideje alatt elnököljön és *Posch* Jenőt a jegyzőkönyv vitelére. *Hegedüs* István vál. tag indítványozza, hogy tekintve a Társaság eredményes működését, válassza meg újra az eddigi tisztikart. Az indítványt a Közgyűlés közfelkiáltással egyhangúlag elfogadja. *Alexander* Bernát bejelenti, hogy Vida Sándor egészségi okokból véglegesen lemondott titkári tisztéről s minthogy az alapszabályok két titkár választását teszik lehetővé, indítványozza, hogy első titkárrá válasszák meg Révész Gézát, másodtitkárrá Szemere Samut. A Közgyűlés az indítványt közfelkiáltással egyhangúlag elfogadja.

Végül az elnök indítványára a Közgyűlés *Beöthy* Zsoltot, születésének hetvenedik évfordulója alkalmából, a Magy. Fil. Társaság tiszteletbeli tagjává választotta.

Ezzel az elnök az ülést bezárja.

Titkári jelentés.

Tisztelt Közgyűlés!

Az 1917-ik esztendőben Társaságunk tevékenysége a magakijelölte keretekben mozgott. E keretek betöltése nem volt könnyű és akadálytalan. Folyóiratunk megjelenése a nyomtatási költségek folytonos emelkedése következtében nagy terheket rótt a Társaság pénztárára, felolvasó üléseink tartását pedig a téli hónapokban a széninség kérdésessé tette. Mégis sikerült megküzdeni e nehézségekkel. Folyóiratunk a mult évben, bár nagy anyagi áldozatok árán, még a szokott terjedelemben jelent meg s tervezett felolvasó üléseink közül csak az áprilisit nem tudtuk megtartani. Sőt ezeken felül Társaságunk egy új tényezővel is gyarapította működése körét: megindította a *Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárát.*

Ezzel az új szervével Társaságunk azt a célt akarja szolgálni, hogy olyan nagyobb dolgozatok, amelyek terjedelmüknél fogva nem közölhetők folyóiratokban, mégis megjelenhessenek s lehetőleg olcsó áron juthassanak a filozófia iránt érdeklődők kezébe. Mint első szám a *Leibniz*-kötet jelent meg, Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából. Húsz ívnyi terjedelemben a filozófusnak jóformán egész munkásságát felölelő tíz dolgozatot tartalmaz ez a kötet, köztük azokat az előadásokat, amelyekkel az 1906 november 15-én tartott

ünnepi ülésünkön adóztak felolvasóink a filozófus emlékének. Nem lehet e krónika feladata, hogy csak néhány szóval is méltassa Társaságunk e kiadványát. De nem titkoljuk, hogy jól esik gondolnunk e kötetre, mint Társaságunk tevékenységének s a magyar filozófiai kultúrának beszédes tanuságára. Persze csorbítja örömünket, hogy az az igéret, amely a Leibniz-kötet megjelenésében rejlett, nem teljesedhetett; a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának első száma után még nem következett második. Ennek oka azonban nem a kiadásra váró munkák hiányában, hanem egyedül abban van, hogy a kiadás anyagi terheit az immár megsokszorozódott nyomtatási költségek miatt Társaságunk el nem bírná. Bármennyire idegenkedett is az elnökség a háború utánra való elodázás gondolatától, mégis a kényszerűségnek engedve, bár egy közeli jobb kor reményében, arra határozta magát, hogy egyelőre a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárában nem ad közre további számokat.

Egy fájdalmas veszteségünkről is meg kell emlékeznünk ezúttal: egy éve körülbelül, hogy tagjaink sorából kidőlt *Bokor* József, a budapesti egyetem címzetes rendkívüli tanára, hajdan a Magyar Filozófiai Szemle szerkesztője s egy nagy magyar napilapnak húsz éven át tanügyi rovatvezetője, aki tollal és katedrán egyaránt buzgón szolgálta a magyar filozófiát és tanügyet. Társaságunk történetébe különösen elévülhetetlen érdemekkel írta be nevét, hiszen oroszlánrésze volt annak megalapításában. Kérem a tisztelt Közgyűlést, hogy Bokor Józsefnek, Társaságunk volt alelnökének és tiszteletbeli tagjának emlékét kegyelettel iktassa jegyzőkönyvbe.

Ha már most számadatokban akarjuk feltüntetni Társaságunk 1917-iki munkásságát, megállapíthatjuk a következőt. Tartottunk összesen *nyolc* ülést, köztük *hat* rendes havi ülést, *egy* felolvasásokkal egybekötött rendes közgyűlést s *egy* rendkívüli közgyűlést. A felolvasó üléseken összesen *tizenegy* előadást hallottunk. Ezek között van az *elnök* közgyűlési megnyitója: «Az egyéniség a filozófiában» s a *főtitkár* jelentése «A filozófia korszerű problemáiról». A rendes felolvasó ülések tárgyai eléggé változatosak. A rendszeres filozófia különböző ágaiból vettek tárgyukat a következők: *Pickler* Gyula: «A látás geometriai csalódásai», *Bognár* Cecil: «Az okviszony és az idő», *Liebermann* Pál: «Kérdés és problema», *Lukács*

György: «Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában, *Nagy* József: «Az intuició problémája», *Dienes* Pál: «Néhány logikai és mathematikai antinomiáról». Filozófiatörténeti tárgyuak voltak: egy *elnöki* megnyitó: «Lotze emléke. Születésének századik évfordulója alkalmából», *Osztern* S. Pál: «Az iszlám bölcselete» s *Szemere* Samu: «Schleiermacher individualizmusa». A rendkívüli közgyűlés tárgya alapszabálymódosítás volt, amely a tagsági díjat a régi *hat* korona helyett *tíz* koronában állapította meg. — Üléseinket a mult évben mind a Magy. Tud. Akadémia heti ülástermében tartottuk. Csak ebben az esztendőben voltunk kénytelenek a szénhiány következtében néhány ízben a Kir. Magy. Természettudományi Társulat előzékeny vendéglátását igénybe venni. Nem mulaszthatjuk el, hogy ez alkalommal is mind a Magy. Tud. Akadémiának, mind a Kir. Magy. Természettudományi Társulatnak előadótermeik szíves átengedéséért hálás köszönetet ne mondjunk.

Folyóiratunk mult évi *hat* száma több mint *huszonhat* ívnyi terjedelemben jelent meg s *húsz* író tollából *ötven* cikket tartalmaz: *tizenöt* eredeti értekezést és *harmincöt* ismertetést; ezenfelül *két* folyóiratszemlét és *három* bibliográfiát. Folyóiratunknak csorbítatlan terjedelemben való megjelenését, valamint általában anyagi helyzetünk egyensúlyát az tette lehetővé, hogy Társaságunk több oldalról hathatós támogatásban részesült. Így *Ányos* István tisztelt tagtársunk 400 K-val, mélyen tisztelt *elnökünk* s több tagtársunk: *Bánóczi* József, *Förster* Aurél, *Fraunhoffer* Lajos, *Révész* Géza és *Weszely* Ödön 200—200 koronával Társaságunk alapító tagjai sorába léptek. Továbbá a mult évben is a Magy. Tud. Akadémia 5000 korona, a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium 2000 K segélyben részesítette Társaságunkat. Midőn Társaságunk mind e támogatóinak erről a helyről is meleg köszönetet mondok, indítványozom, hogy a Közgyűlés a Társaság háláját iktassa jegyzőkönyvbe.

Kérem a t. Közgyűlést, vegye jóváhagyó tudomásul jelentésemet és fogadja el indítványaimat.»

Szemere Samu.

A Magyar Filozófiai Társaság Számvizsgáló Bizottságának Jelentése.

Tisztelt Közgyűlés!

Van szerencsénk jelenteni, hogy a Magyar Filozófiai Társaság számadásait annak könyveivel összehasonlítván, azokat rendbenlevőknek találtuk.

A végszámadás szerint a *23.059 K 99 f.* bevétellel szemben *8.824 K 87 f.* kiadást állapítottunk meg s az így mutatkozó felesleget azaz *14.235 K 12 f-t* részben készpénzben, részben a M. Ált. Hitelbank betétje gyanánt meglevőnek találtuk.

A társaság tiszta vagyonából *6.110 K 88 f-t* állapítottunk meg.

Ezekután kérjük a Tisztelt Közgyűlést sziveskedjék a felmentvényt úgy a pénztáros mint a számvizsgáló bizottság részére megadni.

Kelt Budapest, 1918. április hó 19-én.

Dr. Friedrich Jenő. *Dr. Gorka Sándor* *Fraunhoffer Lajos.*

TARTOZÁS

A Magyar Filozófiai Társaság vagyonmérlege az 1917. év végén

KÖVETELÉS

	K	f	K	f		K	f	K	f
Készpénzértékek és alapítványok			13500	—	A Franklin-Társulat követelése 1917 december 31-én			14172	24
6400 K névért. hadikölcsön kötvény			6048	—	Egyenleg mint tiszta vagyon 1917 december 31-én			6110	88
Pénztári készlet			735	12					
			20283	12				20283	12

1917 december hó 31-én.

Dr. Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t. *Dr. Gorka Sándor* s. k., a sz. v. b. elnöke. *Fraunhoffer Lajos* s. k., sz. v. b. t.

BEVÉTEL

A Magyar Filozófiai Társaság pénztári kimutatása az 1917. évről

KIADÁS

	K	f	K	f		K	f	K	f
Egyenlegáthozat az 1916. évről			9458	22	A folyóirat nyomdaköltségének részlete			3000	—
Államsegély			666	66	Irói díjak			2365	87
A Magy. Tud. Akadémia támogatása			5000	—	Titkár és pénztáros tiszteletdíja			800	—
Tagdíj bevételek s előfiz. díjak			5209	55	Szolgadíjak			341	80
Kamatok			725	56	Irodaköltség			273	18
					Postaköltség			44	02
					Egyenleg 1917 december 31-én			14235	12
			21059	99				21059	99
Egyenleg 1917 december 31-én			14235	12					

1917 december hó 31-én.

Friedrich Jenő s. k., sz. v. b. t. *Gorka Sándor* s. k., a sz. v. b. elnöke. *Fraunhoffer Lajos* s. k., sz. v. b. t.

A Magyar Filozófiai Társaság költségvetése 1918. évre.

BEVÉTEL.

	K	f
Betétek, alapítványok és azok kamatai	6324	78
Készpénz	735	12
Államsegély	2000	—
A M. Tud. Akadémia támogatása	5000	—
Tagdíjbevétel	5000	—
	19059	90

KIADÁS.

	K	f
Franklin nyomdaköltség	9000	—
Irói díjak	2000	—
Titkár s pénztáros tiszteletdíja	800	—
Szolgai díjak	400	—
Irodaköltségek	300	—
Postaköltség	200	—
6400 K hadikölcsön-kötvény	6048	—
Előre nem látott kiadások	311	90
	19059	90

1917 december 31-én.

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara:

Elnök: dr. Alexander Bernát, egyetemi tanár.

Alelnökök: dr. Kövesligethy Radó és dr. Pauler Ákos egyetemi tanárok.

Főtitkár: dr. Kornis Gyula egyetemi tanár.

Titkárok: dr. Révész Géza egyet. m. tanár első titkár és dr. Szemere Samu főreáliskolai tanár másodtitkár.

Pénztáros: Jász Géza, a M. Földhitelintézet főtisztviselője.

A számvizsgáló bizottság elnöke: dr. Gorka Sándor egyet. m. tanár, tagjai: Fraunhoffer Lajos, a meteorologiai intézet aligazgatója és dr. Friedrich Jenő író.

I.

A Magyar Filozófiai Társaság választmányi tagjai:

Dr. Ányos István földbirtokos.
Dr. Balogh Jenő v. b. t. t.
Dr. Bartók György egyetemi tanár.
Dr. Bárány Gerő, min. titkár.
Dr. Beöthy Zsolt főrend, egyet. tanár.
Dr. Berzeviczy Albert v. b. t. t., a M. T. Akadémia elnöke.
Dr. Concha Győző udv. tan., egyet. tanár.
Dr. Entz Géza udv. tan., egyet. tanár.
Dr. Fináczy Ernő udv. tan., egyet. tan.
Dr. Giesswein Sándor p. prelátus, orsz. képviselő.
Dr. Gomboez Zoltán egyet. tanár.
Dr. Hegedűs István egyet. tanár.
Dr. Hornyánszky Gyula egyet. tanár.
Dr. Ilosvay Lajos, udv. tanácsos.
Dr. Imre Sándor pedagógiumi igazgató, egy. m. tanár.
Dr. Jankovich Béla v. b. t. t.
Dr. Kiss János p. prelátus, egyet. tanár.
Dr. Lenhossék Mihály udv. tan., egyet. tanár.
Dr. Magyary Géza, egyet. tanár.
Dr. Moravcsik E. Emil udv. tan., egyet. tanár.
Dr. Nagy József egyet. m. tanár.
Dr. Nagy László tanítóképzőint. igazgató.
Posch Jenő főgimn. tanár.
Dr. Ranschburg Pál egyet. rk. tanár.
Dr. Révész Géza egyet. m. tanár.
Dr. Schneller István egyet. tanár.
Dr. Suták József egyet. tanár.
Dr. Szelényi Ödön theol. akad. tanár.

Dr. Székely György egyet. m. tanár.
Dr. Székely István p. prel., udv. tan., egyet. tanár.
Dr. Szily Kálmán min. tan., a M. T. Akadémia főkönyvtárosa.
Szitnyai Elek főgimn. tanár.
Dr. Tankó Béla, egyet. tanár.
Dr. Weszely Ödön egyet. tanár.

Egyesületi élet.

Utolsó jelentésünk óta Társaságunk két rendes havi felolvasó ülést tartott a következő tárgyakkal: **1918 márc. 20-án** *Vértes* O. József: A felejtés pszichológiája; **1918 ápr. 17-én** *Fogarasi* Béla: *Az interpretáció problémája a szellemi tudományokban.*

1918 május 22-én a közgyűlést megelőzően a választmány tartott ülést, amelynek tárgya a közgyűlésen teendő esetleges indítványok megbeszélése volt.

Uj tagok: Dr. Pataj Sándor ügyvéd, Zombor; Dr. Haitsch Géza ügyvédjelölt, Budapest; Szander József gépgyári tisztviselő, Budapest; Gans József, Budapest; Radványi László, Budapest; Almeslino Ráchel egyetemi hallgató, Budapest; Bedőné Hajnal Ilona tanárnő, Budapest.

AZ ISMERETELMÉLET SZERKEZETI ELEMZÉSE.

Irta: MANNHEIM KÁROLY.

1. *A szerkezeti elemzés feladata.*

Valamely tudomány szerkezetének elemzése logikai feladat, mely abban áll, hogy az illető tudomány fogalomalkotásának egységes és különös voltát kimutatjuk, lehetséges problémáinak és megoldásainak egymásrautaltságát felkutatjuk, segédtudományaihoz való viszonyát tisztázzuk és mindezt lehetőleg úgy, hogy az igérkező megoldásokat avval az önálló kérdésfeltevéssel hozzuk szoros vonatkozásba, mely kizárólag az elemzendő tudományt jellemzi s közvetve annak tárgyát is meghatározza. Az *ismeretelmélet* szerkezeti elemzése az említett feladatokon kívül még egy különleges feladatot is hárít reánk, mely abból támad, hogy az ismeretelméleti megoldások rendszerekben álló megoldások, amiért is e tudomány szerkezeti elemzése csak akkor teljes, ha a *különféle* ismeretelméleti *rendszerek* a-priori lehetőségét *az* ismeretelméleti *rendszerezésből* magából próbáljuk levezetni.

Már ebből a problémafölvetésből is kitűnik, hogy a rend-

szertani elemzés, — mely ez esetben a szerkezeti elemzés végcélja — kétfajta alapténytt fog megkülönböztetni: a rendszerezést s a rendszereket. Ebben a megkülönböztetésben a *rendszerezésen* ama logikai eljárások összeségét (különleges fogalomalkotás, problémafelállítási konstellációk stb.) kell érteni, amelyek által a legtágabb értelemben vett «tapasztalás tényei» már egy szempontból rendeztetnek, úgyszólván egy síkba vetíttetnek s magukban hordják a lehetséges megoldások csíráit. Evvel szemben a lehetséges különféle megoldások *egyikét* aktualiter mindig az egyes *rendszerek* képviselik. A *rendszerezés* mindig nyilt, csupán összetartozó gondolatok s egysíkú fogalmak összessége, mig a *rendszer* mindig zárt, *egyike* azoknak a lehetséges megoldásoknak, melyeket a rendszerezés logikai szerkezete előremeghatároz.

Az ismeretelmélet különös esetében is szemben állanak ilymódon az egyik oldalon az ismeretelméleti rendszerezés, az ismeretelméleti gondolat, mint időtlen egység, a másik oldalon ennek nagyrészt történetileg is realizált tipusai: az ismeretelméleti rendszerek. A feladat pedig úgy alakul, hogy ki kell mutatni: mi az az egyes rendszerekben, ami által azok, különbözőségeik dacára is, egy gondolat folytonosságában állanak, viszont rá kell jönni arra, hogy a többékevésbbé egységes kérdésfeltevés dacára, mégis miként lehetségesek különféle válaszok, előre meghatározható számú megoldások, melyik az a pont, ahol a kérdés éles és egységes megfogalmazása ellenére is több útja lehet a megoldásnak s melyik az az elv, mely a lehetséges válaszok számát és irányát már előre megszabja?

Úgy hogy magának az ismeretelmélet rendszertani elemzésének is van egy önmagát intencionáló problémája, mely kétélűen így fogalmazható: Hogyan lehetséges, hogy egyrészt ugyanaz a gondolkodás egy lényegében azonos témára az ismeretelméletre irányítva különféle egyaránt jogos megoldásokhoz juthat, másrészt hogyan lehetséges az, hogy a történeti fejlődés folyamán különféle kiindulásokból haladva előre, végtelen változatosságú premisszák feloldásánál

a megoldási módok korlátolt számúak s bizonyos hasonlóságot mutatnak fel, úgy hogy az ismeretelméleti megoldásoknak egy *tipológiája* szerkeszthető meg?

Úgy az ismeretelméleti gondolatban mutatkozó egységesség, mint az egyes rendszereket lehetővé tevő principium differentiationis, az ismeretelméleti gondolat *logikai* szerkezetéből folyik. Látni fogjuk, hogy már az ismeretelméleti fogalomalkotásból sok minden megmagyarázható, hogy minden ismeretelméleti problémafeltevés bizonyos el nem mosható fogalomkorrelációk tételezésével jár, melyeknek feloldási lehetőségei logikailag korlátozottak s befolyásolják a lehetséges megoldások útjait. De nemcsak a fogalomalkotás mozzanatát, hanem az ismeretelméleti gondolat egész logikai szerkezetét kell felszínre hoznunk, ha akár ez ismeretelméleti rendszerezés egységes voltának okát, akár az egyes rendszerek eltérésének a-priori lehetőségét akarjuk megfigyelni. Az ismeretelméleti rendszerezés logikai szerkezetének megkötő, de nem egyértelműen lekötő volta az, amiből az ismeretelméleti rendszerek lehetősége a priori áttekinthető.

Világos, hogy az ilyen módon beállított szerkezeti elemzés végeredményében egy tipológia felé törekszik, melyben szemmel láthatóvá válik az egyes ismeretelméleti rendszereknek egymáshoz való közelsége és összefüggése (nem a történeti kölcsönhatás, hanem a szerkezet alapján) s egyszersmind kitűnik, hogy minden történetileg realizált tipus az egységes időtlen probléma a-priori lehetséges megoldásainak egyikeként szerepeltethető.

A tudományok rendszertani szerkezetének elemzése tehát logikai feladat s fűzzük hozzá, hogy a rendszertan a logika legelhanyagoltabb fejezeteinek egyike.[1]

[1] A rendszerezés elmélete körül legnagyobb érdeme *Zalai* Bélának volt, aki e problémát a philosophiai kutatás előterébe állította. (V. ö. főleg: A filozófiai rendszerezés porblémája, «A Szellem» fil. folyóirat Bpest. 1911. 2. szám.) A logikának, mint rendszertannak a feladatait világosan körvonalazza Josias *Royce:* Prinzipien der Logik. Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften hrsg. A. Ruge

Mig a tiszta logika a gondolkodás legáltalánosabb előfeltételeit kutatja s középpontja egy ilyen természetű általános axiomatika, a szerkezetelemzés, a konkrét gondolkodás nagyobb közelségében helyezkedik el s célja egy különös disciplina különös axiomatikáját felderíteni.

Nemcsak a legáltalánosabb gondolkodási törvények mennek vissza immár visszanemnevezhető alapelvekre, hanem az egyes tartalmi rétegek között is vannak tovább nem elemezhető, a szférát konstituáló logikai formák.

Ez a dolgozat az ismeretelméleti rendszerezés ilyen értelemben vett szerkezeti elemzésének útját akarja vázolni csupán s kénytelen lesz az ehhez vezető gondolatmenet tisztább beállítása kedvéért a részleteket helyenként csak jelezni.

2. *Az ismeretelmélet különöskérdés feltevése s a megoldás lehetséges útjai.*

Az ismeretelméleti rendszerezés jellemzése csak akkor érinti annak lényegét, ha képes az ismeretelméleti gondolatban egy csupán azt jellemző sajátos tendenciát felfedezni, valamilyen egységes módszertani elvet, mely még a kérdés feltevésénél is mélyebbreható. Ha abban keresnők az ismeretelmélet lényegét — ami az első rápillantás alapján a legközelebb fekvő volna, — hogy az azt kérdezi : milyen az ismeret ? értékes-e az ismeret ? akkor valamilyen egységes kérdésre redukáltuk volna ugyan az ismeretelméletek mindegyikét, de a kérdéssel csak tartalmilag határoztuk volna meg mivoltukat. A szerkezeti elemzés azonban tartalmi azonosságnál sohasem állhat meg. S valóban az ismeretelmélet lényegét ez a tartalmi egység korántsem meríti ki, a gondolkodás külön tipusává az csak azáltal és csak akkor válik, midőn

Bd. I. Logik. Tübingen. Mohr, 1912, 61 s. k. l. Hogy a filozófiai diszciplináknak is van specifikus logikájuk arra viszont *Emil Lask* mutatott rá, aki arra törekedett, hogy elsősorban a filozófiai gondolkodás külön kategoriatanát építse ki. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen Mohr. 1911.

erre az egyszerű kérdésre egészen különös, a többi tudományban hasonmását nem lelő módon válaszol.

Mig minden más tudomány arra a kérdésre, hogy valami micsoda, úgy válaszol, hogy az illető elemet valamilyen összefüggésbe «rendbe» helyezi el anélkül, hogy az illető összefüggést magát külön vizsgálat tárgyává tenné, addig az ismeretelmélet a saját tárgyának, az ismeretnek mivoltát (és értékét) úgy próbálja megközelíteni, hogy ezeket a minden ismeretben előfeltételezett, de ott sohasem tárgyalt összefüggéseket elemzi. Minden ismeretelmélet közös vonását tehát abban látjuk, *hogy az ismeret mivoltának kérdését az ismeret előfeltételeinek kérdésévé alakítja át,* de már itt megjegyzendő, hogy e végső előfeltételeket nem minden ismeretelmélet tekinti szükségképen logikai természetűeknek.

Mig e végső előfeltételek természetének kérdése s annak esetről-esetre való konkrét eldöntése már az egyes ismeretelméletek differenciáját érintő kérdés, addig az előfeltételkeresés egyáltalán közös vonása minden ismeretelméletnek s közös bennük még valami, hogy minden ismeretelmélet, midőn minden ismeret végső előfeltételeinek kutatását tűzi ki céljául, e kutatásban ő maga az előfeltételeket mellőzni, nélkülözni kívánná. Az ismeretelméleti gondolat benső fejlődése folyamán mindenkor eljut arra a pontra, hogy a tárgyi feladat megoldásánál (az előfeltételek keresésénél) önmaga előfeltételezésmentes (voraussetzungslos) kívánna lenni.

Az előfeltételezésmentességre való törekvést az a paradox situáció teszi kívánatossá, melybe az ismeretelméletet saját különös feladata juttatja : az ismeretelmélet úgyanis ugyanakkor, midőn *minden* lehetséges ismeret előfeltételeit kívánná megismerni (és értékelni), újból megismerés s mint ilyen előlegezi és alkalmazza azokat az előfeltételeket, összefüggéseket, melyeknek megismerése (és értékelése) a saját célját teszi.

Érthető tehát, hogy ebből a petitio principii-ből ki akar jutni s nem akarja saját vizsgálatában előlegezni azt, aminek vizsgálatát éppen céljául tűzte ki s aminek az értéke éppen akkor problematikus. Ebből magyarázható, hogy

miért esik minden ismeretelmélet benső tendenciája egy ilyen előfeltételezésmentességre törekvés irányába. Vajjon lehet-e előfeltételezés nélkül gondolkodni, ezt a kérdést e helyen nem kell felvetnünk s azt sem, hogy az egyes ismeretelméletek hogyan kerülnek ki eme saját maguk ásta vermükből. De hogy a végső előfeltételek keresését állandóan kiséri az előfeltételezésmentességre valo törekvés mint metódikus elv s hogy ebből jő létre az ismeretelméleti gondolat történeti kibontakozása folyamán az a különös dialektika, mely egy folytonos s gyakran körben forgó regresszióban ölt testet, azt, mint az ismeretelméleti specifikumot ki kell emelnünk.

De nemcsak ez az előfeltételezésmentességre való törekvés különös a gondolkodás egyéb tendenciáihoz képest, hanem már maga az ismeretelmélet kitűzött feladata, a végső előfeltételek keresése is szokatlan jelenség a mindennapi, az objektumokra intencionált megismerés látószögéből nézve s ezért ennek puszta lehetősége is a gondolkodás pszichológiája szempontjából némi beállításra szorul.

A megismerés végső előfeltételeinek keresése a tudatnak egy különös módon való intencionálhatóságával függ össze, a tudatnak egy külön képességével, melyet — Husserl szavával élve — a szabad pillantáselfordítás képességének lehetne nevezni.

Elképzelhető ugyanis egy olyan megismerés, mely fokról-fokra, lépésről-lépésre a logikai összefüggések egész hídján megy végig anélkül, hogy ebből az objektumokra irányított «természetes beállítottságból» kizökkenthető volna. A világkép ebben az esetben egy természetes összefüggéssorba illeszkednék bele s a «másképen is lehetne» gondolata fel sem merülhetne. A gondolat iránya a «dologtól» a «dologig» vezetne s ebben az elmerevedett világban még a megismerés külön funkció voltára sem lehetne ráébredni. Ilyen megismerés mellett az ismeretelmélet lehetetlen volna.

Lehetségessé éppen azáltal válik, hogy módunkban áll a tisztán tárgyra irányított megismerés alól ideiglenesen fel-

szabadulni s ha kell a tárgy *megismerésére* magára irányítani figyelmünket.

Ennek a szabad pillantáselfordításnak a megvilágításánál eszmélünk csak rá arra, hogy nemcsak egymás között vannak megkötve az objektumok, hanem, hogy az összefüggésük, mint ilyen, a tárgyaktól függetlenül újból objektiválható s újból a megismerés tárgyát teheti. *A megismerés feltételei mindig újból a megismerés tárgyává válhatnak.* Ezt lehetne a szabad pillantáselfordítás kissé pszichológiai ízű terminusának logikai fogalmazása.

Ennek a szabad pillantáselfordításnak két legpregnánsabb tipusaként állítható be *Descartes* univerzális kételye (de omnibus dubitandum) és *Kant* transzcendentális kérdésfeltevése (Wie ist es möglich?).

Mind a kettőben, a cartesiusi dubitatioban s a kanti transzcendentális kérdésfeltevésben van egy bizonyos közös vonás, egy ἐποχή, az ítélet érvényességének egy különös és közös értelemben vehető felfüggesztése, melynek nincs megfelelője az állítás, tagadás és kérdés ismert logiko-pszichológiai tipusai között. A cartesiusi dubitatió nem jelenti a thesis tagadását, mert nem állítja az antithesist,[1] sem limitálni nem kívánja azt. Viszont a kérdéssel sem esik össze, mert a kérdező — a legújabb analizisek mutatják ezt — birtokában van ugyan a kérdezett összefüggésnek, csak az ítéletdöntést nem ismeri, mig evvel szemben a dubitatió a thesist az igenlő ítéletdöntéssel együtt ismeri s fenntartja, nem változtatja meg, csak egy másfajta evidencia erejével kívánná megvilágítani, mint amilyenben már eddig is elfogadtuk. Kant kérdésfeltevése eddig a pontig megegyezik a cartesiusi dubitatióval, megegyezik abban, hogy a tudományok adta összefüggéseket nem negálja, csak felfüggeszti, helyesebben felveti azt a kérdést, nem előfeltételez-e az immanensen adott összefüggés még valamit, amin az ugyan

[1] V. ö. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Pilosophie (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle a. d. S. 1913 I. kötet 54. l.)

alapszik, de aminek a vizsgálatáig el sem jut. Ha a fizika pl. azt állítja, hogy *a* oka *b*-nek, úgy a transzcendentális kérdésfeltevés érintetlenül hagyja *a*-nak *b*-re való redukáltságát, de rámutat arra, hogy ez a tétel hallgatólag előfeltételez még valamit, ahhoz, hogy érvényes legyen: az okozatiság elvének érvényességét, mely benne kimondódik. Az ismeretelmélet kanti tipusa csak evvel a mesterségesen kiemelt előfeltételezettel szemben veti fel a quæstio juris-t. Itt tehát tényleg a megismerés belső összefüggéseiről való szabad pillantáselfordítással a megismerés bizonyos előfeltételei válnak újból a megismerés objektumává.

Ha a dolgokra irányított megismerést, mely az egyik ismerettől a másikig halad immanens megismerésnek nevezzük, akkor ezt a szabadpillantáselfordítás adta, tétel *által* igen, de tétel*ben* ki nem mondott feltételnek a megismerését transzcendentális megismerésnek kell nevezni. Immanens megismerés útján ezekhez a transzcendentális előfeltételekhez sohasem lehet eljutni.

A végső előfeltételkeresés ilymódon jellemzett formája révén birtokában vagyunk egy olyan módszernek, mely csak az ismeretelméletre jellemző. Olyanvalami ez, ami a tudományok többi ágában *elvben* nem fordulhat elő, mert minden tudomány szükségképpen kizárólag tárgyára van intencionálva, nem pediglen tárgyalkotása principiumaira.

A mi esetünkben, midőn nem csupán a Kant-féle ismeretelmélet metódusának jellemzésére törekszünk, hanem minden ismeretelméleti gondolkodás módszertani lényegének a megállapítására, ügyelnünk kell arra, hogy a transzcendentális módszer meghatározásába ne kerüljenek bele olyan elemek, melyek kizárólag Kant módszerét jellemzik. A mi szempontunkból nem kielégítő, illetve egyoldalú a transzcendentális módszer meghatározása akkor, ha pl. azt mondjuk, hogy az abban áll, hogy valamilyen faktumnak nem az objektivált tudományokon belül való igazolását keresi, hanem a gondolkodás transcendental szubjektiv előfeltételeiben. Az, hogy Kantnál a transcendentális kérdésfeltevés ilyen transcendentál-szubjektiv megoldást nyert,

hogy a Wie sind synthetische Urteile a-priori möglich? végeredményében a tudatspontaneitással magyaráztatott, az az ő filozófiájához fűződő esetleges valami, mig ellenben az ő sajátos kérdésfeltevése, az immanens összefüggés valamilyen módon való transzcendálásának követelése, ez az ismeretelmélet sorsához fűződő momentum, mely csak nála nyerte legpregnánsabb kifejezését.

Az ismeretelméleti módszer általános jellemzését még egy ponton kell függetlenítenünk Kant megoldásától, nemcsak a transzcendentál-szubjektiv megoldást kell mellőznünk, hanem azt is, hogy Kant végeredményében logikaiaknak látja a végső előfeltételeket. Ha az ismeretelmélet történeti realizációira csak egy pillantást vetünk, meggyőződhetünk arról, hogy lehet az ilymódon felfedezett előfeltételeket még ezenkívül pszichológiai vagy ontológiai természetűeknek látni, anélkül, hogy a megoldásnak ismeretelméleti jellége megbomlana. A talált megoldás nem befolyásolja a módszer magánvaló azonosságát s ebből a szempontból a szorosan vett kritikai módszer még a genetikuséval (pl. a pszichologisztikuséval is) egy bizonyos pontig egy úton jár, amenynyiben mind a kettő egy bizonyos módon transcendálni akarja az egész *immanens* összefüggést, úgy hogy ez az ismeretelmélet metódikus elvét a transzcendentális kérdésfeltevés eme legtágabb fogalmazásában fogjuk látni, mely pedig abban áll, hogy az ismeretelmélet keresi mindama végső előfeltételeket, melyeknél fogva a megismerés egyáltalán lehetségessé válik s fűzzük hozzá: egy külön aktussal igyekszik e végső előfeltételek értékét megállapítani.[1]

Az ismeretelmélet ilymódon két szigorúan elválasztható feladatot vállal: 1. felmutatni mindenekelőtt minden lehetséges ismeret végső előfeltételét. 2. megvizsgálni, illetve megállapítani ezeknek értékét. Kétirányú követelés van tehát benne: egy elemző és egy értékelő.

[1] Ez a dolgozat az ismeretelméleti értékelés kérdését nem tárgyalja. Itt az ismeretelméletről csak mint az *ismeret* elméletéről, nem pedig, mint az ismeret *értékének* elméletéről lesz szó.

Már ebből a beállításból is kitetszik, hogy csak a feladat irányát jelöli meg önmagából, a kitűzött feladatot támasztudományok nélkül megoldani képtelen. Nem létezik önálló ismeretelméleti elemzés, az ismeretelmélet csak felhasználja leggyakrabban a pszichológia vagy a logika konkrét elemzéseit, a maga kérdésfeltevése irányában értékesítvén azokat. Aszerint, hogy az ismeretelmélet az ilymódon végrehajtott elemzés révén kapott végső előfeltételeket logikai, pszichikai vagy ontológiai természetűeknek látja — s ez szoros kapcsolatban áll az elemzést tényleg végrehajtó tudománnyal — kapjuk meg az ismeretelméleti rendszereknek eme három legáltalánosabb tipusát.

3. *A támasztudományok kérdése.*

(A primatusvita.)

A segédtudományok beleavatkozása az ismeretelméleti probléma megoldásába tehát nem esetleges, hanem a rendszer kialakulására nézve konstitutiv. Az ismeretelmélet, noha egészen új szempontot, új irányt vet bele a kutatás folyamába, a saját problémájának lényegét, az ahhoz szükséges elemzést csak segédtudományai egyikével képes végrehajtani. Ezért jogosabb, ha támasztudományoknak nevezzük azokat, mintsem segédtudományoknak.

Az első törekvésünk természetesen az, hogy valamilyen kritériumot találjunk, melynélfogva valamilyen tudomány ezt a szerepet egyáltalán betöltheti. Minthogy az ismeretelmélet e támasztudományokat azért hívja segítségül, hogy arra a kérdésre kapjon választ, melyek *minden* lehetséges ismeretnek végső előfeltételei, szükségszerű, hogy e támasztudományok egy bizonyos fajta univerzalitással rendelkezzenek.

Hogy az ismeretelméletnek ez a követelése tényleg végrehajtható, az annak köszönhető, hogy valóban vannak olyan rendszerezések, melyek ilyen szempontból univerzálisaknak

nevezhetők. Ilyenek a már említett logika, pszichológia és ontológia.

Ezeknek a rendszerezéseknek univerzalitása abban áll, hogy képesek minden «egyáltalán előfordulót» egy bizonyos homogeneitás teremtése árán a maguk összefüggéseiben is szerepeltetni. A pszichológia mindent az élményszerűség egyszinébe, a logika a jelentés uniformisába, az ontológia a létezés egysíkúságába transponál. Beleállva a rendszerezések bármelyikébe, eltűnnek a végső differenciák, minden úgyszólván közös nevezőre hozatott s a tekintet erre a közös nevezőre irányul.

Hogy az ismeretelmélet e három lehetséges támasztudomány közül melyiket választja, melyiknek alaptényében látja minden ismeret végső előfeltételét, az az egyes rendszerek és korok kérdésfeltevésének módja szerint változik.

Az egységes irányu ismeretelméleti kérdésfeltevést, mely mindenkor a végső előfeltételeket keresi háromféleképen lehet ugyanis felállítani. Vagy azt kérdezzük: hogyan jön létre, honnan származik minden megismerés? (1. genetikus kérdés feltevés), vagy azt kérdezzük milyen elvek érvényes voltára hivatkozik hallgatólagosan minden megismerés, milyen principiumok érvényességét előfeltételezi minden megismerés, midőn a tudományokban együtt lévő tételeit felállítja? (2. érvényességi principiumokra irányuló kérdés feltevés.) Az eddig felsorolt két kérdésfeltevést együtt direkt kérdésfeltevésnek is lehet nevezni, mert egyenesen a végső előfeltételek felmutatására irányulnak, evvel szemben a harmadik lehetséges kérdés feltevést indirektnek kell neveznünk, mert így fogalmazható meg: minek a tételezése megkerülhetetlen? (3.). Az a tény, hogy e lehetséges kérdés feltevések melyikét alkalmazzuk, már előre eldönti, hogy az említett három rendszerezés közül melyik lesz a létrejövő ismeretelmélet támasztudománya.

Ha a genetikus kérdésfeltevést alkalmazzuk, akkor létrejönnek azok a megoldások, amelyeket a pszychologizmus néven ismerünk, de ugyanez a kérdésfeltevés lehetségessé teszi az ontologiai ismeretelméletek egyszerűbb típusát is,

míg az érvényességi principiumokra irányuló kérdésfeltevés mindig a logikai típusu ismeretelmélet felé vezet.

Hogy a lehetséges kérdésfeltevések közül melyik az, amelyik inkább eredményezi az ismeret «valóságos végső előfeltételeit» az minden ismeretelméleti rendszer létrejötte *előtt* dől már el.

Hogy hogyan kell kérdezni, más szóval hogy logikai, pszichikai, ontologiai természetűek-e az ismeret végső előfeltételei, ez a probléma teremti meg azt a vitát, melyet e tudományok primatusának kérdése címen ismerünk s ebben a vitában tükröződik legteljesebben az ismeretelméletnek megvalósíthatatlan, de mindig jelenlevő előfeltételezésmentességre való törekvése. A primatusvita e tudományokon *belül* sohasem merülhet fel s épen mert a kérdés hozzájuk való viszonyában intersistematikus, rendszerek között mozgó, nevezhető ugyancsak specifikusan ismeretelméletinek.

A pszichologia primatusát a pszichologisztikus ismeretelmélet arra az érvelésre alapítja, hogy minden amiről a tudományokban szó lehet, eredetileg élmények alakjában adódik, tehát minden lehetséges ismeret végső forrásánál akkor vagyunk (genetikus kérdés feltevés), ha az ismeret ténypoziciójából még egy lépést hátrább lépünk s ott ragadjuk meg az ismeretet, ahol nekünk való adottságában ered, ahonnan annak materiája adódik, vagyis az élményben. Minthogy azonban ennek a tudománya pszichologia, az univerzális támaszdiszciplina is e tudomány.

A logikai primatust védők evvel szemben így érvelnek: ám lehet, hogy minden amiről a tudományokban szó van az az élmény síkján jelenik meg először, de még az is, amit erről az eredendő élményről *tudhatunk*, az sem az élmény eredeti közvetlenségében adódik, hanem csak a pszichologiában, mely mint ilyen tudomány s még ezeket a végső tudomány előtti adottságokat is ahhoz, hogy ismeretekké tehesse őket, logikai eszközökkel dolgozza fel. Tehát az «állítólagos végső forrás», az irracionális is, csak racionális eszközökkel érhető el s elértségében teljesen logizálódik, hiszen még a pszichologia is mint minden tudomány logikai szerkezetű.

Az ontologiai primatus viszont azon alapul, hogy minden, ami egyáltalán előfordul a tágabban értelmezett létnek valamilyen esete. Az élmény ebből a szempontból ugyanúgy alfaja a létnek, mint a logikai érvényesség. Csak a létezőknek létezőkhöz való viszonyáról lehet beszélni s ezért mindenek-előtt a létezőknek egymással való relacióit kell tisztáznunk, amely relaciók ebben a beállításban természetesen nem logikai hanem ontologiai jellegüek. Itt a megismerő alany is egyik tagja a létezőknek s a létezés legáltalánosabb törvényei már magukban hordják, megalapozzák a megismerés törvényeit is. Itt előbb van adva egy metafizikai rendszer s ehhez képest alakul az ismeretelmélet.

Ilyen ontológiai szerkezetű ismeretelmélet viszont újból kétféle lehet. Vagy olyan, amely még nem ment át a kételkedés állapotán s még nem eszmélt rá arra, vagy nem akar ráeszmélni arra, hogy minden lét *számunkra* csak, mint tudott lét lehet adva (naiv metafizika), vagy olyan, mely noha átment a kételkedés stádiumán azután mégis kénytelen ráeszmélni arra, hogy minden tudás végső elemei létszerűen adódnak (minden «gelten hingelten») e végső adottságok létszerűségét ideig-óráig el lehet odázni, de minden végiggondolt ismeretelmélet a létszerűséget egy bizonyos ponton újból kénytelen tételezni, mert a végső adottságokat nem lehet nem létszerűen adottaknak tekinteni. Az ilyen ismeretelméletet expost ontologián alapulónak kellene nevezni az előbbi «naiv»-val szemben, mert a logicizmus argumentumaira válaszolva jut el arra az eredményre, hogy épenséggel a gondolkodás benső mivoltából következik, hogy az ontologiai hiposztazis megkerülhetetlen.

Rögtön szembeötlik, hogy az ex-post ontologián alapuló ismeretelmélethez ama harmadik, indirektnek nevezett kérdés feltevés utján jutottunk el, nem azt kérdeztük egyenesen, mik a megismerés végső előfeltételei, hanem minek a tételezése megkerülhetetlen? (243. old.)

Ha azonban tovább elemezzük ezt a kérdésfeltevést s azt kérdezzük milyen szempontból megkerülhetetlen a lét tételezése, akkor kitünik, hogy az ismeretelméleti rendszer

létrejövetele szempontjából elengedhetetlen. Logikát lehet csinálni a lét tételezésének teljes kiküszöbölésével, de már logikán alapuló ismeretelméletet nem s ennek az az oka, hogy az ismeretelméleti kérdés feltevéssel magával valahol együtt hallgatólagosan tételeződik a lét, s amint ez eliminál-tatik az ismeretelméleti kérdés is feloszlatja önmagát.

Mint majd más oldalról még világosabban látni fogjuk, ezt a lét tételezést az ismeretelméletben, a megismert és megismerendőnek jellegzetes és az ismeretelméletből annak megszüntetése nélkül kiküszöbölhetetlen korrelációja teszi megkerülhetetlenné.

A megismert és megismerendő korrelációját, anélkül, hogy azoknak valami módon való létezését, ontologiai karakterét ne ismernők el, nem lehet felállítani. Ezért az ismeretelméletnek eme a logikából kiinduló s az ontologia primatusára ráakadó típusa ez indirekt kérdésfeltevésben tulajdonképen a saját végső axiomái jut el s azokat fogadja el, mint minden ismeret megkerülhetetlen végső előfeltételét.

Az ismeretelméletnek ez utóbbi típusára azért kellett jobban kiterjeszkednünk, mert a filozófia-történet mai stádiumában aktuális logicisztikus ismeretelméletek mindinkább a gondolkodás belső dialektikája folytán erre az ontologiai típusra kényszerülnek.

Ha összefoglalásként most már áttekintjük eme három, illetve négy tipusu ismeretelmélet végső argumentumait e fontos primatus vitában, úgy ezek a következő jelszavakban élezhetők ki: minden, ami adva van létezik, — de minden végeredményben csak mint élmény van adva — de minden élmény csak tudott élmény — de mindezek: élmény, érvényesség valamikép mégis létezők.

Hogy ezek az igazságok egyszerre és egyaránt állíthatók, annak titka abban rejlik, hogy minden ilyen univerzális rendszerezésben, mint amilyen a pszichologiáé, logikáé és ontologiáé újra fellép bizonyos megváltozott inadekvát formában, a másik rendszer alaptétye: az élmény a jelentések egyikének, a jelentés a lét egy fajtájának, a lét és a jelentés az átéltség egy fajtájának tekinthető (pl. az itélkezésnél elő-

forduló «evidencia» *élmény* a logikai rendszerezésben újra előfordul mint «érvényesség».

Bármely rendszerezésbe álljunk is bele, mivel onnan a másik alapténye — noha inadekvátan — de mégis látható, sőt egy bizonyos szempontból ennek egy tagját is teheti — a saját maga tulajdonképeni rendszerében való önállósulása jogtalan önállósulásnak, hiposztazisnak tetszik.

A hiposztazisnak ezért a szokásosnál tágabb definiciót kell adnunk. Legtöbbnyire csak ontologiai hiposztazisról szokás beszélni, mikor is azt értik rajta, hogy egy rendszerezésen belül fellépő adottságot ez összefüggésből kiragadunk s a lét síkjára transzponálunk. De nemcsak a lét síkjára lehet hiposztazálni. A logikai alaptény, az érvényesség, a pszichologia síkjáról ugyanannyira egy élmény hiposztaszisának látszik. A hiposztazis rendszertani szempontból annyit jelent, hogy az egyik rendszerezésből nézzük a másik alaptényét.

Ha plauzibilis az e fejezetben mondottak alapján az ismeretelméletbe belejátszó három támasztudomány a pszichologia, a logika, az ontologia fellépésének eredete s áttetsző, hogy a lehetséges ismeretelméletek három típusát épen a támasztudományok különítik el, fel kell vetnünk a kérdést, hogy az ilymódon beleolvadó diszciplinák nem viszik-e magukkal sajátos fogalomalkotásukat? A támasztudományok belejátszását az ismeretelméleti fogalomalkotásba azonban csak akkor fogjuk tisztán láthatni, ha kielemeztük azokat a fogalmakat, melyek specifikusan ismeretelméletieknek nevezhetők.

(Befejezése a jövő számban.)

A LOGIKA ÉS A TUDAT AXIOMATIKUS ELMÉLETE.

Irta: VARJAS SÁNDOR.

4. *Tiszta variábilis halmazok.*

Az egész további menetre nézve alapvető jelentőségű a következő tétel: *Vannak tisztán variábilis halmazok.* Az összes mathematikaiak ilyenek. E tétel kimondására azért van szükség, mert közel fekvő gondolat az, hogy tiszta variábilis halmazok egyáltalán nincsenek. Lévén a K halmaz a logikai sor, úgy látszhatnék, hogy bármely halmazt alkossunk is meg, a logikai sornak benne kell foglaltatnia. Ez a tényállás még a következőkép is fogalmazható: *Valamely állítás premisszái között szerepel az a logikai forma is, amelyben a következtetés történik.* Ilyen módon tiszta variábilis halmazok nem is volnának. Azonban *nem áll az, hogy a* forma *része a premisszáknak.* Ha u. i. része volna, akkor *ez a kijelentés bizonyára nem lenne logikai axióma, hanem bizonyításra szorulna.* E bizonyítás szintén valamely figurában történnék. E figura tehát feltétel szerint szintén benne volna a premisszák közt és így in inf. Végtelen számú premisszából pedig nem következnék semmi új. Miért? Azért, mert ilyen figura bizonyosan csak véges számú van. Tehát az illető következtetésben kell lenni legalább is egy figurának, amelyben végtelen sok következtetést végezünk el. Ezek forma szerint per def. megegyeznek, mert ugyanaz a figurájuk, a tartalom szintén azonos; e tartalom u. i. így hangzik: «*Bebizonyítandó, hogy α figura helyes.*» A végtelen sok bizonyítás között tehát végtelen sok lenne azonos. Evidens igazság pedig az, hogyha egy tétel bevezetése a konkluziót nem befolyásolja, akkor e tétel nem lehet premissza. Azt már láttuk, hogy e végtelenség transzfinit volt. Transzfinit sokaságra nézve áll az a tétel, hogy véges szám

hozzáadása a számosságot nem változtatja.[1] Ebből következik, hogy a két (egyező számosságú) transzfinit különbsége véges szám.

Be van tehát bizonyítva, hogy *egy állítás premisszái közt a logikai forma nem szerepelt*, mert ha be is vesszük, a konkluzióra nézve közömbös. Ez más szóval egyértelmű azzal, hogy vannak tisztán variábilis halmazok.

5. *A deduktiv kapcsolat invarianciája. A logika és a mathematika elkülönítése.*

A mathematikai halmazok mind variabilisek. Továbbá az empirikus halmazok is: *pl. egy test atomjai, egy tudat empirikus képzetei variábilisek.* Nagyon meglepő ugyan, hogy a logikai forma ne szerepeljen a premisszák között (ez a feltétele a tiszta variábilis halmazok létének), mert hiszen a logikai formának *helyesnek* kell lenni minden körülmények között, különben nem jöhet ki helyes konkluzió, azonban a nehézség elszlik, ha meggondoljuk, hogy egy következtetésben más, mint az alany és állítmány elhelyezése, valamint a következtetés fix fogalmai (pl. a medius terminus) nem szerepelnek. *Ellenben irreleváns a premisszákban foglalt tartalom!* Ha e tartalom igaz, akkor a konkluzióé is az. Ha amaz hamis, ez is, ha csak a forma jogos volt. A logikai formának tehát helyesnek kell lenni, akár igaz a tartalom, akár nem. Továbbá csakis a formának kell helyesnek lenni! *A logika nem foglalkozik az anyagi igazsággal.* Ha valaki Barbarában helyesen következtet, még nem biztos, hogy igazat fog kikövetkeztetni. Ehhez az is kell, hogy a premisszák tartalma igaz legyen. A logika tehát csak azzal foglalkozik, hogy *mely formák azok, ahol a premissza és a konkluzió együtt igazak vagy együtt hamisak, de azt nem döntheti el, hogy egy*

[1] Transzfinit halmazhoz ugyan megszámlálhatóan végtelen számú tagot is adhatunk anélkül, hogy számossága változnék, de itt nem ez az eset van. A levonandó transzfinit u. i. azonos a premisszák transzfinitjével.

adott tényösszefüggés valóban igaz-e. Még akkor sem, ha a priori ismeretről, pl. mathematikáról van szó. Mert a mathematika is több, mint puszta logika: az operációk lényegben különböznek a logikai kategóriáktól. U. i. e kategóriák 1. mindenre állnak a világon, 2. csak ők állanak mindenre, 3. valamennyien egyszerre állanak minden igazságra. Ez annyira általános, hogy *még saját magukra is érvényesek.* Az ellenmondás elvének minden igazság engedelmeskedik, a logikaiak pedig elsősorban. Sőt még fordítva is, az identitásnál is érvényesülnek a későbbi logikai elvek pl. az elegendő alap. Ha u. i. kimutatjuk, hogy az identitás érvényes az igazságokra, e kimutatás már maga is nem más, mint ratio sufficiens. 4. Ebből következik, hogy egymástól nem is függetlenek.

Másképp áll a dolog a mathematikai operációkkal. 1. Nem állanak mindenre, hanem csakis mennyiségekre, 2. Mindegyik áll ugyan egyszerre valamennyi igazságra, de *nem szükséges* valamennyit minden esetben alkalmazni, a logikában szükséges. 3. Önmagukra nem érvényesek. Pl. nincs értelme azt mondani, hogy $a + b = b + a$ érvényes a és b mennyiségekre és azonkívül magára e tételre: $a + b = b + a$, mert ez maga nem mennyiség és mert két dolog közt lehetséges csak kommutáció, e tétel pedig csak «egy dolog». Csupán a fenti 2. pontban egyeznek meg az operációk a logikai formákkal: csak ők állanak «mindenre». De ez sem teljes megegyezés, mert a «minden» a logikában szó szerint veendő, az algebrában azonban csak e helyett áll: minden szám. 4. Végül függetlenek egymástól.

E fejtegetések azért szükségesek, mert a konstans és a variábilis halmazok különbségeit lehető precizitással adják meg. Úgy hogy definicióik gyanánt volnának használhatók.

A függetlenség pontosabb meghatározását úgy lehetne

[1] Egy másik, tisztán formális logikai bizonyítás, amely nem használja a transzfinit fogalmát, található a «Bolzano és a Wahrheit an sich» c. tanulmányom utolsó fejezetében. Megjelent Athenæum 1916. évf. 4. számában. E bizonyítás a forma és a tartalom viszonyát is megállapítja.

még megadni, hogy *a* és *b* tétel akkor függetlenek egymástól, ha nem szükségképeni az, hogy együtt igazak és együtt is hamisak, sem az, hogy együtt szerepeljenek.

IV. A tudat és a vegyes halmaz.

1. *Bevezetés.*

Tiszta variábilis halmazok létének biztosítása azért volt szükséges, hogy éles elválasztó különbséget teremtsünk a matematika és logika közt. Mert most már úgy is definiálhatjuk a logikát, mint a konstans halmazok elméletét és a mathematikát, mint a variábilis halmazok tanát. E megkülönböztetés, amely a két tudomány sokat vitatott összefüggését megadja, egyszersmind egy harmadik szempontból is termékenynek mutatkozik. A legközelebbi feladat ugyanis természetszerűleg adódik, az hogy vajjon nincsenek-e olyan halmazok is, ahol konstans és variábilis részhalmazok egy halmazt alkothatnak és ha vannak, milyen a természetük. Már előbb röviden utaltunk arra, hogy a *tudat* ilyen. Most ez állítás rendszeres igazolása következik.

Ezen indokolás két lépésben fog megtörténni. Az első lépés az lesz, hogy be kell bizonyítani ilyen vegyes halmazok létét, logikai ellenmondásnélküliségét és fel kell sorolni ilyen halmazt. A másik lépés annak a bizonyítása, hogy a tudaton kívül nincs más ilyen és így a tudatot egyenesen e vegyes halmazokkal lehet definiálni.

Ha a második része állításunknak igaz, akkor hiába való lenne olyan példát akarni felhozni vegyes halmazok létére, amelyek az a priori értelem önálló alkotásai volnának. *A tudat léte nem a priori tétel.* A Kant-féle transzcendentális appercepció ugyan a priori, de nem ad vegyes halmazt, mivel merőben logikai faktum és mint ilyen konstans. Anélkül, hogy részletesebb bizonyításba mennénk, egyszerűen utalunk arra, hogy tranziciója minden körülmények közt ki van abszolute zárva. Marad az empirikus tudat. Más példát nem is lehet felhozni. Eszerint az empirikus tudat,

amelyet ezentúl röviden csak tudatnak fogunk nevezni, két rendszerből áll. Az első a konstans-elemek halmaza: azaz a logikai elemeké; a másik minden, ami ezeken kívül a tudatban van. Állításunk szerint a tudat az egyetlen példa a vegyes halmazra. Ennek bizonyítása később következik.

Most az a feladat, hogy bebizonyítsuk vegyes halmazok létének ellentmondásnélküliségét. Ez csakugyan bizonyításra szorul, mert ha a matematikaiak, amint láttuk, tiszta variábilisek, akkor felmerül az a lehetőség, hogy minden halmaz vagy csak variábilis vagy csak konstans és vegyes nincs. A variábilisek létét azzal igazoltuk, hogy a logikai konstansok nem szerepelnek benne a variábilis halmazban. Láttuk, hogy a logika szempontjából, azaz, ha csak ő volna, nincsen is variábilis sokaság. Ez következik abból, hogy a logika nem az anyagi igazsággal, hanem csakis a premissza és konkluzióforma invariánciájával foglalkozik. Logikai eszközökkel tehát nincs is mód variábilis halmazok létére következtetni. Továbbá a variábilis halmazban a logikai konstansok nem foglaltatnak, mint részhalmaz. Variábilis halmazok felvétele az elme egy új — a logikaitól különböző — művelete. Ilyen felvétel a pozitív egész számoké. Ezekből a racionális és az irracionális számé.

2. *A halmazok fenomenológiai beosztása.*

Ép így felvehetünk egy másik halmazt is, a képzetekét. A bizonyításhoz még egy disztinkcióra van szükség. Egy új beosztás szempontjából, amely az előbbitől független, a halmazokat be lehet osztani *képzetek és a képzetek tárgyai halmazára.* Így pl. *a pozitív egész számok* tárgyi halmaz, az ezekre vonatkozó képzetek sora képzethalmaz. Be fogjuk bizonyítani, *hogy a képzethalmaz vegyes halmaz.* Egy tárgyi halmaz más, mint variábilis nem lehet, mert az illető tárgyakat konstituáló dedukció formája, mint láttuk, nem szerepelhet az illető tárgyak halmazában. E formális logikai szempontból igen elvont tényállás, mely hosszadalmas dedukció útján derült csak ki, azonnal evidenssé, sőt minden bizonyításon felülállóvá lett, ha képzetet és tárgyat princi-

viálisan elkülönítünk egymástól. Ez elkülönítés formális szempontból nem történhetik meg, mert ellentmondásban dolna *a formális logika alaptételével, amely szerint minden ilyen logikai tétel mindenre és így önmagára is érvényes. Képzet és tárgy formális szempontból tehát indiscernibilia.* De nem az a fenomenológia szempontjából! A fenomenológia nagy jelentőségét ép ez teszi ki. Variábilis halmaz e szempontból tárgyi halmaz. Minden bizonyítás nélküli evidens fenomenológiai igazság u. i. az, *hogy a tárgyi halmaz a képzethalmaznak nem lehet részhalmaza.* Másként áll a dolog a képzethalmazzal. Itt nincs elvi akadálya annak, hogy a konstans sor bele legyen komponálva az egészbe. A logikai sor u. i. ép úgy képzetsor, mint bármely más képzetsor. Ami e fejtegetésnél idegenszerűnek értődik, az az, hogy letértünk a tiszta formális analizis útjáról és a belső tudat faktumaira alapítottuk a bizonyítást. Azonban újólag meg kell jegyezni, hogy a képzet és tárgy megkülönböztetése a formális logika szempontjából teljességgel lehetetlen. Ha tehát vegyes halmazok létét akarjuk kimutatni, a belső tapasztalat tényeitől nem vonatkozhatunk el, ép úgy, mint a variábilis halmazok létének kimutatásánál a számsort vagy más nem logikai tényalladékot lehetetlen kikerülni. Dedekind, hogy a transzfinit halmaz létét bebizonyítsa, az «összes gondolható dolgokat» hozta fel és így szintén a belső tapasztalatra rekurrált. Descartes óta a filozófusok vérébe ment át az a meggyőződés, hogy a belső tapasztalat «biztosabb» a külsőnél.

A vegyes halmaz definiciója nem tartalmaz ellentmondást. E fontos tétel a következőkép bizonyítható be. Hogy vannak tisztán variábilis halmazok, azt láttuk. Hogy a logikai sor nem involvál semmi rajta kívüli nemlogikai (variábilis) elemeket, a logika fogalmából adódik. Ha azonban a fenti elemzés felhasználásával képzetsorokat veszünk fel, akkor a logikai forma nem lesz ugyan e sor elemeinek alkatrésze, még kevésbé egyik premisszája (még ú. n. preszuppoziciója sem), hanem a logikai forma *maga a premissza.* Ha azt mondjuk

$$\left\{\begin{array}{ll} 1. & M\varepsilon P \\ 2. & \underline{S\varepsilon M} \\ & S\varepsilon M \end{array}\right.$$

ugyanaz mintha azt mondanók:

1. $M\varepsilon P$
2. $S\varepsilon P$
3. A Barbara jogos forma

$S\varepsilon P$.

Oka u. i. az, hogy a 3. tétel ismétlése 1. és 2.-nek. Nem mond semmivel sem kevesebbet, sőt még *feleslegesen* többet is mond, t. i. már azt is mondja, hogy $S\varepsilon P$, amire nincs szükség, mert akkor az egész felállítás felesleges.

E formák *vegyes halmazt*, illetőleg annak részeit adják, *mihelyt* M, S, P nem logikai kategóriák, hanem empirikus képzetek. *A konstans sor tehát nem része a variábilisnak, még kevésbé feltétele, hanem egy vele, mihelyt a variábilis sor képzetsor.* Empirikus szempontból variábilis, a logikaiból konstans, mert ekkor absztrahálunk a tartalmától. Ha tisztán variábilisnek tekintjük (és ez jogos, azaz ellentmondásnélküli), akkor meg elesik a formája. Ellentmondás csak akkor volna, ha a variábilis elemben konstans rész léteznék. Ha pedig egy dolgot két különböző szférában két különböző attributum illet meg, akkor egy harmadik szférában (ez az empirikus pszichológia!) mind a két attributum egyszerre megilleti. Egy ilyen harmadik szférát a másik kettő felvétele már posztulál!

3. *Az érvény problémája.*

A variábilis és konstans halmazok fogalmából és létéből tehát következik a vegyes halmaz fogalmának ellentmondásnélkülisége és így léte is. De hogy melyik e halmaz, hol keresendő, képzésének szabálya ebből még nem deriválható. A képzethalmaz fogalmából kiderül, hogy ez az egyedüli, amely vegyesként szerepelhet, hacsak a képzet-tárgy disz-

junkció teljes. Mert a logikai sor, mint képzetsor komponálódhatik más képzetekkel. Ezzel a formális analizis árnyékléte élő valósággal telik meg, léte a puszta logikai lehetőségből valósággá lesz. *A bizonyításnak e sajátos módjára, amely talán első e nemben, külön is felhívjuk a figyelmet.* Nyilvánvaló u. i., hogy a logika útján reálitásokhoz nem jutunk, még az ú. n. belső valósághoz sem. *A lét* minden fajtájában hipotétikus a logika számára. Azonban a logikára mégis nagy feladat marad még ontológikus kérdéseknel is! Az ellentmondásnélküliség igazolása. Habár tehát a logika nem tudja garantálni, hogy akár egy is volna fogalmai közt, amely érvényes a valóságra, mert hisz ez már implikálná azt, hogy ilyen valóság van, mégis az ő dolga ellentmondás nélküli fogalmak a priori megalkotása. Így pl. a halmaz fogalma és pedig a variábilisé és a konstansé egyaránt, tisztan logikai, mivel más, mint az elem és a szubszumpció fogalma benne nem szerepel. Variábilis az, amelyben elemek szubszumálódnak anélkül, hogy az egész maga is elem volna. A konstansoknál a mondat vége elmarad: egyszerűen elemek szubszumációja és mivel a tiltó rész nem foglaltatik benne, önmagát is tartalmazza. E definiciók annyira tisztán logikaiak, hogy a konstans halmaz definiciója épen magának a logikának a definiciója. U. i. *áll az, hogy a logika igazságai mind önmagukat is tartalmazzák és csak ők ilyenek. Az önmagát szubszumálás* fogalma pedig ép az a karakterisztikus képzet, amely *a logikai igazság érvényének* a magját adja. Az érvényt mint tovább redukálhatatlan és explikálhatatlan logikai kategóriát szokták tekinteni. Pedig jogtalanul, mert az érvény nem foglal helyet a logika axiómái között, a szubszumpciót pedig, noha axióma, nem szokás odasorozni. U. i. még az identitás tétele is feltételez szubszumpciót (t. i. önmaga alá), másrészt a szubszumpció felteszi az identitást. *És ép e kölcsönös «suppositio formalis» az, ami a szükséges és elegendő bizonyítéka egy tétel axióma-jellegének a logikában.* Az érvény feloldásának útja e megjegyzéssel már jelezve van. Kifejtése túl esik e tanulmány keretein.

4. *A fenomenológiai abszolutumról.*

Ha tehát a logika szabad fantázia útján megalkotta a variábilis és konstans halmaz fogalmát, akkor a kettő kompoziciójának ellentmondásnélküliségével már a vegyesnek logikai létét is igazolta. Mindezzel azonban még azt nem tudhatjuk, hogy e fogalmaknak vannak-e egyes «megvalósulásai», ami alatt nem egy megfordított *μέθεξις*-t kell érteni, hanem azt, amit fentebb a fenomenológia szolgáltatott. Adott olyan empirikus tárgyakat (a képzeteket), amelyekre érvényes a halmaz fogalma. A kör itt lezáródik és a logika és fenomenológia viszonyának megállapításában lényeges lépésnél vagyunk. A fenomenológia különálló fejezet a formális logika mellett a logikában. Nem formális tudomány, mert *halmaza variábilis.* De nem is függ a logikától. Mindketten szuverén elveken nyugszanak és pedig olyanokon, amelyekhez egymástól nincsenek ablakok. A formális logika konzisztenciája nem kívánja a fenomenológia felvételét, viszont a fenomenológiára nézve közömbös a formális logika érvénye. Ha a logika axiómái mások volnának, a fenomenológia, mint tiszta ténytudomány ugyanaz maradna. Még az identitás elvének elejtése sem jelentene rá nézve semmit. A fenomenológia u. i. principialiter nem él közvetett módszerekkel. Ha pl. a logika axiómája azt mondaná, hogy a = non a, ez ugyan megszüntetne minden különbséget igazság és hamisság között, de a fenomenológia *tartalmát* nem érintené. Az ideatív intuició u. i. megadja e különbséget; képzet és tárgy; hogyha az új axiómát felvesszük, persze e különbség újra elenyésznék, mert hisz képzet = a, tárgy = non a. *T. i. elenyésznék akkor, ha egyáltalában használná a fenomenológia a szubszumpció axiómáját.* De nem használja, mert a fenomenológia egész módszere abból áll, hogy élmény-, főleg aktus **különbségeket** nyilvánít ki. *A kinyilvánítás hasonlít a kinyilatkoztatáshoz, amennyiben indokolás és így logikai alap nélkül történik.* Itt egész más fórum enunciációiról van szó. Ezen nem változtatna az sem, ha a logika mindannak ellenkezőjét tartalmazná, mint amit tényleg tartalmaz. Ha

a Barbara átalakulna quaternio terminorummá, akkor sem történne semmi, mert a fenomenológia nem alkalmazza a Barbarát sem. U. i. lehetne olyan fenomenológiai fogalmazást adni (és ez volna a leghelyesebb félreértések elkerülése kedvéért), hogy minden mondatban az állítmány e szó lenne: *különbözik* (amiben implicite benne van, hogy noetikusan létezik is). Magától értetődik, hogy elvileg nem lehetetlen használni a Barbarát e téren sem, hisz pl. mondhatjuk: *a* különbözik *b*-től, *b* a *c*-től, tehát *a* különbözik a *c*-től, azonban ez nem lenne igazán fenomenológiai tényállapék. Ilyenné csak akkor lesz, ha *a* és *c* különbségét nem *b* közvetítésével látom be, hanem anélkül, hogy *b* mint segédfogalom, mint medius terminus közbelépne. Továbbá: ha be is látom a Barbara útján *a* és *c* különbségét, de hogy léteznek is, azt nem tudom ezzel belátni. *A létbelátás ép oly abszolutum, mint a Barbara.* Igaz, ilyen fenomenológia nincs, nem is szükséges, tűrhetetlenül körülményes és unalmas lenne, de elvileg fenn kell állnia e lehetőségnek és minden kétes esetben vissza kell fordulni ehhez a «die phänomenologischen Befunde originär gebender Akt»-hoz.

Röviden: *a fenomenológia a formális logikával egyenrangú abszolutum.* Azért az, mert tényleg függetlenek egymástól és pedig nemcsak a formák logikája a fenomenológiától, hanem ami kevésbbé magától értetődő, a fenomenológia is a formális logikától. *E kölcsönös függetlenség az alapja egymásra utaltságuknak. A fenomenológia az a nagy híd, amely a formális logikát az álmok közül kiemeli és megvalósítja a létben.* Ez volt az a sokat keresett tudomány, amelyet már a skolasztikusok is sejtettek, sőt nem egy fontos megkülönböztetésére rá is bukkantak anélkül, hogy elvileg felismerték volna. *A fenomenológia nemismerése okozta az ontológiai paralogizmust,* mert egyedül csak ő lehet az, amely megakadályozhatja a logikának öntudatlan átsíklását a metafizikába.[1]

[1] Ez nem akar lekicsinylés lenni. A metafizika jogosult tudomány, de a logikából dedukálni lehetetlen.

Az abszolutum ezzel látszólag relativvá lett. Hogy mit fogadunk el abszolutumnak, ezután álláspont kérdése. Aki a formális logikából indul el, az identitást tekinti a primus motornak, a nagy életfának, amelyen lógnak a lét és nemlét gyümölcsei. *De a fenomenológiai kiindulási pont ép oly jogosult.* A logika pedig csak a lehetőségek, az ellentmondásnélküliség világa, *a fenómenológia a noétikus lét tudománya.* Ezt ugyan még mindig jókora hiatus választja el a transzcendens valóságtól, mindazáltal a nélkülözhetetlen híd a kettő között, Fenomenológia nélkül kifejthetnők az egész halmazelméletet, de soha egyetlen példát sem hozhatnánk fel rá a számsoron kívül.

Ha a fenti elemzések helytállók, akkor *az abszolutum egy új típusával állunk szemben.* A formális logika ugyan relatív abszoluttá lett, mivel csak egyik tagja egy dualizmusnak, *de maga e dualizmus abszoluttá lett.* Alapja e dualizmusnak a két rendszer egymástól való elvi függetlensége.

Kiindulásunkhoz visszatértünk. Bebizonyítottuk vegyes halmazok létét. Ezzel az első lépés el van intézve. A második, a befejező lépés az, hogy bebizonyítsuk, hogy a tudaton kívül ilyen halmaz nincs.

IV*b*. Egyetlen vegyes halmaz létének bizonyítása.

1. *A lélektani axiómák.*

Az exaktságra való törekvésnek egyik legfontosabb akadálya a filozófiában az, hogy az igazolást általános fogalmakkal igyekeznek megadni. Ennél az a nehézség áll elő, hogy egyetlen bizonyítás sem tekinthető elvileg befejezettnek. U. i. az általános fogalom tartalma és terjedelme kérdésében rejlő tisztázatlanságok mindig újabb és újabb revizióra kényszerítenek, sőt, amennyiben régebbi auktorok interpretációjáról van szó, egész iskolák támadhatnak és támadtak is a szerző által használt általános fogalmak értelmezési eltérései alapján. A filozófiának e régi, de nem nagyon bevált módszerével szemben vissza óhajtunk térni a racionalisták éleselméjű eljárására, a Spinoza és Leibniz módszerére, akik

általános fogalmak helyett axiómák útján keresték a problémák feloldását.

Ezen út első folyománya, hogy nem fogunk a tudatról valamely definiciót adni és ebből a tulajdonságokat levezetni, hanem a tudat axiómáiról fogjuk kimutatni, hogy eleget tesznek a vegyes halmaz követelményeinek.

Egy régebbi tanulmányomban kísérletet tettem a «tudat axiómáinak» megállapítására. Ezért most nem fogom indokolni, hanem egyszerűen felsorolom az ott megállapított axiómákat. Ezek: 1. A tudatnak van tárgya. 2. A tudat szűk. 3. A tudat szaggatott (nem folytonos). 4. Az appercepció elégtelen. 5. Van tudattalan. 6. A tudat komplementarius része a tudattalannak. 7. Vannak oszcilláló aktusok. 8. A tudat réteges szerkezetű.

2. *A szintézis és a tudat mint önállótlan rész.*

Még mielőtt e rendszeres tárgyalásra térünk, egy megjegyzést kell előrebocsátani. Variábilis és konstans halmazoknál nem szerepel az idő fogalma. Ez természetes. A logika és a mathematika nem posztulálja az idő kategóriáját, a bennük előforduló tényállások időtlenek. A vegyes halmaz fogalma sem involvál időt, azaz nincs ellentmondásban, hogy egy vegyes halmaz elemeinek száma szintén végtelen legyen. Azonban ép úgy, mint a variábilis halmaznál is, ha e halmaz elemeit valamely szabály szerint rendezzük és egymásutáni tagjait megalkotjuk, az *egész sort soha sem tudnók megvalósítani.* Ami elkészül belőle, az mindig csak véges számú tag lehet. *Mégis a* **szintézis** *fogalma szoros kapcsolatban van a vegyes halmazéval.* E nehézség megoldása abban áll, hogy *a szintézis sem involvál definiciója szerint időt.* Egy végrehajtott szintézis persze involvál, ép úgy, mint egy megkezdett végtelen sor, amelyből véges számú tag előállítása véges időbe kerül. Ez az idő azonban sem nem logikai, sem fenomenológiai adottság, hanem metafizikai substratum és bevonás által válik csak először logikából, vagy mathematiká-

ból metafizika: azaz léterőre vonatkozó tudomány (fizika, pszichológia).

A konstans fogalmából adódik, hogy a szintézis csakis úgy történik, hogy a halmaz minden eleme az összes többi elemekkel (nemcsak a megelőző és következő elemekkel) viszonyban áll és pedig a logikai relációrendszer egésze inhaereál minden elemnél. *Ezt az inhaerenciát nevezzük ép szintézisnek,* amelynek fogalmában — ezt nagyon kell hangsúlyoznunk — az idő evidensen nem szerepel. Már most jogunk van a halmaz minden tagjához egy véges számú elemből álló halmazt: L-et rendelni, t. i. a logikait. Ez az L halmaz azonos az előzőkben K-val jelölttel. Az L a logikai axiómák véges sora. Eszerint L kiadja a véges halmaz azon tulajdonságát, amely megegyezik a tudat alapvető tényével, amit a tudatosság mozzanatának neveztünk el- és lényegét úgy írtuk körül, hogy *nem a képzetek a tudat részei, ahol képzet és tudat egyaránt önálló egészet jelentenek: mondjuk jelentésbeli egységet, hanem a tudat önállótlan mozzanata a képzeteknek. L halmaz egy reláció-rendszer, amely az S halmaz* (így nevezzük a vegyest) *minden elemét kapcsolja a többivel.* Önállótlan mozzanat pedig tautológikus szó reláció helyett. A vegyes halmaz tehát tényleg kiadja a tudat legfőbb karakterét: *a reláció vagy mozzanat jellegét.*

3. *A tudat tárgyra vonatkozása.*

Kevésbbé egyszerű a tudat tárgyra vonatkozásának szintén egyetemes tényét deriválni. Itt azt kell szem előtt tartani elsősorban, hogy egy *fogalom tárgyát* jól meg kell különböztetni *e fogalom alkalmazásától.* Ez utóbbi derivátiv tény. Egy fogalmat csak akkor lehet alkalmazni, ha van tárgya. De lényeges a különbség egy másodfokú függvény, pl. $\frac{x^2}{a^2}+\frac{y^2}{b^2}-1=0$ tárgya és alkalmazási területe között. A tárgy u. i. ő saját maga, azaz az x-ek és y-ok koordinált halmazai. Alkalmazása azonban sokféle. Pl. az ellipsis. E függvény variábilis azaz tárgyi halmazt definiál, és itt a tárgyra vonatko-

zás problémájának nincs is értelme, mert a *képzet* fogalma, ahol a tárgykorreláció előjön, nem is szerepel. Másképp áll a dolog az L halmaznál. Itt van értelme a tárgyra való vonatkozásnak. De előbb definitórikusan meg kell mondani, mit értsünk az alkalmazás fogalmán, hogy e kettőt össze ne tévesszük. Egy fogalom alkalmazása alatt azt értjük, hogy létezik egy másik fogalom, vagy tétel, amelynek levezetésénél az előbbi szerepel a premisszák közt. Így pl. a Laplace-féle differenciálegyenletnek egy és csak olyan függvény tesz eleget, amely folytonos és folytonos első és második parcialis differenciálhányadosokkal rendelkezik egy zárt felület belsejében és e felületen. E függvény nem tárgya, hanem alkalmazása a Laplace-féle egyenletnek.

Valamely képzetnek van tárgya is és van alkalmazása. Így e fogalomnak *dedukció* van tárgya, t. i. egy bizonyos forma, amelyet a dedukció fogalmától jól meg kell különböztetni. Ép így az «egy»-et jól el lehet különíteni az ‚egy' képzettől. Jól látható ez akkor, ha a képzet megvan, de a tárgy nem lehetséges: pl. szabályos tizenegylap. Az is előfordul, hogy a tárgy van meg és tényleges képzet nem lehetséges. Pl. *a* $\sqrt{2}$ *részeinek explicit képzete.* E képzet végtelen sok részből áll, tehát tudatunk számára nem lehetséges. *A logikai kategóriák tehát tárgyak és pedig általános tárgyak, és így nagyon el kell különíteni a logikai kategóriákat a logikai kategóriákról szóló fogalmaktól.* Pl. ez: *két halmaz közös elemei,* ez általános kategória-tárgy nem azonos a konjunkció-aktus tartalmával, amelyet az *és* szócskával jelzünk.

Sem a variábilis, sem a konstans halmazoknak nincs tárgyuk tehát, hanem ők maguk *a tárgyak.* Ha volna, illetőleg képzelhető volna olyan tudat, amelynek nem lennének konstans elemei, akkor e tudatnak szintén nem lenne tárgya. U. i. az ilyen tudat még mindig tartalmazhatna érzeteket, de ezek csak *immanens modifikációk,* valami «egyszerű és egyes» lennének, de valami rajtuk kívül és túlfekvőre nem utalnának. Az érzetet *irányítani* kell, azaz a többitől elkülöníteni, tárgyat szupponálni neki, szóval logikai feldolgozásban kell részesíteni.

Egy vegyes halmaz azonban mindig utal valamire, ami nem ő maga, t. i. variábilis vagy konstans halmazokra. A képzet főtulajdonsága az, hogy 1. tartalma élesen elkülönül tárgyától még akkor is, ha e tárgy már maga is képzet; 2. «utal» e tárgyra vagy «irányul» rá. E szavakat ne mint magyarázatot hanem mint puszta eszközöket tekintsük, hogy a fenomenológiai megélés eredményeit jelezhessük. A vegyes halmaz tulajdonságai ugyanezek. Hogy egy képzetkomplexum *ugyanazon tárgyra* vonatkozzék, amint azt Kant transzcendentális dedukciójában bebizonyítja, az kell, hogy köztük meg legyen az appercepció szintétikus egysége. E megállapítás fenomenológiai, mert deszkriptiv és nem demonstrativ elv nála. Ha e képzetek majd ebben majd egy másik kapcsolatban lépnének fel, akkor nem lehetne szó *egy tárgyról. Tehát a vonatkozás, a kapcsolás állandósága teszi a tárgyra való vonatkozást lehetővé.* Mindezek azonos mozzanatok azokkal, amelyeket a vegyes halmazoknál láttunk. Csupán egy különbség mutatkozik. A vegyes halmaznál a variábilis és konstans elemek részei a halmaznak, a tárgy pedig nem része a képzetnek. Azonban halmazelméleti szempontból — mint már hangsúlyoztuk — a képzet-tárgy korreláció nem állítható fel, a formális logika előtt minden képzet tárgy, u. i. a logika egyáltalán nem foglalkozik képzetekkel, itéletekkel, következtetésekkel, ahogy ezt rendesen mondani szokták, hanem általános tárgyakkal, tényállásokkal és ezek viszonyaival. A képzet-tárgy korreláció azon tulajdonságának tehát, hogy egyikből nincs híd a másikhoz, hogy ezek fundamentálisan különböző lényegek, a formális logikában nem adható megfelelője. Ez újra csak a fenomenológiai analizis függetlenségének elvét jelenti más szavakkal.

4. *A* 2., 3., 4., 5. és 6. *axióma.*

A tudat szűkének elve igen egyszerűen adódik. Ez u. i. nem fenomenológiai, hanem metafizikai (természettudományos) igazság. Feltételezi az idő felvételét. Más szóval az *aktuális* szintézist. A vegyes halmaz ugyan fogalmánál fogva

lehet végtelen, de mint minden aktuális szintézis, csakis véges lehet. A tudat szűke pedig ezt jelenti: Maga a *szűke* kifejezés ugyan többet mond a puszta végességnél, azonban e végesség mértéke, és keveslése nem tartozik egy elmélet elveihez.

A szaggatottság ténye adódik a vegyes halmaz jól rendezettségéből, amely implikálja a sor diszkrét voltát. Hogy a vegyes halmaz jól rendezhető, az abból következik, hogy minden eleme felbontható logikai reláció-halmazra. E halmaz maga diszkrét, sőt jól rendezett. Tehát egy elem mindig kiemelhető illetőleg kitüntethető belőle. Zermelo bizonyítása szerint pedig ez elegendő feltétele a jól rendezhetőségnek.

Az appercepció elégtelensége szintén empirikus tényállás. Bármily tág lenne is, mindig, amennyiben véges, felmerülne a végesség kérdése. Itt ismét csak az aktuálszintézisnek per definitionem véges volta adja a magyarázatot.

A legérdekesebb e vizsgálatok között az, amely a *tudattalanra* vonatkozik. Kiderül u. i. hogy nemcsak az emócionális élet terén, hanem az intellektuális funkcióknál is a tudattalan felvétele nélkülözhetetlen. *Valamely variábilis sornak megfelelő képzetsor u. i. maga nem variábilis, hanem vegyes,* mert konstanselemekkel van komponálva. *A neki megfelelő új képzetsor azonban már vegyes* és így tovább haladva már mindig csakis vegyes halmazok adódnak. E sorozat bármely sora szempontjából a következők «tudattalanok». E tény élménnyé ezáltal válik, hogy egy sor tudata a többi fellépését a tudat szűkénél fogva megakadályozza. A magyarázat lényege itt is a *valóságos* szintézisben van, amely involválja, hogy a fundált sorok végtelen sorozatából csupán véges számú sor, a valóságban legfeljebb az első három reálizálódjék. E nevezetes tény összhangban van azzal a tapasztalati ismerettel, hogy a tudattalan nemcsak az emócionális életben bír jelentőséggel.

Hogy a tudattalan a tudatot kiegészíti egy egésszé, a tudattalan ezen értelmezésének közvetlen folyománya. Bizonyítását mellőzzük. Harmadik tipus nem lehetséges.

5. *Oszcilláló aktusok és reflexió.*

Hogy léteznek oszcilláló aktusok (régebben frusztrációknak neveztem őket. L. A háborús szenvedélyek stb. c. értekezést), halmazelméleti nyelvre lefordítva annyi, hogy *a sorozat tagjai vagy a sorozat részhalmazai némelyikének a tagjai azonosak.* Ennek formális szempontból megvan a jogosultsága; a megadott értelmezést nem érinti. Hogy ilyen sorok miért lépnek fel tényleg is, (a lehetőségükből ez még nem következnék), sem nem egyszerűbb, sem nem összetettebb probléma, mint általában az, hogy tudatunk miért *sorszerű. E tanulmányban nem szándékunk túlmenni azon, ami a lélektanból tisztán formálisan deriválható;* míg a felvetett probléma metafizikai. Mégis egyike a legnagyobb kérdéseknek, mivel ép az emócionális élet terén az oszcilláló aktusok döntő szerepet játszanak, sőt magát az emóciót definiálják.

Ép ezért, noha nem tartozik szorosan véve ide, az oszcilláló aktusok rövid leírását adjuk. Míg a normális érzelem lényege az, hogy egy képzetsor tagjaihoz tapadva e sor szintézisének lefolyásával ő maga is lefolyik, *vannak olyan érzelmek, amelyek nem egy képzetsorhoz, hanem egy képzethez tapadnak, amely folyton újra képződik. Itt is sor van, de tagjai ugyanazok.* Úgyis jellemezhetnők e tüneményt, hogy a vegyes végtelen sorban csak véges számú *különböző* tag van, a többi végtelen sok tag ugyanaz. Ez teszi a vegyes sort konvergenssé. Lehet, hogy minden vegyes sor ilyen a valóságban. Minden esetre azonban ez adja magyarázatát a tudat nyugtalanságának, befejezetlenségének. Ha u. i. egy képzetsor egyszerűen véges volna, a tudat elvégezve dolgát, átmehetne egy új, hasonlóan véges feladatra. Az oszcilláció az, amely ebben megakadályozza és a végeset a végtelen felé irányítja anélkül, hogy elérhetné. Ezen elv egyike a legalapvetőbbeknek és másból nem látszik levezethetőnek.

A tudat réteges szerkezete már a tudattalan konstruálásánál kiderült.

Végül még meg kell jegyezni, hogy e nyolc axióma nemcsak a primárius tudatra érvényes, azaz a variábilis sorra vo-

natkozó első vegyes halmazra, hanem minden későbbire is-a reflexiv aktusokra, de ezen érvényesség csak az elvre terjed ki és nem a mértékre. A tudat szűke megvan úgy a primárius, mint a reflexiv aktusoknál, de a magasabb fokokon kevésbbé szűk, természetesen. U. i. a későbbi fokok az előbbieket magukban foglalják. Ez következik a vegyes halmaz definiciójából is és a tapasztalat is igazolja.

Hogy ezen axiómák csakugyan kimerítőek is, utalok a már említett dolgozatra.

Hátra volna az emlékezet, asszociáció és az érzelmek és akaratjelenségek analog értelmezése. Ezekhez új elvekre már nincs szükség. Kidolgozásuk egy külön dolgozat feladata lesz.

EUCKEN RUDOLF ÉLETFILOZÓFIÁJA.

Irta: Prőhle Károly.

A szabadulás lehetőségére annak a kérdésnek a megfontolása vezethet rá bennünket, hogy az az ellenmondás tulajdonképen honnan származik. Nyilvánvaló, hogy a szellemi élet egyfelől a természeti állapothoz képest az életnek és a valóságnak egészen új, magasabb és önálló fokát, egy új világ megnyilatkozását akarja jelenteni, mig másfelől mégis az emberhez, az ember tapasztalati állapotához kötöttnek, a sokféleképpen korlátozott ember ügyének, dolgának tűnik fel. Attól az ellenmondástól tehát megszabadulhatnánk abban az esetben, ha jogot és alapot nyernénk arra, hogy a szellemi életet a puszta ember korlátolt állapotától elválasszuk és úgy fogjuk fel, mint az életfolyamat szétszórt jelenségein fölül magában álló egységet, mely belülről, saját erejéből szélesedik ki egy új világgá és pedig nem úgy, hogy ez a szellemi élet elszakadna az élet és a valóság talajától, hanem úgy, hogy az emberi élettel együtt az egész valóság ebben a szellemi világban központosulna. Ez nyilván metafizikai gondolat, mely egész életünket és az egész valóságot a naturalizmushoz mérve teljesen új világításba helyezi s érvényesülése esetén egész életünk és a valóság súlypontjának áthelyezését vonja maga után. Ámde erre a gondolatra nem a merőben spekulatív gondolkodás önkénye ragad bennünket, hanem az életünk valóságában feltáruló és lelkünket kínzó ellenmondás kényszere alatt az igazi valóságot keressük gondolatainkkal s amennyiben ezt felfedeznünk sikerül, az a metafizika, amelyre ezen az úton eljutunk, nem az elvont okoskodás vértelen szüleménye, hanem magának az életnek a metafizikája lesz. Ilyen metafizika joggal alkalmazhatná magára Hebbel szavát: «Csak balgák akarják száműzni a drámából a metafizikát; de nagy különb-

ség, hogy az élet folyik-e a metafizikából, vagy a metafizika az életből.»[1]

A kérdés már most az, hogy mindazon kedvezőtlen benyomások ellenére, amelyeket a szellemi élet erőtlenségéről nyertünk, sikerül-e az élet valóságában olyan mozzanatokat feltárnunk, amelyek bennünket a szellemi élet önállóságának állítására feljogosítanak s az élet és a valóság képének a jelzett irányban való kiszélesedését, életünk súlypontjának és a valóság lényegközéppontjának a szellemi életbe való áthelyezését igazolják. Erre a kérdésre Eucken az életfolyamatnak, közelebbről a szellemi élet jelenségeinek tüzetesebb vizsgálatával adja meg a feleletet.

A szellemi élet önállóságra jutását Eucken ott, ahol legjellegzetesebben tárgyalja,[2] három fokozatban mutatja be. A három fokozat szétválasztása különben több ponton csak az elméletben lehetséges; a valóságban a fokozatok többszörösen egymásba olvadnak.

Az első fokon a szellemi életnek az egyedi és kicsinyes emberi élet fokán való fölülemelkedését Eucken főképpen a tudomány és az erkölcs belső feltételeinek, az igazság és az erkölcsi jó eszméjének elemzése útján tünteti föl. Mindegyiknek, az igazság és az erkölcsi jó eszméjének, csak úgy szolgáltatunk igazságot, mindegyik csak ugy fejtheti teljes, életújító erejét, ha mindegyikben olyan életegységet ismerünk fel, mely minden puszta képzettársulástól és minden pusztán egyéni, minden kicsinyes emberi érdektől, nevezetesen a puszta természeti létfenntartás és az ezzel kapcsolatos hasznosság érdekétől függetlenül belülről irányítja, mozgatja az embert s egy magasabb, természetfölényes rend nevében szól hozzá. Viszont az igazság és a jó eszméje nem juthatna erőre az emberi életkörben, nem foglalhatná úgy le az embernek egész valóját, ha nem gyökereznék valamiképpen az embernek saját lényiségében, ha az ember

[1] Grundlinien. 2. kiad. 70. l.

[2] Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt és Der Wahrheitsgedalt der Religion c. műveiben.

nem tudná az igazságban és a jóban saját lényének törvényét felismerni és érvényre juttatni. De ha így van, akkor ez nyilvánvaló bizonysága annak, hogy az emberben van és hat olyas valami, ami a puszta természetiség kategóriáiban nem fér el; akkor nem a spekulatív érdek, hanem az élet valósága teszi szükségessé azt, hogy az ember lényében a kicsinyes emberitől az egyetemes-emberinek, vagy, amint Eucken tovább fokozva mondja, a több-mint-emberinek körét mint az életnek új fokát megkülönböztessük és elválasszuk.

De mindez még nem zárja ki azt, hogy a szellemi élet pusztán az ember alanyiságának a körére szorítkozik, melylyel szemben a tárgyi világ megőrzi a maga hideg, rideg, hozzáférhetetlen idegenszerűségét. A szellem az önálló alanyiságban hiába eszmél önmagára, — korlátozottságát, erőtlenségét csak annál jobban érzi s az igazság, a valóság megismerésétől örökké elzárva marad, ha az alany és a tárgy, a szubjektív állapot és a tárgyi adottság, az ember és a világ ellentétét legyőzni nem tudja. Legyőzni, erről van szó, nem valami tetszetős logikai meghatározással való kiegyenlítésről s ezzel az életkérdésnek egy új változata előtt állunk.

Eucken mindenekelőtt a munkára hivatkozik annak bizonyságául, hogy az az ellentét nem legyőzhetetlen. A munkának ebből a szempontból való méltatása Euckennek egyik legsajátabb és legkedveltebb gondolata. Az igazi munkát Eucken szerint éppen az különbözteti meg a tárgyakkal való puszta foglalkozástól, hogy míg ebben alany és tárgy csak külsőképpen érintkeznek, ennélfogva az alany a tárgyon pusztán gépies munkát végez s a tárgy az alanyra nézve a foglalkozás minden szorgossága mellett is idegen marad, addig az igazi munkába az ember egész alanyiságát, egész lelkét beleviszi, belehelyezi a tárgyba, azt belülről ragadja meg és belülről sajátítja el, úgy hogy eközben a tárgy egészen új jelentőséget nyer s a tárgyra fordított munkájával az alany magamagát is az életnek magasabb színtájára, a szellemi egyéniség fokára dolgozza fel, melyen a tárgy ide-

genszerűsége megszűnik s az alany ugyanakkor, amikor magát a tárgynak alárendeli, a tárgynak urává lesz s a tárggyal való belső érintkezés közben saját lényének előbb nem ismert örvendetes kitágulását és meggyarapodását éli át. Csak így jön létre az, amit a tárgy követelményének nevezünk és csak így alakul ki az életnek az a magasabb köre, mely az alany és a tárgy eleven kölcsönhatását lehetővé teszi és a kettőt közös gyujtópontban egyesíti. Csak így nyer maga a szellem a munkában objektív jelleget anélkül, hogy bensőségét elveszténé, olyan jelenség, mely a természeti mechanizmus föltételeiből teljességgel megmagyarázhatatlan.

A munkának, illetően a munkában a szellemnek ezt az alany és a tárgy ellentétén fölülemelő, éppúgy tárgyiasító, mint egyéniesítő, egység- és jellegadó jelentőségét Eucken közelebbről az egyénies munkaegésznek («Werk»), az egyéni hivatáskörben megvalósuló jellegzetes életmunkának, majd az egyes népek, nemzedékek és korszakok sajátos munkájának, végül mindezt egybefoglalva az egyetemes emberi munka világának («Arbeitswelt»), mint az emberi szellem világtörténelmi művének fokozatain szemlélteti s ezen fejtegetéseibe belevonja az alany és a tárgy, a belső és a külső világ ellentétének azt a változatát is, mely az embereknek egymáshoz való viszonyában áll előttünk. A jogot a kötelességgel összefoglaló igazságosság eszméjének érvényesülése, valamint a rokonszenv, a részvét, a jóakarat olyan magasabbrendű viszonyt teremtenek az emberek között, amelynek kielégítő feltételét semmiképpen sem födözhetjük fel a közöttük levő természeti kapcsolatokban és külső érintkezésekben.

Annak a fordulatnak a nagyságát, mely mindezzel az emberi életben beáll, csak azért nem érezzük, mivel ennek a magasabbfokú életnek a megnyilvánulásai reánk nézve többé-kevésbbé hétköznapiakká váltak; de ha ezen életnyilvánulásoknak belső feltételeire megyünk vissza, világosan áll előttünk az életnek egy új foka, melyen az élet nem áll többé pusztán mechanikus kapcsolatokban és nem csu-

pán kívülről veszi a maga impulzusait, hanem mindenütt egészbe foglalja magát és lényegileg öntevékeny és autonóm jelleget nyer.

Mindamellett a szellmi élet önállóságra jutása a munka és a szellemi egyéniség fokán még nem mondhatói teljesnek. Az emberi munka, az emberi kultura pragmatikus oldala a szellemi élet bensőségét, az egyéniességre törekvés és a munka szétágazása a szellemi élet egyetemességét és egységét veszedelmezteti, holott a szellemi élettől az egyetemes egységre törekvés épúgy elválaszthatatlan, mint a személyes bensőség fenntartása. Ha ennek a kettőnek magasabb fokon való egyesülése lehetetlen volna, akkor a szellemi élet vagy a puszta egyediségekre szorítkozó szórványos jelenség maradna, a valóságnak egy-egy fel- és eltűnő foszlánya csupán, de nem saját lényegmélysége és teljessége, vagy személytelen világfolyamattá válnék, amint a hegelizmus értelmezi. A szellemi életnek az egyetemes bensőség fokára emelkedése merőben spekulatív gondolatnak tűnik fel, de Eucken szerint mégsem az, mert az életfolyamat nincs híjával olyan jelenségeknek, amelyek csak a szellemi életnek itt követelt egyetemes bensőségéből nyernek tartalmat és értelmet. Az egyik ilyen jelenségként mutatja be Eucken a munkának azt a legmagasabb fokát, melyen a géniusz a munka külső korlátaitól szabadon teljes autonómiával alkot és teremt és szellemének kincseivel milliók életét termékenyíti meg, a másik ilyen jelenség az érzület világának megdicsőülése a minden önzéstől szabadult szeretet jegyében, mely nemcsak az egyes embert emeli fel a személyes élet legmagasabb fokára, hanem a népeket és végre az egész emberiséget is egy új élet közösségében törekszik egybefűzni. Míg a munkának ama legmagasabb fokára csak a választottak tudnak felemelkedni, addig az érzületnek a szeretetben megdicsőülő világa mindenki előtt nyitva áll, aki az önző éniség szűk körében el nem zárkózik. De mindegyik, a zseniális alkotómunka és a szeretet érzülete egyaránt egyetemes, világfölényes kapcsolatokba állítja az embert és pedig anélkül, hogy ezekben a kapcsolatokban az élet elvesztené szemé-

lyés, bensőséges jellegét. Az egyetemes bensőségnek ezen világában látjuk méltán a szellemi élet legmagasabb fokát, mely azonban az alsóbb fokozatoktól nem különül el, mert ami a legmagasabb fokon nyilvánvalóvá lesz, az kezdettől fogva meghatározza a szellemi élet mivoltát és czélratörekvését. A szellemi élet kialakulásának minden fokozatán keresztül lényegileg egységes egészet alkot és úgy tűnik fel előttünk, mint az életfolyamatnak tulajdonképpeni célhozjutása, fokozatos és végre teljes magáhoztérése, igazi lényegmagva, — és ha így van, akkor nemcsak az ember lényéről, hanem általában a valóságról és az igazságról való felfogásunkat is innen kiindulóan kell megalkotnunk és egész életünk súlypontját a szellemi életbe kell áthelyeznünk. Ezzel egy új életrendszer pozitív lehetősége bontakozik ki előttünk; de mielőtt ezt tovább fejtenénk, a szellemi élet fogalmát kell az eddigiek alapján tisztázni törekednünk.

Az eddigiekből mindenekelőtt az tűnik ki, hogy a szellemi élet fogalma Euckennél nem azonos a lelki élet fogalmával. A lelki élet, amint láttuk, Eucken szerint is igen kiterjedett mértékben a természeti létfenntartás uralma alatt áll. A lelki életnek ezt a körét tehát egyszerűen a természeti élethez kell számítanunk. Azonban az ember lelkisége nem merül ki ezekben a természeti kapcsolatokban, hanem ezen felül egy magasabb kört is alkot, melyben az életnek új foka tárul fel előttünk. Ez a szellemi élet. Mig abban az alacsonyabb körben a lelki élet jelenségei kívülről ható impulzusok folytán jönnek létre és merőben mechanikus kapcsolatokat alkotnak, addig a szellemi életnek minden megnyilvánulása olyan egységes egész, mely belülről ható egységet tételez fel. Mindamellett a szellemi élet fogalma nem azonos a lélek fogalmával sem, mintha a lélek, mint valami nyugvó szubsztancia, volna az a rejtett egységpont, mely a szellemi élet jelenségeit létrehozza. Euckennek a szellemi életről szóló tana a régi racionális lélektan ontologiáját éppúgy maga mögött hagyja, mint a puszta asszociációs lélektant. A szellemiség Eucken értelmében nem

valami egyedi lélek-szubsztancia, hanem ennél egyetemesebb természetű valóság. A test és a lélek nyugvó ontológiai ellentéte, mely Descartes metafizikájának uralkodó gondolata volt, a természet és a szellem aktuális ellentétévé élesedik és tágul ki, hasonlóan mint a nagy német idealisták, különösen Kant és Fichte rendszerében. De a nyugvó szubsztancialitás gondolatát Eucken ezen ellentét mellett is távol igyekszik tartani a szellemi élet fogalmától s éppen azért szól inkább szellemi életről, mint szellemről. Csak amennyiben a szellemi életet a természeti kapcsolatokban szétfolyó és a belső egység híjával levő, pusztán adott lelki élettől akarja megkülönböztetni, használja többször a szubsztanciális élet vagy az élet szubsztanciája kifejezést. Amenynyire távol áll azonban a szellemi életfogalma a nyugvó szubsztancia gondolatától, éppúgy különbözik a dialektikai eszmefejlődés Hegel-féle fogalmától is. A szellemi élet Eucken értelmében mindenekelőtt — élet. Ez a legegyetemesebb fogalom, mely Eucken rendszerén uralkodik s amelynek felvételével korunk nemzedékének egyik legmélyebben érzett szükségletét törekszik kielégíteni. Az életnek tulajdonképeni szubsztanciáját pedig a szellemi életben fődözi fel. A szellemi élet közelebbről olyan élet, melyet az élet természeti fokától az öntevékenység alapjellemvonása különböztet meg. Szellemi életről mindig csak ott lehet szó, ahol az élet az öntevékenység fokára emelkedik fel. A szellemi élet lényegét alkotó öntevékenység más és több, mint puszta akaratműködés és a szellemi élet filozófiája más és több, mint puszta voluntarizmus és ennek újabb válfaja, a pragmatizmus. A voluntarizmus a lelki életnek egy adott tevékenységét emeli ki és teszi uralkodóvá; de amíg az akaratot a naturalizmus kategóriáiból ki nem szabadítja, addig nem képes arra, hogy az embert valóban magasabbra emelje s előtte egy új élet világát nyissa meg, még akkor sem, ha az akarat elvére világmetafizikát épít, vagy ha az emberhatvány ideálját alkotja meg. Épen az akarat ezer szállal kötözi az embert az adott környezethez és a természeti létfenntartás érdekeihez. Az adott természeti lét sok-

kal erősebb ellenállást tanusít a szellemi élettel szemben, semhogy az ember, amint azt a naturalizmus képzeli, a puszta természeti létfenntartás szolgálatában álló teljesítmények természetes halmozódása útján emelkedhetnék fel a természeti állapotból a szellemi élet fokára. A szellemi élet az emberi életkörben csak a természeti lét kötöttségével folytatott szakadatlan küzdelem során valósul meg, csak így jut önállóságra és csak így fejti ki az évszázadok folyamán a maga belső mélységeit és gazdagságát. Az adott természeti állapotnak a szellemi élet csak mint öntevékeny élet kerekedhetik fölébe, melynek föltételei a természeti állapotban egyáltalán nincsenek adva. A szellemi életnek ezt a minden puszta természeti és lélektani adottsággal szemben öntevékeny, ellentétekkel küzdő s az ellentéteket belülről legyőzni törekvő jellegét akarja Eucken kiemelni, amikor saját életfelfogását erről az oldalról — minden puszta voluntarizmustól, pragmatizmustól és energizmustól megkülönböztetve — aktivizmusnak nevezi. Hogy a szellemi élet mindamellett nem puszta ideál és még kevésbbé illuzió, arról a szellemi élet önállóságra jutásának tárgyalása közben volt alkalmunk meggyőződni. A szellemi élet letagadhatatlan hatásokkal és teljesítményekkel van jelen az emberi életkörben; lehetetlenné teszi az adott állapotba való belenyugvást, amikor belűlről származó kritikai mértékkel ítéli meg a tényleges viszonyokat, a puszta ténylegességgel szembeállítja azt, aminek lennie kell, ideálokat alkot, normákat állít fel, célokat tűz ki és föltétlenül követeli megvalósításukat, értük munkára, küzdelemre sarkal s ezen munka és küzdelem során termeli tudományben, művészetben, jogban, erkölcsben, vallásban az élét és a kultura legbecsesebb javait, építi fel az ember tulajdonképeni otthonául az ideális valóságok birodalmát. Ezek csak a szellemi életnek a külső és belső ellenállásokkal való harca közben jönnek létre s ennyiben a szellemi élet az adott világhoz és az adott lelki élethez van kötve; de mindama kulturjavak belső feltételeit maga a szellemi élet foglalja magában és foglalja egységbe és a szellemi élet nem nyughatik, amíg

az élet egészét alá nem vetette a maga saját feltételeinek. Így válik a szellemi élet az egész élet és valóság bensejévé, lényegmagvává, mely nélkül az élet és a valóság képe széjjelesik és tartalmatlanná válik. Így a szellmi élet nemcsak olyan ideál, amelynek valósulnia kell, és nemcsak olyan valóság, mely a valósulás útján van, hanem, amint minden tevékenység föltételezi azt, hogy aminek valósulnia kell, az már kezdettől fogva hat mint okfeltétel — arisztoteleszi gondolat, — úgy a szellemi élet aktivisztikus fogalmának is csak úgy szolgáltatunk igazságot, ha a szellemi életet nem foglaljuk bele kizáróan az emberi életkörbe, hanem ha azt ettől függetlennek is gondoljuk és ebben a világfölényes szellemiségben ismerjük fel az emberi életben jelentkező minden szellemiségnek és végre minden valóságnak alapfeltételét és okforrását. A szellemi élet tehát nemcsak az emberi életkörben immanens, hanem egyszersmind ennek fölötte álló transzcendens valóságnak tűnik fel, mely ezen jellegénél fogva a vallás istenfogalmával nyer kapcsolatot. Erről a kapcsolatról még részletesebben kell szólnunk. Itt csak arra kell reámutatnunk, hogy Eucken szerint a szellemi élet nem emelhetné az embert a természeti és kicsinyes emberi élet kötöttségéből egy új élet fokára, ha nem állana fölötte mint transzcendens hatalom, mely az ember rejtett és megkötött szellemiségét felszabadítja, életre kelti, valódi öntevékenységre fokozza és minden akadályon keresztül diadalra segíti. A szellemi életben az ember csak azzal a tudattal vehet igazán részt, hogy a szellemi élet nem csupán az embernek az ügye-dolga, hanem egyetemes világügy és világmozgalom, olyan univerzális élet (Eucken ebben a vonatkozásban az All-leben szót szereti használni), melyben minden élet és valóság bensejét és hordozóját, alapját és célját kell felismernünk. A szellemi élet egyfelől az embernek egész adott állapotát a természetiségnek és a kicsinyes emberinek alacsonyabb fokára szállítja le s erről az oldalról nézve nem lehetünk elég csekély véleménnyel az ember lénye felől; másfelől azonban éppen a szellemi élet az embert a nagyságnak előbb nem sejtett magas fokára emeli fel,

amikor egy magasabb világnak polgárává, a világtörténés legbensőbb lényegének, értelmének, célratörekvésének öntevékenyen munkás szervévé avatja. Ez csak úgy lehetséges, ha a szellemi élet ember- és világfölényes élethatalom. Viszont azonban a szellemi élet nem nyerhetné meg úgy egész valónkat és nem tudnánk magunkat neki annyira fenntartás nélkül odaadni, ha saját lényünkben nem volna valami, amihez a szellemi élet kapcsolódhatik, ami a szellemi élet követeléseire és impulzusaira visszhangot ád, ha a szellemi élet nem volna valamiképpen a saját lényünk immanens eleme is. Ebben az értelemben Eucken is szól szellemi arravalóságról, metafizikai életösztönről, vagy a szellemi létfenntartás ösztönéről, mely lényünk legbensejében székel s onnan tör elő, hogy az egyetemes szellemi élettel kapcsolódjék. Eucken idevágó nyilatkozatai világosan a misztikára emlékeztetnek s ő maga teljes tudatával van a miszticizmussal való rokonságának ; Plotinoszt, Eckhart Mestert, Pascalt nem ritkán idézi. De arra figyelmeztet, hogy a szellemi életnek ezen szubjektív alapfeltételétől is gondosan távol tartsunk minden természeti és ontológiai kategóriát. Az a szellemi arravalóság még nem szellemi élet, hanem ennek csak lehetősége, mely magától sohasem lesz azzá, amivé lennie kell s arra sem való, hogy lényünk benseje mintegy közvetetlenül olvadjon át misztikus, kvietisztikus módon az egyetemes szellemi életbe. A szellemi élet reánk nézve, a mi életünk körében mindig csak saját aktív és személyes hozzájárulásunkkal válik valósággá és szellemi arravalóságunk csak ebben az aktív, személyes hozzájárulásban jut kifejezésre, különben rejtve marad. Ez a szellemi arravalóság közelebbről az adott állapotunkkal való ama nemes elégedetlenségben nyilatkozik meg, melynek jellemzése végett Eucken többször idézi Pascal mondását : Qui se trouve malheureux de n' être pas roi si non un roi déposséde? Ez a nemes elégedetlenség a szellemi létfönntartás ösztönévé mélyül és fokozódik ott, ahol szellemiségünkre nézve a lét és a nemlét kérdése előtt állunk, ahol arról van szó, hogy megadjuk-e magunkat az élet merő ténylegessége előtt és

ezzel lemondjunk minden magasabb eszményről, legnemesebb vágyaink és törekvéseink kielégítéséről, célhozjutásáról, vagy elszántan szakítsunk ezzel a merőben természeti és kicsinyes emberi élettel s a szellemi élet önállóságának igenlő elismerése útján egészen új kiindulást, új alapot és új tájékozódást adjunk életünknek. Ez nem csupán a metafizikai okoskodás kérdése, hanem a tulajdonképeni életkérdés és ha ez a nagy életkérdés mered felénk, akkor a metafizikai életösztönből, a szellemi létfönntartás ösztönéből fakad az a drámai elszántság s az a forró hevület, mellyel ezt a kérdést megragadjuk s amely nem enged nyugtot, amig minden irányban a teljes világossághoz, az élet teljéhez előre nem hatoltunk. Ez tehát teljesen más valami, mint a puszta természeti létfenntartás ösztöne és naturalisztikus föltételekből egyáltalán nem magyarázható. Minthogy azonban ez a szellemi arravalóság szintén egyénileg korlátolt, adott állapotunkban megkötött s magában véve nem óv meg attól, hogy kicsinyes emberi érdekeink körében elzárkózzunk és eltespedjünk, azért csak az egyetemes szellemiséggel való érintkezés és kapcsolódás útján szabadulhat fel és tisztulhat meg a hozzá tapadó salaktól.

A szellemi élet ezen fogalmának felel meg az a módszer is, melyet Eucken munkája közben alkalmaz és épen a szellemi életre való utalással noologiai módszernek nevez. Minthogy Eucken maga a noologiai módszert a Kant-féle transzcendentális módszer továbbfejtésének és kibővítésének mondja, azért jelentőségét és sajátosságát legjobban az ezzel való összehasonlítás révén ismerhetjük meg. A transzcendentális és a noologiai módszer teljes megegyezésben vannak egymással abból az általános szempontból, hogy mindegyik bizonyos adott életkomplexumok kritikai elemzése útján keresi azoknak a szellemiségben rejlő, azaz belső, nem a tapasztalásból származó föltételeit. De ezen általános megegyezésen túl a noologiai módszer sokkal tágabb keretű és komplikáltabb organon, mint a transzcendentális módszer. Már az az adottság is, melyet a noologiai módszer feldolgozni kíván, sokkal tágabb körű, mint amazé : nem csupán a Kant-féle észkritika

szigorúan körülhatárolt munkaanyaga, hanem az egyetemes emberi munka világa («Arbeitswelt»), a történelmi élet egész gazdagsága úgy, amint benne a szellem öntevékenységének megnyilatkozását födözzük fel. A noologiai módszer továbbá a reduktiv-elemző eljárás mellett a szinthetikus fölépítő eljárásra is nagyobb súlyt helyez, az egyes életkomplexumokban megnyilatkozó szellemiség saját vonásainak kidolgozásával párvonalosan mindenütt a szellemi élet egyetemes és egységes természetének kiemelésére törekszik és mindebben a szellemiség formai oldala mellett a szellemi tartalomra, a (szubjektiv) funkcionális tényező mellett az (objektiv) pragmatikus tényezőre is különös tekintettel van, — mind olyan vonások, amelyekkel a noologiai módszer a transzcendentális módszert többé-kevésbé fölözi. — Hogy a noologiai módszer továbbá nemcsak a régibb ontologiai metafizika merőben spekulativ módszerétől, hanem a lélektani módszertől is jellegzetesen eltér, az viszont már a transzcendentális módszerrel való alapelvi rokonságából következik s az eddigiekből különben is világos. A lélektani módszer jogosúltságát a maga helyén egyébként Eucken is elismeri. A noologiai módszer a puszta lelki jelenségek körén felül keresi és födözi fel a maga tulajdonképeni tárgyát ; de ezzel kapcsolatosan a lélektani módszer a szellemi élet filozófiája szempontjából is fontos feladatot teljesít, amidőn megvizsgálja azt, hogy az ember lelki életének természetes sajátságainál fogva mi módon ragadja meg a szellemi életet, veszi fel annak tartalmát, hogyan érdekelhető és nyerhető meg általában a szellemi élet magasabb rendű céljai és javai számára. Így Eucken maga ismételten kiemeli pl. azokat a lélektani motivumokat, amelyek az embert a vallás felé hajtják ; de azért nem engedi, hogy a vallás a természeti létfenntartás eszközévé váljék, hanem lényege szerint az egyetemes szellemi életbe kapcsolja be. A noologiai és a lélektani módszer ilyenformán kiegészítik egymást, de összefolyatni a kettőt nem szabad.

Eucken fejtegetései közben a szellemi élet fogalma, amint láttuk, szinte magától nyer abszolut, azaz vallásos jelleget.

A szellemi élet önállóságáról valódi értelemben csak úgy lehet szó, ha a szellemi élet követelései és értékei feltétlen jellegüek. De a szellemi élet követeléseinek és értékeinek feltétlen jellege Eucken szerint csak úgy tartható fenn, ha metafizikai háttérként egy abszolút, világfölényes szellemiség áll mögöttük, és pedig nemcsak transzcendens magasságban, hanem az emberi életkörbe áthatóan, azaz nemcsak gondolatban, hanem valósággal. Ez a gondolatkapcsolat nem Isten létezésének bizonyítása akar lenni Eucken rendszerében, sem Isten létezésének posztulatuma Kant-féle módra, hanem olyan axiomatikus állítás, mely a szellemi élet önállóságáról való meggyőződésünkben implicite benne rejlik, ha nem válik is mindig tudatossá és nem nyer is mindig a vallásos nyelvhasználatnak megfelelő kifejezést. A vallás ebben az egyetemes értelemben («universale Religion») az életeleven idealizmussal egyazonos és azért nem is alkot az emberi munka világában önálló életkört, hanem a feltétlenség gondolatával, egy fölényes hatalomtól való függés érzetével és hangulatával kíséri és hatja át az egész szellemi életet. Nagy művészek és költők úgy ítélik meg lángelméjük termékeit, mint isteni ihlet adományait ; amaz igazi nagy gondolkodók között, akik az élet és valóság egészét felölelő szinthezisre törekedtek, alig van egy, aki az atheizmusnak hódolt volna ; nagy reformátorok, államférfiak, hadvezérek többnyire egy fölényes végzet, a sors eszközeinek érzik magukat és ez érzet ád nekik erőt elhatározó cselekvésre, az egész környezettel való szembeszállásra, milliók sorsának fölényes intézésére. S ami mindezen viszonylatokban különös figyelemre méltó, az az, hogy a fölényes hatalomtól és szükségképeniségtől való függés érzete nem hogy megbénítaná a szabadság tudatát és a tetterőt, hanem inkább támogatja és a legnagyobb aktivitásra fokozza. A szabadság tudata de facto egybeolvad a függés tudatával s erre támaszkodik, ebből meríti erejét, noha a kettő között a logikai egységet helyreállítani nem tudjuk. De ez az egyetemes vallás nemcsak a szellemi életnek ama magaslatain nyilatkozik meg, hanem az élet széles területein is, mindenütt, ahol az ember a szellemi élet követeléseinek

a puszta létfenntartás érdekeivel szemben föltétlen érvényességet, a szellemi élet javainak föltétlen értéket tulajdonít. A vallás a szellemi élettel való ezen szoros kapcsolatánál fogva úgy tünik fel, mint a szellem teljes magához térése, saját lényünk legbensejének kifejtése, az egész szellemi életnek belülről kialakuló betetőzése.

Azt lehetne gondolni, hogy ezzel Eucken rendszerének alapvetése befejezésre jutott, hogy a szellemi élet ügyét az emberi életkörben most már véglegesen biztosítottnak láthatjuk, miután egy abszolut, világfölényes szellemiséggel hoztuk kapcsolatba. Azonban Eucken itt nem állapodik meg, hanem az életfolyamatnak még egy s talán legnagyobb kataraktáján vezet bennünket keresztül, még egyszer állít a vagy-vagy kérdése elé. Épen akkor ugyanis, ha a szellemi életnek abszolút jelleget tulajdonítunk és a vallással (mint *egyetemes* vallással) kapcsoljuk össze, nemcsak azok a nehézségek támadnak fel még élesebb alakban, amelyekről fent már volt szó, mint a szellemi élet erőtlenségének okairól és jeleiről, ha nem még új nehézségek is állanak elő. A szellemi élet abszolut jellegének elismerése után azt kellene várnunk, hogy a szellemi élet diadalmasan halad előre az emberi életkörben, biztos alapra helyezi az egyesnek az életét s ha nem is akadálytalanul, de győzelmes erővel hódítja meg és központosítja az életnek egész területét. De az élet valósága ennek a várakozásnak egyáltalában nem felel meg. A szellemi élet a természeti alaphoz kötve marad. Az egyes ember szellemi élete ezzel a természeti alappal együtt fejlődik, emelkedik, hanyatlik és enyészik el. Ugyanezt a kötöttséget látjuk egész népek szellemi életére nézve is. Népek pusztulnak el egész szellemi kulturájukkal együtt. Természeti katasztrófák, földrengések, árvizek, járványok, éhinségek, háborúk könyörtelenül pusztítanak, nem törődve a szellemi élet értékeivel. A természeti világ egészének fejlődésfolyamatában az emberiség a maga szellemi életével együtt csupán epizódnak tűnik fel. A sajátosan emberi élet körében is mennyi gyarlóság, mennyi önzés, mennyi megátalkodottság, mennyi látszat és hazugság akadályozza a szellemi élet uralomra jutását! —

Minél eszményibb törekvés hatja át az egyest, annál fájdalmasabban kénytelen érezni az eszmény mögött való elmaradottságát, az érzület és az erő aránytalanságát. A szellemi élet elágazásai a különböző életkörökben (tudomány, művészet, technika és gazdasági élet, jog-állam, erkölcs, vallás) a szellemi élet egységét fenyegeti, amidőn ezen életkörök mindegyike egyeduralomra törekedve az egész embert kizáróan a maga számára akarja lefoglalni. Ehhez járul az életrendszerek különfélesége. Mindegyik egy bizonyos egyoldalú szempontból fogja fel az életet és a valóságot és mégis mindegyik, még az is, amely különben a relativizmust hirdeti, úgy viselkedik, mintha az abszolut igazság képviselője volna. Ha mindenütt ilyen akadályok, ellenmondások és ellentétek jelentkeznek, lehet-e akkor a szellemi élet minden élet és valóság lényegmagva, az a föltétlen élethatalom, mely életünknek egységet, tartalmat, értelmet, erőt ad s életünket a kétségbevonhatatlan igazság szilárd talajára állítja?

Amit a szellemi élet önállóságra jutásából eddig láttunk, az nem veszti ugyan el érvényességét, — hiszen abban is az élet valósága tárult fel előttünk; de ha ez elég volt arra, hogy a szellemi élet tagadásától visszatartson, viszont nem látszik elegendőnek arra, hogy kétségeinket eloszlassa és így a szellemi életre nézve az igen és a nem között hányódunk idestova. Ebből az elviselhetetlen helyzetből csak úgy szabadulhatnánk, ha az emberi munka világán túl a szellemi életnek új, sajátságos mélysége tárulna fel előttünk és közvetetlenül emelne bennünket fölébe azoknak az akadályoknak és ellenmondásoknak, amelyek a szellemi élet győzelmes kifejlését hátráltatják.

Az abszolut szellemiségnek közvetetlen, személyes, felszabadító, megváltó megnyilatkozását hirdetik a magasabbrendű pozitiv vallások, nevezetesen a váltságvallások és ezek között elsősorban mint kitünő értelemben ethikai váltságvallás a kereszténység. A szellemi élet nézőpontjából tekintve itt nem ezeknek a pozitiv vallásoknak egyik vagy másik gondolata, tanítása, általában nem pusztán világnézeti oldala bír fontossággal, hanem egyedül az a kérdés, hogy az az élet,

amelyet ezek a vallások ápolnak és tovaplántálni törekednek, ha nem is mindenütt, de legalább bizonyos magaslatain tüntet-e fel olyan vonásokat, amelyek arra jogosítanak fel, hogy bennük a fent jelzett értelemben egy új életmélységnek s ebben egy abszolut személyes szellemiségnek egészen sajátszerű megnyilatkozását lássuk. Eucken különösen két olyan mozzanatot emel ki, mely szerinte a szellemi élet eddig megismert fokozatain túl egy új életfokozat megjelenését jelenti; az egyik az ellenség szeretetének követelése s ebben a szeretet elvének teljes diadalra jutása, a másik a fájdalomnak, a szenvedésnek, a sors sötét hatalmainak legyőzése a szellemi bensőségnek olyan erőivel, amelyek ezeket a közönséges felfogás szerint életbénító és életromboló tényezőket egy új életet inkább előremozdító és nevelő eszközökké változtatják. Mind a kettő csak egy abszolut, világfölényes és egyszersmind személyes szeretethatalomban való hit alapján lehetséges, mely ily módon a szellemi élet idealizmusának végső egységet adó és tartó alapjává válik. Igaz, hogy életünkből ezzel nem tűnik el minden homály, — az élet bizarr alakulásai sokszorosan reácáfolnak minden pusztán elméleti theodiceára; de amíg világosan áll előttünk az, ami a szellemi élet nézőpontjából a fődolog, addig megvan adva számunkra annak lehetősége, hogy az élet és a gondolkodás ama nehézségeinek a szellemiség ügyéért való elszánt küzdelem útján fölébe kerekedjünk (gyakorlati theodicea) s ezen az úton olyan belső bizotsságra tegyünk szert, mely kizárja az életet megbénító radikális kételkedést. De evégből nem elég, hogy az egyes a maga törekvéseivel és küzdelmeivel egymagában álljon és különben is az az új élet, mely az abszolut szellemi élettel való közvetetlen személyes érintkezésből fakad, sajátos jellegénél fogva nem folyhatik úgy szét az emberi munka világában, mint az egyetemes vallás, hanem belső szükségszerűséggel törekszik oda, hogy önálló életkört alkosson és olyan sajátosan vallásos életközösséget (egyházat) hozzon létre, mely az egyest gondjaiba veszi, szellemi törekvéseiben támogatja s az új életet tovaplántálja nemzedékről-nemzedékre. Ezt az önálló életkörben szervezkedő vallást Eucken

az egyetemes vallással szemben jellegzetes vallásnak («charakteristische Religion») nevezi. Amidőn Eucken ennek jelentőségét ilyen módon elismeri, ezzel nem vállalkozik arra, hogy a pozitiv vallást, vagy akár csak a kereszténységet is mindenestül igazolja, hanem csupán azt a szellemi élet szempontjából nélkülözhetetlen életértéket akarja kiemelni, mely a pozitiv vallásban és kiváltképen a kereszténységben benne rejlik; egyébként pedig a történeti kereszténységgel szemben is több, részben igen mélyreható reformkövetelést támaszt, melynek tárgyalása ennek az ismertetésnek a keretén kívül esik. Igaz, hogy Eucken a jellegzetes valláshoz fordulásnak ezt a nagy jelentőségét népszerűbb műveiben nem emeli ki ilyen élesen és határozottan; de vallásfilozófiai főművéből (Der Wahrheitsgehalt der Religion) világosan kitűnik, hogy rendszerének alapvetése csak azzal a fordulattal jut befejezésre, mellyel a szellemi élet mentő horgonyát a jellegzetes vallás talajába bocsátja le. Eucken életrendszere tehát félreismerhetetlenül vallásos jellegű. Mindamellett Eucken rendszerének önállóságát a kifejezetten vallásos életrendszerrel szemben is tervszerűen megóvni törekszik azzal, hogy rendszerének nemcsak alapvetésében, hanem további kifejtésében is a szellemi élet egyetemes fogalmát helyezi előre.

Hogy a szellemi élet aktivisztikus alapelvén mi módon épül fel az új idealizmus életrendszere, mi módon érvényesül ennek az alapelvnek életrendszeralkotó ereje az egyes életkörök jellegzetes alakításában és az egyes életproblémák sajátszerű értelmezésében, annak részletesebb ismertetéséről immár le kell mondanunk. De itt már különben is csak az alapelv alkalmazásáról, az eddigi fejtegetésekben rejlő következmények megvonásáról volna szó. Miután Eucken a vallás kivételével ezen egyes életköröket és életproblémákat részletesebben nem tárgyalta, idevágó fejtegetései többé-kevésbé sztereotip jelleget öltöttek. De minthogy Eucken legfőbb célja nem a pusztán elméleti problémafejtés, hanem egy új életrendszer megalkotása, ebből a szempontból egy általános problémáról mégis meg kell még emlékeznünk.

Minden életrendszernek egyik legnehezebb problémája

abban áll, hogy az egyes munkaterek és életkörök önállóságával és sajátosságával együtt mi módon tartható fenn életünk, kulturánk belső egysége. A középkori hierarchikus rendszer a vallás uralma alatt kitünően óvta meg a kultura egységét, de ezt csak az egyes életkörök és munkaterek önállóságának, szabadságának rovására érte el s ezzel az általános keretek kidolgozása után lehetetlenné tett minden előrehaladást és belső tovafejlődést. Az újkor szellemének hatása alatt az egyes életkörök egymásután szabadítják fel magukat a hierarchikus uralom alól. Maga a vallás a protestantizmus körében új alapon rendezkedik be. Állam és társadalom, tudomány és művészet önállóan tűzik ki és saját erejükből igyekeznek megoldani feladatukat s mindegyik a maga sajátszerű jellegének minél teljesebb kidolgozására törekszik. A felszabadulás nyomán mindenütt új élet pezsdül, az élet és a kultúra előbb nem sejtett mértékben gazdagodik meg és szélesedik ki. Az egyes főéletköröknek ez az önállósulása az újkornak egyik legnagyobb vívmánya, melyről lemondanunk többé nem lehet.

Ámde a nyereség mellett nem szabad megfeledkeznünk arról a veszedelemről, mellyel az egyes életkörök önállóságra jutása a kultúra s általában az élet egységét fenyegeti. Ez a veszedelem nem csupán abban rejlik, hogy az egyes életkörök, amidőn sajátságaik kifejtésére s az egész ember megnyerésére törekesznek, egymással összeütközésbe kerülnek, hanem talán még inkább abban, hogy ugyanakkor elvesztik az élet egészével való kapcsolatot és ennek folytán nemcsak hogy az életet egyetemes értelemben nem gazdagítják, hanem saját élettartalmukat is veszni engedik s üres formalizmusba vagy szűklátókörű specializmusba esnek. A személyes tényezők és kellékek mindinkább kikapcsolódnak, a szaktechnika válik úrrá az élet fölött s az élet és a kultura általános színvonala szemmelláthatóan sülyedésnek indúl.

A bomlás és sülyedés veszedelmét nem lehet elhárítani sem egyházi, sem világi hierarchia felállításával úgy, hogy az életkörök valamelyikét, pl. akár a vallást, akár a tudo-

mányt, akár az államot, közvetetlenül uralkodóvá tesszük a többi felett. De nem segíthet egy olyan elvont eszme sem, mely erőtlenül lebeg a való élet fölött. Egy egyetemes életegész kell, hogy felvegye magába az egyes életköröket és munkatereket, olyan életegész, mely elég átfogó ahhoz, hogy mindegyik területnek megadja a magáét, de egyszersmind elég erős és jellegzetes ahhoz, hogy valódi összetartó kapocsként tudjon szolgálni. Ilyen átfogó és jellegzetes egészként ismertük meg a szellemi életet. Ha minden élet- és kultúrtörekvésünket a szellemi élet elve hatja át és vezérli, akkor az egyes területek önállóan, szabadon fejlődhetnek anélkül, hogy az egység felbomlanék. Akkor az összetartó egész a maga élettartalmát kiárasztja az egyes területekre s ezeknek munkájával, vívmányaival gazdagodottan tér vissza önmagához, hogy azt, amit az egyik területen nyert élettartalomban, közölje a többiekkel is. Az egyes területek között az érintkezés nem közvetetlenül, nem az egyiknek a másik dolgaiba való beavatkozásával, hanem az egésznek az útján megy végbe. Az egész és a részek közötti eleven kölcsönös hatás útján fejlődnek egészségesen az egyes területek s emelkedik életünk és kultúránk általános színvonala.

Az élet valóságában a különböző sajátságok, típusok és életmozgalmak összeütközése, ellentétek kialakulása természetesen elkerülhetetlen; de ez csak elevenebbé, mozgalmasabbá és gazdagabbá teszi az életet és nem jelent bajt mindaddig, amíg erőteljes szellemi élet öleli át és tartja össze a különböző elemeket. Azért minden téren, az egyéni, társadalmi és állami élet, az erkölcs és a vallás, a művészet és az irodalom, a tudomány és a filozófia, a nevelés és az oktatás terén egyaránt szellemi életet kelteni és erősíteni, az öntevékeny szellemi élet érdekeit óvni, követeléseit érvényre juttatni, kincseit gyarapítani és terjeszteni lesz főfeladatunk.

A meglevők mellett számot tevő életrendszer kialakulása ezen az úton természetesen csak úgy várható, ha azok, akik a szellemi élet filozófiájának alapelvével egyetértenek, együvé tömörülnek. A háború előtt nemcsak Németországban, hanem a külföldön, különösen az angolság körében is nem egy hang

hallatszott, amely Euckent hajlandó volt elismerni az egész új idealisztikus mozgalom leghivatottabb vezérszellemének. Művei, különösen azóta, hogy 1908-ban az irodalmi Nobeldíjjal tüntették ki, számos fordításban terjedtek el nemcsak Európában, hanem Amerikában, sőt Japánban és Ausztráliában is. Eucken híven ápolta nemzetközi összeköttetéseit és talán reményeket is fűzött hozzájuk. De, úgy látszik, már a háború előtti évekre eső angolországi és amerikai útjai s még inkább a világháború tapasztalásai kiábrándították a nyugati nagy kulturnépek, különösen az angolság ideális hivatottságának gondolatából. Azért az utóbbi években mindinkább saját népének tulajdonította azt a világtörténelmi hivatást, hogy a népek között a szellemi élet tiszta idealizmusának hordozója és úttörője legyen és fokozódó buzgalommal hívta fel saját népe fiait az idealizmus zászlaja körül való tömörülésre: «Zur Sammlung der Geister» (1913), «Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes» (1914), «Die geistigen Forderungen der Gegenwart» (1918). Ezen iratai, valamint régibb műveinek a háború folyamán megjelent újabb kiadásai egyszersmind arról tanuskodnak, hogy a szellemi élet idealizmusában való hitét a világháború szomorú tapasztalásai sem tudták megtörni és hogy ható ereje még távolról sem merült ki.

Eucken rendszerének részletesebb kritikai méltatásába, miután a tartalmi ismertetés kissé hosszúra nyúlt, immár nem bocsátkozhatunk.

Jelentőségét nem akarjuk túlbecsülni. Azok között, akiknek neveit a filozófia története számon tartja, sokan vannak, akik a fogalomfejtés világosságára, a rendszerépítés logikai tökéletességére, a feldolgozott ismeretanyag bőségére, a tárgyalás alá vont problémakör terjedelmére, általában a munka tudományos színezetére nézve Euckent fölülmúlják; de kevesen, akik a szellemi élet legbensőbb és legfontosabb kérdéseit és ügyeit olyan mély belátással és olyan meleg személyes odaadással tárgyalták, mint Eucken Rudolf, kevesen, akiknek rendszeralkotó munkájából olyan hatalmas, felrázó, az emberiség legmagasabb eszményeiért elhatá-

rozásra, tettre, munkára, küzdelemre sarkaló erők áradtak szét, mint az övéből.

Nem vonjuk kétségbe azoknak a törekvéseknek a jogosságát, amelyek akár az egyes tudományokhoz való szorosabb csatlakozás követelésével, akár valamely sajátszerű problémakör kijelölésével a filozófia tudományos jellegének megóvásában keresik főfeladatukat ; de emellett a tudós filozófia mellett bizonyára van jogosultsága és hivatása olyan filozófiának is, amely az eleven élet drámai folyamatában foglal állást és belülről igyekszik az életet a gondolkodás erejével átvilágítani és igazabbá, jobbá, boldogabbá formálni. Ennek az élet-filozófiának a képviselői között bizonyára mindenkor tiszteletreméltó helyet fog elfoglalni az idealizmus korszerű és emellett jellegzetesen egyénies felujításával Eucken Rudolf.

Bennünk magyarokban mindenesetre rokonérzést kelthet az, hogy a nagy jénai idealista életmunkájából Madáchunknak azt, a küzdelmes jelenben szomorúan időszerűvé lett, az élet és a történelem leverő tanulságainak a hit törhetetlen idealizmusával fölébe emelő jelmondatát halljuk kicsendülni: Ember, küzdj és bízva bízzál.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Gustav Störring: *Psychologie des menschlichen Gefühlslebens.* Bonn. Verl. von Fr. Cohen. 1916. VIII. + 290 l.

Az érzelmekre vonatkozó újabb lélekbúvárlatban két főirány különböztethető meg. Az egyik, mely W. Wundt és A. Lehmann nyomdokain halad, kísérleti módszerrel főkép az érzelmeket kisérő belső szervezeti elváltozásokat: az érverésnek, a lélekzésnek, az egyes tagok vérmennyiségének, az izomerőnek, a testszövetek elektromosságának változásait vizsgálja s ezekből iparkodik következtetést vonni az érzelmek természetére. Eszerint a testi elváltozások (az «érzelmi görbék») különbözőségéből a megfelelő érzelmek specifikus különbözőségére kell következtetnünk. Ilyen vizsgálatok eredményeképen szerkesztette meg Wundt a maga háromdimenziós érzelem-elméletét. A másik, fenomenologiai irány az érzelmeknek minél finomabb introspektiv elemzésére támaszkodik. Az érzelmek kutatásának ezt az irányát Th. Lipps képviselte nagyobb hangsúllyal. Az ő tanítványaitól *(Geiger, Pfänder, Scheler)* valók újabban a legfinomabb érzelem-elemzések. Ebben az irányban Ribotnak is igen sok szubtilis vizsgálat köszönhető. Az értékelés élményének újabban föllendült vizsgálata is az érzelmek pszichológiáját egészen ebbe az introspektiv irányba tereli.

Störring ebben a munkájában, melynek címe, mindenesetre nagyobb igényeket támaszt, mint amilyeneket a könyv valóra vált, egyesíteni törekszik az érzelmeket kísérő testi jelenségekre vonatkozó kísérleti módszert és a magukat az érzelmeket sajátosságaikban leírni törekvő önmegfigyelő eljárást. Sokszor egyes pszichopathologiai eseteket elemez, hogy ezekből vezesse le azokat a törvényszerűségeket, melyek az érzelmi életen általában uralkodnak.

Störring az indulat elemzéséből indul ki a James- és Lange-féle elmélettel való vita kapcsán. Az indulatnak sajátos természetét abban látja, hogy az indulattal kapcsolatos testi elváltozások szervi érzeteket keltenek, ezeket viszont gyönyör és fájdalom kíséri. A szervi érzetek s az őket kísérő gyönyör vagy fájdalom «összeolvadnak»; ez az összeolvadási produk-

tum az egyszerű érzelmeknél hiányzik. Miben különbözik a hangulat az indulattól? A kettő megkülönböztető jegyét egyesek az indulat gyorsabb föllépésében és megszűnésében látják. Azonban vannak lelki betegségek, melyekben a csöndes hangulat is hirtelen támad és tűnik el, a kellemetlen és kellemes hangulat gyorsan váltja föl egymást. Az igazi különbség a hangulat és az indulat között — az izgalom fokát nem tekintve — abban áll, hogy a hangulatból már hiányzanak azok a szervi érzetek és ezeket kísérő érzelmek, melyek az indulatnál a hirtelenül föllépő testi elváltozásokkal járnak. A hangulat fogalmát viszont Störring úgy határolja el az érzelemmel szemben, hogy az érzelem valamely tárgyhoz fűződik (pl. szín-, hangbenyomáshoz, képzettartalomhoz), ellenben a hangulatnak nincsen külön tárgya: *minden* tartalom, mely a tudatban fölmerül, mintegy bele van mártva a hangulatba, az örömbe vagy szomorúságba. Hogy az érzeteket kísérő gyönyörtől vagy fájdalomtól a hangulat különbözik, Störring kísérletileg is igazolva találta a szagérzetekre vonatkozó vizsgálataiban. Valamely szagérzettel ugyanis együtt járhat bizonyos kellemes érzelem, de viszont ettől — a kísérleti személyek önmegfigyelése szerint — jellemzően különbözik a bizonyos idő mulva még e kellemes benyomás utóhatásaként kihangzó, a szagérzettől azonban már elszakadt hangulati gyönyöre: ez már nem a szagérzetre, hanem a tudat valamennyi aktualis tárgyára vonatkozik, a tudatnak mintegy általános érzelmi háttere. Az eredetileg a szagérzettel kapcsolatos gyönyörérzelem mintegy az egész kedélyállapotra kisugárzott.

Störring az érzelmi állapotok e fajainak elemzése után tüzetesen bírálja Wundt háromdimenziós érzelem-elméletét, részletesen vizsgálja az érzelmeknek a kortikális és szubkortikális folyamatokhoz s a testi kifejező jelenségekhez való viszonyát, az érzelmeknek eltompulását, ellentéthatását, expanzióját, a figyelemmel, a képzetfolyamatokkal és az akarati aktusokkal való kapcsolatát. Majd a bonyolultabb érzelmi élményeket elemzi (esztétikai, etikai, vallásos és értelmi érzelmek). A maga, sokszor igen eredeti ötleteit és elméleteit mindig a mások fölfogásának bírálatába szövi; friss polémiáiban a döntő szót rendesen a patológiai eseteknek tartja fönn.

A munkához itt csak két kritikai megjegyzést fűzünk, melyek az érzelmek pszichológiájában tipikusan föllépő téve-

déseket akarnak érinteni. Az egyik az érzelmek «összeolvadásának» igen járatos fogalmára vonatkozik, mely Störringnél különösen nagy szerepet játszik. A lelki élmények egységével nem számoló atomisztikus fölfogás, mely a szemléleteket és képzeteket «elemekből» rakja utólag össze, mintha ezek önálló tényezők volnának, az érzelmek elméletébe is benyomult a jórészt ma is uralkodik. A lélekbúvárok nagyrésze, így Störring is, «érzelmi komponensekről», «részérzelmekről», «érzelmi rezultánsokról», «összetett érzelmekről» beszél, mintha egy egységes benyomás egyes részei vagy mozzanatai (pl. az akkord egyes hangjai) előbb külön-külön váltanának ki érzelmeket, melyek «összeolvadnának» s csak az így keletkező érzelmi rezultánsok jelentkeznének készen a lelki életben. Önmegfigyelésünk azonban sohasem tanuskodik ilyen «összetételről» vagy «összeolvadásról». Az alanynak érzelmi állapota minden pillanatban már azért is egységes, mert egy és ugyanaz az alany (én), mely ebben az állapotban érzi magát. Az érzelem, a mikor belsőleg tapasztaljuk (pl. ha egy akkordot hallunk, sokszínű festményt látunk), mint *egységes egész* jelentkezik. Ebben az érzelemben esetleg ráismerhetünk olyan érzelmekre, melyeket az egész benyomás egyes mozzanatai (hangok, színek) külön-külön szoktak kelteni, de azért az egészre vonatkozó érzelem új, az előbbiekre vissza nem vezethető, eredeti élmény, mely nemcsak az egész benyomást alkotó egyes mozzanatok minőségétől, hanem ezeknek egymáshoz való viszonyától (pl. egy festménynél az egyes színek térbeli elhelyezésétől) s attól a figyelmi relieftől is függ, melylyel az egyes tárgyakból álló egészet látjuk vagy halljuk: az érzelem más és más árnyalatú aszerint, hogy mi van a fölfogott egészből a tudat előterében, vagy milyen szempontból szemléljük a több tárgyból (mozzanatból) álló egészet. A lelki jelenségekre a fizikai kategóriákat teljesen illetéktelenül alkalmazza az, aki az «érzelmi rezultánst» az erők parallelogrammájának mintájára gondolja s fölteszi, hogy az egyforma erősségű gyönyör és fájdalom egymást megszünteti, vagy hogy a gyönyörnek és fájdalomnak csak a másikkal szemben megmaradó többlete jut érvényre. Störringnek gyakorta alkalmazott «összeolvadás-elmélete» ennek a föltevésnek stílusában beszél (v. ö. különösen a 113. s k. l.).

Második megjegyzésünk az «érzelmek reprodukciójára»

vonatkozik. Ezt a problémát Störring túlságosan egyszerűnek látja, pedig a tüzetesebb elemzés elég bonyolultnak minősíti s távolról sem engedi meg, hogy az érzelmek ú. n. «fölidézését» teljesen párhuzamos folyamatnak tartsuk a képzetek fölidézésével (88. s k. llk). Störring «reprodukált érzelemállapotoknak» nevezi a képzetekhez kapcsolódó érzelmeket. Reprodukált érzelem kíséri eszerint pl. a szagérzet képzetszerű fölidézését; az utóbbihoz olyan érzelmi állapot kapcsolódik, mely a szagérzetéhez hasonló. Störring fölveti a kérdést, vajjon a reprodukált érzelemállapotok erőssége hogyan viszonylik az eredeti érzelmek erősségéhez? A *képzetek* erőssége az érzetek erősségéhez képest általában elenyészően csekély; a reprodukált *érzelmek* erőssége és az eredeti érzelmek erőssége közötti különbség sokkal kisebb, mint a képzet és az érzet erőssége között. Ez a különbség a lélekzési görbékben is világosan jelentkezik. Mindezekhez Störring rendkívül messzeható következtetéseket fűz egész emberi tevékenységünkre nézve. «Ha ugyanis — mondja — a reprodukált érzelemállapotoknak csak olyan erőssége lenne, mint a képzeteknek, eszményeink hatástalanok lennének a pillanat impulsusaival szemben, sőt általában nem tudnánk megvalósítani messzebb kitűzött célokat, ezek megvalósítását mindig a pillanat impulzusai keresztezném. A motivumok küzdelmében ugyanis a reprodukált érzelmek tehetetlenek lennének az eredeti érzelmekkel szemben.» S minek köszönhetjük Störring szerint a lelki életnek ezt a szerencsés berendezését? Annak, hogy «a reprodukált érzelmekben szervi érzetek rejlenek.» A reprodukált érzelmek is bizonyos testi (érverésbeli, lélekzési stb.) elváltozásokkal járnak, melyeknek lelki vetületei bizonyos szervi érzetek. Ezek kölcsönöznek a motivumok küzdelmében a reprodukált érzelmeknek egészen más dignitást, mint amilyenben a képzeteknek van részük.

Störring fejtegetéseinek eredendő hibája, hogy először is nem tesz különbséget az érzelmekre való *emlékezés* és az érzelmi *emlékezet* között. Az előbbi maga nem érzelem, hanem csak az elmult érzelmek tudása, gondolása (most valakit gyűlölhetek, de ugyanekkor emlékezhetem arra, hogy valamikor nagyon szerettem). Néha azonban a reprodukált képzettartalmat az eredeti érzelemhez hasonló valóságos érzelem kíséri: a régebbi érzelmet mintegy *újra* érzem, valósággal átélem

s nemcsak gondolom. Ez az új, jelenlegi érzelem lefolyhat anélkül, hogy régebbi, hasonló érzelmemre emlékezném, azaz nem kíséri annak tudata, hogy ezt az érzelmet egyszer már átéltem, hogy ez a tárgy egyszer már ugyanezt a gyönyört vagy fájdalmat keltette bennem. A haragtartó ember ellenfelének neve hallatára esetleg teljes erejében újra érzi haragjának fölgerjedését; a félénk lelkületű ember már a kiállott veszedelem puszta gondolatára is összeborzad és elsápad. Mindez azonban nem egy letűnt érzelem fölidézése, hanem *új átélése az érzelemnek.* Minthogy ugyanazon vagy hasonló föltételek között vagyok, természetes, hogy ugyanúgy, kellemesen vagy kellemetlenül, érzem magamat. Ez pedig jelen, valóságos állapota énemnek, nem pedig egy letűnt állapotomnak újra való fölidézése. A *reprodukció* fogalma jogosan csak *tárgyi tartalmakra* alkalmazható s nem terjeszthető ki olyan szubjektiv lelki mozzanatokra, mint az érzelmek, az *én* állapotai. Nincsenek «reprodukált» érzelmek, nincs érzelmi emlékezet. Az érzelmeknél nincs meg az a különbség, amely elsődleges és másodlagos élmény, azaz érzet (szemlélet) és képzet, eredeti benyomás és emlékezet által fölidézett tartalom között megállapítható: *minden érzelem elsődleges és aktuális élmény.* Az érzelmek ismétlődhetnek, ha a kiváltó okok ismétlődnek: a ma látott koldús ugyanúgy szánalmat kelthet bennem, mint a tegnap látott; újra átélek bizonyos esztétikai érzelmet, ha ugyanazt a műalkotást ismételten szemlélem. De ez új szánalom, új élvezet s nem a tegnapinak újraéledése. Ha tegnap nem éreztem volna szánalmat a koldus, gyönyört a műalkotás láttára, ma mégis éreznék.

Mivel «reprodukált» érzelmek nincsenek, természetesen elesik mindaz a spekuláció, melyet Störring a képzetek s a reprodukált érzelmek erősségének különbségéhez fűz. Az eszmények megvalósítására való törekvésünkben, a pillanatnyi impulzusoknak legyőzésében az érzelmek nem azért lehetnek esetleg erősek, mert ez az erősség a «reprodukált» érzelmeknek a képzetekkel szemben valami titokzatos sajátossága, hanem azért, mert erős érzelmek: mint ilyenek mindig «eredetiek», aktuálisak s nem fölidézettek. Erősségük nagyon különböző lehet s aszerint győznek vagy buknak a motivumok harcában. Erősségüknek semmi köze «fölidézett» természetükhöz; ha csak a «fölidézésen» ismétlődést, hasonló érzelmeknek gyakori

föllépését nem értjük, ebben az esetben azonban éppen az érzelmi eltompulás, erősség-csökkenés jelenségével állunk szemben.

Kornis Gyula.

Fritz Medicus: *Grundfragen der Aesthetik. Eugen Diederichs.* Jena 1907. IV, 211. l.

Öt népszerűbb előadást és három terjedelmesebb tanulmányt tartalmaz e kötet. Az első előadás (Philosophie und Dichtung) azt fejtegeti, hogy a bölcselet formája a fogalom, az egyetemes és szükségszerű, a költészeté a szemléletes, a képszerű, az egyéni. Amaz adaequat módon, emez jelképesen fejezi ki az igazságot. A filozófiának lehetnek költői eszközei, a költészet tolmácsolhat világnézetet s a két területnek számos érdekes határjelensége van. Három előadás (Bildende Kunst u. Wirklichkeit, Schönheit und Wahrheit, Die künstlerische Wahrheit) a művészet igazságának problémájával foglalkozik s a kritériumot abban találja, hogy a művész nem másol, hanem teremt és legfőképen hű önmagához. Schelling több szép gondolatához s az újabb esztétikusok közül C. Fiedler és J. Cohn eszméihez kapcsolódnak Medicus fejtegetései. Az ötödik előadás (Die künstlerische Überwindung des Gegenstandes) tárgya az a kérdés, hogy mikép adja a műtermék a dolgok lényegét s az alkotó egyéniség teljességét egy aktusban. Hogyan fonódik össze a műalkotásban tisztult tárgyiassággal teljes alanyiság? Mikép kelti a művészet néhány részlettel az egész benyomását, elhatárolt teremtményei hogyan jelképezik az élet kimeríthetetlen voltát és végtelenségét? Ezekből az előadásokból is kitűnik, hogy Medicusban sok friss és valóságos tapasztalatokon épülő művészi érzék van, amellett gazdag bölcseleti kulturán fejlődött elme, mely a kriticizmus műelméletének s a lélektani esztétikának iskoláján át is visszatér a romantika műbölcseletének végső bizonyosságokat kereső s nem egyszer homályos útjára. Álláspontjáról legvilágosabban tájékoztat az első tanulmány (Über den Begriff der Aesthetik), mely megkülönbözteti a régi metafizikai széptant, a kriticizmus esztétikáját s a lélektani irányzatot. Az első szerint (Platon, Aristoteles) a szép valami időtlen valóság, mely átszűrődik az érzéki világon s amelyet a maga rejtettségében felkeres a művész. Kant szerint metafizikai megismerés lehetetlen, csu-

pán az ész önmagára eszméléséről lehet szó s a széptan szellemünk esztétikai vonatkozású műveleteivel foglalkozik különös tekintettel a bennük rejlő szükségképiségre és egyetemes érvényre. A lélektani esztétika tények gyüjtésére s tapasztalásra támaszkodik. A metafizikával szemben Medicus elfogadja Kant álláspontját, de utóbb hozzátészi, hogy komoly esztétikai érdeklődés ma is metafizikai formában jelentkezik. A lélektani irány tényegyűjtését becses alapnak tartja a bölcseleti széptan számára, abban azonban az új-kanti felfogás híve, hogy a pszichológizmus nem tesz világos különbséget a tények között, nem fejti meg a széphez való ragaszkodásunk jogcímét, nem teszi problémává — tényeit. Azért Kanthoz sem csatlakozik, inkább aláírja Schelling kifogását («kunstleere Kunstlehre») a kritikai széptan formaszerűsége ellen, amely azt a benyomást kelti, mintha az esztétika időtlen törvényei egy külön tudatban mutatkoznának csak tisztán. Medicus végre abban állapodik meg, hogy az esztétika a művészi *élet* önmagára ismerése. A művészet empirikus vizsgálatát megkülönbözteti a bölcseletitől. Az utóbbitól is megkívánja, hogy konkrét vonatkozásokban gazdag legyen, de róla alkotott eszménye szerint metafizikai bizonyosságokra irányul. El is mondja, hogy az ő számára Schelling és Hegel a széptan klasszikusai s a költői alkotás műhelyébe a tünődő Hebbel világított be legélesebben Az utolsó két tanulmány (Die überzeitlichen Massstabe der künstlerischen Beurteilung, Die Unendlichkeit des Kunstwerkes) egészen rávall a két romantikus mesterre: a részletekben meglep a változatos élénkség, az általános fejtegetések ködössége azonban bántó. Schelling és Hegel esztétikája ugyanolyan érzést kelt, mint Medicusé: mintha hegyi tájon járnánk, ahol a völgyben kristályos a levegő, metsző élességű minden vonal, feljebb azonban, a csúcsok felé mindig van párás homály. De minden fény mégis onnan felülről jön s a metafizika jelentékeny elméi a ködöl való birkózásban szereznek talán erőt arra, hogy hozzánk közelebb eső jelenségeket meglepő kapcsolatokba hozzanak. Az utolsóelőtti tanulmány azt vizsgálja a műtermékben, ami több, mint történeti, egyéni és viszonylagos értékű. A legutolsó pedig magyarázni igyekszik, hogy a műalkotás miért gazdagít bennünket az élet kimeríthetetlenségének és titokzatosságának szemléletével? Azért, mivel nem a művész teremtő ön-

tudatából nyeri legmélyebb tartalmát, hanem azokból a mélységekből, honnan a tudat is származik. Medicus tehát Schelling felfogásához jut el: a szellem a természettel való legbensőbb nászát ünnepli a művészetben s ez a valóság ősalapja és betetőzése, a lét egészét jelképező csodás organizmusok szülője.

A könyv példái között sűrűn szerepelnek svájci művészek és írók, ami összefügg azzal, hogy Medicus Zürichben él. Különösen Hodler festményeire hivatkozik igen részletesen. Alighanem túlzás azonban olyat állítani, hogy Hodler az esztétikát új problémák elé állította (109. l.). Megütötte fülünket az a kategorikus megjegyzés is, hogy Goethe legmélyebb műve *Pandorája* (147. l.). Sok helyet szentel Medicus az expresszionizmusnak, de nem tűnik ki, hogy műveit is oly komolyan veszi-e, mint elméletét.

Sas Andor.

Fritz Langer: *Intellektualmythologie,* Betrachtungen über das Wesen des Mythus und die mythologische Methode, Teubner, Leipzig-Berlin 1916, XVII+269 lap.

A tan, melyet Langer kissé fontoskodva, nagyon körülményesen hirdet az, hogy a mythikus ősidők embere fogalmakban gondolkozó, eszes teremtmény és a mythusok eredete régi észkulturában rejlik. Az eredetileg az intellektuális, reális néplélektől alkotott szó, az érzéki képzet vivője, teljesen azonos a tárggyal. Egy kor, mely a kő gyilkos keménységét érezte ez objektum főtulajdonságának, mindent kőnek vagy kövesnek nevezhetett, embert, állatot, törvényt, ami hasonló keménységet mutatott (v. ö. pl. a német Stein vagy a magyar Köves nevet). A hegy *lába* nem képes, de fogalmi kifejezés, mely — bizonyos eltekintéssel — a hegy alsórészét az ember megfelelő alsó részének neve által fejezi ki. Az idő áramlását ugyanígy nevezik «folyás»-nak stb. Az ilyen fogalom ú. n. lényegfogalom (Sinnbegriff) és míg az emberiség csak ilyeneket ismert, mythikus monizmusban élt. E lényegfogalmak — Langer szerint — egyszersmind vallásosak is, mert az élet objektumainak lényegében van az élet lényege és ez megint az, amit vallásnak nevezünk; az «oroszlán»-nak mint lényegfogalomnak megfelel az oroszlánisten, mint a hatalom és erőkifejtés ideálja (?!) — Idővel a fogalmak elvesztik érzéki, reális erejüket. A szellemi vagy vallásos fogalom világa kibocsátja magából a mindennapos

alárendelt dolgok világát és ezzel ama fogalmak értelme fokozatosan tárgynélküli, titokzatos lesz. Ha már aztán megvan egymás mellett a fajfogalom (Gattungsbegriff), mely a dolgok ismertetőjeleinek összefoglalása és a szubjektiv, egy — fontosnak talált — vonásra szorítkozó lényegfogalom, a mythikus dualismus kora jött el. A mythosalkotó szellem ezen szubjektiv tudatának tartalma, vagyis e tartalom reális, szellemi magja, alkotja a mythologia tudományos tárgyalásának egyetlen alapját. Meg kell a mythikus formából érteni, illetve vissza kell állítani a reális, eszes valóságot: az ősi ember fogalmi gondolatait; ez az ú. n. értelmi mythologia egyetlen szilárd alapja. Erre kétféle mythológiai eljárásmód van. Ha az egyes objektumból indulunk ki, eredményhez vezethet a dolog — természetének megfelelő — alkalmazási és jelentőségi lehetőségének, kulturális történetének, az etymologikus szótörténetnek és végre azon kapcsolatoknak vizsgálata, melyek között a tárgy magában a mythosban fellép. A másik úton az egyes mythikus elbeszélésből s motivumaiból indul a vizsgálat és a mythikus elbeszélés elemekre szedésével tisztáz. (Első ily elem a motivum vagy eszme, második a reális mag és végre harmadik egy, ezeket körülíró, de nagyon különböző szellemi és a lényegin túlmenő átformálás.)

Szóvala mythologia alapjában a lényegfogalomról szóló tan. A mythikus ábrázolás eszköze a mythikus dualizmus, vagyis a képes nyelv. A mythosok megfejtésének forrásai az ősi szóképek, régebbi nézetek teremtményei. De a mi képes beszédünk és a mythus képzetei között különbség van. A mieink nekünk tisztán szellemiek és valószerűtlenek, a régiekéit szokás, erkölcs, a hely és idő kötelékei láncolják az eleven élethez és valóságként hisznek bennök. Ha nem is oknyomozó történelmi, van e mythikus gondolkozási iránynak valamicske élet- és egyben vallás- meg történetfilozófiai értelme is.

*

E vázolt elmélet két, ellentétesnek tartott pont egymásba olvasztásával akarja a nehézségeket eloszlatni, melyeket az eddigi kutatás az érzésből, illetve a dolgok természetéből nem tudott megmagyarázni. De amit Langer a lényegfogalom egyben-mythikus (vallásos) voltáról, illetve a kettő azonosságáról beszél, alig egyéb, mint játék a szavakkal és így a kísérlet meg-

hiusultnak mondható. A racionalizmus hirdetőjének csak egy eredeti, érzéki fogalom elhomályosulása adhatja a mythikus képzeteket, szóval vallásos képzetről csak mint másodlagos jelenségről beszélhet. Ha ugyanis e két fogalom nem szükségképp azonos, viszont a régi ember lelkének egyéb funkcióit nem ismerjük el, csak épen ezen nemmythikus racionalizmust, akkor a már nem kizárólag rationalis mythos csak a racionalizmus*ból* és utána támadhat. Azzal, hogy egy tulajdonképeni mythikus attitude eredeti, külön lehetőségét tagadjuk, végeredményben az egész mythologiát mégis csak egy homályosulási processzus kényszerfüggvényévé fokozzuk le. Minthogy továbbá Langer e beállításhoz csak úgy juthat, hogy bizonyítatlanul kiemeli és megokolatlanul kizárólagos érvényre juttatja a lélek egy kétségkívül fontos funkcióját, — egyben ellenmondásba került az emberi lélek eddig vélt történelmi fejlődésével is, mert az ősi embert, mint elsősorban rationalis lényt, hasonlíthatatlanul eszesebbé teszi a mainál, melynek egyéb lelki funkciói legalább is hasonló arányban működnek; holott ha van különbség, mi ezt általában épen fordított irányban vagyunk hajlandók feltételezni. Hogy aztán szerző mily alapon képzeli másnak a primitiv embert, illetve hogy lehet-e egyáltalán mythikus korszakot elgondolni, melyben nincs bizonyos fokig a racionalisztikus mythologia, azt Langer elmulasztja firtatni. A mai primitiveknél tehető megfigyelések — bár ezek nem dönthetik el végleg a kérdést — mindenesetre másról tanuskodnak.

Szóval: e könyv egy helyes meglátásnak, a valóság egy magjának pretenciózus túlzásba vivése, de viszont ujat, (bár többször hangsúlyozza ujságát), szinte csak annyiban jelent, — amennyiben túlzás.

Marót Károly.

SCHOPENHAUER JOGFILOZÓFIÁJA.

Irta: Irk Albert.

Bevezetés.

A szaktudományok, sajnos, még mindig nem fordítanak kellő figyelmet az egyes nagy filozófiai rendszerekben elrejtett tudományos anyagok kiaknázására s megismertetésére. Eleddig ezen a téren csak sporadikus törekvésekkel találkozunk. Pedig azon benső összefüggés következtében, mely az egyes tudományszakok és a különböző filozófiai áramlatok között fennáll, a filozófia fejlődésében önálló fázist jelentő filozófiai rendszerekben rejlő tudományos materiák kritikai megrostálására elodázhatatlanul szükségünk van.

Kant első igazi nagy tanítványa: Schopenhauer. Mindamellett Schopenhauer politikai és jogtani tanításainak kritikai tanulmányozását a jogi irodalom eddig elhanyagolta.

Ma pedig, mikor a jogtudomány módszertani problémája annyira előtérbe került, Schopenhauer jogfilozófiája előtt — éppen az új-kantianusok és új-hegelianusok közt kiélesedett harc következtében — nem húnyhatunk szemet.

Az irodalom egyik nagy hiányát igyekszünk akkor tehát

pótolni, mikor Schopenhauer politikai és jogtani hitvallását tesszük tanulmány tárgyává.

Schopenhauer a «Zur Rechtslehre und Politik» c. tanulmányát a következő bevezető sorokkal nyitja meg: «A németek egyik sajátságos fogyatkozása, hogy mi orruk előtt hever, a felhőkben keresik. Ennek kiváló bizonyítékát szolgáltatja a filozófiai professzoroknak a természetjogra vonatkozó tárgyalási módja. Hogy az egyszerű emberi életviszonyokat, mint a jog és jogtalanság, birtok, állam, büntetőjog stb. fogalmait megmagyarázzák, a leglevegőbenlógóbb, legelvontabb, következésképp a legtávolabbi és legüresebb fogalmakhoz fordulnak, mikből a mindenkori professzor bogara szerint majd ilyen, majd olyan bábeltorony épül a felhőkbe. Ennek következtében azután a legtisztább, legegyszerűbb s közvetlenül hozzáférhető életviszonyok érthetetlenek lesznek azon ifjúság nagy hátrányára, mely ilyen iskolába jár, míg maguk a dolgok felette egyszerűek és megérthetők, miről fejtegetéseimből ki-ki meggyőződhetik.»[1]

Hogy tényleg így van-e, vagyis, hogy a Schopenhauer idejében annyira uralkodó hegeli filozófia hatása alatt álló jogtan Schopenhauer rendszerében tisztább kifejtéshez jutott-e az alábbi sorok lesznek hivatva igazolni.

De ehhez korántsem elegendő a «Zur Rechtslehre und Politik» áttanulmányozása.

Schopenhauer különös írói sajátsága, hogy a legtöbb kérdést egy helyen ki nem meríti, hanem ugyanazon kérdésre vonatkozóan egységes felfogását a legkülönbözőbb helyeken szétszórt fejtegetéseiből állíthatjuk csak össze. Ezt a maga részéről a következőkép igazolja: «. . . tekintettel kell lenni arra, hogy összes írásaim nem egyszerre, hanem fokozatosan, egy hosszú élet folyamán és tág időközökben készültek, miért is nem lehet várni, hogy mindaz, mit egy tárgy felett

[1] Zur Rechtlehre und Politik. 121. § (V—VI), 209. l. — Schopenhauer idézésénél: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, in sechs Bänden. Genau Text-Ausgabe Berlin, Globus Verlag-ra történik hivatkozás. A zárjelben levő római számok e kiadás illető köteteit, az arabs számok a lapszámokat jelzik.

1.

mondottam, egy helyen is legyen összefoglalva». Így tehát célunk megvalósítását Schopenhauer egész rendszerének tüzetes áttanulmányozásával érhetjük el. Az ilyen vállalkozás rendszerint fárasztó, de az olvasó a tudományos értékek mellett bőven nyer kárpótlást azon szellemi folyamat végigkísérésében, melyen keresztül közvetlenül léphetünk érintkezésbe egy nagy szellem értelmi működésének mindennél érdekesebb műhelyével.

*

Schopenhauernek a jogtudományt érdeklő fejtegetéseit két nagy csoportra oszthatjuk. Az egyikbe azokat oszthatjuk, melyek *politikai* vonatkozásúak, a másikba a *büntetőjogfilozófiai* fejtegetéseit csoportosíthatjuk.

Schopenhauer: az állam lényegéről, feladatáról a helyes kormányzásról vallott fejtegetéseihez, egyszóval, mit ma a politika tudomány foglal magában, általános jogtani megalapozást nyujt. Így tehát nekünk is előbb azzal kell tisztába jönnünk.

I. Schopenhauer politikája.

1. *Schopenhauer és Kant tiszta jogtana.*

Schopenhauer, kinek jogfilozófiai hitvallása oly közeli rokonságban áll a Kantéval, csodálatos eltérést mutat az általános vagy «tiszta» jogtan tételeinek megállapításában. Így, míg tudvalevőleg Kant a jogtant az etikától immár differenciált alakjában igyekszik felépíteni, addig Schopenhauer azt mint az etika egyik részét kezeli.

«A törvényhozás — írja Schopenhauer — a tiszta jogtant vagy a jog és jogtalanság határairól szóló tant az etikától kölcsönzi — a pozitiv törvényhozás tehát visszájáról alkalmazott tiszta morális jogtan.»[1]

Eszerint tehát tiszta jogtan, természetjog és etikai jog szinonim kifejezések, melyek a pozitiv joggal olyan viszonyban állanak, mint amilyenben a tiszta mathematika annak

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. IV. B. 62. §. (I—II.) 344. l.

alkalmazott ágával. Ebből kifolyólag az állam igazolt csakis úgy lehet, ha a pozitiv törvényalkotást lényegében a tiszta jogtan elvei vezetik. «Csak akkor lehet a létesült jog igazán pozitiv és az állam jogi közület, állam a szó igazi értelmében, erkölcsileg megengedhető, nem erkölcstelen intézmény. Ellenkező esetben a pozitiv törvényhozás nem más, mint pozitiv jogtalanság létesítője, nyilvánosan megengedett, kikényszerített jogtalanság.»[1]

Kant tehát, Schopenhauer szerint, akkor, mikor a jog és erkölcs közé válaszfalat húz, a jog alól kihúzza a talajt.

Kant, mikor a jogtant az etikától elhatárolja, a jogot, mint tiszta a priori fogalmat állapítja meg. Schopenhauer szerint azonban ez lehetetlen vállalkozás. A jogi kötelesség kikényszeríthetősége u. i. csak kétfélekép érthető. Vagy fizikailag, mikor annak pozitiv léte a kényszertől tétetik függővé, vagy etikailag, de akkor már az etika talaján állunk.[2]

E téren olyan áthidalhatatlan az ellentét a két filozófus között, hogy ő, ki munkáiban egyetlen filozófusról sem emlékezik meg annyi tisztelettel, mint éppen Kantról, Kant «Rechtslehre»-jében nem az igazi nagy ember művét látja, hanem egy «közönséges földi lény» munkáját.[3]

2. *A schopenhaueri tiszta jogtan alapelvei.*

A schopenhaueri tiszta jogtannak, melyet a törvényhozásnak át kell vennie, az alapelvei a következők:

1. A jog és jogtalanság benső, tulajdonképeni jelentésének és eredetének magyarázata, alkalmazása és helye az erkölcstanban.

2. A tulajdonjog levezetése.

3. A szerződések erkölcsi érvényességének levezetése, minthogy ez az államszerződés erkölcsi alapja.

[1] ibidem: 344. l.

[2] Kritik der Kantischen Philosophie (I II.) 526 l

[3] ibidem: 525 l.

4. Az állam keletkezésének és céljának, továbbá ezen cél és erkölcs közti viszonynak magyarázata.

5. A büntetőjog levezetése.[1]

3. *A jog és jogtalanság fogalmai.*

Schopenhauer politikájához a jog és jogtalanság alapfogalmainak tisztázásából indul ki.

Lássuk tehát először ezeket.

Schopenhauer szerint a jogtalanság valakinek megsértésében nyilvánul meg. Miért is a jogtalanság fogalma *pozitiv* és a jog fogalmát megelőző, mely mint ilyen *negativ*, mely pusztán azokat a cselekvéseket jelzi, melyeket elkövethetünk anélkül, hogy másokat megsértenénk, tehát jogtalanságot elkövetnénk.[2]

De a jog és jogtalanság fogalmai függetlenek a pozitiv törvényhozástól. Azoknak alapelvei csak annyiban empirikus eredetűek, amennyiben a sértés fogalma az az ok, amelyért keletkeztek, de magukban a tiszta értelmen nyugosznak: a causa causæ est causa effectus-elvnek megfelelően, amely elv itt azt jelenti, hogy annak, amit el kell követnem, hogy egy másik sértést magamtól elhárítsam, maga az oka ; vagyis ellenállhatok támadásaival szemben, anélkül, hogy neki jogtalanságot okoznék. Ezt a mai jogi műnyelven jogos önvédelemnek nevezett jogelvet: «moralisches Reperkussionsgesetz»-nek nevezi. «Tehát a sértés empirikus fogalmának azon szabállyal való kapcsolatából, melyet a tiszta értelem szolgáltat, keletkeznek a jog és jogtalanság alapfogalmai, melyeket mindenki a priori bír és a tapasztalat hatására azonnal alkalmaz».[3]

Minthogy a jog fogalma negativ, ezért az emberi jogok könnyen meghatározhatók: «Mindenkinek joga van mindazt megtenni, mivel mást meg nem sért».[4] Így a jog szerepe

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung IV. B. 62. §. (I—II.) 345 l.

[2] Preisschrift über die Grundlage der Moral. 17 §. (V—VI) 330 l.

[3] ibidem 331 l.

[4] Preisschrift über die Gruudlage der Moral 17 §. 330 l.

az erkölcstanéhoz viszonyítva fordított. A jogtan feladata megállapítani azokat a cselekvéseket, melyeket nem szabad senkinek elkövetnie, hacsak nem akar azokkal másokat megsérteni, vagyis jogtalanságot elkövetni. Az erkölcs tehát a szabályozás *aktiv* oldalára tekint, a jog a *passziv* oldalára. «Az állam e jogtalan cselekvésekkel szemben a törvények bástyáját emeli s így keletkezik a pozitiv jog, melynek szándéka, hogy senki jogtalanságot *ne szenvedjen*, a morális jogtannak pedig, hogy senki jogtalanságot *el ne kövessen*.»[1]

Lélektanilag a jogtalanság tulajdonképpen a magunk akaratának oly fokú igenlése, mely más akarat tagadásához vezet. De csak akkor, mert mihelyt egy cselekvés nem hatol be az idegen akaratkijelentésbe a fent jelzett módon tagadólag, az nem jogtalanság. Tehát pl. sürgős idegenszükségben a segítség megatagadása, idegen éhhalálának nyugodt szemlélése, ha bőségben vagyunk, tényleg kegyetlen és ördögi, de nem jogtalanság.

Schopenhauernek a jog és jogtalanság alapfogalmaira vonatkozó fejtegetéseit az előzőkben igyekeztünk hűen bemutatni.

Azokkal szemben a következő főbb ellenvetésekre szorítkozunk.

E helyen le kell mondanunk arról, hogy a jogi és erkölcsi fogalmak differenciációjának alapvető kérdésére vonatkozó felfogásunkat részletezzük, ez messzire túlhaladná e dolgozat kereteit.

A jog és erkölcs differenciálatlansága ellen tehető főellenvetés mellett jogfilozófiailag teljesen tarthatatlannak kell tekintenünk a jognak merőben *negativ* jellegű értékelését.

Schopenhauer főérve, amint láttuk, abban csendül ki, hogy jogról egyáltalán nem beszélhetnénk, ha nem volna jogtalanság. Ezzel szemben azonban éppannyira áll ennek fordítottja is. Vagyis éppúgy mondható: ahol nem volna jog, ott nincs jogtalanság sem.

De másrészt, ha a jogtalanság alatt erkölcstelen cseleke-

[1] Die Welt als Wille IV. B. 336 l.

detet értünk s nem a pozitiv jog negációját, még így sem áll meg a schopenhaueri tétel, amennyiben akkor a «jog», a «jogos», egyenlő: az erkölcsileg jóval, az erkölcsileg helyessel. Ekkor pedig elodázhatatlanul vetődik fel a kérdés: hogyan beszélhetünk addig erkölcsileg helytelen magatartásról, amíg nem tudjuk, hogy milyen az erkölcsileg helyes?

Röviden: a jog és jogtalanság fogalmai egyidősek; egyik annyira pozitiv, mint pozitiv a másik.

4. *Az állam fogalma.*

Mint már említettük, Schopenhauer a jog és jogtalanság fogalmain keresztül jut el az *állam* fogalmához.

A jogtalanság erkölcstani fogalma jogtani alakot úgy ölt magára Schopenhauer szerint, ha kapcsolatba hozzuk a jogtalanság elkövetőivel, alanyaival.

A jogtalanság elkövetése az egyesnek egoizmusából éred, de a jogtalanságnak újabb jogtalansággal való megtorlása újabb meg újabb fájdalmak létesítője volna. Ezért kell az emberi egoizmust rendszeresen szabályozni, megkötni, béklyóba verni. E feladat megoldására van hivatva az állam.

«Az ember u. i. alapjában vad, kegyetlen állat — írja Schopenhauer, — kit csupán megfékezett és szelidített állapotában ismerünk, mit civilizációnak hívunk, ezért rémülünk meg, ha alkalmilag természete kitör.»[1] És e téren a pesszimista filozófusnak az ember alaptermészetéről vallott felfogása annyira sötét, hogy az embert «l'animal méchant par excellence»-nak nevezi, mert: «az ember az egyetlen állat — írja, — mely másnak fájdalmat okoz csupán a fájdalomért, míg a többiek vagy éhségük kielégítéseért vagy a harc haragjában okozzák azt.»[2]

Az emberben lakozó e határtalan egoizmus megfékezésére van hivatva épp az állam, úgy hogy az emberi nem egoizmusa nélkül nem volna egyáltalán szükség államra.[3]

[1] Zur Ethik 115 §. (V—VI.) 185 l.
[2] ibidem 187 l.
[3] Zur Rechtslehre 124 §. 210 l.

Az állam tehát Schopenhauer szerint semmi más, mint «kényszer-intézet» (Zwangsanstalt) vagy védőintézet (Schutzanstalt), melynek egyetlen célja, hogy az egyeseket egymástól s az összességet a külső ellenségtől megóvja.[1] Vagy tüzetesebben, amint ezt pályakoszorúzott munkájában kifejti: «Az állam, ez a magát megértő okos és az összesség egybefoglalt egoizmusának mesterműve, a jogok védelmére hatalmat adott kinek-kinek a kezébe, mely az egyesek hatalmát külön-külön határtalanul felülmúlja s arra kényszeríti, hogy mindenkinek joga megbecsültessék. Így az összesek határtalan egoizmusa, sokak gonoszsága, az egyesek kegyetlensége nem léphet elő: a kényszer mindenkit megfékezett.»[2]

Az állam tehát céltudatos emberi alakulat. «Az értelem — u. i. — felismerte, hogy azon cél eléréséhez vezető legjobb és egyedüli eszköz, mely szerint mindannyiunk jogtalanság szenvedéséből eredő fájdalma elháríttassék — abban kínálkozik, hogy mindenki a jogtalansággal elérendő élvezetről lemond. Így tehát az értelem alkalmazásával, módszertani eljárású s egyoldalú álláspontját elhagyó egoizmus könnyen kieszelt s lassanként tökéletesített eszköze: az államszerződés vagy törvény.»[3]

5. *Az állam feladatai.*

Az állam fenn körülhatárolt lényegéből folynak az állam feladatai.

Minthogy az állam semmi más, mint «Schutzanstalt», az állam célja csak e feladat-kör betöltésében merülhet ki. Ez a feladat-kör a következőkből áll: 1. *Védelem kifelé*, mire szükség lehet élettelen természeti erőkkel, vad állatokkal vagy emberekkel, illetve más néptörzsekkel szemben. Ez utóbbi a leggyakrabbi eset és a legfontosabb, mert az ember leggonoszabb ellensége maga az ember: «homo homini lupus». Ez utóbbi szabályozásával foglalkozik: *a nemzet-*

[1] Grundlage der Moral 17 §. 330 l.
[2] Grundlage der Moral. 17 §. 330 l.
[3] ibidem: 13 §. 311 l.

közi jog, mi alapjában semmi más, mint *természetjog*. Ez u. i. a népek közötti közeledés bizonyos fokú moralitásából áll, melynek fenntartása az emberiség becsületügye. Ezen perek bírói széke: a közvélemény, Második feladata: *védelem befelé*, tehát az állampolgárok védelme egymással szemben, azaz a *magánjog* biztosítása. Ebből folyik a harmadik feladata: *védelem a védelmezővel szemben*, vagyis a *közjog* megállapítása. Ez legtökéletesebben a védőhatalom hármas egységének, a törvényhozói, bírói és végrehajtói hatalomnak elkülönítésével érhető el. A *királyság* nagy értékét, illetve alapgondolatát Schopenhauer ezért éppen ebben látja, hogy annyi hatalom, gazdagság, biztonság és abszolut sértetlenség egyesül benne, hogy nem marad a maga számára semmi kívánni, reményleni vagy félni valója, miáltal benne minden egoizmus megsemmisíttetik s így képes lesz úgy, mintha csak nem is volna ember, igazságot szolgáltatni s mindig a közjót szem előtt tartani. Ebben különbözik előnyösen a *köztársaságtól*. Ezért szükséges, hogy a királyság öröklés s nem választás útján töltessék be, hogy így egyfelől senki se tekinthesse magát a királlyal egyenlőnek; másfelől, mert a király utódairól csak úgy gondoskodhatik, hogy az állam jólétét összekapcsolja családja jólétével.[1]

Ami *a nép szuverénitását* illeti, Schopenhauer szerint: az magában mindig csak *kiskorú* szuverénitást jelenthet. A nép önmaga kormányzására képtelen, miért jogait csakis gyámi ellenőrzéssel gyakorolhatja anélkül, hogy magát végtelen veszélynek ki ne tegye.[2]

Ezért a monarchia sokkal tökéletesebb államforma, mint a köztársaság. A köztársasági államformában az államfő, minthogy sorsa választásától függ, egyesek befolyásának inkább ki van téve, mint a minden néprétegtől független, örökösödés útján trónra jutó monarcha. De különben is a monarchia az ember természetében rejlő államforma, majdnem úgy, mint a méheknél s hangyáknál, vándordarúknál

[1] Zur Ethik. 583—584 l.
[2] Zur Rechtslehre 127. §. 216 l.

és elefántoknál — s más állatoknál, hol egyet látunk a csoport élén. «Mindenütt *egy* akaratnak kell vezetőnek lennie. Sőt az állati organizmus is monarchikus szerkezetű: az agy, az egyedüli irányító és kormányzó, hégemonikon.»[1] A köztársaságok éppen ezért természetellenesek, mesterségesen csináltak s reflexiókból kinőttek, miért is a történelem folyamán csak ritkán fordulnak elő, mint amilyenek voltak a kicsiny görög respublikák, a római és karthagói, melyek fennállásukat annak köszönhették, hogy lakosságuk $^5/_6$ vagy talán $^7/_8$ része rabszolgából állott s az amerikai Egyesült-Államokban is 1840-ben 16 millió lakos közül 3 millió rabszolga volt. Végül pedig az ó-kori köztársaságok élete a monarchiák életéhez viszonyítva, mindenütt igen rövid volt. «Köztársaságokat általában könnyű létesíteni, de nehéz fentartani, a monarchiákról ennek éppen az ellenkezője áll.»[2]

Schopenhauer az ideális államformát, Plato köztársaságához hasonlóan, az igazi arisztokratáknak, vagyis a bölcsek és nemesek deszpotizmusában látja. «Ez a javaslat az én utópiám és platoi respublikám.»

Schopenhauer szerint az állam életműködése csakis a fent jelzett három munkakörben merülhet ki. Ha u. i. e három rendbeli működési körben körülhatárolt védelmi célon túlmenően más célt is meg akarna valósítani, úgy az igazi célt könnyen veszélyezteti. Hogy mivel veszélyezteti, erre az erkölcs alapja című munkájában utal, hol a következőket írja: «Egyes német filozófusok az államot — szívesen alakítanák át erkölcsnevelő és lelki gyámintézetté, mi mögött azonban a háttérben a jezsuita cél lebeg: az egyes személyes szabadságának és egyéni fejlődésének a megakadályozása, hogy így egy kínai állam- és vallásgépezet puszta kerekévé váljék. Ez az az út azonban, melyen az emberi nem egykoron az inkvizicióhoz, Autos de Fé-hez és vallásháborúhoz jutott.»[3]

Schopenhauer az állam e prózai felfogását következetesen

[1] ibidem 128 §. 222 l.
[2] ibidem 128 §. 223 l.
[3] Grundlage der Moral. 17 §. 330 l.

vallja s ahol az állam feladatának körülírásával kell foglalkoznia, állandóan hangsúlyozza. Így főmunkájában ott, ahol a kanti jogtan azon tételét kritizálja, hogy az állam egy erkölcsi parancs kategórikus imperativuszának megvalósítója s így az állam erkölcsi alakulat is, élesen foglal ez ellen ismét állást. Szerinte az állam céljául az erkölcsi javítást célul kitűzni lélektani félreértésen nyugszik. «Mintha bizony — írja — a benső érzületet, amin t. i. a moralitás és immoralitás kérdése dől el, az örök szabad akarat kívülről módosítással és behatással meg tudná változtatni.» «Tehát — vonja le következtetését — az állam működése nem az egoizmus ellen, hanem pusztán az egoizmus káros következményei ellen irányul.»[1]

Miután így tisztába jöttünk Schopenhauernek az állam céljáról és feladatköréről vallott felfogásával, lássuk röviden, miként gondolkozik a helyes kormányzás lehetőségéről, vagyis miben áll, mint ő nevezi, az *állam-művészet* (Staatskunst) lényege?

«A jog önmagában tehetetlen, a hatalom a természeté. Most már ezt a hatalmat a jogba úgy áttültetni, hogy az erő által a jog legyen az uralkodó, ez az állam-művészet problémája.» Sch. szerint ez igen súlyos probléma. A fizikai hatalom u. i. eredetileg a tömegnel van, annál a tömegnél, mely tele van egymás iránt egoizmussal. Ezt a hatalmat, erőt kell megkötni, illetőleg kiaknázni. Az állam-művészet feladata tehát itt abban adódik, hogy a fizikai hatalom az intelligencia, a szellemi megfontolás kezébe adassék s így értékesíttessék. Persze az eredmény nem mindig a kívánt. Így, ha nem irányítja az ily módon vezető szerephez jutott intelligenciát tisztességes szándék és igazságosság, úgy a letesült állam: a csalók és megcsaltak állama lesz, mi lassanként forradalmakhoz vezet. De, ha az inteligenciában megvan a kellő jószándék és igazságosság, úgy emberi mérték szerint tökéletes állam létesül. Épen ezért igen célszerű, hogy a szándék és igazságosság ne csak meglegyenek,

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung IV. B. 62. §. 342—343. l.

hanem kimutathatók, illetve ellenőrizhetők is legyenek, mindamellett óvakodni kell attól, hogy ily módon többek részvételével az egész állami erő egységes szempontja, mely szerint kifelé és befelé működik, koncentrációs erejéből veszítsen. Az állam-művészet már azzal oldja meg a feladatát, ha a közéletben lehetőleg kevés lesz a jogtalanság, mert annak teljes kiirtása csakis ideális államcél lehet. Ezt a célt az alkotmány mesterséges formájával s a törvényhozás tökéletesítésével igyekszenek elérni, de az sohasem valósítható meg egészen, már azért sem, mert a már megállapított fogalmak sohasem merítik ki az összes eseteket s nem hatnak egyénileg. Ép ezért is oly veszélyes e téren minden kísérletezés, mert itt a legnehezebben kezelhető anyaggal, az emberi nemmel van dolgunk, melynek kezelése majd oly veszélyes, mint a robbanó anyagoké. E téren az állam-művészet szempontjából a *sajtószabadság* az, mi a gőzgépnél a biztosító szelep, mert ezen keresztül minden elégedetlenség azonnal szavak útján levegőhöz jut s ha nincs túltelítve, el is intéződik. Így ebből a szempontból a sajtó hivatása üdvös, mert ha az elégületlenség sokáig elnyomva marad, erjed, fő, míg végül felrobban. «De másik oldaláról nézve, a sajtószabadságot úgy kell tekintenünk, mint szabadságot a méregárúsításra: a szellem és kedély megmérgezésére.»[1]

A *szerzői jog védelméről* is megemlékezik Schopenhauer. Szerinte, ha a törvény a materiális javakat védelemben részesíti, úgy az író szellemi alkotását is meg kell védelmez nie az elrablástól. Ennek a védelemnek pedig egészen különlegesnek és sajátságosnak kell lennie, minthogy e téren először kerül a törvény szembe azon feladattal, hogy immatériális javakat is megvédelmezzen.[2]

Az állam-művészet problémája ezért Schopenhauer szerint a tömeg hatalmának értékesítésében merül ki, mert szerinte a jogra is áll, mi érvényes bizonyos kémiai anyagokra, hogy t. i. csakis keverve, más anyagok vegyületé-

[1] Zur Rechtslehre. 128. §. 218—219. l.

[2] Neue Saralipomena. Nachlass. Grisebach Edith. IV. 260. §.

ben mutathatók be, de sohasem tisztán, különválasztottan. A jognak is, hogy a való életben gyökeret verhessen s uralomra juthasson, szüksége van bizonyos erő- és kényszerpótlékra, hogy így éterikus természete ellenére, a reális és matériális világon megmaradhasson és el ne illanjon.[1]

Végül, mi a *jogegyenlőség* kérdését illeti, Schopenhauer bizonyos megszorításokat tart szükségesnek a *zsidó vallás*hoz és a *női nemhez* tartozókra nézve.

Az előbbiekre nézve azért, mert Schopenhauer szerint téves az a felfogás, mintha a zsidóság pusztán vallást jelentene. Ellenkezőleg, külön faj, mely mint ilyen, hazátlan bolyongásában pro ara et focis minden más fajnál szívósabban összetart. «Az igazságosság azt követeli ezért, — írja Schopenhauer — hogy a többiekkel egyenlő polgárjogokat élvezzenek, de az államéletben való részesedésüket megadni, lehetetlenség, mert idegen keleti népek és azok is fognak maradni, tehát mindig csak mint megtelepedett idegenek szerepelhetnek.»[2]

Schopenhauer ismert antifeminista álláspontjából kifolyóan a női nemre, erre, amint ő kifejezi: «az alacsony növésű, szűkvállú, szélescsípőjű és rövidlábú nemre», szintén bizonyos jogkorlátozásokat tart szükségesnek. «A nők, kevés kivétellel — írja Schopenhauer — pazarlásra hajlamosak. Épen ezért azon a véleményen vagyok, hogy a nők sohase legyenek teljeskorúak, hanem állandóan tényleges férfifelügyelet alatt kellene állaniok, — hogy ennek megfelelően a vagyon felett, melyet nem maguk szereztek, önhatalmúlag sohase rendelkezhessenek. Azt pedig, hogy az anya gyermekei atyai örökségének kirendelt gyámja lehessen, épen megbocsáthatatlan és romboló ostobaságnak tartom.»[3]

Épen ebből az okból a női örökösödési jogot is korlátozni kívánja olyformán, hogy a nők sohase juthassanak a tulajdonjoghoz, csak az azután járó haszonélvezethez.[4]

[1] Ibidem 219. l.
[2] Zur Rechtslehre (V—VI.) 229. l.
[3] Zur Rechtslehre 226 l.
[4] Über die Weiber (V—VI.) 539. l.

Schopenhauer szerint a női jellem egyik «alaphibája» az igazságosság hiánya. Ebből kifolyólag a bíróság előtti hamiseskűben gyakrabban bűnösök, mint a férfiak. Miért kérdésbe teszi, hogy vajjon a nőket helyes-e megeskettetni?[1]

Nem helyesli Schopenhauer a nőnek a férfival a házasságban való jogegyenlőségét sem. Schopenhauer szerint, mikor a törvények a nőknek a házasságban a férfiakkal egyenlő jogokat biztosítottak: «egyúttal férfi-értelmet is kellett volna nekik kölcsönözniök». De, minthogy ilyent nem adhattak, ennek az a következménye, hogy igen nagy lett a férjhez nem ment nőknek a száma, mert «okos és elővigyázatos férfiak meggondolják, hogy vajjon hozzanak-e olyan nagy áldozatot s belemenjenek-e olyan egyenlőtlen szerződésbe.»[2]

6. *Schopenhauer politikájának kritikája.*

Ha Schopenhauernek politikai tanait tudományosan értékelni akarjuk, úgy ez értékelésünk elfogulatlanul csak úgy történhetik meg, ha Schopenhauer politikai hitvallását az igazi schopenhaueri filozófiai alapfelfogás látószögéből tekintjük.

Mielőtt e fő kritikai szempontból a schopenhaueri politikát tárgyalás alá vennők, a schopenhaueri államelmélet főtulajdonságaként annak szűk egyoldalúságát, merevségét kell megállapítanunk.

Eme hiánya pedig Schopenhauernak az emberi jellemről hirdetett felfogásából következik. Ezzel s ennek kritikájával jelen tanulmány második felében, vagyis Schopenhauer büntetőjog-filozófiájában fogunk foglalkozni behatóbban.

Az emberi jellem veleszületett megváltoztathatlanságáról hirdetett alapfelfogása, illetve az ember alaptermészetéről szóló hitvallása szerint azután az állam természetesen nem lehet más, mint «Schutzanstalt», vagy mint még drasztikusab-

[1] Ibidem 533. l.
[2] Ibidem 537. l.

ban nevezi egy helyen: «Maulkorb»[1] az emberi végnélküli egoizmussal szemben. S az állam lényegéről vallott e prózai felfogás szerint azután viszont az állam feladatköre sem tágulhat a jelzett szűk határon túl.

Ez a schopenhaueri politika első nagy fogyatkozása. A másik még lényegesebb.

Amint láthattuk, Schopenhauer felépítésében az állam mint tudatos emberi alkotás jelentkezik, melyre a tiszta jogtan, az erkölcsi jog vagy a természetjog szabályai irányadók.

Kérdés már most, hogy Schopenhauer e politikai felfogása mennyiben egyeztethető össze általános filozófiai felfogásával?

Schopenhauer filozófiai alapfelfogása akként hangzik, hogy nincs olyan létező valami, minek lényege ne az akaratban rejlenék, vagyis, mint ő kifejezi: «minthogy a világnak Ding an sich-je, belső tartalma, lényege az akarat, az élet, a látható világ, a jelenség csupán az akarat tükre, ezért azok úgy kísérik az akaratot, mint ahogy a testet a maga árnyéka.»[1]

Ezen principium alól, vagyis az alól, hogy minden létező lényegét az élethez való akarat, a «Wille zum Leben» képezi, *nincs kivétel.* Így tehát érvényes az államra is, vagyis az államban megtestesült akarat is «egy vak feltartóztathatlan kényszer», mint minden egyébben.

Ilyen másik kivételt nem tűrő principium Schopenhauer szerint az, hogy: «a természet egész tartalma, összes jelenségeivel feltétlenül *szükségképi* s minden jelenség minden részének szükségképisége kimutatható, amennyiben az ok megtalálható, melytől az mint következmény függ». A jelenségek ezen szükségképiségének elve vonatkozik tehát az államra is.

Végül azon filozófiai felfogásból, mely az akaratnak mindenben megnyilvánuló igenlését tekinti, politikailag igen fontos azon hely, melyet az egyén Schopenhauer szerint a

[1] Grundlage der Moral 13. §. 311. l.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung IV. B. 54. §. 273. l.

természet kérlelhetetlen folyamatában — mit a «Wille zum Leben» fejez ki — elfoglal. «Látjuk az egyén keletkezését és elmúlását, de az egyén csak jelenség, csak az elégséges ok alapján, a principium individuationisnál fogva — de ha az életet filozófikusan, azaz a maga ideái szerint tekintjük, úgy azt találjuk, hogy a halál sem az akaratot, sem minden jelenség lényegét, sem a megismerés alanyát, minden jelenség szemlélőjét, nem érinti. Születés és halál csupán az akarat jelenségeihez tartoznak. Az egyénnek keletkeznie és megszünnie kell, de ami az élethez való akaratot illeti — ez oly kevéssé érinti, mint amily kevéssé szenved az egész természet egy egyén halála folytán. Mert nem ennek, hanem a fajnak fenntartása az, mi a természetet érdekli... Az egyén reá nézve értéktelen s nem is lehet értékes, mert a végtelen idő, végtelen tér és ebben a lehető individuumok végtelen száma az ő birodalma, miért mindig kész, hogy az egyén pusztuljon... Egészen naivul mondja ki ezzel maga a természet azt a nagy igazságot, hogy csak az ideáknak s nem az individuumoknak van igazi reálitásuk, vagyis azok az akarat tökéletes tárgyilagosulásai.»[1]

Ezek a schopenhaueri filozófia e helyen minket érdeklő fő principiumai. És mit láttunk ezekkel szemben Schopenhauer politikájában?

A legmerevebb individualisztikus felfogást. Az egyén államalkotó hatalmának himnuszát. A legtisztább természetjogi felfogást, mely egy örökérvényű, megváltoztathatlan jog létének dogmájában hitt sok évszázadon át. E természetjogi felfogást, annak minden járulékával: egy jognélküli természeti állapotot atomizált tömegeivel, eredeti társadalmi szerződéses hipotéziseivel...

Ha Schopenhauer államelméletét a maga filozófiai rendszeréből vezette volna le, úgy annak a következőkép kellene festenie:

1. Az állam *nem* céltudatos, szerződésen nyugvó emberi

[1] Ibidem 273—274. l.

alkotás, hanem egy természeti folyamat, «a vak feltartóztathatlan kényszer» terméke.

2. Ennek a vak és feltartóztathatlan természeti folyamatnak karaktere lévén minden létezőnek lényege, az jut szerephez minden államfejlődésben is.

3. Azok a célok, melyeket az állam megvalósít, nem emberileg kitűzöttek, hanem vakon működő erők eredői, melyeket az ember felismer anélkül, hogy azokat kormányozhatná.[1]

E következtetések Schopenhauer filozófiájának szükségképi logikus folyományai. Mily perspektiva nyílik meg szemeink előtt a politika termékeny mívelésére az akkori meddő természetjogi felfogással szemben!

Sajnos, Sch. e következtetéseket nem vonta le s így politikai fejtegetései a politika-tudomány fejlődését lényegében nem mozdították elő.

De Schopenhauer politikája még így is, felfedett belső ellenmondásaival is, jóval magasabb értékű, mint a ködös hegeli dialektikai államtan. Míg u. i. Hegel egyfelől a szubjektív, praktikus, objektív, illetve abszolut *szellem* homályos és változó fogalmaival, mint analizálhatatlan logikai fogalmakkal operál, addig Sch. az *akarat* áttekinthetőbb, változásoktól ment, egységes fogalmát értékesíti.

De a hegeli államtantól még azt az ú. n. legfőbb érdemet is meg kell tagadnunk, melyre ismételten és különös hangsúllyal hivatkoznak, mintha t. i. végkép szakított volna a természetjogi felfogással. Mert egyfelől ott, mikor a magánjogot *absztrakt* jogként kezeli,[2] vagyis, mikor úgy konstruálja meg, mint az állami szabályozástól független, az erkölcsinek önálló alakját, nem tesz-e nyiltan hitvallást az annyira perhorreszkált természetjogi felfogás mellett? S másfelől nem visszaesés-e abba, mikor erkölcstani fejtegetéseiben a legalitás és moralitás kanti elkülönítése ellen érvel?

Schopenhauer politikája érdekes adaléka az emberi szel-

[1] L. Gumplowicz: Geschichte der Staatstheorien. 1905. 312. l.

[2] Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Herausgegeben v. G. Lasson. 1911. Einleitung XIX—XXI. l.

lem megtéveszthetőségének: hogy divatos, gondolkozásunkba mélyen bebarázdálódott elméletek miként köthetnek gúzsba még olyan erős kritikus szellemet is, mint amilyen volt a Schopenhaueré.

Így Schopenhauer, ki a filozófia legheterogénebb területein tört magának új útat s adott ezzel a filozófiai fejlődésnek lendületet, a politika-tudomány fejlődése szempontjából új értékeket nem termelt. Schopenhauer filozófiájában pedig, amint láttuk, benne vannak a politika gazdag fejlődésének összes lehetőségei.

Ha Schopenhauer u. i. politikáját filozófiájának alappillérein építette volna fel s nem a korában feltétlen uralmat gyakorló természetjogi felfogásból vezette volna le, a politika fejlődésének új fázisát nyitotta volna meg s a természetjogi felfogás szakításával e téren is ő lett volna szellemi úttörőink egyike.

Körülbelül ezekben számolhatunk be Schopenhauernek az államéletre vonatkozó felfogásáról.

Schopenhauernek nem ezek, a már a politika-tudomány látószögéből meghaladott fejtegetései az ő jogfilozófiájának kiemelkedőbb része. Az államélet működésével Schopenhauer csak úgy foglalkozik, mint ami érdeklődésének végtelen körébe, széles filozófiai perspektivája következtében, épúgy bevonult, mint ahogy be például a színek fiziológiai magyarázata, a szanszkrit-irodalom vagy a mitológia, avagy a fiziognómia stb. sok érdekes kérdése.

Jogfilozófiájának van azonban egy másik része, mely ettől teljesen elütő természetű. Ez úgyszólván organikusan nőtt ki azokból a főproblémákból, melyeknek megoldására fordította egész munkás életét. Ez Schopenhauer büntetőjogfilozófiája, mely általános elnevezés alatt a filozófus e tárgykörre vonatkozó fejtegetéseit foglaljuk egybe.

AZ ISMERETELMÉLET SZERKEZETI ELEMZÉSE.

Irta: MANNHEIM KÁROLY.

4. *Az ismeretelméleti specifikumok elemzése. A szubjektum-objektum korreláció.*

Az eddigiekben megkísérlettük az ismeretelméletnek támasztudományaihoz való viszonyát, vagyis saját határait a maga elé kitűzött feladatnak elemzése alapján beállítani. Most meg kell próbálnunk, ugyanezen az úton, azokhoz a specifikumokhoz is eljutni, melyeket e feladat puszta felállításával úgyszólván egyidejüleg tételezünk. Mit tételezünk szükségképen ugyanakkor, mikor az ismeretelméletet, mint feladatot kitűzzük?

Úgy is fel lehet vetni a kérdést, mi történik egy tudománynyal vagy a tudománnyal általában, midőn az ismeretelmélet kérdésfeltevésének tárgyává válik? A tudomány magában tekintve nem más, mint bizonyos számú «képzetnek» *tények* alakjában való regisztrálása.[1] Az ismeretelmélet a tények összefüggésének tartalmi és formai megváltoztatása nélkül önmaga körébe ezáltal vonja azokat, hogy *megismeréseknek* bélyegzi őket. Az egyszerű *ténypozicióból* a *megismert* pozíciójába helyezi őket.

Mit jelent az, hogy valami a ténypozicióból a megismerés pozíciójába kerül? Azt, hogy a megismerés fogalmával együtt a szubjektum-objektum korrelációját is kell tételeznünk. Az ismeretelmélet azáltal, hogy a tudományban regisztrált tényt ismeretté bélyegzi, azt teszi, hogy azt a szubjektum-objektum korrelációja közé helyezi.

Csakhogy már ezen a helyen egy megszorítást kell tennünk.

[1] V. ö. W. Windelband: Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914. 194. s k. l.

A szubjektum és objektum fogalmai — legalább is tartalmukban — nem olyan egyszerűen és határozottan megadottak, semhogy azokra mint egyértelmü fogalmakra hivatkozni lehetne.

A szubjektum fogalma pl. egészen más valamit jelent, egészen más tartalma van a pszichologiában, logikában, ontologiában s megint más az esztetikában, mint az ethikában. Az empirikus én pedig sokkal határozatlanabb valami, semhogy kiindulópontúl szolgálhatna, annál is inkább, mert használatának pontos elemzéséből [1] kitünik, hogy azon esetről-esetre mást értünk, majd az ontologiai szubsztancia, majd a pszichologiai, majd pedig a logikai én [2] fogalmának egy elhomályosított típusát.

Melyik én fogalomról beszél tehát az ismeretelmélet? Ha összehasonlítjuk a különböző ismeretelméleteket rájövünk arra, hogy azok esetről-esetre különböznek, de közös vonásuk az, hogy ezek az ismeretelméletben szerepelő én fogalmak mindig abból a diszciplinából kölcsönzöttek, melyre az illető ismeretelmélet mint segédtudományra támaszkodik. Mikor a megismerés végső feltételeit logikai természetűeknek látja, akkor logikai én fogalommal operál, mikor a végső előfeltételeket ontologiaiaknak tartja, ontologiai színezetű én fogalom szerepel. Ami az objektum fogalmát illeti, az természetesen együtt változik a szubjektum fogalmával.

Ilyen módon azt a megállapításunkat, hogy az ismeretelmélet különös fogalomalkotása a szubjektum-objektum fogalmak tételezésében nyilvánul meg, módosítanunk kell. Ha a szubjektum és az objektum kölcsönzöttek és esetről-esetre változnak is, az ismeretelméletben mégis van valami, ami állandó s ez az a logikai feszültség, mely a kettő között fennáll, a kettő közötti korreláció, mint logikai egység.

[1] V. ö. *Rickert* elemzéseit: Der Gegenstand der Erkenntnis.[3] Tübingen. 1915. VI. fejezet.

[2] Amit Rickert ismeretelméleti én fogalomnak (VII. fejezet) tart, azt helyesebben logikai énnek kellene nevezni, mely természetesen számára (Kant-követő lévén logikai támasztudományú ismeretelméletet építvén fel) egybeesik az ismeretelméletivel.

A korrelációk szerkezeti sajátságához tartozik, hogy a két tag tartalmi változása nem befolyásolja a viszonynak, a korrelációnak azonosságát. Ez a korrelativ viszony külön is intencionálható, kiragadható, a gondolkodás számára jelenlevő anélkül, hogy a szélső tagok betöltetnének; a lehetséges betöltésekkel szemben funkcionális, logikai egységet jelent.

Ez a még be nem telt szubjektum-objektum korreláció az, amit az ismeretelmélet *önmagából* ad a segédtudománya nyujtotta elemekhez, ez az ismeretelméleti fogalomalkotás valóságos specifikuma. Az ismeretelméleti szóban az «ismeret» ezt a be nem telt korrelativ viszonyt tételezi önmagával egyidejüleg, ennek a be nem telt korrelációnak két partja közé szorítja bele a tudomány faktumát, midőn azt ismeretnek tekinti.

De ha az «ismeret» puszta fogalmának elemzéséből nyert fenti eredményt a történetileg realizált ismeretelméleteken próbáljuk ki, úgy nem sikerül azt az ottani eredményekkel teljesen fedésbe hozni, sőt ha az előbbi eredményt mégegyszer tüzetesebben megvizsgáljuk, úgy kitünik, hogy egy benső ellentmondást is rejt magában. E kétirányú nehézség kiemelésére és elhárítására kell tehát most figyelmünket fordítani.

A végeredményünkben rejlő immanens ellentmondás mindenekelőtt a következő: azt állítottuk, hogy a tudományok szubjektiv képzeteknek tényekként való regisztrálásai, tehát azok lényegéhez tartozik egy maximális deszubjektiváció. Mert azáltal, hogy azt, ami eleinte csak szubjektiv állapot volt, tárggyá tették, kiírtották abból lehetőleg mindazt, ami még szubjektiv volt rajta. Hogy minden tudomány objektiváció, lehetséges deszubjektiváció, annak oka az, hogy minden tudomány logikai szerkezetű.[1]

Ha pedig a dolog úgy áll, hogy minden tudomány maxi-

[1] A logikai szerkezet deszubjektiváló mivoltához v. ö. H. Lotze, Logik, Leipzig. Meiner 1912. 15. s k. l.

mális deszubjektiváció, hogyan kölcsönözheti az ismeretelmélet a tudományok bármelyikétől a sajátos korrelációjának betöltéséhez szükséges szubjektumot, mikor ilyen azokban, azoknak deszubjektivált mivoltánál fogva nem fordulhat elő?

A tények oldaláról, a történetileg realizált ismeretelméletek oldaláról jövő második nehézség, amely szintén jelzi, hogy gondolatmenetünk ujabb korrekturára szorul a következő:

Az egyes ismeretelméleti rendszerekben előfordul ugyan a szubjektum fogalma s mégis problémáikat a legritkább esetben vetik úgy fel, hogy milyen viszonyban állanak a szubjektum és az objektum, hanem hogy milyen viszonyban áll a tudat és a lét, a logikai strukturájú ismeretelméletben pedig ugyanez a probléma úgy alakul, hogy milyen viszonyban áll az igazság és a lét vagy még szabatosabban az objektivitás és a realitás?

Ha e két nehézséget összevetjük, úgy kitünik, hogy az immanens ellentmondás, amelybe keveredtünk s a történeti tények oldaláról jövő ellentmondás egyet jelentenek. Ugyanis *ugyanazon* okból nem szerepelhet az egyes tudományokon *belül* az én, mint amilyen okból az egyes ismeretelméletekben nem annyira az *én*-nek, hanem inkább a *tudatnak*, vagy az objektivitásnak a realitáshoz való viszonya kérdés tárgya.

A közös ok az, hogy amikor az ismeretelmélet felhasználja akár a logika, akár a pszichologia ellemzéseit, ott énre nem akadhat, hanem csak a tudomány síkján regisztrált már objektivált adottságokra. Még a pszichologiában, e látszólag leginkább a szubjektumhoz kötött tudományban sem maga az «élmény» hanem immár a gondolkodás kategoriális funkciói révén deszubjektivált, objektivált jelenségek, jelentések szerepelnek.

Az objektivált jelenségek összesége a pszichologiában a tudat, a logikában az objektivitás, mely utóbbi mint ilyen az érvényes tételek összességét jelenti. Ezért akadunk mi az ismeretelméletekben is, az énség helyett vagy a tudatra, vagy az objektivitásra.

Az egyes objektivált diszciplinák lényege az, hogy de-

szubjektiválnak, jelentéseket hoznak létre, s midőn az ismeretelmélet felhasználja őket, csak jelentéseket állíthat jelentésekkel szembe. A szubjektum sohasem ismerhető meg, mert nem objektiválható egység, «hordozója» minden «élménynek», de nem elem az elemek között. De mindevvel tulajdonképen csak még jobban kiéleztük az eredeti kérdést, hogy akkor mégis mi az, amit a logikában, a pszichologiában szerepelő énnek nevezünk? Mert, hogy ilyesmiről mégis lehet beszélni azt letagadni nem lehet szándékunk. A megoldás a következő : a tudományok*ban* mint megismerhető objektum nem lép fel sohasem a szubjektum, hanem a logikai objektivác*ióhoz* a pszichologiai objektivác*ióhoz* megkonstruálhatunk mindig egy szubjektumot s ez az amit röviden logikai, pszichologiai szubjektumnak szoktunk nevezni. Nem «valóságos», nem «megismert» szubjektumok ezek, hanem konstruált szubjektumok. De miért különböznek akkor ezek egymástól? Miért más a logikai szubjektum, mint a pszichologiai, ha a tudományok minden esetben a jelentések oldaláról kénytelenek újra megszerkeszteni a szubjektumot. Hiszen akkor mivel minden tudomány egyaránt jelentésekből áll, egyaránt objektiváció csak egyfajta szubjektum volna rekonstruálható.

Itt azonban egyet nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy igaz ugyan az, hogy minden tudomány objektivál, de nem egyfajta mértékben objektivál. Az objektiváció lehetősége függ attól a specifikus metalogikai adottságtól, melyet az élmény folyamból objektiválni kívánunk.

Minden jelentés jelent valamit, s mennél távolabb esik a jelentés matériája a teljes objektiválhatóságtól, mennél jobban bele van szőve az «élményfolyamba», melyből objektiválni kivánjuk, annál «szubjektivebb jellegű» a jelentés. A jelentések magukon hordják az élményfolyamra való visszautalásuk nagyobb vagy kisebb mértékét, ami róluk világosan leolvasható.[1]

[1] V. ö. Emil Lask. Gibt es einen, Primat der praktischen Vernunft in der Logik ? megjelent Verhandlungen des III. Internationalen Kongresses für Philosophie Heidelberg 1908. 674. l.

Az objektiválás előtti adottság, amely objektiválva a pszichologia objektumát fogja adni, amelyet eme eredendő objektiválatlanságában még megnevezni sem lehet, s amit a pszichologiai «élmény» szó csak jelez, sokkal kisebb mértékben deszubjektiválható, mint a logikai alaptény s ebből a szempontból a két véglet között helyezkednek el az esztetikai és etikai alaptények.

A különféle tudományok jelentéseket mutatnak fel, de a jelentések mindvégig magukban hordják az élménykomplexumhoz kötöttségük mértékét, mindig újból visszautalnak az «élményre» melyből objektiváltattak.

Visszautalnak többé vagy kevésbé s ehhez képest változik a hozzájuk *rekonstruálható* szubjektumnak a fogalma is.

Az ismeretelmélet ily módon *rekonstruált* szubjektumokat használ és kölcsönöz támasztudományaiból s ezekkel telíti meg tartalmilag be nem telt korrelacióját. Irreálisak, mert nem megismertek ezek a szubjektumok, mert nem valaminek az objektivációjaként jutunk hozzájuk, nem objektivációk *közepette* lépnek fel, hanem objektivációk*hoz*, az objektiváció mértékéhez képest rekonstruáljuk őket.

Csak ilyen komplikált módon értelmezhető pl. az olyan különös szubjektumnak a tételezése, mint amilyen Kant «Bewusstsein überhaupt»-ja. Szerkezetén és tartalmán világosan meglátszik tisztán rekonstruált volta, a logikai *általános* érvényű formák hordozója, a bennük kifejeződő általánosérvényüség*hez rekonstruált*, nem megismerésből eredő nem objektiváció adta fogalom.

5. *Egy ismeretelméleti tipologia kiindulópontjai.*

A szubjektum-objektum korreláció elemzése és kiemelése révén az ismeretelméleti fogalomalkotás legfontosabb tagjainak birtokában vagyunk. A szubjektum-objektum korreláció az ismeretelméletre nézve annyira konstitutiv, hogy azt lehet mondani, hogy bármely gondolatmenet ismeretelméleti jelleget ölt abban a perczben, amelyben ez a korreláció akár hallgatólagos feltételként belékerül s megszünik

ismeretelméleti lenni még a legpregnánsabb ismeretelmélet is azon a ponton, ahol a belső dialektika folyamán a két egymásra vonatkoztatott relativ tag közül az egyiket abszoluttá téve e korrelációt megbontjuk.

A szubjektum-objektum korrelációját nevezhetjük ekvivokációk kikerülése kedvéért a megismerő és megismerendő korrelációjának s akkor az eddigi megállapításunkat úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az ismeretelméleti szituáció úgy jő létre, hogy a tudományokban «tény»-ként adottat ismeretnek tekintjük, ami egyenértékű avval, hogy azt harmadik tagként a megismerő és megismerendő korrelációja közé helyezzük; ezáltal jő létre az ismeretelmélet háromtagú relációja, mely áll: megismerő, megismert és megismerendőből.

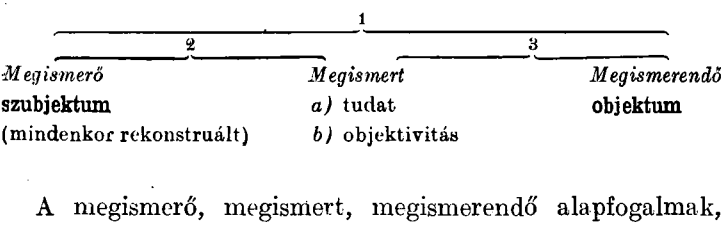
Minden ismeretelméleti rendszerezés e három tag tételezésén alapul s minden lehetséges problémafelállítás e három tag logikailag is lehetséges kombinációjából adódik.

Egy megszerkesztendő logikai tipológia ezek alapján a következő feladat elé van állítva: kimutatni, hogy a lehetséges problémafelállítások száma e logikai szerkezethez van kötve s kimutatni, hogy az egyes támasztudományokból átvett fogalmak és korrelációk hogyan komplikálják ezt az egyszerű helyzetet, hogy ilymódon az ismeretelméleti rendszerezés legáltalánosabb sémájából a tartalmilag legkomplikáltabb egyes rendszerekig menő kapcsolat a logikai szerkezet összefüggései alapján áttetszővé váljék. De nemcsak a lehetséges probléma *felállításoknak* logikai tipológiája szerkeszthető meg, hanem az ilymódon felállított problémák lehetséges *megoldási* útjai sem végtelenek s ezért mutatható ki, hogy az ismeretelméleti gondolat csak egy pár korlátolt számú megoldási tipust produkált.

A problémafelállítási tipológia és a problémamegoldási tipológia betetőzéseként felvetendő az a legfontosabb kérdés, hogy a felállított probléma miként határozza meg előre a lehetséges megoldásokat s itt bizonyos szoros összetartozások figyelendők meg, melyek a problémafelvetés és megoldás között fennállanak.

Ennek az ilyenmódon általánosságban jellemzett tipológiának a részletekbe menő kivitele nem lehet e dolgozat feladata s itt ezért úgyszólván csak adalékokat nyujthatnak s ezekből is csak annyit, amennyi épenséggel elég ahhoz, hogy legalább a kivitel irányát jelezzük.

Ha az imént említett alapvető háromtagú relációba belevisszük az előbbi fejezet elemzésének eredményeit, akkor a legáltalánosabb ismeretelméleti pozició sematikusan így ábrázolható:



A megismerő, megismert, megismerendő alapfogalmak, mint már láttuk más és más tartalmat kapnak aszerint, hogy az ismeretelmélet milyen támasztudománnyal dolgozik, a három tag közül a középső az, amely a legfelismerhetőbben változik; a logikai tipusú ismeretelméletben objektivitás (érvényes tételek összesége), a pszichológiai tipusú ismeretelméletben tudat («a lehetséges élmények» összesége) a neve. Azt is láttuk, hogy a megismerő helyén szintén különböző szubjektumok állanak, melyeknek közös vonása az, hogy mindenkor rekonstruáltak. A harmadik tag evvel szemben eredetileg feltétlenül ontológiai jellegű s legfeljebb a monisztikus rendszerek igyekeznek a maguk fogalomalkotásába feloldani.

A három tag kettesével háromszorosan állítható vonatkozásba (e viszonyok mindegyikét szám jelzi a fenti sémában) s e három viszony közül bármelyik kiindulópotja lehet a problémafelállításnak s e kiinduláshoz képest alakul a fennmaradó két viszony.

Az ontológiai szerkezetű ismeretelméletekben mindenek-előtt a megismerendő és megismerő viszonya (1. sz.) van tisztázva, még az ismeretelméletet megelőzőleg van mint ismert tételezve. Már a probléma felállítása előtt (bevallottan

vagy sem) tudjuk, hogy pl. ugyanabból a «létmateriából» van a megismerő szubjektum mint a megismerendő objektum (gondoljunk az olyan tipusú megoldásokra, mint a milyen Leibnizé; a megismerő és a megismerendő világ egyaránt monas) ilyen esetben a tulajdonképeni kérdés csak az, hogy eme aproblematikusnak tartott ontológiai reláció alapján, hogyan kell elgondolnunk a megismerő-megismert s a megismert-megismerendő viszonyát (2. és 3. sz.).

A logikai tipusú ismeretelmélet (melynek nem egészen tiszta tipusa Kanté, amelyből azonban éppen ezt a logikai tendenciát a «marburgi iskola» hajtja következetesen végig) evvel szemben az objektivitás és realitás viszonyából indul ki (3. sz.) s ehez képest alakul a megismerő-megismerendő, valamint a megismerő és megismert viszonya (1. és 2. sz.).

A logikai ismeretelmélet esetében már a beállításnak ezen a fokán is, amelyet most értünk el, egy különös problémát élezhetünk ki teljességgel, mely probléma kizárólag a szerkezeti szituációból tekinthető át világosan. Azáltal, hogy a logikai tipusú ismeretelméletben a megismerő alany két különböző korrelációban szerepelhet mint első tag, tekintve, hogy majd az objektivitással (2. sz.), majd pedig a megismerendő realitással (1. sz.) állítjuk szembe, mely utóbbi tagok közül az első a logikai érvényesség nivóján, az utóbbi pedig az ontológiai síkon tételezhető csupán: megtörténik az, hogy az alany majd érvényesség, majd pedig létjelleget nyer. Az a tény, hogy valamely korreláció egyik tagja adott esetben egy más korreláció első tagjaként is szerepelhet s azon különféle ellentagok, melyekkel ilyenkor szembekerül, különféle rendszerezési síkokból származhatnak (majd logikai érvényesség jellegűek, majd pedig ontológiaiak), létrehozza azt, hogy az eredeti első tag úgyszólván afficiáltatik az esetről-esetre vele szembekerülő ellentag által.

Így pl. Kant rendszerének alanya a Bewusztsein überhaupt eredetileg, szerkezetét tekintve merőben logikai jellegű rekonstruált alany minden ontológiai elhelyezés híján levő, amint azonban egy korrelációba kerül a Ding an sich-el,

az utóbbi kényszerült ontológiai jellege az előbbinek is létjelleget kölcsönöz.

Egy tisztán logikai természetű ismeretelmélet (pl. marburgi iskola) természetesen arra törekszik, hogy még ezt a minimális ontológiai hiposztazist is megkerülje s lehetőleg a magánvaló fogalmát e célból teljesen kiküszöbölje, ez azonban csak a tiszta logika nivóján lehetséges, mert amint ismeretelméletről van szó, a megismerendőt legalább is mint határfogalmat (Ursprung) kénytelen tételezni s e tételezettség, még ha ezt a határfogalmat tartalmában nullával is teszi egyenlővé, mégis ontológiai jellegű.

A logikai tipusú ismeretelméletre való eme részletesebb kitérés után tovább kell vizsgálnunk, vajon miben áll közelebbről szemügyre véve az a viszonybahelyezés, amelyet az ismeretelmélet általában végrehajt a kiindulását képező tagokon.

Túlszűken van jellemezve az ismeretelméleti kiindulás, ha csak azt mondjuk, hogy az említett három alaptagot viszonyba helyezi. A *viszony* túl általános kategória, semhogy kimeríthetné azokat a differenciákat, melyeket az egyes rendszerek felmutatnak. Minden egyes esetben sokkal pontosabban jellemzett relációkra találunk, semhogy a reláció szóval ezeket kimerítettük volna. A tudat és a lét pl. nemcsak viszonyban állanak az egyes rendszerekben, hanem kiolvasható mindenkor belőlük, hogy olyannak kell-e a viszonyt tekinteni, mint a milyen résznek az egészhez, az okozatnak az okhoz való viszonya stb.

Hogy hányféle lehet e korrelációk tagjainak egymáshoz való viszonya egyáltalán, arra egy a-priori kritériumot is lehet felállítani: annyiféle, ahány reláció-kategória a logikában két tag viszonybaállítására adódik s amennyi ezek közül értelmesen alkalmazható. A tudat és a lét, az én és a realitás: vagy az egyenlőség, vagy a kauzalitás, vagy az inherencia és identitás kategóriális relációiba állíthatók.

Windelband[1] érdeme, hogy rámutatott arra, hogy a

[1] Op. cit. 213 s k. l.

viszonybaállítási kategóriák a lehetséges megoldásokat már egy bizonyos mértékben előremeghatározzák. Az ismeretelmélet lehetséges megoldásai, u. m. a dogmatizmus, skepticizmus, problematicizmus, fenomenologizmus, szolipszizmus, agnoszticizmus, konszciencializmus szerinte ahhoz képest alakulnak, hogy az említett kategóriális viszonyok melyikében állóknak tartjuk a kiindulás tagjait.

E kategóriális viszony tételezése még a probléma felállításakor történik s tulajdonképen azt a *distanciát* jelzi, melyben a tárgyalandó korreláció tagok állanak majd egymáshoz képest.

Az ismeretelméleti probléma-*megoldás* tulajdonképpen csak akkor kezdődik, mikor ezt az ilymódon tételezett távolságot de fakto megpróbáljuk áthidalni.

Az ismeretelméleti rendszerezés lényegét — *logikai szempontból tekintve azt* — e magatételezte correlációk feloldásában láthatjuk. Az egész ismeretelméleti gondolatmunka minden részletével e körül a feladat körül csoportosul, feloldani és áthidalni azt a korrelációt, melyet ily módon önmaga tételezett.

Így pl. különösen nehéz feladat az objektivitást, majd a szubjektumhoz, majd a realitáshoz való viszonyában áthidalni, másképpen kifejezve megfelelni arra a kérdésre, hogy az objektivitás létrejöttében a szubjektumnak és a realitásnak milyen része van.

Ezt a feladatot megoldandó, az ismeretelméletnek sokkal kevesebb áthidalási megoldása van, semmint azt a felállított probléma komplikáltsága alapján várni lehetne. Már Kant [1] látta, hogy itt csak háromféle út van, sőt Leibniz is felállított a két óráról mondott hasonlata kapcsán egy ilyen áthidalási megoldási tipológiát. A háromféle áthidalási mód a következő: 1. a megismerő úgy hozza létre az ismeretet, hogy a megismerendőt másolja. Ez a *másolás* Nachbildlichkeit esete. 2. A megismerő alany öntevékenységgel teremti meg a tárgyi világot, a megismertet. Ez a spontaneitás tipusa. 3. Az ismeret a megismerőben s a megismeren-

[1] Kr. d. r. V². 27. §.

dőben egyaránt meglevő azonos törvényszerűségek alapján jő létre. Ez a preformáció, a presztabilita harmónia tipusa.

Hogy az ismeretelmélet esetről-esetre az áthidalások melyikét választja, az függ egyrészt a már említett kategóriális relációtól, mellyel pl. a tudat és a lét disztanciáját meghatározza s függ azonkívül attól a támaszdiszciplinától, melytől analiziseit kölcsönzi s függ végül attól, hogy az objektum vagy a szubjektum oldaláról kezdjük-e meg az áthidalást. Az utóbbi körülménynek fontosságát Rickert [1] hangsúlyozta kellőképpen. Egy a részletekbe menő tipológiának itt bizonyos szorosan együtt fellépő jelenségeknek a végére kell járnia s megállapítani, hogy mely áthidalási mód mely kiindulásra van intencionálva. Itt csak mintegy adalékkép akarjuk felemlíteni, hogy már előre is valószínű, hogy minden az objektumból való kiindulás inkább a másolás tipusa szerint való megoldás s a szubjektumból való kiindulás a spontaneitás tipusa felé vezet. S nem kevésbé plauzibilis, hogy amint az egyik pl. a szubjektumból való kiindulás a gondolat belső vajudása közepette realizmus álláspontja felé kezd közeledni, még a ránézve oly jellemző spontaneitás fogalmát is kénytelen feladni s vagy a másolás, vagy a presztabilita harmónia felvételére kényszerül. Igy volt pl. olyan stádiuma Kant filozófiájának Eberhard [2] ellen intézett írásában, midőn a Leibniz-féle presztabilita harmónia tipusát volt hajlandó elfogadni. Ugyanide tartozik Lask [3] is, aki Kant továbbfejlesztéséből indul ki s a problémaalakulás folyamán a «Nachbildlichkeit» fogalmát kénytelen bevezetni.

Mindenesetre meglepő, hogy az ismeretelméleti áthidalásnak csak ilyen kevés tipusa van és tulajdonképpen nem is lehet az elől a gondolat elől teljesen elzárkózni, hogy a történeti fejlődés folyamán ezeknek száma esetleg megnövekszik.

[1] Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik. 1909. Kantstudien Bd. XIV. 169. s k. l.

[2] V. ö. *A. Brunswig.* Das Grundproblem Kants. Leipzig, 1914. 41. l.

[3] Die Lehre vom Urteil. Tübingen, 1912. 41. l.

Már ez a tény is mutatja, hogy az imént említett áthidalási megoldások nem olyan mértékben nevezhetők specifikusoknak és tisztáknak, mint a szubjektum-objektum korreláció. Míg az áthidalási megoldások a-priori át nem tekinthetők, mert számuk növekedhet, addig a szubjektum-objektum korreláció a történeti fejlődéstől függetlenül egy a-priori tipológiának lehetőségét biztosítja. Hogy az áthidalási tipusok többé-kevésbé adaptáltak, más területről kölcsönzöttek, azt mutatja e történethez kötöttségükön kívül jelentésük elemzése is. Ha pl. a spontaneitás fogalmát közelebbről szemügyre vesszük, rá kell jönnünk, hogy e fogalomnak tulajdonképpeni otthona a pszichológia vagy a legjobb esetben is az ontológia, mert valóságos értelme ez öntevékenységnek csak vagy a tudat, vagy a szubsztancia kapcsán van. Ha már most arra gondolunk, hogy Kant a spontaneitást egy nem valóságos egy konstruált szubjektumnak, a Bewusstsein überhauptnak attribuálja, úgy egy paradoxia előtt állunk, melynek végső okai az ismeretelméleti rendszer kényszerült kevert voltából magyarázhatók. Igaz, hogy még az ilyen adaptált fogalmak, mint amilyen a spontaneitásé s a többi áthidalásra szolgáló fogalmak, az ismeretelméleti rendszerben való szereplés folyamán bizonyos változáson mennek át, ami által az idegen eredetükhöz fűződő momentumok lassanként redukálódnak s ezért ezeket, ha nem is tisztára ismeretelméleti alapfogalmaknak, úgy legalább is törzsfogalmaknak nevezhetjük annál is inkább, mert az ismeretelmélet mind a három tipusában szerepelhetnek.

Ha már most a szubjektum-objektum korrelációban és e törzsfogalmakban látjuk az ismeretelmélet specifikus elemeit, úgy felmerül az a kérdés, hogy lehetséges-e ilyen kevésszámú alapfogalom alapján, annak a nagy gazdagságnak tipologikus elrendezése, melyet a történetileg realizált rendszerek mutatnak fel. Kétségtelen, hogy kizárólag ezek alapján azt a gazdagságot nyomon követni nem lehet s ezért egy részletekbe menő tipológiának azokkal a fogalmakkal is számolnia kell, melyek ottan volt teljes tisztaságukban

változatlanul jönnek át e támasztudományokból az ismeretelméletbe.

E dolgozat magakitűzte feladata az ismeretelméleti specifikus elemeinek felmutatásában és elemzésében áll s ennélfogva az eddig mondottakon túl nem terjed s ha mégis egy pár szóval jelezni akarjuk csupán, de nem elemezni azokat a fogalmakat, melyeket példáúl a logikai ismeretelmélet a logikából vesz át, úgy az csak azért történik, hogy rámutassunk arra, hogy mikép komplikálódik ezáltal az eddigi egyszerű helyzet s hogy egy a részletekbe menó tipológia ezek alapján hogyan tagozódik tovább.

A logikai ismeretelmélet mint már jeleztük, (323. o.) az objektivitás (megismert) és a realitás (megismerendő) viszonyából indul ki s szorosan véve tulajdonképpen az ott jellemzett hármas relációnak középső tagján a megismertnek, (megszokott szóval az ismeretnek) elemzésével kezdődik. Mondottuk, hogy az ismeretelméletnek specifikus elemző módszere nincsen s ebben az esetben is éppen ennek az elemzésnek végrehajtására használja fel támasztudományként a logikát.

Az a specifikus elemzés, melyet minden logika az ismereten végrehajt, az a forma- és tartalomrabontás és éppen azért jut bele az ismeretelméletek e logikai tipusába mindenütt ez újabb, a logikából átvett korreláció. Minden *logikai* ismeretelmélet *megegyezik* abban, hogy e korrelációt tartalmazza, hogy az ismeretet e kettősségbe bontja széjjel, de a logikai ismeretelméletek *különböznek* abban, hogy eme tételezett korrelációt hogyan oldják fel.

Mint látjuk, a logikai szféra mintegy axiomatikus alapját újból egy visszavezethetetlen alapkorreláció képezi s a ráépíthető rendszerek principium differentiationisa ez alapvető korrelációnak lehetséges feloldása szerint adódik s ez a további elágazások megteremtője.

A forma és tartalom korrelációját ugyanis háromféleképen lehet feloldani, vagy úgy, hogy a formára redukáljuk a tartalmat (pl. marburgi iskola), a tartalomra redukáljuk a formát, (a logikai realizmus tipusai pl. Lask), vagy pedig

felveszünk egy harmadik, felettünk álló principiumot, melyben a kettő összeesik, az a megoldás azonban legtöbbnyire a metafizikába vezet. Lehet végül a dualitás fentartása felett őrködni s ezt a küzdelmet vívta Kant.

Erre az alapvető logikai korrelációra: formára és tartalomra rakja mintegy rétegekben az ismeretelméletnek ez az ága a specifikus ismeretelméleti korrelációt: a szubjektum-objektumét. Majd a forma az, ami a szubjektum oldalára esik, mig a tartalom valahogyan az objektumból származtatott. Majd pedig a forma esik az objektum oldalára s a tartalom szubjektív. Úgy, hogy ezen a ponton a gondolkodásnak s a rendezésnek egy nagyobb mobilitása észlelhető, itt kerülnek iskolák és irányok egy közös kiindulás alapján egymással szembe.

Ezen a ponton vethető fel azután konkrétebben az a probléma, amely tulajdonképpen minden szerkezet elemzésnek végső kérdése (v. ö. 4. o.), hogy mennyiben következik az ismeretelméleti gondolatban mutatkozó *egységesség*, valamint az egyes rendszereket lehetővé tevő *principium differentiationis*, az ismeretelméleti rendszerezés *logikai* szerkezetéből.

S erre vonatkozólag már az eddigiek alapján is kimondható annyi, hogy az egységességet axiomatikus természetű érvényességgel tételezett korrelációk garantálják, a differenciák pedig abból vezethetők le, hogy e korrelációknak logikailag több feloldása lehetséges. A logikai szerkezetnek eme megkötő, de nem lekötő voltában keresendő minden tipológia tengelye és lehetőségének biztosítéka.

Miként az ismeretelmélet specifikus korrelációja a szubjektum-objektum korreláció e rendszerezésben konstitutiv s általa megadott valami, addig a közöttük való viszony megállapítása már *feladott* valami, úgy a logikai ismeretelméletben, az ismeretelmélet e specifikus ágában a forma és tartalom korrelációjával bővül e helyzet s a feladat az itteni feloldási lehetőségekkel komplikálódik.

A logikai strukturájú ismeretelmélet számára, tehát úgy a logikából, mint az ismeretelmélet alapfogalmaiból jövő

korrelációk bizonyos megoldási számot hagynak nyitva, az egyes ismeretelméleti rendszerek nem mások, mint kereszteződései két ilyen általános tipológiai esetnek.

Ugyanilyen az általános helyzet természetesen az ismeretelmélet másik két ágában az ontológiai [1] és a pszichológiai ismeretelméletben.

Egy teljesen végigvitt ismeretelméletet illető szerkezetelemzésnek az értéke kettős. Fontos mindenekelőtt az, hogy a logikai problémákat ne csak a tiszta logika síkján egy «Inhalt überhaupt»-ra vonatkoztatva vizsgáljuk meg, hanem a konkrét gondolkodás nagyobb közelségében is és itt nem csupán a methodológia szempontjából. Ha a specifikus tartalomra tekintettel is vagyunk a különös tartalom *formálásának* kérdése még mindig formai, tehát logikai feladat.

De emellett a logikai öncél mellett az ismeretelmélet szempontjából is van hivatása egy ilyenfajta vizsgálódásnak, mert ez az egyedüli mód arra, hogy eldöntsük azt a kérdést, vajjon az ismeretelmélet kritika-e valóban a többi tudományos rendszerezés felett, vagy pedig rendszerezés csupán, még ha külön axiomatikán épülő rendszerezés is, a többi rendszerezés közepette.

[1] Az ontologiai ismeretelméletben a metafizikából jövő korreláció a szubstancia és akcidencia, mely viszont az abszolutum és relativum egyik koncepciója, mint azt *Pauler Ákos* mutatta ki: A korrelativitás elve. Athæneum. Budapest, 1915. I. évf. 46, 48. l.

AZ ESZTÉTIKAI RENDSZEREZÉS PROBLÉMÁJA.

Irta: HAUSER ARNOLD.

I.

A rendszer minden jelentés, minden végiggondolható gondolat otthona; még pedig nem abban az értelemben, hogy a már eleve koncipiált gondolat valamely rendszer összefüggésébe lép be, hanem, hogy amennyiben az egyáltalán elgondolható «értelmes» gondolattá lesz, mindig már egy rendszerből lép ki; a rendszer determinálja értelmét, sőt rendszerbeli beágyazottságánál fogva bír egyáltalán értelemmel. Minthogy nem tudunk másként, mint rendszerekben gondolkodni és minthogy számunkra a rendszerezés minden értelem (Sinn) forrása, — a legáltalánosabb definíciót keresve — a rendszer nem egyéb, mint önmagukban értelmetlen, mert megfoghatatlan, adottságok értelmessé vált rendje, *jelentésekké* vált adottságoknak törvényes összefüggése.[1]

Minden értelmes gondolat magán viseli ennek a rendnek, ennek az összefüggésnek jegyeit, mintegy a rendszer abszcisszáit és ordinatáit. Épen ezért minden egyes gondolatból, jelentésből rekonstruálható annak a rendszernek egész szerkezete, amelyből kinőtt, ami azonban nem azt jelenti, hogy az illető rendszer egész tartalma is mindenkor kifejthető belőle. Ez csak a matematikai természetű rendszereknél lehetséges. A matematika tényei ugyanis mindvégig formai természetűek, más rendszerek viszont mindig irracionális materiaként fellépő végső adottságokból és valamely formai természetű szerkezetgondolatból épülnek fel.

[1] A rendszerezés problémáját ilyen értelemben *Zalai* Béla állította a filozófiai gondolkozás középpontjába, akinek e dolgozat különben is sokat köszönhet.

Ott, ahol ez a szerkezetgondolat oly apriorikus elvekben fejeződik ki, amelyek egyrészt az adottságoknak a rendszerbe veló közvetlen belépését nem engedik meg, mert ezek a puszta adottságok, mint transzcendens elemek, a rendszer megbontását vonnák maguk után, másrészt a rendszer tartalmainak a rendszeren kívül álló tényekkel szemben az autonómia dignitást adják, *érvényességi* rendszerekkel van dolgunk. Az érvényességi rendszerek ezen eleve megvont határaiknál fogva zártak, immanensek; mások viszont, mint pl. a metafizika és az élményvalóság rendszere, ilyen határokkal nem bírván, «nyilt» rendszereknek nevezhetők.

Az esztétika rendszere érvényességi rendszer és mint ilyennek a transzcendálást nem tűrő zártság — az *immanencia* és elemeinek idegen rendszerek tényeire irreducibilis volta — az *autonómia* legáltalánosabb szerkezeti jegyei. A rendszerezés révén a puszta adottságokból — hogy a fentebb mondottakat egy szóba foglaljuk össze — «*tárgyak*» lesznek. Minthogy tárgyalkotáson pedig végső, önmagukban megragadhatatlan adottságoknak értelmi átölelését, jelentést adó szintézisét értjük és minthogy az érvényességi rendszerek mindegyikébe más-más szintézisek, más-más «a priori»-k érvényességének elismerésével lépünk be, nyilvánvaló, hogy az érvényességi rendszerek autonómiájának és zártságának biztosítékát tárgyalkotásuk elvi különbözőségében kell keresnünk. Az immanencia, amelynek áttörhetetlen fala fogja körül e rendszerek mindegyikében a bennük előforduló tárgyi világot, azonban nemcsak azt jelenti, hogy az egyik rendszerben előforduló faktum bármely máshol előfordulóból levezethetetlen, hanem, hogy a máshol otthonos objektumnak már puszta felmerülése az egész rendszert transzcendálja. Ez a «transzcendálás» pedig a rendszerezés által végrehajtott szintézisek érvényen kívül helyezését, szóval a rendszer egész szerkezetének megbontását jelenti, minthogy e rendszerszerkezet törvényszerűsége és ama szintézisek érvényessége szorosan egybe van kapcsolva.

Csakis az élményvalóságba való belenőttségünk, amely

valóságnak heterogén-összetételű kontinuuma [1] az önálló rendszerezések folytonos egymást-transzcendálásából áll elő, késztet bennünket arra, hogy azt higyjük, hogy a különböző érvényességi rendszereket simán járható utak kötik össze. Az élményvalóságbeli álláspontnak hallgatólagos szuppozíciója ugyanis, hogy a különböző rendszerek objektumai közt tárgyi összefüggés áll fenn, sőt, hogy a tiszta érvényességi rendszerekben — teóriában, etikában, esztétikában — csak különböző oldalairól látjuk egy- és ugyanazon tárgyat. De, hogy mennyire tarthatatlan ez az álláspont és hogy mennyire levezethetetlen pl. az esztétikai objektum a tapasztalatiból, azt már a következő egyszerű meggondolás is kétségtelenné teszi. Az emberi test empirikus objektivitását és a reá vonatkozó empirikus törvényeknek érvényességét e testnek esetleges térbeli helyzete nem érinti, a festő számára viszont csak egy, vagy legalább is csak korlátolt számú térbeli beállítás bír esztétikai jelentéssel. A festő szempontjából tehát az egyik beállítás nemcsak annyiban különbözik a másiktól, hogy egy másik oldaláról mutatja ugyanazt a testet, számára a «rossz beállítás» végképen megfosztja azt esztétikai mivoltától; az objektumnak e beállítás révén tehát nemcsak egy kvalitása veszett el, hanem elveszett az egész objektum: a test nem esztétikai objektum többé. A «jó beállítottság» kritériumának kérdését fel sem vetvén, csupán arra akartunk rámutatni, hogy ez a «jó beállítottság» — amely itt a tárgyalkotó esztétikai szintézisek egyik példája csak — nem valamely rendszer «előtti» adottság elfogadását, hanem már bizonyos esztétikai formáknak a puszta adottságba való belelátását jelenti. A festett akt és az a teoretikus objektum, amely az emberi testet mint organizmust állítja elénk, teljesen izolált tárgyak tehát; ezeket a tárgyakat csak az élményvalóság nivóján vonatkoztatjuk egy közös nevezőre.

De ebből az áthidalást nem tűrő izolációból nemcsak az

[1] Az élményvalóságnak «heterogen összetételű kontinuumként» való meghatározása *Rickerttől* ered.

következik, hogy az esztétikai és teoretikus rendszer tárgyai sohasem lehetnek azonosak, hanem az is, hogy magán az esztétikai rendszeren belül sem csoportosíthatjuk az objektumokat a teóriából kölcsönzött tárgyfogalmak szerint, mint amilyen pl. az ember vagy állat organikus egysége. Az esztétikai rendszer objektumaiban ezektől merőben különböző egységekkel van dolgunk. Az objektív egységeknek, a tárgyaknak erre az ab ovo eredeti összetételére utal többek között az a tény is, hogy egy festmény kompozíciójában egy kar vagy egy láb néha sokkal «szervesebben» kapcsolódik egy másik alakhoz, mint amelyikhez fiziológiailag tartozik. Ez a példa, bár igazi tényállásra mutat rá, egy kissé durva, mert a tárgyalkotások szerkezeti különbözősége még a legvégső megragadható elemekben is összemérhetetlen sajátosságokként jelentkezik, tehát már a festett kar sem «kar» az empiria értelmében. Vagy, hogy más példát hozzunk fel, a torzó is csak azért lehet teljes esztétikai egész, mert az esztétikai és teoretikus egységek nem fedik egymást. Ezért nem orientálhatjuk az esztétikai rendszeren belül előforduló tárgyak csoportosítását a modellek azonosságán. Az a körülmény tehát, hogy pl. három rajz mindegyike meztelen emberi testet ábrázol, nem teremt semmilyen fajta «esztétikai» rokonságot e rajzok között, mert szigorúan véve, az, hogy «emberi test» esztétikai nivón nem jelent semmit. A modell azonossága csak a teoretikus nivón áll fenn, de érvényessége megszűnik, amint belépünk az esztétikai szférába. Az esztétikai rendszeren belül a modell ezen identitásáról tulajdonképen nem is tudhatunk, erre csak akkor eszmélünk, ha kiálltunk az esztétikai rendszerből és teoretikus pozicióból nézzük azt. Mert ha ennek az identitásnak érvényessége az esztétikai rendszeren belül is fennállna, ez azt jelentené, hogy az esztétikai tárgyalkotás nem egyéb, mint a teoretikusnak valamely irányban való folytatása, más szóval, hogy az esztétikai objektiváció mögött a teoretikus tárgyak, mintaadó szerepet viselvén, tételezve vannak. Ez pedig az esztétikai tételezés autonómiájának feladását jelentené ; már pedig éppen ez az autonómia az, ami az érvé-

nyességi rendszerek jelentésalakulataiban primárius módon adódik számunkra; és az érvényességi formák egész konkretizálása tulajdonképen nem egyéb, mint autonóm voltuknak kifejtése.

Minthogy a különböző érvényességi rendszerek objektumai egymásra visszavezethetetlenül, autonóm törvényszerűségük zártságában adódnak számunkra, az egyes objektivitások elvi kezdetét nem tolhatjuk ki maguknak az objektivációkat végrehajtó aktusoknak, az apriorikus szintéziseknek «lehetőségénél» messzebbre. E «lehetőség» pedig, a kanti tradició nyelvére lefordítva, a *transzcendentális* forma fogalmával azonos. A transzcendentális formák az adottságok közvetlen megragadását zárják el előlünk és ezért mintegy kárpótolva, a bennük és általuk megjelenő tárgyi világnak az érvényesség szankcióját adják. Ez az érvényesség azonban nemcsak az egyes elszigetelt objektivációk, hanem az egész rendszert megteremtő pozició érvényességét jelenti, amin azt kell értenünk, hogy a transcendentális rendszerek mindegyikében valamennyi egyáltalán előfordulható faktum egy közös objektivációban gyökerezik és hogy egy-egy ilyen rendszeren belül individuális, radikálisan önálló objektum nem fordulhat elő, egyszóval hogy e rendszerek *cohaerensek.*

A transcendentális rendszerezésnek ezen értelmezésénél fogva az esztétikai szférának is cohærens rendszerszerkezetet kell tulajdonítanunk; ez a meggyőződés a következő fejtegetések kiindulópontja. Ennek az állásfoglalásnak azonban súlyos ellenvetésekkel szemben kell helytállania ; mert az egyes műalkotásoknak és a rájuk irányuló esztétikai aktusoknak fenomenológiai analizise ezzel homlokegyenest ellenkező eredményre jutott, és az esztétikai szféra *atomizáltságában* mutatott rá az esztétikai rendszerezés legáltalánosabb szerkezeti jegyére. Ez a fenomenológiai álláspont, minthogy csakis a konkrét műalkotásnak tulajdonított esztétikai objektivitást, az egyes esztétikai objektumokban nem csak az esztétikai rendszer összetevőit, hanem mindegyikükben az esztétikai rendszerépület egészét vélte feltalálni. Már pedig, ha a műalkotások mindegyike egy-

egy ilyen önmagában teljes és lezárt rendszer, akkor az egyes esztétikai objektumok közt nemcsak hogy minden áthidalás elvileg lehetetlen, hanem a műalkotások mikrokozmikus szerkezeténél fogva az egyikben való bennállás kizárja a másiknak még csak egyidejű felmerülhetőségét is.[1] Ezek szerint az esztétikai szférának poláris ellentétben kell állnia a teoretikussal, ahol az igazságok bármelyike az igazságok összességét involválja. A teoretikus és esztétikai szféra rendszerszerkezetét összehasonlítva, tényleg oly mélyen gyökerező különbözőségekre akadunk, amelyek a két rendszer strukturájának rokonságát, bármilyen távoli legyen is az, legalább is problematikussá teszik. A teoretikus szférában ugyanis az egyes objektivációk formái az őket átfogó rendszerek szerkezetével teljesen homogének, az esztétikai szférában viszont az objektumoknak az érvényesség értelméből következő, valamint az «esztétika», mint diszciplina által megteremtett cohærenciája és az egyes műalkotásokra irányuló élmények fenomenológiai szerkezete áthidalhatatlannak látszó ellenmondást mutatnak fel. Közelfekvő az a gondolat, hogy az olyan rendszerezés, mely egységet és cohærenciát akar teremteni az esztétikai tények között, csupán a teória rendszerszerkezetét kényszeríti az esztétikai szférára és annak eredeti strukturáját teljesen meghamisítja. Ezzel a feltevéssel szemben e dolgozat azt igyekszik majd igazolni, hogy a cohærens rendszerezés az esztétikai tételezés természetéből következik, önmagában még nem jelentheti tehát az esztétikai tényeknek idegen szférába való transzponálását.

Kant, akinél az esztétikai szféra atomizált voltának gondolata történetileg először lép fel, jóllehet az esztétikai objektumok izolált, individuális jellegét épen azért hangsúlyozza, hogy ezzel azoknak *ateoretikus* szerkezetére mutasson rá, az esztétikának is a teoretikus rendszerek

[1] Lukács György hajtotta végre először ezt az analizist szigorú következetességgel. «Az alany és tárgy viszonya az esztétikában». Athenaeum. IV. 1—2.

cohærens szerkezetét — a transzcendentális tételezésre épülőt — kénytelen kölcsönözni, hogy az esztétikai objektivációk érvényességi voltát biztosítsa. Kant tehát egyrészt az általános (transzcendentális) esztétikai formának minden esztétikai aktusban egyértelmű érvényességét fenntartja, másrészt az esztétikai ítéletek *szinguláris* voltának hangsúlyozásával az objektivációk ezen érvényességbeli egységét atomizálja. Kant szerint, jóllehet minden esztétikai objektum tárgyi érvényességét egy- és ugyanazon transzcendentális formának köszöni, tehát valamennyi egy gyökérben fut össze, ezen esztétikai objektumoknak bármely ítéletbeli integrációja már nem esztétikai, hanem teoretikus tárgyat állít elénk. Hogy saját példájával világítsuk meg a dolgot, ebben az ítéletben: «a rózsa szép», az alany esztétikai tárgy, viszont ebben: «a rózsák szépek», már korántsem esztétikai, hanem teoretikus tárggyal állunk szemben.

A cohærens és incohærens rendszerezési elvek ezen ellentétessége forrása a «Kritik der Urteilskraft» ellenmondásainak. A következőkből azonban ki fog tűnni, hogy ennek a kettős állásfoglalásnak nem kellett volna feltétlenül ellenmondásokra vezetnie, mert ezen álláspontok egyike sem inadæquat az esztétikai tényállással szemben, csak mindegyik más nivón ragadja meg azt. Más esztétikai tényekről van ugyanis szó a cohærens, a «teoretikus» szerkezetű esztétikai rendszerezésnél és másokról az atomizált, incohærens összetételűnél. Ezen rendszerezések egyike sem a posteriori integráció; az esztétikai tényállás egészét együtt építi fel a kettő és objektivációikhoz is csak úgy juthatunk el külön-külön, ha ezt az egészet rétegekre bontjuk. Hogy az esztétikai tények szférája tényleg ilyen *többrétegű*, az esztétikai forma fogalmának analízisével akarjuk nyilvánvalóvá tenni, amely analízisből ki kell tűnnie annak, hogy az esztétikában korántsem egy egységes, hanem több, in toto genere különböző forma-tartalom-relációkkal van dolgunk. E relációk elvi különbözősége pedig épen annálfogva igazolhatja az egész szféra többrétegűségét, mert valamely tényállás ujsága és sajátos volta a tényállást reprezentáló

forma-tartalom-viszony eredetiségében tükröződik leginkább. Ekkép az esztétikai rendszerezés és a forma-tartalom-viszonyok problémáját szorosan egybekapcsolhatjuk, de egybe is kell kapcsolnunk, mert e két probléma a filozófiai fogalomalkotás egyetlen területén sem oldható meg egymástól függetlenül.

Hogy minden egyes forma-tartalom-viszonyt saját nivóján oldhassunk meg, mindenekelőtt azt a komplexumot, melyet e relációk egymásba kapcsolt rétegei képeznek, kell felbontanunk. Mert a zavar, amely az esztétikai formakérdés körül oly gyakori volt, mindig onnan eredt, hogy e nivók egyikén talált megoldást kiterjesztették a forma-tartalom-viszonyok egész körére. A szélsőséges állásfoglalásoknak — az abszolút formalizmusnak és a tartalmi «beleélés» esztétikájának — időnkint meggyőző látszata csak annak volt köszönhető, hogy az esztétikai tényállásnak egyik nivóján minden fogalmilag megragadható momentum forma-elemként, egy másikon viszont olyan pusztán átélhető tartalomként adódik, amelyre az elmélet fogalmi eszközei csak rámutathatnak, de amelyet fogalmilag átölelni, áthatni lehetetlen. Az esztétika formalistái és az esztétikai attitude élményszerű voltának hirdetői, az esztétikai tényállás e különböző nivóira helyezkedvén, természetesen nem érthették meg egymást, mert más-más tényekről beszéltek.

2.

Mielőtt az esztétikai tényállásban komplex forma-tartalom-párok feloldásához fognánk, előre kell bocsátanunk, hogy a műalkotás — az egyedüli esztétikai tárgy, amely szorosabb értelemben élményünkké válhatik — mindíg valamennyi összefonódását hordja már magában. Egyenként tehát csak a műalkotás konkrét egészét és egységét feladó «abstrakció» révén juthatunk el hozzájuk; szigorúan elválasztó megkülönböztetésüket azonban az a körülmény követeli, hogy a műalkotásban immanens forma-momentumok korántsem helyezhetők el egy egységes és egyértelmű forma-

fogalmon belül. E momentumok értelmére való reflektálás, az azokat reprezentáló tendenciákon való végigelmenés viszont tiszta, egymástól élesen elváló forma-principiumokhoz vezet.

Mindenekelőtt principiálisan el kell választanunk egymástól azt a két forma-fogalmat, melyeknek összekeverése annál érthetetlenebb, mert a kettőnek úgyszólván alig van köze egymáshoz; az egyik az *érvényességi*, a másik az *existenciális* forma fogalma, az előbbit *Kant*, az utóbbit *Aristoteles* dolgozta ki legtisztábban. Az érvényességi formák valamely elemnek rendszerbeli funkcióját határozzák meg és ezt az elemet egy érvényességi területhez kapcsolván, egy jelentésbeli összefüggésbe állítván objektiválják. Az existenciális formák ezzel szemben az individuáció elvét hajtván végre, tartalmaiknak a fogalmilag áthatatlan és racionálisan át nem hidalható «valóságok» jellegét adják, vagyis a dolgokat egyszeri és összehasonlíthatatlan konkrétumokként izolálják; ezek a formák tehát nem az időtlen és személytelen érvényességnek, hanem az aktuális átélhetőségnek vehikulumai. Az existenciális formák az irracionális adottságok formái, amely adottságok közvetlenül csakis élményben ragadhatók meg, éles ellentétben az érvényességi formákkal, melyek éppen azon jelentésalakulatok kategóriáit alkotják, amelyek a tárgyi világgal szemben elzárják előlünk az átélés lehetőségét. A következőkben kifejtendő egész esztétikai állásfoglalásnak archimedesi pontja — az a pont, ahol az esztétikai rendszerezésre sorsdöntő vélemények elválnak — abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a pusztán érvényes jelentésalakulatoktól meg kell tagadnunk az átélhetőséget, viszont a bármilyen értelemben vett «valóság» élményformáinak nem tulajdoníthatjuk az érvényességi formák normativ jellegét. Az érvényesség és élményiség e formái képezik a forma-fogalmak két főtípusát és a forma-tartalom-viszonyoknak az a négy rendje, amelyhez az esztétikai tényállás analízise révén el kell jutnunk, végül is e két típusra lesz redukálható. E két formaprincipiumnak elvi szétválasztásával egyidejüleg az esztétikai tényállás látszólagos egységét

is két rendszerezés antipoláris szféráira kell majd bontanunk.

Az esztétikai tényállás *első nivójaként* emeljük ki azt a síkot, amelyet a *transzcendentális esztétikai forma*, az esztétikumnak, mint lehetőségnek konstitutiv formája teremt meg. Ez a forma hajtja végre a tulajdonképpeni esztétikai tételezést, ez az a küszöb, amelyen át az esztétikai szférába lépünk, ez a forrása minden esztétikai aktusnak «egyáltalán». Mindazon magasabbrendű esztétikai szintéziseket megelőzően, amelyeknek objektivációi a művészetek, műfajok, műalkotások — és itt természetesen nem pszichológiai stádiumok időbeli egymásutánjáról, hanem érvényességi feltételek hierarchiájáról van szó — az esztétikai szférába lépve, egy olyan primárius, a későbbi stádiumokat még magába nem foglaló, jóllehet azokat meghatározó formának vetjük alája magunkat, amely forma egyrészt a normativ esztétikai magatartást, másrészt a puszta elemeknek azt a funkcionális viszonyát teremti meg, amelyben az esztétikai rendszerezés egészének alapelve fejeződik ki. E nivón tehát e funkciónak törvényszerűségében kell az esztétikai objektiváció természetét megragadnunk.

Az esztétikai tényállás *második nivóját* azok az érvényességi formák határozzák meg, melyeknél fogva a *differens művészetek* szétválnak. Itt tehát azokra a formákra kell gondolni, amelyekre *Fiedler* a festészet formájának *«tiszta vizualitásában»* (reine Sichtbarkeit), *Hildebrand* a plasztikus formák *«letapinthatóságában»*, *Hanslick* pedig a zenei formák tisztán *«akusztikus»* szerkezetében mutatott rá. Ezekkel a formákkal, amelyek ilyetén való meghatározásukban az érzéki homogeneitások elveit képviselik, a puszta empiria érzéki heterogeneitása ellenséges világként áll szemben, — hasonlóképpen, mint az etika kötelesség-formájával az élményvalóság világa. Megjegyzendő azonban, hogy az a *homogén redukció*, amelyet e formák az empiria anyagán — a számukra való materiális adottságon — végrehajtanak, nem egyéb, mint transzpozició, mert egy olyan síkra vetítik csupán a tényeket, amely sík mint lehetőség

az empiria fakticitásában már adva van. Az esztétikai tényállás e nivóján tehát egyrészt már nem primárius, hanem *szekundárius*, másrészt nem immanens, hanem heteronom formákkal van dolgunk. E formák heteronom volta abban áll, hogy objektivációikhoz elvileg sohasem juthatnánk el az empiria tételezése nélkül; mert bármennyire különböző szerkezetűnek lássék is a képzőművészeti és az empirikus vizualitás, az előbbi még sem egyéb, mint egy, már az empiriában fellépő lehetőségnek következetes végigvitele. A puszta vizualitás ugyanis nem az esztétikai rendszerezés sajátos formája, amely innen kerül az empiriába, hanem ellenkezőleg a tiszta tapasztalaté, amely minden térképzetünkben már benne van és amelyről csak a tapasztalat tételezésével lehet szó az esztétikában. Szekundáriusok ezek a formák pedig azért, mert az általános (transzcendentális) esztétikai formával szemben a differenciáció elveit alkotják csupán és ennélfogva e formáknak rendszere csak második emeletként kerülhet a transzcendentális forma teremtette nivó felé.

Az esztétikai tényállás *harmadik nivóját* a *műfajformák* határozzák meg, amelyekben a «hatás» iránytadó voltával egy új és ismét heteronom elv lép fel, — a *teleológia* elve. De a műfajformák általános határozmányai, mint amilyenek az egység, teljesség, szimmetria, ismétlődés, variáció, centrális kompozició, a rész és egész proporcionális viszonya stb., csakis ebből az elvből vezethetők le. Ezek a formák sem primárius, sőt már tercíárius formák, mert objektivációik abból a talajból nőnek ki, amely egyrészt a transzcendentális, másrészt már valamely speciális művészet homogeneizáló formáját is felszívta magába. Az élményvalóság káoszában, amely mint kifejezést kereső vallomások és «mondanivalók» komplexuma materiaként áll szemben a műfajformákkal, az érvényességileg «előbbi» formák is materia-pozicióba kerülnek és így az újabb formák mintegy átölelik az előbbieket. Mint ahogy a művészetek premisszáit az empiriában kellett keresnünk, úgy a műfajformák eléréséhez is előfeltételeznünk kell ezt az élményvalóságot, amely épen annál fogva,

hogy az első- és másodrendű esztétikai formáktól terhes, már mint puszta matéria is határozott műfajokra való intencionáltságot hord magában. Ennek a matériának megkötő ereje nem akként jelentkezik ugyan, hogy a műfajformákat önmagából megteremti, hanem hogy az egyiknek alkalmazhatóságát megengedi, a másikét kizárja.

Az esztétikai tényállás *negyedik nivóját a műalkotások individuális formái* határozzák meg. A *mű* (Werk) a maga egyszeri, összemérhetetlen, többedmagával egy kategóriába bele nem szorítható mivoltában ennek a negyedrendbeli esztétikai formának konstitúciójaként áll csak elő. Az alkotó szubjektivitása, mint szubjektiv célszerűség, ezen a nivón lép be az esztétikai szférába; és az ezzel a szubjektivitással korrelativ mű sajátos formáján tulajdonképpen ugyanazt kell értenünk, amit Kant a «célnélküli célszerűség» kategóriáján értett. A «célnélküli célszerűség» e formája révén nyeri az előbbi formák által determinált és itt materiapozicióba kerülő esztétikai tény-komplexum a mű *mikrokozmikus* szerkezetét, mint a hogy a makrokozmos is egy hasonló teleológikus elvnek (a legfelsőbb intellektus által való célszerű megalkotottság elvének) rendszeres kiépítése. Az esztétikai objektum ezen a nivón tehát csakis egy produktiv szubjektum «értelmes» (célszerű) alkotásaként ragadható meg, más szóval, a mű objektivitása produktív szubjektumot követel korrelatív fogalompárként. «Produktív»-nak nevezzük ezt a szubjektumot az előbbi nivóknak az objektumhoz pusztán hozzá konstruált szubjektumaival szemben. Ilyen «konstruált» szubjektumokkal van dolgunk mindenkor, ha az objektiváció egyúttal deszubjektivációt is jelent és ahol az individuális index-szel bíró szubjektum közelsége az objektivált jelentésalakulatok érvényességének feltétlenségét csorbíthatná csak. Ennek a szubjektum-objektum korrelációnak paradigmatikus megjelenését a teoretikus rendszerezés mutatja; de a transzcendentális esztétikai tárgyalkotás, a speciális művészetek homogén redukciója, a műfajoknak forma-törvényei is a teoretikus objektivációkhoz egészen hasonló általános, minden individuális választás

felett álló érvényességgel lépnek fel, — ezért nem lehet produktiv, személyes szubjektumról szó az esztétikai szféra első három nivóján. Hogy ennek a produktiv szubjektumnak a negyedik nivón való fellépése milyen egészen új szituációt teremt az esztétikai rendszerezésre nézve, annak a későbbiekből kell kitűnnie.

Az esztétikai szféra négy nivóján forma és tartalom különböző arányokban egészítik ki egymást; a hierarchia útja a forma abszolút egyeduralmától a tárgy megbonthatatlan «materiális» adottságához vezet. Az első nivón az egész esztétikai tényállás egymást követelő formák rendszere; a tiszta transzcendentális esztétikai objektumnak egyetlen megragadható jegye sincs, amelyet ne forma-momentumként kellene értelmeznünk. Mert amint ennek a konstitutiv nivónak panformális strukturáját feladjuk, kénytelenek vagyunk egy transzcendens szépségrealitást tételezni, amellyel szemben az esztétikai tárgyalkotásnak csak másoló szerepe lehet; ez az állásfoglalás tehát, mely szükségképpen az «utánzás» elméletét involválja, az egész esztétikai rendszert a kontemplatív szférák közelébe hozván, transzcendálni kénytelen. Itt a formának teljesen abszorbeálni kell tehát a matériát, hogy a teoretikus «Ding an sich»-nek megfelelő ősmatéria még határfogalomként se fordulhasson elő. Az esztétika transzcendentális nivójának e panformális szerkezete, amelyben minden transzcendáló momentum felszívódott a formába, késztette épen Fichtét arra, hogy az esztétikában lássa a transzcendentális filozófia paradigmatikus megjelenését.

A második nivón, a művészetek homogeneizáló formáinak síkján azonban az érzéki heterogeneitás világa, ha negative is, ha ellenséges világként is, ellenálló és az objektivációt megkötő matériaként áll szemben a formákkal. Ez a nivó ugyanis úgy áll elő, hogy a transzcendentális esztétikai forma teremtette szférából visszanyúlunk az empiria érzékileg heterogén anyagához és innen hozunk fel ellenállást kifejtő matériát, amely matéria az esztétikai forma-tartalom-halmozás dialektikájában — mely dialektikának

leglényegesebb momentumát abban látjuk, hogy a korreláció egyik tagjának megváltozása a másik változását szükségképen maga után vonja, egy újabb forma-tartalom-adæquatiót hoz létre. De az a matéria, amelyet az empiria világából hozunk fel, mindvégig ellenállást fejt ki a formával szemben és éppen ennek a formában feloldhatatlan matériának adottságánál fogva vagyunk kénytelenek az itt fellépő formákat *akciókként* értelmezni, szóval az érvényességi formák legmélyebb értelméhez inadæquat módon. E formák ugyanis időtlen, minden szellemi funkciótól független relációkként vannak adva és az aktivitásnak az a principiuma, amely Kant révén fűződött hozzájuk, egyáltalán nem tartozik lényegükhöz. A homogén redukció formái mégis olyan mélyen gyökereznek az akció fogalmában, hogy Fiedler magát a műalkotást, e formák látószögéből nézvén, a homogeneizálás örök processzusában önkényes megállásnak kénytelen látni; ezért élettelen («toter Besitz») számára minden műalkotás.

A harmadik nivón a matéria köre és determináló ereje még jobban megnő a formák uralmának rovására: a formák «előtt» adott matéria az előálló objektivációban egyre önállóbb szerephez jut. Mint ahogy a második nivón a formával szembenálló empiriaanyag formailag nem volt maradék nélkül feloldható és mint az érzéki heterogeneitás folyton fenyegető káosza a forma-tartalomviszonynak azt a feszültségét idézte elő, amelyet csak az «akció» permanenciája tudott egyensúlyozni, úgy itt is, a műfaj-formákkal szemben, hasonló áthatatlan káosz áll, az élményvalóság világa, amelynek heterogén összetétele az intenciók egymást keresztező voltában jelentkezik. «Intenció» itt pl. a tragikus szituációnak azt a halál felé vezető tendenciáját értjük, amelyet az élményvalóságnak — az ú. n. életnek — zavarossága, más célok, más szempontok, más intenciók felvetése által megakaszt és amelyet csak a tragédia formatörvényei teljesítenek. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a halálos teljesedés ezen intenciójának csak az «élet» nivóján van egyáltalán értelme, jóllehet az élet maga ezt az

intenciót nem teljesíti és hogy a tragédia műfaj-formájából ennek az adott intenciónak lezárása következik csak, nem pedig maga az intenció; éppen úgy, mint a hogy a művészetek homogén redukciójában csak az egysíkúság adódott a formából, de maga a sík, mint lehetőség, a forma «előtti» matériában volt immanens. Ezért utalnak a műfajok mindíg az életre és ezért lehetetlen a műfaj-törvényekhez a formák immanens dedukciója útján eljutni; itt elejétől kezdve és mindvégig tartalom áll szemben a formákkal és e tartalom adottságának és megkötő erejének el nem ismerése merev schemákká sorvasztja e formákat, minthogy ezek sohasem lehetnek önmagukban, csakis a tartalmakkal együtt adottak.

Csak a negyedik nivón sűrűsödik ismét egységgé a forma és tartalomnak ez az egymásra redukálhatatlan kettőssége. Az itt objektivált esztétikai tárgy (a mű) egésze végső és irracionális adottság — matéria — épen olyan teljességgel, mint ahogy az első nivón minden formává vált, amihez csak nyúltunk. A mű a maga totalitásában egyszeri, individuális, soha meg nem ismétlődő valóság, amely «valóság» nem téveszthető össze az előbbi nivókon előállt érvényességi «objektumokkal». A mű már nem puszta jelentésalakulat többé; az esztétikai objektiváció hierarchiájában a mű nivóján a forma teremtette tárgy mintegy áttöri a transzcendentális rendszerezés immanenciáját és szubsztanciálissá válik, és ez a szubsztanciális valóság már nemcsak érvényes, hanem minden forma-érvényességi meghatározáson túl fogalmilag feloldhatatlanul «van». És épen ebben a mindvégig feloldhatatlan maradékban van letéve a műben objektivált világ közvetlen realitása, a benne megjelenő dolgok existencialitása, az alakok elevensége, a tárgyak «atmoszférikus» volta. Ezen a nivón lép fel és a mű szubsztancialitásában rejlik az a bizonyos, fogalmilag meg nem magyarázható, «szabállyal» meg nem határozható esztétikai kvalitás, a művészi alkotásnak az a minden igazi művésznél — bármilyen mélyen gyökerezzék is ez a multban — radikálisan új és meg nem ismételhetően sajátos organizmusa, amely, ha minden törvénybe foglaláson túl van is, minden diszkur-

zive adódó törvényszerűségnél meggyőzőbb erővel lép fel. Itt érünk el a művészetnek ahhoz a bizonyos irracionalitásához, ahhoz a minden igazi műalkotásnál megismétlődő csodához, amely minden ú. n. előírás alól kibúvik, amely az «általános törvények» határait mindig áttöri, mert szabályban nem fér el, de amely mégis feltétlen elismerést követel és a maga egyszeri, soha meg nem ismétlődő «szabálytalan» mivoltának dacára *normativ* módon lép fel. (Azt a kérdést, hogy a műnek ez a «normativ» volta honnan ered, vajjon «mű» voltának vagy esztétikai mivoltának köszönhető-e, a gondolatmenet zavartalan kifejtése kedvéért, egyelőre fel kell függesztenünk.)

Formáról, abban az értelemben, amelyben az előbbi stádiumok analízise alkalmával beszéltünk róla, itt már nem lehet szó; mert «formán» eddig valami általános, az aktuális élményen túlmenő érvényességet értettünk, már pedig ez az «általánosság», az élménynek ez a feladása itt egyrészt a mű mikrokozmikus lezártságát törné át, másrészt annak egyszeri, individuális jellegét homályosítaná el. A mű, mint mű, csakis az élmény közvetlenségében — és minthogy az élmény szubjektiv formájának az existenciális forma az objektiv korrelatuma — csakis sub specie formæ existentiæ ragadható meg. A későbbiekből ki fog tűnni, — ha ugyan ez az eddigiekből is nem következik már, — hogy a mű formája tényleg az átélhetőség vehikuluma csupán; vagyis, a mű formája objektive az élményiségnek épen azon momentumait rögzíti meg, amelyeket a teoretikus objektumról, mint pszichológiai esetlegességeket le kell hántanunk, hogy annak minden élményen túllévő objektivitásához eljussunk.

3.

Az esztétikai formák e szisztematikus differenciálódásával a reflexiónak egy *történeti progressziója* jár kezöltve, amely progresszió az esztétikum konstitutiv formájának otthonát a transzcendentális tárgyalkotás nivója felől mindinkább az individuális mű szférája felé tolta ki. A progresszió

ezen útját három állásfoglalás jelzi a legfeltűnőbben: *Kanté*, aki minden «esztétikai»-nak elvi kezdetét a transzcendentális formához kapcsolja (transzcendentális formán elsősorban cohærens rendszerezések principiumát értvén), *Fiedleré*, aki minden esztétikai aktust a művészetek formáinak homogeneizáló funkciójából akar levezetni és *Lukács Györgyé*, aki a «mű»-nek ad primatust minden más esztétikai forma felett,[1] — megjegyezvén, hogy a nevek ezen kiválasztása elsősorban a könnyen áttekinthető tipológiát szolgálja és nem értékelést jelent.

Hogy Kant, dacára annak az atomizáló tendenciának, amellyel az egyes esztétikai objektumokat el akarja választani egymástól, alapjában mégis cohærens esztétikai rendszerezést hajt végre, kitűnik abból is, hogy a minden esztétikai aktusban közös és azonos transzcendentális szintézis az «ízlésítélet — amely kategóriának differenciái csak az alapvető objektivitás fölé emelt nivókon jelentkezhetnek — alkotja nála az aktusok esztétikai jellegének tulajdonképeni biztosítékát. Még mielőtt tovább mennénk azonban, egy súlyos félreértésnek kell elejét vennünk, amelyre Kant az «ítélet» terminusának az esztétikai aktusokra való átvitelével adott alkalmat. Ez a félreértés abban áll, hogy az «ítélet» eredeti jelentéséből kiindulva, sokan az ízlésítéletben is teoretikus aktust látnak csupán és Kantnak azt vetik szemére, hogy az esztétikai objektivációt a logikai reflexió nivóján fellépő ítéleten orientálja; már pedig ez az ítélet az esztétikai tényállásra nézve teljesen irrelevans és egy olyan nivóra transzponálja ezt a tényállást, amelyen annak éppen esztétikai mivolta homályosul el. Kant intenciója szerint azonban ez az «ítélet» korántsem logikai funkciót, hanem transzcendentális apperceptiót jelent; az esztétikai ítélet semmi egyéb, mint a specifikus esztétikai szintézis végrehajtója. Így tehát az egész ellenvetés megdől és legfeljebb a terminológia helyességének kérdését illetheti. Az esztétika télet lényegének ez a félreértése azonban mégis annak a

[1] Aesthetik. I.

helyes meglátásával, hogy Kant tényleg teoretizálja az esztétikai szférát, kell, hogy összefüggjön; csakhogy ez a teoretizálás nem az «ítélet» konstitutiv voltának elismeréséből ered, hanem Kant egész filozófiai épületének struktúragondolatából, amely szerint az esztétika rendszere nem egyéb, mint egy, a teória fölé épített második emelet. Kantnál ugyanis a teoretikus tárgyak tételezettsége nincs «zárójelbe téve» az esztétikai tárgyalkotásnál, sőt rendszere egyes diszciplináinak egymáshoz való vonatkozása a teoretikus tárgyi világ és az esztétikai formák között hasonló viszonyt tételez fel, mint a tiszta kategoria-anyag (Ding an sich) és a teoretikus kategóriák között. Ez a rendszer-szerkezet, amely a teóriának primátust biztosít az esztétika fölött, az esztétikai tárgy konstitutiv momentumait legalább részben a teoretikus tárgyba kénytelen helyezni.[1] Kant tehát már ennélfogva is képtelen az esztétika autonómiáját mindvégig fenntartani, lévén az esztétikai tárgyalkotásnak a teoretikumra visszavezethetetlen volta épen úgy feltétele az esztétika autonómiájának, mint ahogy az ismeret autonómiája megköveteli, hogy a puszta matériát megfosszuk minden, az objektivációt meghatározó momentumtól, hogy ekép a «tárgy» minden megragadható jegye immanens összefüggésekbe hozható legyen.

Kant azonban az esztétikai tárgyalkotás immanenciáját nemcsak a teória primátusának fenntartásával, hanem az esztétikai élmények relevans voltának elismerésével is áttörte; innen ered tulajdonképpen a cohærens és incohærens rendszerezés elveinek az az összekeverése, amelyre a fentebbiekben rámutattunk. Mert Kant az esztétikai aktusok «singularis» jellegéhez csak úgy juthatott el — és ezt a fentebb elmondottak után felesleges külön igazolni — hogy az egész esztétikai tényállást az élményiség nivójára vetí-

[1] Kant rendszerezésének e veszedelmes következményeire már többen rámutattak; pl. L. Kühn: Das Problem der aesth. Autonomie. Zeitschrift für Aesth. IV. 1. H. Heimsoeth: Die Objektfrage in der Kantischen Aesth. Cohen-Festschrift. Berl. 1912.

tette. Fiedler tulajdonképen az élményen orientálásnak ezt a tendenciáját folytatja, amikor a transzcendentális alapvetés egységes esztétikai kategóriái mögül visszanyúl a differens művészetekre és ezeknek a differenciáknak ad primátust az olyan integrációk fölött, mint amilyen a «szép» és a «művészet». Csakhogy ezen tendencia irányában még ott sem lehet megállni, ahol Fiedler megállott: Lukács György ezen a ponton következetesebb Fiedlernél azzal, hogy még a művészeteket is önmagukban tárgytalan integrációknak tartja és csakis a műalkotásnak tulajdonít esztétikai objektivitást. Szerinte nincsen semmilyen fajta esztétikai — legfeljebb logikai — kapcsolat az épen esztétikai szerkezetüknél fogva elszigetelt műalkotások között. A konstitutiv nivónak ez az eltolása úgy Fiedlernél, mint Lukácsnál egy közös törekvésből fakad; mindketten vissza akarnak nyúlni a cohærens esztétikai rendszerezések és a «konstruált» szubjektumok nivóiról, — ahol szerintük a tulajdonképeni esztétikai tényállás már csak teoretikus transzpozíciókban áll előttünk — az esztétikai élmények «eredeti» nivójára. Fiedlernél a produktiv művész homogeneizáló látása, Lukácsnál pedig az egyes és izolált műre beállított, normatív esztétikai (receptiv és produktiv) szubjektum élménye válik mértékadóvá az esztétikai faktum tényleges strukturájára nézve, mert csak ezekben az aktusokban revelálódik szerintünk a tényleges, a produktiv esztétikai szubjektum, Kant esztétikájának «konstruált», teoretikus jellegű szubjektumával szemben. Fiedler azonban nem vette észre, hogy még a homogén redukció alanya is konstruált szubjektum, amely hasonlóképen személytelen és «általános», mint a teoretikus; ezért kellett neki saját útjának felén megállnia, Lukács pedig épen annálfogva teljesíthette következetesebben Fiedler intencióját, mert átlátta, hogy ez az alany még mindig nem a műben önmagát elért személyes szubjektum, hanem ez is a «fenomenológiai stádiumok» egyikét jelzi csupán a mű birtokbavételének progressziójában. Mindketten azonban — úgy Fiedler, mint Lukács — egyetértenek abban, hogy az esztétikai tényállás «eredeti» struktu-

ráját az esztétikai *élmények* nivóján kell keresnünk, nem pedig az esztétikai reflexió nivóján, ahol az alany az élménypoziciót már feladta. Az esztétikai tények «eredeti» strukturáján mindketten a konkréttá vált esztétikai objektum szerkezetét értik az esztétikai fogalomalkotások és a reflexiv primátusok szerkezetével szemben. Hogy az esztétikai rendszerezés sajátos szerkezetét felfedhessük, tényleg vissza kell nyúlnunk a reflexió nivója mögé — ez az elmélet állandó küzdelme —, de problematikus, hogy tényleg ott kell-e keresnünk az esztétikai tényállás «eredeti» nivóját, ahol ők keresik és hogy az a visszanyúlás az esztétikai aktusok élményformájának primátusát jelenti-e feltétlenül.

Hogy közelebb jussunk a kérdés megoldásához, talán nem felesleges arra utalnunk, hogy *Richard Hamann* hogyan választja el egymástól az esztétikai aktusok élményszféráját és az ezen aktusokat értelmező tudomány elméleti rendszerét, az esztétikát. Szerinte nem az esztétika, hanem maguk az esztétikai aktusok felelnek meg a tudományok primárius pozíciójának; az esztétika, mint tudomány, viszont úgy áll szemben az esztétikai tényekkel, mint az ismeretelmélet a teoretikus tudományokkal.[1] Az «eredeti» struktura kérdésében ebből a perspektivából kiindulva könnyebb eligazodni. Az esztétikának, hogy az esztétikai tények érvényességbeli gyökereit felfedhesse, az élmény-poziciót épen úgy fel kell adnia, mint az ismeretelméletnek az egyes tudományok pozicióját, ha e tudományok lehetőségére reflektál. Meg lehet ugyan állni az esztétikai élmények realitásánál, mint ahogy meg lehet állni a tudományok adottságánál is, de a kritikai kérdés felvetése után nem lehet primátust adni a fakticitásnak a «lehetőség» felett. Minden esztétikai rendszerezés, amely az élménynek ad primátust, az esztétikai aktusok *reális* kiindulópontját tolja azok érvényességbeli eredetének helyébe. Jóllehet az élmény minden esztétikai faktum «sine qua non»-ja, amely nem hántható le róla maradék nélkül, mint a teoretikus jelentés-

[1] «Zur Begründung der Aesthetik». Zeitschrift für Aesth. X. 2.

alakulatokról, de érvényességileg még sem ez az élményiség a primárius benne. Mindenekelőtt azért nem, mert az élményforma nem garantálhatja az esztétikai aktusok *normativ* voltát, — már pedig ezek mindíg és természetüknél fogva normative lépnek fel — ezt a garanciát egy élmény-nivó «előtti» formában kell keresnünk. Mert ha a «mű» a maga esztétikai beteljesedettségét élmény-formáknak köszöni is, az esztétikai objektumnak normativ jellegét nem «mű»-volta, hanem «esztétikai» mivolta adja meg. Szóval az esztétikai jelentésalakulatoknak normativ voltát azoknak specifikus mivoltára kell visszavezetnünk. Az esztétikai sajátosság pedig olyan *novum*, olyan érvényességbeli kezdet, mely az élmény-formák kombinativ funkciójának, az élménynivó secundarius rendszerezésének — amely rendszerezés mindíg máshol gyökerező objektivációk «utólagos» átölelése csupán — nem lehet konstituciója. Tehát épen ez a «novum», az, ami az esztétikai élményt esztétikaivá teszi, kényszerít arra, hogy az esztétikum számára egy, az élménynivón túllévő érvényességi eredetet tételezzünk. Már pedig, ha egyrészt az élményiség minden esztétikai aktusnak szükségképeni megjelenési formája, — ez a «megjelenés» pedig a puszta fogalmi elgondolással szemben minden esztétikai faktumnak «sine qua non»-ja — és ha másrészt a «sajátosság» — ez a par excellence nem élményi adottság — az esztétikum egyáltalánvaló lehetőségének feltétele, akkor itt nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy az egyiket a másik kedvéért feladjuk; vita tárgya csak a prioritás kérdése lehet. A forma-tartalom-viszonyok differenciálódásának fentebb vázolt elmélete teszi számunkra épen lehetővé, hogy mindkét momentumot fenntarthassuk; hogy különböző nivókon tételezvén az esztétikai specifikumot, mint transzcendentális poziciót és az élménytől átfogott műalkotást, mint az esztétikai formák dialektikájának lezárását, ne kelljen az egyiket a másikba elsülyesztenünk.

Az egész elmélet kiindulópontját tevő állásfoglalásból pedig, amely a bármilyen értelemben vett élményiségtől megtagad minden normativitást, és az élmény-nivó köréből

kizár minden érvényességi eredetet, következik már, hogy primátust csakis a megkülönböztetett formák elsejének, az esztétikai specifikumot megteremtő, transzcendentális formának tulajdonítíhatunk. A következőkben, hogy ennek az állásfoglalásnak igaza még nyilvánvalóbbá váljék, e transcendentális formának objektivációját kell pontosabban körülírnunk.

Az esztétikai rendszerezés problémája, hogy ismét elején kezdjük a dolgot, abban a kérdésben csúcsosodik ki, hogy *egységes objektivációval* van-e dolgunk valamennyi esztétikai tényben, más szóval, hogy az az egység, amelyet a cohærens esztétikai rendszerezés teremt az esztétikai tények között konkréte megalapozott egység-e, vagy pedig teoretikus integráció-e csupán. Ha ki tudjuk mutatni, hogy a «művészet» — ezeknek a tényeknek összessége és egysége — önálló objektum és nem absztrakció, akkor könnyen beláthatóvá válik az is, hogy az esztétikai tények egységesítése nem puszta összegezés, egyetlen formából való származtatásuk nem fogalmi redukció, egy szóval, hogy az esztétika rendszerének cohærenciája nem logikai transzpozíció árán éretik el. Ennek az «általános», minden esztétikai komplexumban azonos tárgynak felmutatásánál az a körülmény okoz csupán nehézséget, hogy a forma-tartalom-párok dialektikájánál fogva a differenciálódás egész processzusa automatikusan fut végig a transzcendentális poziciótól a mű nivójáig és így minden konkréttá vált esztétikai tárgy a forma-tartalom-relációk egész hierarchiáját viseli magán. Ha tehát a transcendentális forma teremtette tárgynak a műben önállósága van, ez csak «ideális» önállóság lehet. Ennek a tárgynak «ideális» voltán azonban nem valamely transzcendens realitásra való utalást kell érteni — hiszen az esztétikai szférából minden transzcendenciát kizártunk — itt az «idealitás» az előfordulásnak azt a módját jelzi csupán, amelyben a mű által elérendő és csak a műben konkretizálható esztétikai érvényesség adva van; az adottságnak ez a módja a teoretikus gondolat számára feladott igazság érvényességi pozíciójához hasonló jellegű, de csak érvényességi mivoltában az, minden egyéb momentumában

attól gyökeresen különböző. Hogy a pozíciójában ekkép meghatározott esztétikai tárgy tényleg primátussal bír-e a differenciáltabb esztétikai tárgyakkal szemben, most már az döntheti csak el, hogy a diszkurzív ész útján jutunk-e el hozzá aposteriori, vagy pedig minden esztétikai aktusban apriori módon immanens-e. Hogy a művészetnek, ennek az egységes és minden esztétikai differenciálódást átfogó tárgynak fogalma nem logikai segédkonstrukció a lényegüknél fogva izolált esztétikai tények cohærens rendszerezhetőségére, az mindenekelőtt a következőkkel igazolható. A művészet tényéhez nem a művészetek és műalkotások összegezése révén jutunk el; a művészet fogalma nem az egyes műalkotások individuális indexeinek puszta elhagyása folytán adódik. Szóval, ez a fogalom nem a differenciák eliminálása révén előálló egység, mint amilyen pl. az asztal fogalma az egyes asztalokkal szemben. A logikai absztrakció alkotta fogalmakkal nem korrespondál önálló fakticitás, a művészet viszont, ha az esztétikai szférában a formák fentjelzett automatikus dialektikájánál fogva nem is fordulhat elő önállóan, önálló objektumként léphet fel idegen szférákban, pl. az élményvalóságában. Itt, ezen az idegen területen, elválnak egymástól és önállósulnak az esztétikai formák; itt puszta artisztikus attitude-del fordulhatunk a dolgok felé, anélkül, hogy határozott műfajokba volnánk kénytelenek belelátni őket és bizonyos műfajokra való intencionáltsággal nézhetjük a dolgokat, anélkül, hogy a mű mikrokozmikus lezártságával kellene körülfognunk őket. Ennyit a művészet ateoretikus voltáról; ami pedig e tárgynak primátusát illeti, csak azt kell belátnunk, hogy az egyes műalkotások lehetősége érvényességileg éppen úgy előfeltételezi a művészet tételezettségét, mint ahogy minden igazság, minden értelmes tétel az «értelem», a jelentés eleve való tételezését megköveteli. Ha tehát az ismeretelmélet szempontjából kétségtelen a megismerés primátusa az egyes ismeretekkel szemben, az esztétikában is el kell ismernünk a művészet primátusát a speciális művészetek és az individuális műalkotásokkal szemben. Mert az ismeret egysége

és egésze nemcsak annálfogva bír fakticitással és érvényességbeli primátussal, hogy az ismeretek mintegy teleológikusan egy integráns ismeretre intencionáltak, hanem, hogy az ismeretet, mint lehetőséget már tételeznünk kellett, hogy az egyes tudományos megismeréseknek értelmük legyen. Az a tény tehát, hogy az egyes műalkotás sohasem töredéke az integráns művészetnek, nem változtat annak igazságán, hogy az esztétikában is szükségszerű premisszaként kell tételeznünk egy érvényességbeli cohærenciát, a művészetet, nem mint telost, hanem mint szférát, hogy az individuális műalkotás, akár a reflexió, akár az élményiség nivóján, egyáltalán előfordulhasson.

Fiedlert az jogosította fel arra, hogy az egyes művészeteknek objektivitást tulajdonítson, hogy a homogén redukció révén elért «vizualitás»-ban ennek az objektivitásnak legalább egy pozitiv tárgyi jegyére tudott rámutatni. Hogy a művészetet mint önálló objektumot tételezhessük, nekünk is hasonló tárgyi jegyekre volna szükségünk; olyan jegyekre, amelyek a kérdéses, transzcendentális forma teremtette objektumot esztétikaivá teszik már, anélkül, hogy a művészetek, műfajok és műalkotások differenciáit involválnák. Szóval, a feladat teljes megoldása megkívánná, hogy a művészetnek, mint önálló objektumnak tárgyalkotó kategóriáira mutassunk rá. Egyelőre azonban meg kell elégednünk azokkal a csupán *negativ* meghatározásokkal, — az «érdeknélküliség» és a «nem-fogalmiság» momentumaival — amelyekkel Kant írta körül ezt az általános, egységes, transzcendentális tárgyat.

4.

Az esztétikai tényeknek a transzcendentális analízis és a konkrét fenomenológia elvein való orientálása két teljesen ellentétes elvű rendszerezéshez vezet. Transzcendentális szempontból csakis az esztétikai aktusok lehetőségét felvető és azoknak érvényességét biztosító forma nyerhet primátust; ennek a formának uralma pedig az esztétikai tényeknek

egymás között való benső összefüggését és e tényeknek cohærens szerkezetű rendszerbeállását jelenti. A fenomenológia szempontjából viszont az esztétikai tényállás szerkezetére nézve csakis a *konkrétté* vált esztétikai tárgy, az izolált, egyszeri, individuális mű lehet mértékadó, mert csupán a műforma (Werkform) teszi az esztétikai tárgyhoz való «reális» élmény-viszonyunkat lehetővé; ennek a formának primátusa viszont az egész esztétikai szféra atomizálását vonja maga után. A cohærens esztétikai rendszerezést — hogy a fent kifejtett érveket röviden összefoglaljuk — minden, a fenomenológia részéről jövő ellenvetéssel szemben az a megkerülhetetlen tény igazolja, hogy az esztétikai érvényesség megragadását — már pedig minden transcendentális rendszerezés elvi eredetét egy ilyen érvényesség elismerésében kell látnunk — csakis az esztétikai aktusok élményi voltának tudatos feladása teszi lehetővé, jóllehet ez az élményiség minden reális esztétikai aktusnak jellemző vonása. De ezzel a cohærens rendszerezés érvényességbeli prioritását, e rendszerezésnek az esztétikai szféra egyetemes szerkezetére nézve alapvető voltát akartuk csak hangsúlyozni anélkül, hogy az atomizált szerkezetű nivónak a szférából való organikus kinövését tagadtuk volna.

A forma-tartalom-viszonyok analíziséből kitűnt, hogy a cohærens és incohærens szerkezetű rendszerezés az esztétika tényállást a maga dialektikai fejlődésében más-más nivón ragadja meg; pontosabban szólva, az esztétikai tényállásnak különböző nivóit hozza létre E nivók eredeti szerkezetét azonban csak úgy őrizhetjük meg és egyiknek a másikba való transzponálását csak úgy kerülhetjük el, ha még magán az esztétikán belül is szakítunk a *metódikai monizmus* dogmájával és két teljesen önálló elvű diszciplinát teremtünk az esztétikai tények rendszerezésére Ennek a két diszciplinának gyakorlata nem új, csak elveik nincsenek pontosan meghatározva, módszereik nincsenek élesen szembeállítva egymással. E két diszciplinát — a tradicióhoz kapcsolódva, de magához az elnevezéshez nem ragaszkodva —

a szorosabb értelemben vett *esztétika és művészetelmélet* néven helyezhetnők szembe egymással.[1]

Az esztétikának, amely a transzcendentális esztétikai kategóriák rendszerét abrázolja, tulajdonképeni problémája az esztétikai szintézis természete. A művészet-elmélet ezzel szemben descriptiv és analitikus módszerű tudomány, realisztikus objektum-elmélet. Az esztétika quæstio juris-ával szemben a művészetelmélet a quæstio facti-t veti fel. Az esztétikának az objektum puszta fakticitását érvényes és szükségszerű jelentés-alakulattá kell avatnia, szóval, el kell jutnia egy objektumhoz, nem pedig kiindulnia egy eleve adottból. Az esztétikai objektum tehát csak az esztétikai szintézis útjának végén, mint «elért» esztétikai objektum állhat elő. A művészetelmélet pedig mindíg már ezzel az elért objektummal áll szemben és az empirikus tudományok azon metódikai feltevéséből indul ki, hogy ez az objektum természetes és önmagában zárt adottság, amely a receptiv szubjektummal szemben autonóm jelentéssel bír. Fiedler épen ennél a feltevésnél fogva tulajdoníthatott a művészetelméleti megismerésnek objektiv általános érvényességet az esztétikának azon csupán szubjektiv általános érvényűségével szemben, amelyet Kant nem akart túllépni. A művészetelméletben szubjektum és objektum, forma és tartalom nem végső ellentét, mint az esztétikában, csupán egy aposteriori úton nyert, analízis adta kettősség, amelynek a művészetelméleti objektum nem eredője, hanem kiindulópontja. Itt tehát szubjektum és objektum, forma és tartalom nem determinánsai, hanem kiegészítői egymásnak, nem a tárgyfogalom követeli tételezésüket, mint az esztétikában, hanem az eleve egységes tárgy formára és tartalomra bontható. Ezzel függ össze, hogy az esztétikában a formának mindig konstitutiv, a művészetelméletben viszont reflexiv jellege van.

[1] Az eddigiek után talán felesleges külön hangsúlyozni, hogy az esztétika és művészetelmélet e szétválasztásának semmi köze az u. n. «berlini iskola» programmjához.

Különös, de nem érthetetlen, hogy az esztétikai formalizmus rendszerint nem az esztétika konstitutiv, hanem a művészetelmélet reflexiv formáin orientált. A forma funkcióját ugyanis — és erre egy más összefüggésben utaltunk már — épen a reflexiv formák teszik az első ránézésben feltűnőbbé. A konstitutiv formák a «tárgy» fogalmától elválaszthatatlanok, a reflexiv formák viszont «szemmelláthatóan» ölelnek át egy már máshol készen fellépő tárgyat. A művészetelmélet reflexiv formái az empiria és az élményvalóság adottságait ölelik át és hogy ezek az ismerős adottságok a művészet nivóján újból előfordulnak és itt új világot alkotnak, utal a legfeltűnőbben arra, hogy ennek a világnak specifikus esztétikai mivolta a «hogyan»-on, a formán és nem a «mi»-n, a tartalmakon múlik.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Fogarasi Béla: *Konzervatív és progresszív idealizmus.* Budapest. 1918. Kiadja az Új Magyarország r.-t. 38 lap.

Minden rendszeres világnézetben kétféle elvi állásfoglalás rejlik: elméleti és gyakorlati. Az előbbi e kérdésekre akar válaszolni: mi a világ? miből áll? hogyan függ össze elemeiben? mennyiben és hogyan ismerhető meg? A világ azonban nemcsak gondolkodás tárgya, melyet az ember fogalmak hálózatába akar összefogni, hanem cselekvésünknek is tárgya, nemcsak nézőtér, de küzdőtér is. Gyakorlati állásfoglalásunk tehát e kérdésekre akar feleletet adni: mi a világ és élet számomra? mi értéke s értelme van világnak? mi a kötelességem magammal s a világgal szemben? milyen értékeket kell megvalósítanom cselekvésemmel? A világnézet tehát egyrészt fogalmak rendszere, melyekben a világot elméletileg egységesen felfogjuk, másrészt értékelések hierarchiája, melyek által gyakorlati állásfoglalásunkat szabályozzuk. Hogyan függ össze a világról szerzett theoretikus képünk praktikus értékfelfogásunkkal? Független-e a kettő egymástól? *Van-e szükségképi összefüggés a theoretikus világkép bizonyos tipusai s az értékelő állásfoglalás bizonyos tipusai között?*

Azt hiszem, ez a kérdés a gyökere Fogarasi alapos tanulmányának, mely értékes adalék a politika elvi hátterének megalapozásához. A szerző célja megcáfolni a politika és a filozófia viszonyára vonatkozóan a köztudatba mélyen begyökerezett balfelfogást, mintha korrelatív viszony volna egyrészt a konzervatív politika és mindennemű filozófiai idealizmus, másrészt a progresszív politika és az ú. n. természettudományi világnézet, pozitivizmus és monizmus között; mintha a progresszív politikus, ha hű akar maradni programmjához, soha idealisztikus filozófiai álláspontot nem tehetne magáévá és megfordítva: az idealizmus hívének a politikai konzervatizmushoz kellene, ha következetes, csatlakoznia. A progresszív politika világnézeti hátterében rendszerint szenzualista és pozitívista ismeretelmélet, monisztikus metafizika és naturalisztikus, a fejlődéselmélete támaszkodó relativista ethika húzódik meg. Fogarasi éles elemzése nyilván-

valóan kimutatja, hogy a világ egységes elméleti képének megformálása, a metafizika, az ismeretelmélet, másrészt a politika között nincsen szükségszerű összefüggés. Politikai magatartásunknak logikusan semmi köze sincsen ahhoz, hogy ez az adott világ ismeretelméleti szempontból érzékletek összessége, álom, szubstancialis magánvaló, vagy logikai tételezések sorozata-e. A XIX. század végén kialakult természettudományi világnézetnek, monizmusnak, pozitivízmusnak különböző formái és a progresszív politika között szükségszerű kapcsolat nem áll fenn s így a progresszív politikusnak nem is kell ezekhez a következetesség nevében ragaszkodnia. A progresszíveknek az idealizmussal szemben tanusított ellenszenve csupán a XIX. század véletlen történeti konstellációjának eredménye. A szerző szerint az igazi ethikai idealizmus, mely az emberi méltóság fogalmán sarkallik, épen a progresszív politika rúgója s hiányzik az uralkodó rendet az ideális renddel azonosító s ezért az előbbi fenntartására törekvő konzervatizmusból.

A tartalmas tanulmányhoz, mely számos tudománytalan, a filozófia nevében elkövetett visszaélést leplez le a politikai magatartás világnézeti megalapozása körül, csak egy-két megjegyzést fűzök. Nem domborodik ki eléggé a jelentősége annak az absztrakciónak, mellyel a szerző megalkotja a *formális* és *tartalmi* konzervatizmusnak és pogresszívizmusnak fogalmát. Szerinte a formai konzervatizmus történetileg mindig összeesett bizonyos jól meghatározott tartalmaknak (egyház, uralkodó, nemesség, rendi kiváltságok) konzerválásával, amiből azt következteti, hogy «a konzervatív értékelés absztrakt formájában is benn kell rejtőznie már az intenciónak a tartalmi konzervativ politikára, különben nem esnének folyton össze». Ez a fölfogás azt a gondolatot ébreszti, mintha a formai konzervatizmus volna a tartalmi konzervatizmus forrása. Pedig éppen megfordítva áll a dolog: mivel a meglevő jogrendet egyesek jónak, az emberiség érdekében állónak tartják, alakul ki esetleg bennük általános tendencia *minden* meglevő rendszer fönntartására s *minden* haladásnak nevezett változás, mint ilyen, távoltartására (formai konzervatizmus.)

A szerző szerint a progresszív politikusokat a monizmushoz főkép az immanenciára való törekvés vezette. Ha ugyanis vannak transzcendens valóságok, amelyek az emberi cselekvés

eredményeit megváltoztathatják, esetleg megsemmisíthetik, akkor a cselekvő akaratból hiányozni fog a biztosság, a cselekvés sikerébe vetett hitnek az a lendülete, mely olyan elhatározó jelentőségű egy gyakorlati akció keresztülvitelében. Így az immanencia élménye a progresszívitás lelki alátámasztása. Evvel «az öntudatlan, de mély motivummal» való pszichológiai magyarázathoz szó fér. Alig hiszem, hogy ilyen ok birta volna a progresszív politikusokat az immanens fölfogáshoz való csatlakozásra, mely — mint a szerző később szépen kimutatja — mindig determinista természetű. A deterministikus fölfogás alig fokozhatja az akarás lendületét. Hogy itt ismét csak a sajátos történeti konstellációban s nem a szükségképi logikai összefüggések területén kell az okot keresnünk, arra nézve jellemző, hogy W. James éppen a progresszívitás érdekében — melyet ő «meliorizmusnak» nevez — követeli az akarás szilárdabb lelki alátámasztásául a transzcendens valóságoknak, az isteni világrendnek fölvételét. Az akarás és cselekvés sikerébe vetett hit lendületét a transzmundán segítség szubjektív tudata a pragmatizmus értelmében jobban fokozza, mint bármi más.

A tanulmány pozitív célja annak bizonyítása, hogy az ethikai idealizmus csakis a progresszív politika keretében érvényesülhet, illetőleg a progresszív politika mindig idealizmuson alapul. «Idealizmus pedig az a filozófia, mely a logikai igazság, az ethikai parancs, az esztétikai érték érvényességét felismeri ... Ideálizmus: egy nem-érzéki, nem-materiális, ideális *rend* felismerése, amelynek *normatív* abszolut érvényessége akkor is fennáll, ha az ember nem is fogadja el. Ezért *függetlenek* a normák a tényektől». (14. l.) «Csak az értékes, ami az ethikai normáknak megfelel. És amíg ez el nem éretett, nincs megállás, csak egy út van, a progresszió, a küzdelem». Fogarasi a konzervatizmusnak koncedálja a metafizikai és esztétikai ideálizmust, «csak egyet tagad meg a konzervatizmustól: az etikai ideálizmust». (18. l.) Ezt a megtagadást nem látom eléggé megokolva. Hisz a konzervatív ember is meg lehet győződve bizonyos értékek magában való, abszolut érvényességéről, melyeket neki a politikai kormányzat terén megvalósítania föltétlen kötelessége. A konzervatív és progresszív politika közötti különbség lényegében nem is a végső *célok*, hanem ezek megvalósításának *eszközei* körül

forog. Hogy a szerző sem száműzi mereven a konzervatizmust az etikai ideálizmus országából, mutatják azok a szavai, melyekben kijelenti, hogy «*minden* jóhiszemű politika tudva vagy nem tudva az etikai ideálizmusban gyökerezik». (15. l.)

A szerző a konzervatizmusnak szemére hányja, hogy az uralkodó rendet, mint ideálisat, akarja «konzerválni». Viszont állítja, hogy «ha egyszer eléretett minden, amit az etikai ideálizmus kíván, ha posztulátumaiból valóságok lesznek, akkor a progresszió befejezte a maga munkáját és anélkül, hogy a jelenkori konzervatizmus mintájára az ideális rendet hamisan azonosítaná az uralkodó renddel, konzervatívvá fog átalakulni, hogy fenntartsa, megőrizze az *uralkodó ideális rendet*». Fogarasi tehát elismeri egy, mondhatnók konzervatív progresszívizmusnak lehetőségét és jogosultságát; ettől azonban nem tagadja meg az etikai ideálizmust, mint alapot, bár a pogresszívizmus is egy uralkodó rendet iparkodik konzerválni. Más szóval: konzervatizmus és progressívizmus teljesen relatív fogalmak. Ami a történeti fejlődés bizonyos fokán a progresszívizmus óhajtott tárgya, azt később már csak olyanok akarják fönntartani, akiket «konzervatíveknek» hívunk. Hogyan lehetséges azonban, hogy, amikor valamit a progresszívizmus követel, akkor azt az etikai ideálizmus nemes talaján látjuk; ellenben ugyanaz menten más etikai síkba tolódik, mihelyt később mások követelik? Azt hiszem, itt a különbség nem az etikai ideálizmusban, mint ilyenben, rejlik (minden jóhiszemű politika ebben gyökerezik a történeti időponttól függetlenül). Itt minden azon az értékfölfogáson mulik, mit tartunk ideálisnak.

A szerző ennek a meghatározása felé is tesz egy lépést. Azt kérdezi ugyanis, hogy milyen *tartalmi* etikai posztulátum alapján követelhetjük a demokráciát, a jogegyenlőséget, a vagyon igazságos elosztását? S a Kant-Fichtei ideálizmus nyomán azt feleli, hogy az ember *méltósága* fogalmának alapján. Ennek pedig szerinte a lényege: «igyekezzél az embert abba a helyzetbe hozni, hogy *felelhessen* tetteiért. Az ember méltósága ugyanis felelőssége». (16. l.) Attól tartok, hogy az így megfogalmazott erkölcsi imperativus voltakép még sem tartalmi, hanem *formai* természetű.

Valószínűleg a fölolvasásnak szánt értekezés programmszerű természetének kell tulajdonítanunk, hogy a szerző csak utal

az etika és politika viszonyára, de tüzetesebben nem szól róla, holott problemaköre e viszony sarkán fordul meg. Az embernek elidegeníthetetlen személyisége van, azaz emberi méltósága s ebből folyólag bizonyos *jogai*. A jog fogalma az a híd, mely az etikát és a politikát összeköti. A politika föladata a jog oltalmazása, a helyes szabadság biztosítása s ezzel az emberi méltóság etikai eszményének megvalósítása.

Az elmemozdító, több tekintetben újszerű, itt részben csak programmszerűen fölvetett kérdéseknek (melyeknek ma aktuálisabb hátterük van, mint valaha), további tüzetes kifejtésével a friss látású szerző, reméljük, nem fog sokáig késni.

Kornis Gyula

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1917 október–1918 február.

Jodl, Frdr. Zur neueren Philosophie u. Seelenkunde. Aufsätze. Hrsg. v. Wilh. Börner. Stuttgart: Cotta. (IX, 179 l.) (Cotta'sche Handbibliothek, 198.) M. 1.—

Mannheim Károly. Lélek és kultura. Bpest: Benkő (30 l.) (Előadások a szellemi tudományok köréből, 1.) K 2.—

Spinoza Redivivus. Eine Fibel f. Anfänger u. Verächter d. Philosophie. Berlin: M. Roekenstein. (IV, 135 l.) M. 4·80.

Thoma, Hans. Die zwischen Zeit u. Ewigkeit unsicher flatternde Seele. Jena: Diederichs. (47 l.) M. 2·—.

Bevezető munkák.

Carlini, Armando. Avviamento allo studio della filosofia, seguito da una piccola guida bibliografica. 2. ed. emend. Catania: F. Battiato. (117 l.) L. 1·—.

Enyvvári Jenő. Filozófiai szótár. Bpest: Franklin (174 l.) (Kultúra és tudomány, 23.). 3·20 K.

Lehmann, Rud. Lehrbuch d. philos. Propädeutik. 4. neu bearb. u. verm. Aufl. Berlin: Reuther & Reichard. (VIII, 178 l.) M. 4·—.

Natorp, Paul. Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme. Einführung in d. kritischen Idealismus. 2. verb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (IV, 184 l.) M. 2·80.

Wittich, Ernst. Umschau auf d. Gebiet d. philos. Probleme. Stuttgart: Verl. d. evangel. Gesellschäft. (36 l.) M. 0·50.

Filozófiai klasszikusok művei. Fordítások.

Hegel, G. W. Vorlesungen üb. d. Philosophie d. Weltgeschichte. Vollst. neue Ausg. v. Georg Lasson. Bd. 1. Die Vernunft in d. Geschichte. Einleitg in die Philosophie der Weltgeschichte. Leipzig: Meiner (X, 264 l.) (Philos. Bibl., 171 a.) M. 5.50.

Hobbes, Thomas. Grundzüge d. Philosophie. Tl. 2—3. Lehre vom Menschen u. vom Bürger. Deutsch hrsg. v. Max Frischeisen—Köhler. Leipzig: Meiner (VI, 341 l.) (Philos. Bibl., 158.) M. 7·—.

Pascal's, Blaise. Gedanken. Nebst d. Anmerkungen Voltaires, aus d. Französ. v. Heinr. Hesse. (Neue Aufl.) Leipzig: Reclam. (370 l.) (Universal-Bibl. 1621—1623 a.) M. 1·50.

A filozófia története.

(Általában—Egyes korok és bölcselők — Filozófiai mozgalmak.)

Antoniadis, E. Aristipp und die Kyrenaiker. Diss. Göttingen. (131 l.)

Bamler, Friedr. Das Irrationale bei Platon. Diss. Erlangen (VIII, 115 l.).

Bischoff, Erich. Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik u. Geheimwissenschaft. 2. vollst. neu bearb., stark verm. Aufl. Leipzig, Th. Grieben. (XII, 152 l.) M. 3·20.

Deussen, Paul. Allgemeine Geschichte d. Philosophie m. bes. Berücks. d. Religionen. Bd. 2, Abt. 3. Die neuere Philosophie v. Descartes bis Schopenhauer. Leipzig: Brockhaus (XIV, 602 l.) M. 14·—.

Erdmann, Benno. Orientierende Bemerkungen üb. d. Quellen z. Leibnizischen Philosophie. Berlin: G. Reimer (658—667. l.) (S. a. aus d. Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.) M. 0·50.

Gentile, Giov. Le origini della filosofia contemporanea in Italia. Vol. 1. (I platonici.) Messina: G. Principato (IX, 410 l.) L. 7 50.

Hollenberg, Otto. Herbarts Stellung zu den Philanthropinisten. Diss. Breslau (124 l.)

Innocenti, L. M. La filosofia scozzese e lo spiritualismo francese dal secolo XIX. Volterra, tip. Confortini. (179 l.)

Keiling, Karl. Über die Sympathie bei Plotin. Diss. Jena. (56 l.).

Moszkowski, Alxdr. Sokrates der Idiot. Eine respektlose Studie. Berlin: Eysler & Co. (115 l.) M. 1·50.

Müller, Herm. Individualitäts- u. Persönlichkeitsgedanke bei Rudolf Eucken. Diss. Erlangen. (VIII, 164 l.)

Pauler Ákos. Medveczky Frigyes emléke. Bpest: M. Tud. Akad. (14 l.). (A M. T. A. elhúnyt tagjai felett tartott emlékbeszédek. 17. k. 16—17. sz.) K 1·—.

Olgiati, Franc. Un pensatore americano: Josiah Royce. Milano: Vita e pensiero (114 l.).

Rellhans, Dagobert. Der Einfluss des deutschen Idealismus auf die Entwickelung der Philosophie Victor Cusins. Diss. Erlangen. (71 l.).

Sarauw, Julie. Der Einfluss Plotins auf Giordano Brunos Degli Eroici Furori. Diss. Jena. (55 l.)

Szemere Samu. Giordano Bruno. Bpest: M. Tud. Akad. (VIII+392. l.) (Magy. Tud. Akad. könyvkiadó váll. Új f.)

Wachmann, Ottomar. Platos Lehre v. Instinkt u. Genie. Berlin: Reuther & Reichard. (112 l.) (Kantstudien. Erg.-Hefte, 40.) M. 5·—.

Filozófiai rendszerek. Metafizika. Világnézet.

Boerma, Eberhard. Über die Philosophie des Als-ob. Eine Untersuchung ihrer logischen Struktur und ihre Lösung des Erkenntnis- und Lebensproblems. Diss. Jena. (65 l.).

Botti, Luigi. Metafisica dell' io : saggio di filosofia speculativa e critica Vol. 2. L'io immanente. Genova : A. F. Formiggini. (390 l.) L. 7·—.

Driesch, Hans. Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Leipzig : E. Reinecke. (XIII, 359 l.) M. 9·—.

Eucken, Rudolf. Der Sinn des Lebens; 5. völlig umgearb. Aufl. Leipzig : Quelle & Meyer. (VII, 172 l.) M. 4·40.

Flournoy, Th. William James filozófiája. Bpest : Kókai Liz. (195 l.) (A magyar evang. keresztyén diákszöv. kiadóváll.) 4·50 K.

Hegel's Philosophie. Hrsg. von Paul Hasse. Berlin : Dtsche Bibliothek. (233 l.) M. 1·50.

Kerler, Dietr. Heinr. Die Philosophie des Absoluten in der Fichteschen Wissenschaftslehre. Diss. München. (224 l.)

Kerler, Dietr. Heinr. Max Scheler u. d. impersonalist. Lebensanschauung. Ulm : Kerler. (39 l.) M. 1·50.

Lindstaedt, Franz. Grundwissenschaftliche Kritik der Hauptbegriffe in Vaihingers Philosophie des Als-ob. Diss. Breslau. (50 l.)

Mahnke, Dietr. Eine neue Monadologie. Berlin : Reuther & Reichard (VIII, 132 l.) (Kantstudien. Erg.-Hefte, 39.) M. 5·50.

Stern, William. Person u. Sache. System d. philosoph. Weltanschauung. Bd. 2. : Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig : Barth. (XVI, 270 l.) M. 14·—.

Türck, Herm. Faust-Hamlet-Christus. Berlin : Borngräber. (405 l.) M. 6 50.

Logika és ismeretelmélet.

Ebner, Joseph. Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. Diss. München. (IV, 80 l.)

Erdmann, Benno. Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin : G. Reimer (89 l.) (Abhandlgn d. kgl. preuss. Akad. d. Wiss.) M. 3·50.

Gentile Giov. Sistema di logica, come teoria del conoscere. Vol. 1. Pisa : E. Spoerri (284 l.) L. 8·—.

Höffding, Harald. Der Totalitätsbegriff. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung. Leipzig : Reisland (III, 127 l.) M. 3 20.

Huch, L. Grundriss d. Wissenschaften im Kantischen Sinne. Bd. 1. Der Begriff Wissenschaft im Kantischen Sinne. Charlottenburg : Selbstverl. (146 l.) M. 3 —.

Isenkrahe, C. Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie? Kempten : Kösel. (126 l.) M. 2·—.

Kowalewsky, Michael. Über die Antinomienlehre als Begründung d. transscendentalen Idealismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (72 l.) (S. A. aus : Abhandlgn d. Fries'schen Schule. N. F. Bd. 4.) M. 2·—.

Kraus, Emil. Der Systemgedanke bei Kant und Fichte. Diss. Marburg. (63 l.).

Meinong, Alex. Über emotionale Präsentation. Wien: Hölder. (183 l.) (Sitzungsberichte d. kais. Akad. d. Wiss.) M. 4 25.

Meyer, Adolf. Über Liebmanns Erkenntnislehre und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Diss. Jena.

Ethika.

Bauer, Hans. Islamische Ethik. Nach den Orig.-Quellen übers. u. erl. H. 2. Von der Ehe. Das 12. Buch v. Al-Gazali's Hauptwerk (Neubelebung d. Religionswissenschaften.). Halle: Niemeyer. (X, 120 l.) M. 3·60.

Calcara, Aniello. Il problema morale nei tempi moderni. Roma: Desclée e C. (278 l.) L. 5·—.

Driesch, Hans. Das Problem der Freiheit. Berlin: O. Reichl. (52 l.) M. 1·—.

Larochefoucauld. Reflexionen. Sentenzen u. Maximen üb. d. Moral. München: G. Müller (116 l.) M. 4·—.

Nathan, Bernhard. Über das Verhältnis der Leibnizischen Ethik zur Metaphysik u. Theologie. Diss. Jena (53 l.)

Seta (Della) Ugo. Filozofia morale. Vol. 1. Roma: la Speranza. (VII, 237 l.)

Sommerlath, Ernst. Kants Lehre vom intelligiblen Charakter. Ein Beitrag zu seiner Freiheitslehre. Leipzig: Deichert. (VI, 110 l.) M. 3·60.

Vass Vince. Vallás és erkölcs. Bpest: Kókai biz. (80 l.) (Theologiai dolgozatok. Kiad. a pápai ref. theol. akad. hallgatói, 4.) 2·60 K.

Esztétika.

Jodl, Frdr. Ästhetik d. bildenden Künste. Hrsg. v. Wilh. Börner. Stuttgart: Cotta (XII, 407 l.) M. 11·—.

Kabay Kálmán. Prolegomena a zene esztétikájához. A zeneesztétika alapvető kérdései. Bpest: Pfeifer. (222 l.) 6.— K.

Utitz, Emil. Die Gegenständlichkeit der Kunstwerke. Berlin: Reuther & Reichard. (71 l.) (Philos. Vorträge. Veröff. v. d. Kantges., 17.) M. 2 —.

Walzel, Oskar. Wechselseitige Erhellung d. Künste. Ein Beitrag z. Würdigung kunstgeschichtlicher Begriffe. Berlin: Reuther & Reichard (92 l.) (Philos. Vorträge. Veröff. v. d. Kantges., 15.) M. 2 40.

Pszichológia és pszichofizika.

Boirac, E. L'Avenir des sciences psychiques. Paris, Alcan. (305 l.).

Ganz, Hans. Das Unbewusste bei Leibniz in Beziehung zu modernen Theorien. Zürich: Rascher & Co. (104 l.) M. 3·50.

Hopp, Max. Über Hellsehen. Eine kritisch-experimentelle Untersuchung. Berlin: S. Karger. (148 l.) M. 5 —.

Kornis Gyula. A lelki élet. 1 k. Bpest: M. Tud. Akad. (391 l.) (Magy. Tud. Akad. könyvkiadó váll. Új f.)

Materialien zur Blindenpsychologie. Zsgest. u. bearb. v. Ferd. v. Gerhardt. Langensalza: Wendt & Klauwell. (7, 283 l.) (Neudrucke z. Psychologie, 2.) M. 7·50.

Oetjen, Friedr. Die Bedeutung der Orientierung des Lesestoffes für das Lesen u. der Orientierung von sinnlosen Formen für das Wiedererkennen derselben. Diss. Göttingen. (35 l.)

Pikler Julius. Sinnesphysiologische Untersuchungen. Lpzg: Barth. (VIII, 516 l.) M 18.—

Révész Géza. A tehetség korai felismerése. Bpest: Benkő. (44 l.) K 3.—.

Schulze, Rud. Die moderne Seelenlehre. Ein Blick in d. Werkstatt d. modernen Psychologie. (Neue Titel-Ausg. v.: Experimente aus d. Seelenlehre.) Lpzg.: Voigtländer. (VIII, 112 l.) M 3.—.

Seifert, Friedr. Zur Psychologie der Abstraction und Gestaltauffassung. Diss. München. (90 l.).

Stöhr, Adolf. Psychologie. Wien: Braumüller. (XVI, 581 l.) M. 14.—.

Wundt, Wdh. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung d. Entwickelungsgesetze v. Sprache, Mythos u. Sitte. Bd 9. Das Recht. Lpzg: A. Kröner. (XVIII, 484 l.) M. 12.—.

Történetbölcselet. Szociológia. Jogbölcselet.

Brause, Karl Herm. Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus. Diss. Erlangen. (VII, 188 l.).

Croce, Benedetto. Teoria e storia della storiografia. Bari: Latezza e figli (VI, 291 l.) L. 6.50.

Joel Károly. A történelem észszerűsége. Ford. Sas Andor. Bpest: Franklin. (63 l.) (Olcsó Könyvtár, 1878—80.) K —.90.

Simmel, Georg. Grundfragen der Soziologie. (Individuum u. Gesellschaft.) Berlin: Göschen. (103 l.) (Sammlung Göschen, 101.) M. 1.—.

Tuka Béla. Jog- és állambölcselet. 1. füzet. Általános rész. Pozsony: Stampfel. (100 l.) K 14.—.

Vallásbölcselet. Theozófia.

Czakó Ambró. A protestantizmus szelleme. Bpest: Kókai biz. (193 l.) K 6.—.

Frebold, Georg. Dorners philosophische Grundstellung und seine Auffassung vom Wesen der Religion. Diss. Jena. (53 l.).

Koppermann, Ernst. Der Offenbarungsbegriff in der Religionsphilosophie Kants, Fichtes, Fries'. Diss. Erlangen. (IX, 84 l.).

Mössmer József. A tiszta misztika eszmevilágából. Tanulmány a német misztika bölcseletéhez. Szentendre: Emmel kny. (55 l.).

Szabó S. Zsigmond. A kálvinizmus mint világnézet. Debreczen: Hegedűs és Sándor biz. (16 l.) K 1.60.

EGYESÜLETI ÉLET.

Társaságnak 1918 szept. hó 27-én d. u. 6 órakor tartotta a Magy. Tud. Akadémia heti üléstermében évadnyitó felolvasó ülését, amelynek tárgya *Prof. Dr. William Stern* előadása volt a tehetségesek kiválasztásának lélektanáról. Előadó szerint a tehetség nem lehet többé egyéni ügy, hanem közügynek kell tekinteni. Épen azért szükség van külön, a tehetségesekre szabott iskolatípusokra. Különbséget tesz általános tehetség vagy intelligencia és különös tehetség vagy talentum között s hangoztatja mindkettő kifejlesztésének szükségességét, csakhogy külön iskolaformákban. Majd ismerteti a berlini s különösen a hamburgi új intézeteknek (Talentschulen) ily irányu törekvéseit és a tehetségesek kiválasztására a pszichologiai intelligenciavizsgálatok módszereit. Legfontosabbak ezek között: hézagos szövegek kiegészítése, szétvagdalt képesívek (Münchener Bilderbogen) összerakása, fogalmaknak logikailag helyes elrendezése, szövegek értelmi hibáinak felismerése, fogalmak meghatározása stb. A tehetségesek kiválasztása persze mindenekelőtt a tanítók alapos pszichológiai képzését követeli.

SAJTÓHIBA-IGAZÍTÁS.

1918. évi IV. füzetben 175. lap 6. sor: *ahol i* helyett *ahol c* olvasandó.

Ugyanez oldalon a jegyzetben alul első sorban $f(x)$ helyett $f(c)$ olvasandó.

Ugyane sorban $\int\limits_{(C)} \frac{f(x)\,dz}{z-c}$ helyett $\int\limits_{(C)} \frac{f(z)\,dz}{z-c}$ olvasandó.

A második sorban

$$\left|\eta \int\limits_{(\gamma)} \frac{dz}{z-c}\right| \varepsilon < 2\pi \quad \text{helyett} \quad \left|\eta \int\limits_{(\gamma)} \frac{dz}{z-c}\right| < 2\pi\varepsilon$$

olvasandó.

Utolsó sorban $f(x)$ helyett $f(c)$ olvasandó.

1918. évi V. füzet 254. o. 3. sorban $S\varepsilon M$ helyett $S\varepsilon P$, és 6. sorban $S\varepsilon P$ helyett $S\varepsilon M$ olvasandó.

ATHENAEUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

1918

1. FÜZET

LEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utcza 7.

TARTALOM

Értekezések.

Révész Géza: A tehetség korai felismerése — — — — — 1
Lukács György: Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában. I. — — — — — — — — — — — — — — — — 45

Ismertetések, Bírálatok.

H. von Arnim: Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Ism. *Szilasi Vilmos* — — — — — 65
A. Schütz: Zur Psychologie der bevorzugten Associationen und des Denkens. Ism. *Révész Géza* — — — 69
Joseph Fröbes: Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Ism. *Révész Géza* — — — — — — — — — — — 72

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samu titkárhelyetteshez (Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) kétszáz koronát fizetnek. (Az összeg értékpapirokban is fizethető.)

7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj tíz korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők: Dr. Szemere S. titkárh. II., Zsigmond-utca 6.)

8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.

9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.

10. §. A társaság által kiadott folyóiratból (az *Athenaeum*-ból.) minden rendes tagnak egy-egy példány jár.

Ára 5 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

ATHENAEUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

GARAI ARNOLD

1918

2. FÜZET

FEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK) Budapest, IV., Kossuth Lajos-utcza 7.

TARTALOM.

Értekezések.

Pauler Ákos: F. Brentano — 73
Lukács György: Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában. II. — 79

Ismertetések, Bírálatok.

R. Hönigswald: Die Philosophie des Altertums. Ism. *Fogarasi Béla* — 106
B. Révész: Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Ism. *Marót Károly* — 109
Jerusalem: Bevezetés a filozófiába. Ford. Schöpflin A. Ism. *Fogarasi Béla* — 110
Buday Dezső: A társadalmi ideál. Ism. *Bolgár Elek* — 112
G. Simmel: Grundfragen der Sociologie. Ism. *Fogarasi Béla* — 113
Enyvári Jenő: Philosophiai Szótár. Ism. *Fülep Lajos* 115
Felix Somló: Juristische Grundlehre. Ism. *Bolgár Elek* 116

Egyesületi élet.

Felolvasások. Szerkesztő-bizottság. Alapító tagok. Uj tagok — 122

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samu titkárhelyettesnek (Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Ára 5 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

1918

3. FÜZET

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

TARTALOM.

Értekezések.

PAULER ÁKOS: A keletkezés és elmulás problémájáról 123
BOLGÁR ELEK: Durkheim tanainak ismeretelméleti alapja 136

Ismertetések, Bírálatok.

JOHANNES LINDWORSKY: Das schlussfolgernde Denken. Ism. *Kornis Gyula* 154
GEORG SIMMEL: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Ism. *Sas Andor* 157
MANNHEIM KÁROLY: Lélek és kultura. Ism. *L. J.* 159

Folyóirat-szemle.

Filozófiatörténeti dolgozatok. Ism. *Szemere Samu* 162

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samu titkárhelyetteshez (Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Ára 3 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

ATHENÆUM

UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

GARA ARNOLD

1918

4. FÜZET

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

TARTALOM.

Értekezések.

VARJAS SÁNDOR: A logika és a tudat axiomatikus elmélete. 171
PAULER ÁKOS: A keletkezés és elmulás problémájáról 189
PRŐHLE KÁROLY: Eucken Rudolf életfilozófiája 204
BUDAY DEZSŐ: Kisérlet a lelkijelenségek osztályozására 216

Ismertetések, Bírálatok.

KORNIS GYULA: A lelki élet. Ism. *Révész Géza* 219

Egyesületi élet.

A Magyar Filozófiai Társaság Közgyűlése 224
Titkári jelentés 225
A Magy. Fil. Társaság Számvizsgáló Bizottságának jelentése, vagyonmérlege s költségvetése 1918-ra 228
A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara és választmánya 231
Egyesületi ügyek 232

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körut 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samúhoz (Budapest, II., Zsigmond-utca 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak bejelentendő.

Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu titkárnál lehet jelentkezni.
A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Ára 4 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

GARAI ARNOLD

1918

5. FÜZET

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

TARTALOM

Értekezések.

MANNHEIM KÁROLY: Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése 233
VARJAS SÁNDOR: A logika és a tudat axiomatikus elmélete. (II.) 248
PRŐHLE KÁROLY: Eucken Rudolf életfilozófiája (II.) 266

Ismertetések, Bírálatok.

GUSTAV STORRING: Psychologie des menschlichen Gefühlslebens. Ism. *Kornis* Gyula 287
FRITZ MEDICUS: Grundfragen der Aesthetik. Ism. *Sas* Andor 292
FRITZ LANGER: Intellektualmythologie. Ism. *Karót* Károly 294

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körút 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samuhoz (Budapest, II., Zsigmond-utcza 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak bejelentendő.

Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu titkárnál lehet jelentkezni.
A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Ára 4 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

IV. KÖTET

GARAI ARNOLD

1918

6. FÜZET

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

TARTALOM

Értekezések.

IRK ALBERT: Schopenhauer jogfilozófiája ... 297
MANNHEIM KÁROLY: Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése (II.) ... 315
HAUSER ARNOLD: Az esztétikai rendszerezés problémája 331

Ismertetések, Bírálatok.

FOGARASI BÉLA: Konzervativ és progressziv idealizmus Ism. *Kornis* Gyula ... 358

Bibliográfia.

1917 október — 1918 február. Szerkeszti: *Enyvvári* Jenő 363

Egyesületi élet.

Prof. Dr. WILLIAM STERN előadása ... 367

Sajtóhibaigazítás ... 367

A szerkesztő-bizottság tagjai:
Pauler Ákos, Révész Géza, Posch Jenő.

Az Athenæum évenként hatszor jelenik meg: január, március, május, július, szeptember és november 1-én.

Kéziratok dr. Alexander Bernát egyetemi tanár, elnök címére (Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.) küldendők. Tudakozódások és felszólalások szerkesztési ügyekben dr. Révész Gézához (Budapest, I., Attila-körút 2. sz.), egyéb egyesületi ügyekben dr. Szemere Samuhoz (Budapest, II., Zsigmond-utcza 6. sz.) intézendők.

Lakásváltozás dr. Szemere Samu titkárnak bejelentendő.

Tagságra és előfizetésre dr. Szemere Samu titkárnál lehet jelentkezni.
A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztároshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.

Ára 5 korona.

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA