

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADTA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZEDIK KÖTET
(1924)

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

KORNIS GYULA

BUDAPEST, 1924

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

Az Athenaeum munkatársai 1924-ben:

BARTÓK GYÖRGY	NOSZLOPI LÁSZLÓ
DÉKÁNY ISTVÁN	OTTLIK LÁSZLÓ
FRANK ANTAL	PAULER ÁKOS
HORNYÁNSZKY GYULA	PRAHÁCS MARGIT
JENDRASSIK AURÉL	SOMOGYI JÓZSEF
JUHÁSZ ANDOR	SZAKÁTS KÁLMÁN
KERÉNYI KÁROLY	SZELÉNYI ÖDÖN
KISS KÁZMÉR	TECHERT MARGIT
KORNIS GYULA	VÁRKONYI HILDEBRAND
MESTER JÁNOS	VÉGH MARGIT
MOÓR GYULA	



TARTALOM.

Értekezés.

1—3. FÜZET.

MOÓR GYULA: A jogi normák változásának problémája	1
OTTLIK LÁSZLÓ: A marxizmus tudományos igényei	13
JUHÁSZ ANDOR: A zenei fölismerés vizsgálata.....	30
A lipcsei VIII. pszichológiai kongresszus	38

4—6. FÜZET.

PAULER ÁKOS: Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1924 május 10-én Kant 200 éves születési fordulója alkalmából tartott közgyűlésén	1
BARTÓK GYÖRGY: Kant emlékezete	2
KERÉNYI KÁROLY: Herakleitos és a görög filozófia eredete....	11
DÉKÁNY ISTVÁN: A »Társas én«, mint a társadalompszichológia alapproblémája	35

Ismertetések, bírálatok.

1—3. FÜZET.

RANSCHBURG PÁL: Az emberi elme.....	50
J. GEYSER: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart	53
MAX SCHELER: Vom Ewigen im Menschen	55
T. K. OESTERREICH: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart	57
MAX WUNDT: Plotin	57
TRIKÁL JÓZSEF: Természetbölcselet	58
HORVÁTH SÁNDOR: Aquinói Szent Tamás világnézete	59
MARTIN GRABMANN: Wesen und Grundlagen der kath. Mystik	60
GEORG WOBBERMIN: Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit	61
ROBERT H. THOULESS: An introduction to the Psychology of Religion	62
J. VOLKELT: Die Gefühlsgewissheit.....	62
E. SPRANGER: Lebensformen	63
VÁRKONYI H.: Aquinói Szent Tamás filozófiája	63
RÉZ MIHÁLY: A történelmi realizmus rendszere	65
RUDOLPH SCHULZE; Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik. Begabungsforschung und Berufsberatung	68
R. PAULI: Psychologisches Praktikum. Leitfaden für experimentell-psychologische Übungen.....	68
FRITZ GIESE: Psychotechnisches, Praktikum	68
THEODOR KÖNIG: Reklampsychologie	68
GEORG KATONA: Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens	72
SZABÓ MIKLÓS: ARISTOTELES: Politika	73

4-6. FÜZET.

BERGSON H.: Tartam és egyidejűség	54
VARGA BÉLA: A logikai érték problémája és kialakulásának története	57
WALTER MOEDE: Experimentelle Massenpsychologie	59
ERICH STERN: Einleitung in die Pädagogik	60
ERNST ALTKIRCH: Maledictus und Benedictus	63
BÁRÓ ORCZY ANDOR: Korszellem és szabadság	64

1-3. FÜZET.

Társulati ügyek	75
PÖSCH JENŐ †	76

4-6. FÜZET.

Társulati ügyek	64
Újabban megjelent filozófiai könyvek	66

Kurze Inhaltsübersicht.

1-3. FÜZET.

JULIUS MOÓR: Das Problem der Veränderung rechtlicher Normen	78
LADISLAUS V. OTTLIK: Die wissenschaftlichen Ansprüche des Marxismus	79
ANDOR JUHÁSZ: Wiedererkennungversuche auf musikalischen Gebiete	80

4-6. FÜZET.

GEORG V. BARTÓK: Zum Gedächtniss Kant's	63
KARL KERÉNYI: Herakleitos und der Ursprung der griechischen Philosophie	69
STEPHAN DÉKÁNY: Das «Kollektive Ich» als Grundproblem der Sozialpsychologie	71

A JOGI NORMÁK VÁLTOZÁSÁNAK PROBLÉMÁJA.

Írta : MOÓR GYULA.

1. Általános felfogás szerint a tárgyi értelemben vett jog: *szabályok, normák, összefüggő összessége*. Ugyancsak általános az a megállapítás is, hogy a tárgyi értelemben vett jog időhöz kötött érvényességgel bír, vagyis *változik*. E két egyaránt helytálló tétel szembeállítására súlyos belső ellentmondás disszonanciáját érezteti velünk. Minden norma már fogalmánál fogva kívül esik az okozatos *valóság* síkján; nincs köze se térhez, se időhöz, se változáshoz. A norma már fogalmánál fogva *időtlen*, nem változhatik. Megoldandó probléma gyanánt merül fel ennél fogva az a kérdés, hogy mit jelent ilyen körülmények között a jogi norma *időhöz kötött érvényessége, változása?* Képzeltető-e, lehetséges-e egyáltalában a jogváltozás?

2. Ez a probléma tökéletesen megoldhatatlan, ha a jogban nem látunk egyebet, mint *puszta normát. A változás gondolatának a jog fogalmával való összekapcsolása* — ami pedig a hely és idő, országok és korok szerint változó *tételes jog* koncepciójának alfája és omegája —, *logikai szükségszerűséggel követeli meg a jogfogalomnak olyaténképeni megalkotását, hogy abban a normatív alkatelemeden kívül kauzális alkatelemek is helyet foglalhassanak*. E gondolatmenet útja tehát szükségképen arra az álláspontra vezet, ahonnan a maga teljes szerkezeti bonyolultságában tűnik fel szemünk előtt a jogfogalom, egyrészt a normák világába kapcsolódó, másrészt azonban az okozatos lét világával is ezernyi szállal összefüggő alkatelemeivel. A jogban tehát nem szabad pusztán normát látnunk, észre kell vennünk a valóság világába tartozó *kauzális* alkatelemeit is. Azt a kérdést, hogy melyek ezek a kauzális alkatelemek — hogy a lelki élet jelenségei között, vagy a tömegpszichológiai kölcsönhatások területén, avagy talán a tér és időben jelentkező hatalom, a szuronyok hegyén csillogó és az ágyúk torkában sötétlő fizikai erő körletében keresendők-e —, ezúttal mint kifűzött problémánk szempontjából lényegtelen, nyugodtan válasz nélkül hagyhatjuk. Tehetjük ezt annál is inkább, mivel kétségtelen, hogy a jogfogalom kauzális alkatelemei az említett jelenségeknek nem kizárólag egyik vagy másik köréből kerülnek ki, hanem azok mindenikéből verődnek össze. Hasonlóképen mellőzhetjük annak a kérdésnek a felvetését is, hogy miként lehetséges annyira különmemű alkatelemeknek, mint a normák ideális világába és az okozatos lét tapasztalati realitásába tartozóknak. egy egy-

séges jogfogalomban való összekapcsolása. Ezt az összeforrasztást elvégezte az élet, s a jogi jelenségek elméleti kutatójának nem lehet más feladata, mint a bonyolult adottságoknak elemeikre való szétbontása. Az okozatos lét világának és a normák világának egymásbanyúlását, valóság és érték, forma és tartalom, anyag és eszme, test és lélek összefüggését megmagyarázni: a metafizika feladata.

3. Ahhoz, hogy a jogi normák változásának a látszólagos ellentmondás homályában feltűnő problémáját megoldhassuk, elegendő tudnunk azt, hogy a jog olyan bonyolult jelenség, amelynek normatív alkatelemein kívül kauzális alkatelemei is vannak. Nyilvánvaló, hogy *a változás csupán a kauzális alkatelemekre vonatkozhatik*. A szokásos felfogás az, hogy a jognak pusztán a tartalma változik meg, holott éppen ez a normatartalom nem változhat. A normatartalomnak nincsen okozatos léte, csupán *értelme* van, ez az értelme, ez a jelentése pedig örökké ugyanaz marad. Eltérő értelem esetében nem „megváltozott” normatartalommal, hanem egészen új normával állunk szemben.¹ A jog megváltozásánál ekként két teljesen különböző normatartalomról van szó, amelyeknek egymáshoz semmi közük sincsen. Helytelen volna azt mondani, hogy az egyik változott át a másikká: ez contradictio in adjecto, tehát lehetetlen. A változás a jogfogalomnak nem normatív, hanem kauzális alkatelemei körében ment végbe: *azok a kauzális erők, amelyek eddig egy bizonyos normatartalom körül csoportosultak, elváltak ettől és egy más normához kapcsolódtak*. Az a norma, amelyet a jogfogalom kauzális alkatelemei eddig a hátukon hordtak, mint norma semmi változáson sem ment azonban keresztül azért, hogy az említett kauzális erők lába alá kicsúsztak, csupán a jog szabályrendszerének tagja lenni szünt meg, mert hiszen ehhez a kauzális alkatelemekkel való kapcsolat múlhatatlanul szükséges. Ha azonban az elvesztett erőkön kívül egyéb társadalmi támaszai is voltak, úgy még a valósággal való kapcsolatban is megmaradhat. Hogy a jog megváltozása a jogvilágából kidebített normatartalmat mennyire nem érinti, semmi sem bizonyítja meggyőzőbben, mint az a gyakori jelenség, hogy a jog ünnepléses köntöséből kivetkőztetett norma a konvenció egyszerűbb ruhájában továbbra is társadalmi életet folytat.

¹ Ugyanazon grammatikai formáknak természetesen lehet eltérő értelmet tulajdonítani. Most azonban nem a grammatikai formák értelméről, hanem az e formákból már kihámozott normatartalom értelméről van szó. A hermeneutika problémái e helyütt nem érdekelnek.

Amidőn tehát a jogszabályok tartalmának a változásáról beszélünk, nem egészen szabatos rövidített kifejezéssel élünk. A jogi norma változása szabatosan egyrészt a jogfogalom alkotóelemei között végbemenő bomlást jelenti, azt, hogy a kauzális elemek elválnak a normatív elemektől, másrészt pedig új szerves kapcsolat létrejöttét, a kauzális elemeknek új normatív elemekkel való egyesülését. Ha képekben akarnánk beszélni, úgy azt mondhatnók, hogy a régi kivénhedt jogszabály meghal, a test elválik a lélektől, hogy azután más lelket szíva magába, megifjodva mint új jogszabály támadjon fel. A társadalmi haladás lehetőségének egyik fontos biztosítója, hogy ennek a „lélekeserének“ a jogszabályok birodalmában nincs elvi akadály.

4. Az előbbieken a jog változását a fogalmában rejlő kauzális alkatelemeknek tulajdonítva, ezeknek az elemeknek csupán azt az *irányváltozását* vizsgáltuk, amely őket az egyik normatartalommal fennállott kapcsolat megbontásával egy másik normatartalom mögé sorakoztatja. A két normatartalom különbsége, értelmük egymástól való eltéréseinek távolsága, jelenti azt az *utat*, amelyet eközben az irányváltozás közben a kauzális alkotóelemek befutnak. Mondanunk sem szükséges azonban, hogy ezeknek a kauzális erőnek nemcsak az iránya, hanem az *összetétele* is megváltozhat.

Sőt kétségtelen, hogy irányváltozásuk is csupán az összetételükben végbement változásnak a következménye. A társadalom életének azok az eleven erői, amelyek a jogszabályok érvényesülését (a jog „pozitivitását“) biztosítják, folytonos hullámvészban vannak: pozitív jogszabály gyanánt való érvényesülése közben minden normatartalom mögött az eleven élet érverése lököt. A normatartalomnak a változatlan örökkévalóság felé fordított arculatán azonban egyáltalában nem látszik meg, hogy ez az érverés erősödik-e vagy gyengül. S a tételes jogtudomány művelőjének, aki a jogrendszernek a normatartalmai arcvonásaiból kialakuló képét rajzolja meg, nem feladata, hogy a jogfogalom kauzális alkatelemeinek a pulzusán tartsa a kezét. Erre a szociológiai jellegű vizsgálódásra nem a festőnek, hanem az orvosnak, a törvényhozó politikusnak van szüksége, feltéve, hogy receptjét nem a diagnózis mellőzésével írja. Akár olyan hatalmas erők állanak a jogszabály mögött, amelyek a társadalom kebelében sehol ellentmondásra nem találnak, akár pedig annyira elsorvadtak, hogy a szabály érvényesítésére éppen csak hogy még elegendők: jogászai szempontból, a normatartalom értelme szempontjából ez különbséget nem tesz.

A normatartalom mögött álló erők összetételében végbement változások a jogrendszer keretében mindaddig nem jutnak kifejezésre, amíg csak a kérdéses norma jogként érvényesülni bír. Csak hogyha erői teljesen elhagyják, s ha ennek folytán megszűnik a jogi szabályrendszer tagjának lenni, csak akkor beszélhetünk jogváltozásról.

Az elmondottakból kitűnik, hogy ha a jogi normák minden változása tulajdonképpen csupán a normatartalommal kapcsolatos kauzális elemek változását jelenti is, másrészt ezeknek a kauzális elemeknek nem minden változása jelenti egyúttal a jog megváltozását. Ezt csak a jogi érvényesüléshez szükséges elemeknek a normatartalomtól való szétválása idézheti elő, nem pedig pusztán erőbeli hullámzások. Hogy a jogfogalom kauzális és normatív alkotóelemeinek ez a bomlása valóban bekövetkezett, akkor a legnyilvánvalóbb, ha ezek a kauzális alkotóelemek valamely új normatartalom köré csoportosultak s ennek folytán ennek az új, az előbbivel ellentétes normának jogként való érvényesülését látjuk. Előfordulhat azonban az is, hogy a jogfogalomhoz szükséges kauzális elemek a normatartalom mögül eltávoznak anélkül, hogy egy másik mögé szegődnének. Ebben az esetben a kérdéses normának a jogszabályok rendszeréből való eltávolítása nem jelenti egyúttal egy másik norma egyidejű bevezetését. Erre a ritkábban előforduló folyamatra példa az a jelenség, amelyet a jogász mesterszóval „desuetudo“-nak nevez. A jog megváltozásának rendszerinti lefolyása azonban kétségtelenül nem pusztán az elhalásnak a képét mutatja. Rendszerint a „lex posterior derogat priori“ elve érvényesül: új normatartalom szorítja ki az előbbit. A csapodár kauzális erők szüntelenül új nász után szaladnak, s éppen az új norma-menyasszony kedvéért hagyják el a régit. A fejlődő élet törvénye, hogy amint az új rügy fakadása a régi galyt letolja, úgy a jogfejlődés menetében is éppen az új norma megjelenése szorítsa ki az előbbit. A jog normatív és kauzális alkotóelemei közötti bomlást éppen a megszületendő új kapcsolat vonzása idézi elő.

Ezt a vonzást különösen azok a normák gyakorolják a jogfogalomhoz szükséges kauzális alkotóelemekre, amelyek nem lebegnek szűzies érintetlenségben az okozatos valóság síkja felett, hanem amelyek már szorosabb viszonyba jutottak a társadalmi élet elevenen lüktető erőivel azért, hogy egyes politikai pártprogramok részeivé váltak. Általában azok az új normatartalmak, amelyek a jogszabályok változásakor a jogrendszer keretébe lépnek, a politikai követelmények, a konvencionális szabályok és az erkölcsi felfogások köréből kerülnek ki. Valamely új

jogszabály megszületésekor tehát nem arról van szó, hogy teljesen idegennemű anyagból a jogi alchimia csodálatos módon jogszabályokat állít elő (ezt a jogi transzsubstantiációt, idegen testeknek a jog testévé való átalakulását, nehezen tudnók megmagyarázni), hanem arról, hogy a jogi normatartalmakkal teljesen hasonnemű olyan szociális normatartalmak, amelyek a jogiaktól formailag csupán abban különböznek, hogy nem állanak mögöttük a jogi érvényesüléshez szükséges kauzális erők, ezeknek az erőknek a csatlakozása folytán jogi jelleget nyernek. A tapasztalat különben azt is bizonyítja — amire fentebb már utaltunk —, hogy éppen azok a szociális normatartalmak léphetnek be a legkönnyebben új jogszabályok gyanánt a jog birodalmába, amelyek — már a jogi érvényesüléshez szükséges kauzális erők csatlakozása előtt is — az okozatos lét világához tartozó erőkkel kapcsolatban vannak, amelyeknél tehát adva van a kauzális erők számára a kijegecesedési központ. Minél hatalmasabb erők állanak valamely politikai követelés mögött, minél szorosabban összeforrott valamely konvencionális szabály a társadalom közfelfogásával, minél elterjedtebb, minél erősebb valamely erkölcsi meggyőződés, annál könnyebben lépheti át a jog birodalmának küszöbét.

5. A jogi normák változásának problémáját az elmondottakban a jogfogalom kauzális alkotóelemeinek a segítségével próbáltuk megoldani, híven ahhoz a felfogáshoz, hogy ez a probléma tökéletesen megoldhatatlan, ha a jogban nem látunk egyebet, mint pusztá normát.

Napjaink vezető jogbölcseleti iskolája, a *Kelsen* bécsi tanár köré csoportosuló új osztrák iskola azonban a jogban nem akar egyebet, mint pusztá normát látni. (Éppen azért nevezi ez az iskola azt az irányt, amelyet képvisel „normatív juriszprudenciának“ vagy „tisztá jogtannak“, mivel meg akarja tisztítani a jogtudományt minden nem normatív, hanem kauzális — pszichológiai vagy szociológiai — vizsgálódástól.) Nyilvánvaló, hogy ez a jogbölcseleti felfogás a jog változását megmagyarázni nem tudja. Igen tanulságos ebből a szempontból az a kísérlet, amellyel az új osztrák iskola egyik kitűnő képviselője, *Merkel* próbálja legújabbán a jogerőről szóló könyvében problémánkat megoldani.¹

Szerinte minden jogrendszer önmagában zárt egész. (I. m. 234. l.) A jogváltozásnál arról volna szó, hogy egy idegen test kerül bele a jogrendszer összefüggő egészébe,

¹ *A Merkel*: Die Lehre von der Rechtskraft entwickelt aus dem Rechtsbegriff. (Wiener Staatswissenschaftliche Studien XV. Bd. 2. H. — F. Deuticke 1923.)

hogy valamely addig a jog területén kívül álló jelenség belep a jog területére. (233., 238.) Ez azonban csak akkor lenetséges, ha maga a tételes jog intézkedik úgy, hogy az a mag a jog területén kívül álló jelenség beoagantassék a jogrendszer kebelébe. „Csupán valamely tételes jogszabályra tamaszkodva váihatik a ,nem-jog' joggá.“ (238.) Vagyis a jog elvileg nem változhat, kivéve ha maga a jog nem intézkedik megváltoztatásának lehetőségéről. (244.)

Ez a felfogás a jog változását nem magyarázza meg. Amit a jog változásának mond, az egyenlő a változatlan-sággal. Az a jog, amelyik nem tartalmaz a saját megváltoztathatására tételes intézkedést, nem is változhatik eszerint a felfogás szerint. Az a jog pedig, amelyik tételesen szabályozza a saját megváltozásának módját, tulajdonképen nem változik, mert hiszen az esetleges változás nem egyéb, mint a változást előíró eredeti szabály megvalósulása. Merkl kifejezetten is megállapítja, hogy: „Minden esetleges változás in nuce benne rejlik már az alkotmányban, benne van már a megváltoztathatóságról szóló záradékban“, „minden, bármikor végbemenő jogváltozás... tulajdonképen ott nyugszik már az alkotmány redői közt.“ (239.)

Nézetünk szerint teljesen elhibázott dolog a jog változásának olyan fogalmát alkotni meg, amely nem a változást jelenti, hanem egyenlő a változatlan-sággal. Ez a felfogás legfeljebb a hegeli filozófiának arról a túlhaladott álláspontjáról volna védhető, amely az okozatos létet a logikai fogalommal azonosítja, amely az okozatos változásban csupán a fogalom öntevékeny kibontakozását látja. Ez a filozófiai felfogás alkalmas volna talán arra is, hogy a „bármikor végbemenő jogváltozásoknak“ „az alkotmány redőiből“ való kibontakozását megmagyarázza. Az a kérdés azonban, hogy hogyan változtathat a tételes jog „nemjogot“ joggá, talán emellett a felfogás mellett is rejtély maradna.

6. Merkl ismertetett okoskodása felhívja figyelmünket egy olyan kérdésre is, amelyet eddigi fejtegetéseink során nem érintettünk. Kétségtelen, hogy a jog szabályozásának az okozatos valóság világában lejátszódó társadalmi élet a tárgya. Kétségtelen az is, hogy a jog magának a jog megváltoztatásának a kérdését, vagyis azokat a kauzális folyamatokat, amelyek a jogváltozást előidézik, *ugyanancsak szabályozásának a körébe vonhatja*. A valóságban ez így is van; a jogrendszernek az a hatalmasan kifejlődött része, amelyet *közjognak* nevezünk, tulajdonképen legnagyobb-részt azoknak a ma már rendkívül bonyolult szabályoknak a foglalata, amelyek azt írják elő, hogy hogyan kell az új jogszabályoknak a jog szerint létre jönniük.

Kétségtelen azonban az is, hogy a *jogváltozás folya-*

matát szabályozó tételes jogi rendelkezések a jogváltozás problémájának csak egy részletkérdését ölelhetik fel, de nem jelenthetik az egész probléma megoldását különösen két okból. Egyrészt azért, mert a jogváltoztatás valóságos történés, végső sorban egy csomó emberi cselekvés foglalta, az idevonatkozó tételes jogi rendelkezések pedig ideális előírások, amelyek ennek a jövőben bekövetkező történésnek ilyen vagy olyan lefolyását követelik meg: a normatív előírás és a valóságos történés között pedig mindig a különbözőségnek egy bizonyos szakadéka tátong. Sokban találó itt is az a platói gondolat, hogy az ideálok nem szállanak a földre. De csupán egy részletkérdését ölelheti fel a jogváltoztatás problémájának az idevonatkozó tételes jogi szabályozás másrészt azért is, mert ezek a szabályok maguk is csak egy részét teszik az egész jogrendszernek. Nem vonható le tehát belőlük az egész jogrendszerre érvényes általános igazság következtetéseken. Nem mondanak semmit önmaguk létrejöttéről, nem mondanak semmit az originárius jogkeletkezésről vagy a jogrendszer teljes összeomlásáról; nem mondanak semmit az illegitím, a forradalmi jogalkotásról, amelyek a lehetőségét pedig a világtörténelem tapasztalata bizonyítja; nem mondanak semmit végül arról sem, hogy hogyan jön új jog egy olyan jogrendszerben létre, amely a jog keletkezésére nézve nem tartalmaz tételes előírásokat és amelynek nem tagadhatjuk apriori a lehetőségét. Az az állítás, hogy a jog csak a jogtól előírt úton jöhet létre, nemcsak a tapasztalat tényeivel jön ellentétbe, hanem önmagában is „circulus vitiosus“. Kétségtelen továbbá, hogy a jogváltoztatásra vonatkozó tételes szabályokat is megalkották, s semmi sem bizonyítja, hogy ezek a szabályok lettek volna az első jogszabályok; kétségtelen az is, hogy a szabályok nem lehetnek erősebbek megalkotójuknál; az az erő, vagy az a tekintély, amely életbeléptette őket, meg is vonhatja tőlük életüknek feltételeit akár a szabályokban magukban előírt, akár attól eltérő módon.

Egy jogszabály sem biztosíthatja a maga számára a tényleges érvényesülés örökkévalóságát, még abban a formában sem, hogy csak a saját maga által előírt módon volna megváltoztatható. A jog érvényesülésének a kérdése a kauzális erők és nem a normatartalom kérdése. A normatartalom ugyan előírhatja, megkövetelheti a tényleges érvényesülést, de nem biztosíthatja.* Az a felfogás, amely

* Milyen egyszerű volna példának okáért törvénybeiktatni, hogy a magyar állam minden polgára köteles jólétben és boldogságban élni, ha a szabály tartalma már érvényesülését is kimondhatná és biztosíthatná.

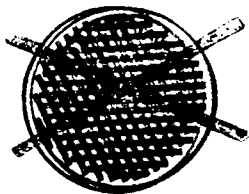
valamely jogszabály kimondásával annak fennállását is biztosítottnak látja, amely a tételes jog tartalmából akarja eldönteni e tartalom érvényesülésének a kérdését: sokbar hasonlít Isten létének a régi metafizikában található, úgynevezett „ontológiai bizonyításához“, amely a legtökéletesebb lénynek már a puszta fogalmából valóságos létét is hebizonyíthatni vélte.

Hogy az a gyakran hangoztatott állítás, amely szerint „jogsértésből nem jöhet jog létre“, helytálló-e vagy sem, kizárólag attól függ, hogy mit értünk azon a jognon, amelynek a megsértéséről szó van. Ha figyelembe vesszük azt az igazságot, hogy a jognak nemesak normatív, hanem kauzális alkotó elemei is vannak, úgy valóságos élő jogok csupán azt a szabályt fogjuk tekinteni, amelynek megvan a kapcsolata azokkal az eleven erőkkal, amelyek jogként való érvényesülését biztosítják. Ebben az egyedül helyes értelemben bátran állíthatjuk, hogy az ilyen élő jog megsértéséből nem jöhet új jog létre. Mert hiszen a megsértett normatartalommal kapcsolatos erők a norma érvényesülését az előfordult jogsértés dacára is biztosítják. A jogsértés következménye nem új jog keletkezése, hanem csakis a jogsértés megtorlása lehet. Ha azonban szem elől tévesztjük azt az igazságot, hogy a jognak kauzális alkotó elemei is vannak, úgy megtörténhetik, hogy egy olyan normatartalmat is jognak tekintünk, amelynek a kapcsolata a jogfogalomhoz szükséges kauzális alkotó elemekkel megszűnt. A jog kauzális és normatív alkotóelemei közt végbement eme bomlással a kérdéses normatartalom természetesen a jogi szabályrendszer tagjának lenni is megszűnt, nem tekinthető többé jognak és így megsértése sem minősíthető jogsértésnek. Nincsen tehát semmi értelme annak sem, ha azt állítjuk, hogy egy olyan szabálynak a megsértéséből, amely nem élő jog többé, nem keletkezik új jog.

Az a túlzó elmélet, amely azt állítja, hogy új jog csak a jog által előírt úton jöhet létre, amely a jog *normatív* tartalmából akarja a jog keletkezésének és elmulásának, a jog érvényesülésének, *kauzális* kérdéseit is megmagyarázni, amely a jogváltozás problémájának nemesak egy részletkérdését látja az idevonatkozó tételes szabályozásban, hanem ezt az egész problémát pusztán a tételes jogra támaszkodva akarja megoldani: nyilvánvalóan téved. Ennek a túlzó elméletnek a mélyén az a felfogás rejtőzik, amely a jogban nem lát egyebet, mint puszta normát. Ez a felfogás azonban a jog okozatos változásait megmagyarázni nem tudja, és hiábavaló erőlködést végez, amikor azzal az állítással, hogy az új jog magából a régi jogból,

az új normák a régi normákból bontakoznak ki: a jogaszi „perpetuum mobile“ káprázatát vetíti szemünk elé. Ez a felfogás tehát következetesen a jog változatlanóságának az állításához, vagyis a régimódi természetjogi elmélethez vezet.

Ezért ha helyesen fogjuk fel a *legitimizmust*, úgy nem a jogváltozás okozatos lefolyásának a megmagyarázására hivatott elméletet, hanem *politikai és erkölcsi követelményt* kell látnunk benne. Jelenti a jogtisztelet általános erkölcsi követelményével megegyező ama politikai követelményt, hogy új jog alkotására ne a réginek erőszakos felforgatásával, hanem a régi jog által előírt úton, törvényes eszközökkel törekedjünk. Jelenti a forradalmi jogalkotás helytelenségét, de nem lehetetlenségét. Ebben az értelemben mély igazság rejlik a legitimizmus felfogásában. Kétségtelen, hogy: ha értéket látok az emberiség számára a jog uralmában, ha ennek folytán elutasítom az anarchizmus felfogását, úgy kárhoznatnom kell azt az *időszaki anarchiát* is, amely a forradalmi jogbizonytalanság képében áll előttünk. Kétségtelen, hogy a forradalmi anarchia a végleges anarchizmus állapotánál is rosszabb. Mert hiszen az utóbbi — legalább az ideális anarchista álmadozók felfogása szerint —, a belátás és az erkölcsi törvények uralmát jelentené a jogi kényszertől mentes társadalomban, a forradalmi anarchia pedig az erőszak tombolását. Kétségtelen, hogy alig képzelhető nagyobb veszedelem valamely társadalomra nézve, mint szilárd jogrendjének forradalmi megrázkódtatása. Súlyos erkölcsi és anyagi vérvesztéseket jelent a nemzet életében, amelybe a társadalom igen könnyen belepusztulhat. Kétségtelen az is, hogy csak igen ritka kivétel az az eset, mikor a jog és a társadalom annyira beteg, hogy a forradalmi beavatkozás életveszélyes operációja egyéb gyógymódok hatástalansága folytán indokoltnak látszik. Kétségtelen azonban, hogy ez az eset is előfordulhat: minthogy a legitimizmus maga is erkölcsi és politikai követelmény, magasabb erkölcsi és politikai követelményekkel, a nemzeti lét vagy nemlét nagy kérdésével szemben háttérbe kell vonulnia. Feltéve természetesen — ami azonban csak ritka kivételképpen fordul elő —, hogy a világtörténelmi végzet ezekkel a magasabb erkölcsi és nemzeti követelményekkel valóban ellentétbe állította. Hogy a sors szeszélye ezt a végzetes és vészes ellentétet valóban felidézze, annak az úgynevezett írott (charta) alkotmánnyal bíró államokban nagyobb, a történeti alkotmánnyal bíró nemzeteknél ellenben igen csekély a valószínűsége. Történeti alkotmány esetében, amely annyira összeforrott a nemzet életével, hogy nélküle ennek az életnek a folytatását elképzelni sem tudja, oktalan és hotor



dolog, s egyben sikertelen kísérletezés is, ennek az alkotmánynak a megsértése. Csak doktrinér politikai kuruzslás gondolhatja a nemzet életében fellépő pillanatnyi nehézségek megszüntetését azoknak az ősi hagyományoktól megszentelt intézményeknek a kioperálásával elérhető, amelyekhez egy ragyogó mult annyi dicsősége s a jobb időkre való emlékezéssel karöltve a jobb jövő reménye is fűződik.

7. Ezeknek a kérdéseknek az érintésével azonban már a politikai mérlegeléseknek, a *helyes* jogváltozás kérdésének a területére tévedtünk. Térjünk vissza az erkölcsi értékelésektől mentes megállapításoknak a mezejére. Előbbi fejtegetéseinkből kitűnik, hogy a tételes jog maga is szabályozhatja a jogváltoztatás kérdését. A jogváltoztatás problémája ezáltal annyiban bonyolódik, hogy szükségessé válik a legitim és az illegitim jogváltoztatás közötti megkülönböztetés. A legitim jogváltoztatás azt jelenti, hogy a jog kauzális alkotó erőinek az a hullámozása, amely egy bizonyos normatartalomtól való elválásukra s egy másik normatartalommal való egyesülésükre vezet, a tételes jog által előírt emberi cselekvések esatornájában folyik le. A jogváltoztatás folyamata a kauzális erők mozgásának eme szervezethez hasonlóan könnyebbé és simábbá, s nagyobb megváltozásoktól, chaotikus összeütközésektől mentessé válik. Ha a jogváltoztatásra vonatkozó tételes előírások a valóságos élet eleven erőinek kellő figyelembevételével mellett készültek, ha elég tágan vonják meg az okozatos jogalkotó erők hullámozása számára a kereteket, úgy adva van a lehetőség arra, hogy a jogváltoztató erők minden lényeges hullámozása ezeken a kereteken belül folyjon le. Ellenkező esetben, ha a jogváltoztatásra vonatkozó tételes előírás a valóságos élet jogalkotó erőinek a figyelmen kívül hagyása mellett készült — ami azért nem valószínű, mivel ez az előírás maga is ezeknek a jogalkotó erőknek az alkotása —, vagy ha — ami valószínűbb —, ez az előírás a későbbi fejlődés rendjén szűknek bizonyul az okozatos erők számára, úgy előállhat annak a lehetősége, hogy ezeknek az erőknek mind hatalmasabban tornyosuló hullámai csapkodnak a tételes jog által megszabott kereteken kívül. Bekövetkezhet ekként az az eset, hogy a jog normatív és kauzális alkotó elemeinek a bomlása után utóbbiak nem a jog által előírt utakon egyesülnek az új normatartalommal. Amikor is az illegitim jogváltozás folyamatával állunk szemben.

Kétségtelen azonban, hogy mind a legitim, mind az illegitim jogváltozás esetében a változtatást a jogalkotó okozatos társadalmi erők végzik. A jogváltoztatást szabályozó tételes előírás mint az emberi cselekvést irányító

lelki rúgó is hatástalan, ha nem él az emberek lelkében a jogtisztelet érzése, amely azonban már az okozatos jogalkotó erők közé tartozik.

A jogváltoztatás folyamatát szabályozó tételesjogi előírások normatív tartalma csupán azt a mértéket adja a kezünkbe, amelynek segítségével a jogváltoztatás tényének jogszerű vagy jogellenes, legitím vagy illegitím voltát megítélhetjük. De magát a jogváltoztatás lefolyását még a legitím jogváltoztatás esetében sem magyarázza.

A jogváltoztatásról rendelkező tételes jogszabályok kérdése tehát a jogváltoztatás problémájának csak egyik *részletkérdése*. Ezek a jogszabályok előírják azt, hogy *hogyan kell* a jog megváltoztatásának a jog szerint végbemennie. Nem mondanak azonban semmit sem arról, hogy *hogyan megy* végbe a valóságban. A jogszabály sohasem a valóságos történések leírása, hanem norma, előírás. Feltéve, hogy a valóságos történések pontosan követi is a jog előírását, kétségtelen, hogy a valóságos történések leírása nem a normatartalom tételes jogi kérdése, hanem okozatos vizsgálódás. Rendkívül fontos, hogy a tételes jogász pontosan kifejtse a jogváltoztatásra vonatkozó szabályok tartalmát, hogy így egyrészt irányítást adjon az okozatos valóság síkjában a jog szabályait követni akaró emberi cselekvések számára, másrészt pedig lehetővé tegye a valóságos történéseknek jogszerűségük vagy jogellenességük szempontjából való jogászai minősítését. Tisztában kell lennie azonban azzal, hogy nem magyarázza meg a jogváltoztatás lefolyását. A jogi normák változásának a problémája nem tételes jogi és nem is normatív kérdés. Megoldása az okozatos valóság síkjába leszálló vizsgálódást kíván.

8. Vessünk végül a jogi normák változásának a kérdésében elfoglalt álláspontunkról az erkölcsi normák változásának a kérdésére is egy futó pillantást. Ha az erkölcsi normákat olyan önmagukban evidens, minden kauzális és tapasztalati elemtől, magától a normák felismerésétől is független normáknak tekintjük, mint tesztem fel a logika szabályait, úgy kétségtelen, hogy nem beszélhetünk az erkölcsi normák változásáról. Az örökkévalóság és változatlanság fényében tűnik fel ekkor az erkölcs, akárcsak a régi természetjog: *sub specie aeternitatis*. Ha ellenben az erkölcsöt az emberek erkölcsi meggyőződésével azonosítjuk, úgy kétségtelen, hogy ezeknek a meggyőződéseknek a változása a lelki jelenségek, különösen az érzelmek területén végbemenő pszichológiai, vagyis kauzális változás.

Hogy e két felfogás közül melyik a helyes, erre a kérdésre nem lehet feladatunk feleletet adni. Aki ezt a kérdést megoldani akarja, annak figyelembe kell azonban vennie azt, hogy ha érzelmi elemekkel kapcsolatban lépnek

is az erkölcsi követelmények elibénk, az a hang, amely őket megszólaltatja, a lelkiismeret szava, amely félreérthetetlenül a tőlünk független, abszolút érvényességet hangoztatja: tiszta fényében „sub specie aeternitatis“ az abszolútum tükröződik. A kötelesség fogalma nem tűr megalkuvást: „kategorikus imperativus.“ Figyelembe kell vennünk azonban másrészt azt is, hogy akármilyen abszolút is az erkölcsi kötelesség eszméje, a gyakorlati élet számára szóló konkrét erkölcsi előírások a tapasztalati valóság változékony viszonyait szabályozzák. Ezeknek a változékony sága nem lehet minden következmény nélkül a konkrét tartalommal bíró erkölcsi előírásra. Az erkölcsi norma vakító fénye lelkünk színes prizmáján keresztül változó ámuló dolgokat tükröző szivárvánnyá szóródik.

A MARXIZMUS TUDOMÁNYOS IGÉNYEI.

Írta: OTTLIK LASZLÓ.

A *marxizmus* azzal különbözteti meg magát egyéb szocialista tanoktól, hogy elméletét *tudományosnak* nevezi. Marx tanait ezzel a jelzővel annak idején *Friedrich Engels* díszítette fel. Vizsgáljuk meg, hogy minő gondolatmenet alapján.

A marxista gondolkodók, mint egyéb szocialista testvéreik előtt a jövő társadalomnak sajátos képe lebeg, amelyben a magántulajdon jogintézménye ki van küszöbölve s a javak termelése és elosztása intézményes összpontosítás útján megy végbe. E társadalmi forma az eredeti szocialista elméletekben észbeli konstrukció eredménye. A XVIII-ik század végétől a XIX-ik század közepéig fellépő szocialista elméletek az adott társadalmi rendet erkölcsi értékelésnek vetik alá és mivel úgy találják, hogy a nemzeti jóvedelem elosztása igazságtalan alapon megy végbe, erkölcsi követelményként állítják fel egy oly társadalom eszményét, amelynek gazdasági rendje az igazságosság szellemében épülne ki. Hozzájárul ehhez e gondolkodók eszmevilágában az ú. n. felvilágosodás szelleme: az emberi ész mindenhatóságába vetett naiv bizodalom. *Saint-Simontól Weitlingig* az ú. n. *utópikus szocializmus* mindegyik zászlóvivője meg van győződve arról, hogy elég csak kitalálni az eszményi társadalmi rendet és azt haladék nélkül meg is lehet valósítani. Ezzel szemben *Engels* azt bizonyítja, hogy *Marx* szocializmusa megtette a szükséges lépést az utópiától a tudományig. Egyrészt azáltal, hogy rámutatott a tőkés termelő-mód belső szerkezetére jellemző *értéktöbblet* jelenségére, másrészt azzal, hogy a szocialista ideál alá a *történelmi materializmus* elméletét toltá támaszul.¹

Ami az *értéktöbblet* kérdését illeti, azzal hamar végezhetünk. Nem feladatunk ítéletet mondani ennek az elméletnek tudományos értéke fölött. Erre csak a gazdaságtan lehet hivatva. Azonban kétségtelen, hogy a *szocialista* ideál *tudományos* támoga-

¹ Az utópikus és tudományos szocializmus. Magyar ford. 41. old.

tására a Mehrwert-theoria fel nem használható, minthogy ez pusztán más formába öltöztetése annak az értékítéletnek, amelyből minden szocializmus valaha is kiindult: hogy a jövedelem-eloszlás rendje a magántulajdoni jogviszonyok mellett nem felel meg az igazságosság erkölcsi eszményének. Azonban erkölcsi értékelések tudományos jellegre nem tarthatnak igényt. Az erkölcsi ítéletek jellege praktikus — a tudományos ítéletek jellege theoretikus. A theoretikus álláspont kérdése ez: mi van? a praktikus álláspont kérdése ez: mi legyen?

A marxizmus tudományos igényei tehát teljesen a *történelmi materializmus* elméletére támaszkodnak. *Marx* jól ismert horoszkópot állított fel a polgári társadalom forradalmi összeomlásáról és szocialisztikus átalakulásáról.² E jóslatot azonban állítólag nem erkölcsi követelményekre alapította, hanem a társadalmi életben megfigyelt „fejlődési tendenciákra“, amelyekre a társadalmi élet úgynevezett alaptörvényét alkalmazta. Ezt az alaptörvényt fejezi ki a történelmi materializmus.

A történelmi materializmus azt a tételt állítja fel, hogy a társadalmi életben az egyetlen tényező, amelynek ható ereje van, a *gazdaság*. Minden elsődleges változás eszerint csak gazdasági változás lehet: a termelés és elosztás rendjében fellépő változás. Minden gazdasági rend létrehoz ugyan egy természetének megfelelő jogi, politikai és erkölcsi stb. felülépítményt, amely azonban magának a reális gazdasági tényezőnek változásaival nem változik, miért is hogyha a gazdasági „fejlődés“ arra a pontra jutott, amelyen a létező „ideológiai“ renddel ellentmondásba kerül, feszereje szétveti az adott „felülépítményt“, hogy annak helyén újat, fejlődési stádiumának megfelelőt hozzon létre.³

Ezen a tézisen alapul *Marx* ú. n. *összeomlási elmélete*. Szerinte nem az a kérdés, hogy *kívánatos-e* a polgári társadalmi rend felbomlása és átalakulása: ez a kérdés előtte fel sem merülhet, mert ez a felhom-

² Das Kapital, II. Aufl., I., 791—793 ll.

³ Engels, i. m. 42. s k. I. *Marx*, Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vorwort.

lás és újjáalakulás nála történelmi szükségesség, amelyet ő *nem kíván*, hanem pusztán *megállapít*.⁴

A marxizmus ekkép a maga jóslatának tudományos érvényt vindikál, mivel azt egy állítólag exakt törvény alkalmazásának tartja. Vizsgáljuk meg mármost, hogy ennek az igénynek van-e jogosultsága.

A kritikának itt három útja lehet: *először*, tanulmány tárgyává lehet tenni azt a kérdést, hogy lehetséges-e tudományos tételek alapján a valóságra vonatkozó jóslásokba bocsátkozni és ha igen, minő érvénnyel; *másodszor*, hogy az első kérdéstől függetlenül mennyiben felel meg a történelmi materializmus formulája egy tudományos törvény logikai szerkezetének; *harmadszor*, hogy társadalomtudományi indukciók alapján igazolható-e az a kép, amelyet a marxizmus festett a jövő kialakulásáról.

Az utóbbi feladat megoldására más alkalommal tettünk kísérletet,⁵ miért is ettől ezúttal eltekintünk és az első két kérdést fogjuk egymás után vizsgálni, — tehát a marxizmus tudományos igényeinek ezúttal teljesen formális *tudományelméleti* elemzésére vállalkozunk.

* * *

I. Első kérdésünk ez: *lehetséges-e tudományos törvényeket arra felhasználni, hogy alkalmazásuk révén előre megmondjuk a jövőt?*

A valóság-tudomány törvényeinek két főalakja van: az úgynevezett *fejlődéstörvény* és az *absztrakt természettörvény*.

Nem nehéz belátni, hogy fejlődéstörvényekből jövőndő alakulásokat kiolvasni nem lehet. A fejlődéstörvény ugyanis nem a *valóságos* organizmusok életfolyását írja le, hanem egy ideális, feltételes képet konstruál. A fejlődéstörvény nem számol azokkal a változó életkörülményekkel, amelyek között az egyes lények vagy fajok stb. folytatják a maguk küzdelmét a léttel, hanem a valóságban csak kivételesen elérhető alkalmazkodottságot feltételez és ekkép mintegy

⁴ V. ö. *Stammler*, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 4. Aufl. S. 46. ff.

⁵ A marxizmus társadalomelmélete. (Kultúra és tudomány.) 1922.

normatív képét adja az életfolyamatnak. A fejlődés-törvény oly életviszonyokat feltételez, amelyek között a fejlődés hordozója kifejtheti mindazt, amire képesnek *kell lennie*. Emellett a fejlődéstörvény csak *stádiumokat* fejezhet ki, tehát a valóságnak hozzá való *mérése* is csak nagy vonalakban lehetséges. Így a kozmikus fejlődéstörvény is, amely csillagrendszer kialakulását írja le, naprendszerünkre csak három korlátozással lesz alkalmazható. Az *első* az, hogy a „fejlődés” szempontjából figyelembe jövő kvalitatív momentumokat *nagy általánosságban* határozzuk meg⁶ és *egyedi*, konkrét vonatkozásokban pusztán kvantitav adatokra szorítkozunk; a *második* az, hogy *zárt rendszernek* tekintjük világunkat és külső, „zavaró” hatások lehetőségét nem vesszük figyelembe; a *harmadik* pedig az, hogy a fejlődési stádiumok időrendjét évmilliókban, *éonokban* állapítjuk meg. Föltevé tehát, hogy — amit itt *egyelőre* nem vizsgálunk — sikerülne megfogalmaznunk a társas élet egy fejlődéstörvényét, ez arra a célra, hogy belőle megjósoljuk a jövőt, vagy nagyon tág lenne, vagy nagyon szűk. *Tág lenne*, ha nagy általánosságban szólna és csak széles stádiumokban írná le ezt a fejlődést; *szűk lenne*, ha szorosabban idomulva a konkrét valósághoz, valamely történeti társadalom multjából vett analógiák alapján képeztetnék ki. Ebben az esetben lehetne ugyan *fejlődési tendenciákról* beszélni — miként azt a marxizmus is teszi —, ilyen tendenciák megállapításában azonban a jövő alakulására nézve nem volna több értéke, mint valamely részben megfigyelt mozgás differenciálkvociensének a mozgás további útjára nézve. A végsébség formulája az addig megtett út integrálására felhasználható, de semmit sem mond a mozgás valóságos további sorsára nézve, mert semmit sem foglal magában a pályán elmentül fellépő esetleges ellenállásokra vonatkozólag.⁷

⁶ Pl. kvantitativ (hőfok-, sűrűség-) adatokkal kifejezhető kvalitatív változásokra (halmaz-állapot) vagyunk figyelemmel.

⁷ E tekintetben Mill is tisztán lát. V. ö. Logika. 6. könyv, 9. fejt. 2. szakasz. (Szász Béla ford. 424. l.) Szépen mondja Rousseau: „C'est une prévoyance très nécessaire de sentir qu'on ne peut tout prévoir”. Du Contrat Social, p. 111. (Edition Mignot.)

Láttuk tehát, hogy a fejlődéstörvény *logikai természeténél fogva* nem alkalmas arra, hogy a *konkrét valóságra* közvetlenül alkalmazzuk. Vizsgáljuk meg mármost, hogy e tekintetben az *absztrakt* törvény-típus többet ígér-e?

Auguste Comte a tudományok osztályozását tudvalevőleg lépcsőzetes sorban kísérelte meg, amelybe való beosztás az illető tudományok tárgyának fokozódó bonyolultsága alapján történt.⁸ E sorrendben matematika, asztronómia, fizika, kémia, biológia és szociológia következének egymás után.

Mit jelent mármost e sorban a növekvő bonyolultság? Találhatók-e a valóságban *külön* bonyolultabb és kevésbé bonyolult „tárgyak”? Korántsem. A *valóság* maga egyszeri, egyféle és egyetlenegy. Pusztán *magában véve még tárgyra nem oszlik egyáltalában*. A tudományos *tárgy* azáltal jön létre, hogy a valóságban valamely vezérlő szempont szerint elszigetelünk bizonyos vonásokat és ezeket egymással a valóság többi vonásaitól független kapcsolatokba hozzuk.⁹ A *tárgyak* bonyolultsága pedig aszerint növekszik, amint az egyetlen teljes valóság tartalmából mind többet és többet veszünk fel a tudományos fogalmak tartalmába. A fent képzett sorban tehát a szociológia azért lesz a legkomplikáltabb tudomány, mert tárgyával, a *társadalommal*, a valóság tartalmának viszonylag legnagyobb részét öleli fel fogalomrendszerébe.

A köztudatba régen beágyazta a naturalista gondolkodás azt a felfogást, hogy a tudomány feladata az „előrelátás“. Az exakt tudományok és ezek között elsősorban a fizika ezt a feladatot állítólag teljesen megoldották. És a naturalizmus erre az analógiára támasztja igényeit a szociológiával szemben is.

⁸ V. ö. Cours de Philosophie positive. (Litttré.) I., 68., 75.

⁹ V. ö. Kornis, Bevezetés a tudományos gondolkodásba. 148. l.: „A tárgy szó nem pusztán valamely konkrét dolgot, vagy létezőt jelent, hanem a szempontot is, amelyből a dolgot vizsgáljuk“. Ezt a *fenomenológiai* disztinkciót szolgálja — a legtágabb értelemben — a *Brentano-Husserl-féle* „intenció“. V. ö.: Husserl, Logische Untersuchungen. 2. Aufl., II. S., 366. ff. „Der Gegenstand ist ein intentionaler, das heisst, es ist ein Akt mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen“. (Husserl, S. 412.)

Azonban mit jelent az *előrelátás* a fizikában és általában a természettudományban? Hogyha mesterségesen elszigetelt valóságreszeket előre meghatározott szempontok szerint változásnak vetünk alá és több ilyen változást megfigyelünk, úgy fogjuk találni, hogy az előzmény bizonyos vonásainak minden esetben a következménynek ugyanazon vonásai felelnek meg, amit úgy nevezünk, hogy az előzmény és a következmény megfelelő vonásai egymással *funkcionális összefüggésben* vannak. Ha ily megfigyelések alapján ezt a funkcionális összefüggést szabály alakjába öntjük, akkor ezt a szabályt alkalmazhatjuk a következmény előre bemondására mindazon esetekben, amikor az előzménynek megfelelő vonásai jelen vannak — föltéve, hogy más „zavaró“ körülmények nem lépnek fel.¹⁰ Nem a *valóságnak* mikéntvaló alakulását tudjuk előre megmondani, hanem csak azt, hogy ha a valóságnak valamely vonásai jelen vannak, akkor az elkövetkezendő változás esetén a megváltozott valóságban elszigetelhetők lesznek bizonyos megfelelő vonások, amelyeknek megnyilvánulását azonban esetleg ellensúlyozhatják oly tényezők, amelyekre alapvető tudományos szempontunkból nem voltunk tekintettel. *A valóság az absztrakt tudomány szempontjából mindig lehetséges törvényfogalmak végtelen sokaságának ideális metszéspontja*, amelynek teljes tartalma ekkép *egyes törvényekből* még az előzmények teljes ismerete mellett sem volna levezethető.¹¹

¹⁰ *Gumplovicz*, a tudományos szociológia egy úttörője ily „zavaró“ tényezőnek tartja az ember „beavatkozását“ a társadalmi folyamatba. „Von einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesetzmässigkeit der sozialen Entwicklung sind wir *des störenden Dazwischentretens des Menschen wegen* noch weit entfernt. Also nicht um Erkenntnisse kann es sich vorerst handeln, sondern nur um beiläufige Vorstellungen.“ (Der Rassenkampf. 2. Aufl., S. 28.) Eltekintve attól, hogy ilyenformán a természettudományi fogalomalkotás is a tudományok legnagyobb részében komoly veszélyben forogna, mert hiszen az ember többé-kevésbé mindenbe megpróbál „zavarólag beavatkozni“ — csakugyan nagyon szomorúan állana ekkép a dolog a szociológia tudományával, amely legfőként mégis csak *épen* „emberi avatkozásokkal“ foglalkozik. Hiszen az a szociológus, akit *Gumplovicz* legtöbbször becsül, *Ratzenhofer*, maga is oly tudománynak tartja a szociológiát — joggal! —, amely „emberi kölcsönhatásokkal“ foglalkozik. (V. ö. Die soziologische Erkenntnis. Magyar ford. 2. sk. 11.)

¹¹ „Dans un événement réel — mondja *Adrien Narille* — il y a toujours le concours d'un grand nombre de lois diverses.“ Classification des

A természettudomány fogalmainak érvényét és használhatóságát ez mindazonáltal nem érinti, mert szűkreszabott természettudományi érdeklődésünk a valóságnak csak egyes vonásaira irányul és a valóságnak többi esetleges vonásai számára *mint nem* „fontosak“, figyelmen kívül maradnak. Mennél kevésbé komplikált egy tudomány, a valóságnak érdeklődési körébe eső részéről annál inkább fog tudni pontos összefüggéseket kimutatni. Amint azonban nő a valóságnak az a része, amelyet egy tudomány fogalmaival feldolgozni van hivatva, annál inkább csökken az absztrakt törvényfogalmak jelentősége és értelme. Logikailag kétségkívül *lehetséges* egy absztrakt szociológia, azonban kevés értelme lesz az esetleges absztrakciónak ott, ahol az érdeklődés a tárgynak *konkrét* vonásaira is önkéntelenül ráirányul.

Renan, aki a pozitívizmus szellemében csak a törvényszerűségbe való fokozatos belátást tekinthette a tudomány *haladásának*, egyhelyt azt a találó megjegyzést teszi, hogy ha a történeti tudományok époly hidegen hagynák a közönséget, mint a kémia, sokkal haladottabbak lennének.¹² E megjegyzés jól világítja meg a szociológia problémáját: szó sincs ugyan arról, hogy a szociológia ne haladhatna szabotossághban, hanem az ő esetében ez a haladás merőben *hiábavaló*, mert a „tárgyára“ vonatkozó érdeklődés olyant kíván tőle, amit nem nyújthat: nem az *absztraktnak*, hanem a *konkrétnek* ismeretét. Már pedig mennél többet igyekszik valamely absztrakt tudomány tárgyába a konkrét valóságból felvenni, fogalmai annál inkább tágak lesznek és funkcionális törvényfogalmaival annál kevesebb figyelemreméltót fog tudni mondani.¹³ Így a szociológiai törvények a

Sciences. 3-ème édition. p. 32. Ezért hangsúlyozza az újkantiánusok *marburgi* iskolája oly nyomatékkal, hogy a *valóságnak*, a *tényeknek* megállapítása az ismeretprocesszusnak *eszményi*, soha el nem érhető végső feladata. V. ö. *Natorp*, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. S. 96.: „Die Tatsache im absoluten Sinn ist... erst das Letzte, was die Erkenntnis zu erreichen hätte, in Wahrheit nie erreicht; ihr ewiges X“.

¹² Les Sciences de la Nature et les Sciences Historiques. (Lettre à M. *Berthelot*.)

¹³ V. ö. *Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 3-4. Aufl., S. 196.: „... im allgemeinen wird die naturwissenschaftliche Behandlung um so mehr Aussicht auf Erfolg

legjobb esetben is nagyon szürke általánosságok lesznek, amelyekből a jövőre nézve annál kevesebbet tudunk mondani, mennél inkább igyekeztünk azon, hogy törvényünk általános érvényű legyen. Viszont mennél inkább gazdagítjuk ezeknek a fogalmaknak a tartalmát, annál inkább szűkíteni fogjuk érvényüket időben és térben és annál kevésbé fogjuk biztosra vehetni, hogy a valóságos változások fogalmainknak megfelelően fognak-e alakulni. Általános érvényű társadalmi törvény például az, hogy a jog és a gazdaság egy bizonyos társadalmi rendszeren belül egymással kölcsönhatásban van — amely törvénynek egyoldalúra ferdített formulázásából a marxizmus, mint láttuk, a jövőt levezethetőnek tartja. Azonban ebből a törvényből általában még semmit sem tudunk mondani arra nézve, hogy a gazdaságnak bizonyos konkrét változásai minő konkrét változásokat fognak a jogi rendben létrehozni, mert ez számos individuális adattól függ, amelyeket nemcsak hogy előre nem tudunk számbavenni, hanem még utólag sem mindig méltányolhatunk. Ha pedig jobban megszorítjuk ezt a törvényt és például bizonyos jogi alapformákat feltételezünk, miként azt a klasszikus közgazdaságtan tette, akkor nem használhatjuk többé gazdasági konzekvenciáinkat a valóság megismerésére sikerrel, mihelyt ezek a jogi alapformák változásokon mennek át. Ez az oka annak — egyebektől eltekintve —, hogy a klasszikus közgazdaságtan „csődjéről“ oly sok beszéd esik, mióta a kapitalisztikus szabadverseny többirányú korlátai erőteljesebb ütemben nőnek.

A valóságos jövőt ekkép semmiféle tudományos formulák segítségével előre megmondani nem lehet, hacsak el nem tekintünk beláthatatlan nagy tömegétől azoknak a vonásoknak, amelyek pedig szempontjaink tágulásával mindinkább juthatnak jelentőségre.

II. Ha tehát sikerült volna is a történelmi materializmusnak általánosan érvényes társadalmi természettörvényt formuláznia, ez nem volna felhasználható arra, hogy valamely konkrét jóslatnak tudományos

haben, je umfassender der Begriff ist, unter den ihr Material fällt, und es wird um so schwerer sein, zu Gesetzbegriffen zu gelangen, je höherer Ordnung das Historische ist, das man naturwissenschaftlich oder generalisierend darstellen will“.

érvényt szerezzen. *Amde nem lehet-e mégis tudományos önértéke egy ilyen formulának?* Hogyha jóslatok támogatására nem használható is, nem lehet-e mint exakt tudományos tételnek tiszteletreméltó logikai értéke? Erre a kérdésre is csak *nemmel* felelhetünk.

A történelmi materializmus formulája dilettantisztikus tákolmány, amely semminő tudományos kategóriába be nem illeszthető.

Tudományos kategóriákról szóoltunk, de talán nagyon magas hangot ütöttünk meg? Nem volna-e természetesebb a történelmi materializmus elméletének cáfolatát a *tényeken* kezdeni? Semmikép sem! A történelmi materializmus nem tények megállapítására, ennek vagy annak a ténynek *létezésére* vonatkozó ítéleteket, hanem a tények kauzális értelmezésére vonatkozó elméletet formuláz. Már pedig tények kauzális értelmezése épenséggel csak valamely irányító szempontból lehetséges. Valamely háború kitörését az egyik történetíró *faji* ellentéteknek, a másik *gazdasági* ellentéteknek, a harmadik *politikai* ellentéteknek fogja tulajdonítani, aszerint, hogy *eleve* milyen *elméletet* alkotott magának a történelmi determinációról, vagy hogy kutató *érdeklődésének* irányai eleve mily szempontokat emelnek ki.¹⁴ *Minden tény-interpretáció szükségkép egyoldalú* és azzal, aki egy ilyen egyoldalúságot *elvül* állít fel, a tények értelmezéséről nem lehet vitatkozni. A feladat ellenkezőleg csak az lehet: *megvizsgálni ennek a szempontnak a logikai attitűdjét és azt, hogy elfogadható-e tudományos szempontnak.*

Láttuk, hogy a történelmi materializmus formulája a természettörvény igényeivel lép fel. Azt kell kérdeznünk most már, van-e oly típusa a természettörvénynek, amelynek a történelmi materializmus formulája alaki szempontokból megfelel? A *fejlődéstörvény* típusa e tekintetben nem jöhet számba, mert már eleve megállapíthatjuk, hogy a társadalmi életre ez a törvénytípus tudományos szabatos-

¹⁴ V. ö. Max Weber alapos és éleselméjű fejtegetéseivel a történelmi okviszony problémáiról. (Kritische Studien usw.) Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 271. ff.

sággal nem alkalmazható. A fejlődéstörvény fogalmát alkalmazó tudományok ugyanis mind oly szubsztrátumok fejlődését tanulmányozzák, amelyeknek valóságos példányai határozott körvonalakkal válnak el környezetüktől. Ha a biológia az *organizmusok* fejlődéséről beszél, semmi kétség nem lehet aziránt, hogy a valóságnak mely egyedei foglalhatók az organizmus általános foglala alá és hogy ezeknek csak könnyen megfigyelhető életnyilvánulatai azok, amelyekre a fejlődés törvényei vonatkoznak. Ugyancsak nem kétséges, hogyha a geológia a *föld* s a csillagászat a *naprendszer* fejlődéséről beszél, hogy hogyan és mily szempontok szerint határolja el a fejlődés hordozóját. A *társadalommal* nem ilyen egyszerű a dolog, lévén a társadalom immateriális valami, lelki kapcsolatokat foglalata, amelynek körvonalai nem láthatók és nyilvánulatai nem egykönnyen figyelhetők meg. *Társadalomról* ennél fogva végtelenül sok szempontból beszélhetünk, a társadalomnak végtelenül sok lehetséges fogalmát konstruálhatjuk,¹⁵ miért is a társadalomfejlődés törvényéről sem lehet szó addig, amíg pontosan meg nem határoztuk, hogy mit értünk *ama társadalmon*, amelynek *fejlődésére* mérvadó szempontokat keresünk: röviden, hogy mit értünk a *fejlődő társadalom* fogalmán. Kétségtelen, hogy egy ily meghatározás csak dogmatikus lehet, mert a feladat mögött kritikailag *megoldhatatlan probléma* lappang. A megoldhatatlan problémák pedig álproblémák, mert megoldhatatlanságuk egyedüli oka az, hogy *rosszul* vannak „feltéve“. Figyeljük csak meg: a *társadalomfejlődés törvénye a fejlődő társadalom fogalmát feltételezi*. Ez pedig mint általános tapasztalati fogalom, általános tapasztalati tényre utalna. Ily általános ténymegállapításhoz azonban *már ismernünk kellene a fejlődéstörvényt, amely a társadalomfejlődés fogalmára mérvadó*; csakis a vonatkozó fejlődéstörvény alapján ítélnék meg, hogy valamely társadalom „fejlődik“-e vagy sem, hogy megvan-e benne a *tendencia* annak kialakítására, amit fejlődésének törvénye előír. Látnivaló, hogy itt *circulus vitiosus*-ban

¹⁵ Többek között ez is egyik fő oka annak, hogy „szociológia“ nincs, hanem csak *szociológiák* vannak — és pedig megdöbbenően nagy számban!

bukdácsolunk, ami a fejlődés fogalmának illetéktelen vonatkoztatását leplezi le.

A dolog úgy áll, hogy itt a „tárgy“ érintett természeténél fogva épen fejlődésének fogalmát kellene e fejlődés *hordozójának* elhatárolására felhasználnunk — amivel azután fejlődéstörvényünk semmitmondó *analitikus* tétel maradna, holott, amidőn materiális jellegű szubsztrátumokról van szó, a fejlődéstörvény ezek ismeretét *szinthétikusan* egészíti ki, mert ettől függetlenül is tudjuk, mit értsünk *organizmuson, fajon, égitesten* vagy *csillagrendszeren*. Ahhoz tehát, *hogy a társadalomra a fejlődés fogalmát sikerrel alkalmazzassuk, a társadalom „materializációjá“-ra lenne szükségünk*. Hinc illae lacrimae! Ez az oka annak, hogy az organikus társadalomelméletek nem tudták megoldani feladatukat: láttuk, hogy a társadalom *miért* nem foglalható a biológiai organizmus fogalma alá. És nem segít e nehézségen az sem, hogyha a társadalmat *szellemi organizmusnak* nevezzük, miként azt pl. *Paul Barth* teszi.¹⁶ Ezzel csupán a *Spengler* által méltán gúnyolt „*Namenzauer*“ illúziójának esünk áldozatul,¹⁷ mert a fogalom *nevébe* vesszük fel a problémát, amelyet meg kellene oldani.

Ezért helyesebb úton járnak azok a szociológusok, akik figyelmüket az *absztrakt törvénytípusra* irányítják. Az absztrakt fogalomalkotásnál valóban nem merül fel az a tárgyi nehézség, amelyről az imént szóltunk, hiszen az absztrakt törvénytudomány reprezentatív típusa, a *fizika* is, mint tudjuk, nemcsak hogy nem csupán oly valóságokra alkalmazza tételeit, amelyek környezetüktől könnyen felismerhető körvonallakkal válnak el, hanem igen gyakran oly valóságokra is, amelyek közvetlenül egyáltalában nem érzékelhetők.

Fel kell tennünk ekkép, hogy a történelmi materializmus formulája nem volt fejlődéstörvénynek szánva. De nem is lehetett, már csak azért sem, mert nem *normális*, hanem *tipikus* változások leírását és nemcsak leírását, hanem egyúttal *értelmezését* is igye-

¹⁶ Philosophie der Geschichte als Soziologie. 2. Aufl. S. 95. ff.

¹⁷ L. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I., S. 580.

kezett adni. Ezért nem is *teleológikus*, hanem *kauzális* kapcsolatot keresett. Tipikus változások kauzális értelmezésére pedig az *absztrakt természettörvények* szolgálnak. Az absztrakt természettörvény logikai mintája a *funkció*. A *funkció* oly viszonylat, amelynek két tagja között állandó összefüggés van, olyképp, hogy az egyik tag minden változásának a másik tag *meghatározott* változása felel meg; a markáns magyar kifejezéssel élve: az egyik változó *függvénye* a másiknak. A funkció fogalma a *természettudományban* elvont és ekkép *kölcsönös* kauzális összefüggést jelent: funkcionális összefüggésben álló jelenségek egymással szemben kölcsönösen léphetnek fel az ok vagy az okozat szerepében, tehát egyiket sem illeti meg a *hatóok*, *végső ok*, vagy *szubsztancia* méltósága. (A modern természettudományban — miként azt *Cassirer* szépen mutatta ki¹⁸ — a funkció fogalma épen a szubsztancia-fogalom kiküszöbölésére szolgál.) Funkcionális összefüggés van pl. a mechanikában *erő* és *mozgás* között és helyesen jegyzi meg *Boutroux*, hogy az erőt és a mozgást kölcsönös viszony fűzi egymáshoz, anélkül, hogy kérdeznünk kellene az erő-e a mozgás oka, vagy a mozgás-e az erő oka.¹⁹ Ugyancsak ily funkcionális összefüggést ábrázolnak azok az arányszámok, amelyek különböző energia-formák ekvivalenciáját fejezik ki. A fizika megkísérrelheti ugyan, hogy minden történést egy bizonyos energia-formában fejezzen ki — az absztrakt egyenérték-viszony ezt épen lehetővé teszi — de ezt az alapul vett energia-formát ebben az esetben *értékmérőnek* tekinti és nem *végső oknak*, *szubsztanciának*²⁰ (aminthogy a *pénz* sem *végső oka* a gazdasági forgalomnak, hanem az árúk *egyenértékének* kifejezésére szolgál). Igaz, hogy a valóságban minden folyamat *megfordíthatatlan* és hogy az energia úgynevezett „*entropiája*“, *szétszóródása* következtében energiaátalakulások után az aktuális energia-mennyiségből — az *okozatból* — *okozó* ekvivalensét visszanyerni, „*reaktíválni*“ nem lehet (sőt ismeretes, hogy pl. a súrlódó mozgások kapcsán előállott hő-

¹⁸ Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910.

¹⁹ L'idée de Loi Naturelle. Magyar ford. 29. l.

²⁰ V. ö. *Cassirer*: Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. S. 16.

energia - mennyiségek a „természet háztartására“ nézve teljesen veszendőbe mennek). Igaz tehát, hogy *ok* és *okozat* között a *valóságban* nincsen kölcsönös, hanem csak *egyirányú* összefüggés. Ez az igazság azonban csak *konkrét folyamatokra* vonatkozik és aki ellenünk érvül akarná felhozni a történelmi materializmus *egyirányú* formulájának védelmére, össze tévesztené az absztrakt okviszonyt a konkrétal és csak újabb bizonyítékára mutatna rá annak az igazságnak, hogy absztrakt formulákból semminő történetést nem lehet rekonstruálni. *Bognár* Cecil szellemesen mutatta ki, hogy a jelenségek ismeretéhez nem elég elvont ekvivalenciák felkutatása, hanem egyúttal mindenkor a történet *irányát* is ismernünk kell; már pedig olyan általános törvény, amely a történetek *irányára* nyujtana felvilágosítást, nem lehetséges.²¹

Ezt a lehetetlenséget kísérelte meg a történelmi materializmus és ezzel saját maga alatt vágta el a fát, mert végül is nem természettudományi, hanem *metafizikai* elméletet állított fel. A szociológia, mint *természettudomány*, kitűzheti magának azt a feladatot, hogy „*gazdaság*“, „*jog*“, „*erkölcs*“ stb. között funkcionális összefüggéseket állapítson meg — de minden esetben szem előtt kell tartania, hogy ezek merő *absztrakciók*, miért is szükségkép *korrelatívek* és hogy magában minden ilyen fogalom csak egy-egy *gondolati szempontot* nyujt a valóság *felfogására*. A szociológia tehát átlépi saját határait, hogyha ezeket a *fogalmakat* — amelyeket csak az „absztrakt társadalmi életösszefüggés“²² kifejezésére jogosult használni — *önálló létezők*, *végső okok*, *vagyis szubsztanciákként* kezeli.

A szubsztancia fogalmával a *metafizika* területére lépünk. Kétségtelen, hogy a történelmi materializmus elmélete nem metafizikai elméletnek volt szánva. Minthogy azonban kifejezetten *végső ok*, tehát *szubsztancia* méltóságára emelte a gazdaság *fogalmát*,²³ ezzel metafizikai attitűdöt vett fel, miért

²¹ Okság és törvényszerűség a fizikában. 216. sk. II.

²² *Dékány*, Társadalomalkotó erők. 13. l.

²³ Így *Engels*, i. m. 42. old.: „... az összes társadalmi elváltóságoknak és politikai átalakulásoknak *végső okait* nem az emberek fejében, ... hanem a termelő és cseremódok megváltozásában, nem a

is most már azt kell megvizsgálnunk, hogy valamely metafizikai kategóriába besorolhatjuk-e. A *lét* fogalma minden lehetséges metafizikában szigorúan egynemű, *eleai* merevségű fogalom. Akár aktivisztikusan, akár passzivistikusan fogja fel valamely rendszer a létezőt, kétségtelen, hogy a létezésnek *formái* lehetnek, de *fokai* nem. Abszurdum azt mondani, hogy valami „jobban létezik“, mint valami más. Mert vagy létezik, vagy nem. Pusztán *formai* szempontból nem lehet kifogást emelni valamely metafizikai rendszer ellen, amely megkísérli a létezőnek fogalmát a *hatás* fogalmától függetlenül kifejtteni. Azonban mihelyt összefüggésbe hoztuk a hatás fogalmával, a *theoretikus* metafizikai attitűd megköveteli, hogy a hatás fogalmával határozzuk meg a létezés fogalmát. A „hatás“ fogalma ugyanis a „változás“ fogalmát feltételezi. Lehet metafizikai szempontból a változás fogalmát ignorálni, vagy pusztán „látszat“-nak, *nemlétezőnek* mondani. Ha azonban elismerjük, hogy van létező, amely *hat*, akkor nem beszélhetünk olyan létezőről, amely *nem hat*, mert ezzel olyan állományokra osztottuk volna a létezőt, amelyek *kevésbé* és amelyek inkább *léteznek*. Nyilvánvaló, hogy ebbe a felosztásba egy a lét-kategóriának idegen principium classificationis csúsztott volna bele. A marxizmus azonban itt sem hajlandó logikai szempontok szerint illeszkedni. A létezésnek határozottan két formáját ismeri, az anyagit és a szellemit. Azonban e formák közül szerinte csak az egyik — az anyagi — *hat*, a másik *nem*. Ha tehát a metafizikai rendszereket egyfelől *aktivisztikus*, illetőleg *passzivistikus*, másfelől *monisztikus*, *dualisztikus* és *pluralisztikus* rendszerekre osztályozzuk,²⁴ akkor ebben a logikailag kétségkívül kimerítő beosz-

bölcseletben, hanem az illető korok *gazdaságában* kell keresni“. *Marx (Kritik. Vorwort.)* nem ilyen explicit, de voltaképp ugyanezt mondja: „Nem az emberi öntudat határozza meg a létezést, hanem megfordítva, a társadalmi létezés határozza meg az öntudatot“. Másutt megkísértem kimutatni, hogy ez az *egyirányú* beállítás nagyon is *releváns* — sőt egyenesen *konstitutív* — momentum az elmélet jelentősége szempontjából. *Csakis erre való tekintettel lehet „történelmi materializmusról“, mint önálló elméletről beszélni.* (L. A marxizmus társadalom-elmélete. 33. sk. 11.)

²⁴ Miként azt *Pauler Akos* teszi egyetemi előadásaiban.

tásban a marxista metafizikának sehogyan sem tudunk helyet szorítani. Ez az elmélet *aktivo-passzív-visztikus mono-dualizmus!* Mi lehet mégis az értelme ennek a csodabogárnak? Más alkalommal rámutattunk arra, hogy itt egy *értékszempont* lappang, amennyiben a történelmi materializmus a létnek általa elismert különböző *formái* között *értékkülönbséget* statuál²⁵ és ezzel a legáltalánosabb valóság-tudomány, a metafizika kereteit is szétveti.

De van talán még egy utolsó refugium! Hiszen a *generalizáló* tudományok nem merítik ki a valóság-tudomány fogalmát. És vajjon a „történelmi“ *materializmus* nem épen az *individualizáló történelmi kutatás alapelve kíván-e lenni?* Talán ebben az esetben a *hatás* nem az *elvont létezőnek*, hanem csupán a *történelem szempontjából létezőnek* lenne az attribú-

²⁵ V. ö. A marxizmus társadalomelmélete, 30. sk. ll. E munkának egyik bírálója (Kinszki Imre, a „Nyugat“ 1922. évi 8. számában, akinek egyébként jóindulatú objektivitását hálásan regisztrálok) csudálatosképp *nyíltan* formulázza meg azt az álláspontot; amelyet fentebb logikai okokból abszurdnak kellett minősítenünk: „...alig lehet kétséges — úgymond —, hogy Marx materializmusa éppen tipikusan ontológiai elv, amennyiben az „ideológiai ráépítmény“ *létének* elismerése mellett a materialis alap *nagyobb realitását* állítja“. Hamarjában idefőm, amit a filozófiai szótárban „Realitát“ cím alatt találok: „*Real* ist nur dasjenige, dem ein *allgemeingültiger Seinswert* anerkannt wird, das als wahrhaft seiend gesetzt und anerkannt, von subjektiven Erlebnissen unterschieden wird, als *Sphäre einer für alles Erkennen gleichen, identischen Gegenständlichkeit*“. (Eislers Handwörterbuch der Philosophie, 2. Aufl. S. 531.) Hogy ennek a *minőségnek* hogyan lehetséges a *fokozása*, bevallom, képtelen vagyok megérteni! — Egy másik tisztelt bírálóm (Nagy Dénes, a „Magyar Munkás Szemle“ 1923. évi 1. számában) sokkal fölényesebben végez ezzel a kérdéssel. „Az az állítás — úgymond —, hogy a történelmi materializmus *axiológiai (értékelméleti)* elv, nyilván félreértés.“ Nyíltan kimondhatjuk, hogy ha valóban *ezt* állítottam volna, ez nem *félreértés*, hanem egyszerűen *ostobaság* lett volna. Én szerencsére *nem ezt* állítottam. Én azt állítottam, hogy Marx materializmusa nem ontológikus, hanem *axiológikus (értékelő)* elv (I. munkám 31. lapján), ez pedig csak azt jelenti, hogy nem elméleti, hanem *értékszempontot* fejez ki. Ha *ez* félreértés, mindenesetre megnyugtató, hogy *ebbe a félreértésbe* nem kisebb gondolkodókkal együtt — bár tőlük függetlenül — estem bele, mint Heinrich Rickert és Georg Simmel. Az előbbi „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ c. művében *ezt* a megjegyzést teszi: „A *történelmi anyagelvűség*, mint minden történelembölcsélet, meghatározott *értékmegállapításokon* (Rickert húzta alá!) alapul“. (Magyar ford. 106. l.) *Simmel* pedig, mint még látni fogjuk, éppen erről a pontról emelte ki sarkaiból a „tudományos“ szocializmust.

tuna? Hiszen jeles filozófusok mint *Dilthey*,²⁶ *Spranger*,²⁷ *Münsterberg*,²⁸ valamint kitünő történet-írók, minő *Eduard Meyer*,²⁹ jellemzik a történelmileg jelentőset azzal, hogy az olyasvalami, ami *hat*. Azt azonban, hogy valamely tény jelentős-e, nem ismerhetjük föl abból, hogy *hat*, mert kétségtelen, hogy „*valamilyen* hatása minden *tetszésszerű* folyamatnak van“.³⁰ Hiszen láttuk fentebb, hogy pusztán a *hatás* disztinkciója alapján nem tudtuk az *általában létezők* között különbséget tenni. A *történelmi hatás szempontja* tehát *értékkülönbséget* létesít a tények között: bizonyos értékrelációk szerint *jelentős*ekre és *jelentéktelen*ekre osztályozza azokat. A történelmi materializmus szemében ennek az értékdisztinkciónak a *gazdasági jelleg* volna a kritériuma. Aki tehát így a *történelmi hatás* fogalmát a *gazdaság* fogalmával hozza összefüggésbe, voltaképp a történelmi hatás fogalmát vezeti le a gazdaság fogalmából és nem megfordítva. A történelmi materializmus ezt látszik mondani: csak a gazdaság jelentős, mert csak ennek van történelmi hatása — ehelyett voltaképp ezt mondja: *csak a gazdaságnak van történelmi hatása, mert csak ez jelentős. Számára ezzel a gazdaság szempontja a történelmi kiválasztás egyetlen érvényes értékrelációja lesz.*

Kétségtelen, hogy a történelemnek *vezető értékekre* van szüksége, hogy a való történés beláthatatlan sodrából a „*történeti tényeket*“ kiemelni és leírni képes legyen, — de ha *valóságtudomány* akar maradni, magából az élet sodrából kell hogy merítse vezérlő értékszempontjait.³¹ Nem lehet megtiltani, sőt technikai szempontból el is kell ismerni a *tényleges történetírásnak* azt a jogát, hogy kutatását esetleg egy quasi legfőbb értékszempontnak rendelje alá: a sokszorosan összefüggő anyag sokszor valóban

²⁶ Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Abhandlungen der Berliner Akademie, philosophisch-historische Klasse, 1910. S. 65., 97., 99.)

²⁷ Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, 1905. S. 127.

²⁸ Philosophie der Werte. 2. A. S. 169.

²⁹ Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902. S. 36.

³⁰ *Rickert*, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. (Magyar ford. 89. 1.)

³¹ V. ö. *Rickert*, Grenzen. S. 240. ff., S. 530.

A ZENEI FÖLISMERÉS VIZSGÁLATA.¹

Írta: JUHASZ ANDOR dr.

Hölgyeim és Uraim!

Fölismerési vizsgálatok eredményeiről akarok ma beszámolni Önök előtt, amelyek a budapesti magy. kir. gyógyopedagógiai-pszichológiai laboratóriumban és a berlini és göttingeni egyetemek lélektani intézeteiben végzett kísérleteimen alapulnak. A zenei emlékezet eme területének vizsgálatánál az értelmetlen szótagok módszeréhez hasonló metódust használtam, amennyiben én is három alkotó elemből álló komplexumokat, *szukcesszív hármashangzatokat* alkalmaztam. Ezeket a hármashangzatokat értelmetleneknek nevezem, mert kiküszöböltem sorukból olyanokat, amelyek általánosan ismert dallamokra emlékeztethettek és részben olyanokat is, amelyek szimultán expozíció esetén az összhangzattani törvények értelmében valamilyen hangnemben egy alaphangra fölépített akkordot képeztek volna. Minden hármashangzat mindhárom hangját egyenlő hangsúlyozással és egyenlő hosszú ideig (mindegyiket egy másodpercig) mutattam be. Tíz hármashangzat képezett egy „alapsort“. Az alapsorok fölépítésénél előkísérletekből merített tapasztalatok alapján, éppúgy, mint a szótagokból álló alapsorok fölépítésénél, számos szabályt kellett tekintetbe vennem, hogy különleges megkönnyítéseket kizárhassak és az anyagot lehetőleg egyenletessé tehessem. A használt hangzatok a legtöbb kísérleti sorban zongorán játszott hangzatok voltak, néhány kísérleti sorban azonban tiszta hangokkal operáltam, amelyeket hangvilákkal és interferenciás csövekkel állítottam elő. Minden sort nyolcszor egymásután játszottam el. A fölismerés vizsgálata, amikor is a megtanult hármashangzatokat ugyanannyi, még nem hallott hármashangzattal (mellék-hármashangzatok) keverve exponáltam, részben tíz perc mulva, részben 24 óra mulva történt. A kísérleteket 14 kísérleti személyn végeztem.

¹ A „Gesellschaft für experimentelle Psychologie“ 8-ik (lipcei) kongresszusán tartott előadás, 1923. április 18-án.

1. A transzponált hármashangzatok téves fölismerése.

Kísérleteim gyakran eredményezték azt a megfigyelést, hogy ha egy betanult hármashangzat a kikérdezésnél egy más hangnemben transzponálva jelenik meg, a kísérleti személy a transzponált alakot összetéveszti az eredetivel és azt ismerősként fogja föl. Ha pl. megtanulja a c—g—e hármashangzatot és a kikérdezésnél d—a—fisz fordul elő, tehát ugyanaz a hármashangzat, csak c-dur helyett d-durba transzponálva, gyakran ítélt úgy, hogy ez az utóbbi már előfordult. Ebből egyszerűen azt a következtetést vonhatnók, hogy a transzpozíció egy zenei hangcsoport ismerőségére semmilyen hatással sincsen. A dolog azonban nem ilyen egyszerű.

Evvél a megfigyeléssel szembenáll egy másik, szintén gyakran előforduló tény, hogy a kísérleti személy egyes transzponált hármashangzatokat azonos körülmények között nem ismer meg, bár az eredeti hármashangzatokat teljesen megjegyezte. Előfordult pl., hogy a c—g—e hármashangzat megtanulása után, mikor a kísérleti személy az e—h—gisz hármashangzatot hallotta, azt mondta: ez ismeretlen. Amikor azonban megint az eredeti c—g—e hármast exponáltam, hirtelen azt válaszolta: ez egészen más valami, ezt már hallottam, stb. Ebből látható, hogy a transzponált hármashangzatokat néha még akkor sem cserélik össze az eredetivel, ha az eredetit meg is jegyezték. Azt kell mondanunk: *Transzponált hármashangzatokat egyszer összetévesztenek az eredeti hármashangzattal, másszor azonban nem.*

Hogy itt a hangszín nem játszhatik szerepet, az azokból a kísérletekből válik világossá, amelyeket tiszta, felhangnélküli hangokkal végeztem. Ezek a kísérletek azonos eredményeket szolgáltattak az előbbiekkal. Az összetévesztés éppoly kevésbé alapul a hangmagasságok különbözőségein. Az a föltevés, hogy minél magasabbra, illetve minél mélyebbre transzponálunk egy hármashangzatot, annál nehezebbé kell válnia az összetévesztésnek, nem bizonyult helyesnek. Ekkor olyan kísérleti sorokat állítottam össze, amelyeknél a hármashangzatok a kikérdezés alkalmával minden lehető módon transzponálva jelentek meg. Ezek a sorok azt eredményezték, hogy az összetévesztés függ a *transzpozíció fokától*. Mégpedig:

leggyakrabban akkor tévesztik össze a transzponált hármashangzatot az eredetivel, ha a hármashangzatot egy oktávval transzponáljuk. Nem sokkal ritkábbak az össze-tévesztések a quart- és a quint-transzpozíció esetén. Kevesebb a tévedés a kis szekund, nagy szeptim, azután a nagy szekund, kis terc, tritonusz, kis szext és kis szeptim-transzpozícióknál. Nagy szexttel és nagy tercel transzponált hármashangzatokat csak véletlenül, nagy ritkán tévesztenek össze az eredeti hármashangzattal.

Elegendő egy kis statisztika a kísérletek jegyzőkönyvéből, hogy az imént mondottakat bizonyítsam. Tíz megtanult hármashangzat közül egy kísérleti személy az eredeti hangmagasságban történt kikérdezés alkalmával nyolcat talált ismerősnek. Az oktáv-transzpozíciónál kilencet, tehát még többet, mint a primben, a quart-transzpozíciónál nyolcat, tehát éppen annyit, mint a primben, a quint-transzpozíciónál hetet, a kis szekund, kis szext, kis szeptim és nagy szeptim-transzpozícióknál ötöt, a nagy szekund, kis terc, tritonusz-transzpozícióknál hármat, a nagy terc és nagy szext-transzpozícióknál kettőt. Egy másik kísérleti személy, akinek emlékezőképessége nem volt akkora, a következő értékeket szolgáltatta: Tíz megtanult hármashangzat közül a primben történt kikérdezésnél hatot talált ismerősnek, az oktáv-transzpozíciónál ötöt, a quart- és quint-transzpozícióknál négyet, a többinél, kivéve a nagy szext és a nagy terc-transzpozíciókat, hármat, a nagy szext-transzpozíciónál kettőt, a nagy terc-transzpozíciónál egyet se. Hasonló értékeket eredményeztek a többi kísérleti személlyel végzett kísérletek is.

Igy jutottunk el a „zenei minőség” kérdéséhez, a kifejezést a Révész-féle értelemben véve. Köztudomású, hogy a zenei hangminőségek egymással többé-kevésbé rokonságban vannak, mégpedig a primnek az oktáv, a quart, és a quint a legközelebbi rokonai. Mi azonban tovább megyünk egy lépéssel és azt mondjuk: *nemcsak zenei hangoknak, hanem zenei hangcsoportoknak, sőt melódiáknak is van a zenei minőséghez valami módon hasonló tulajdonságuk.* A fentebb leírt kísérletek megerősítik ezt a föltevést. Az összetévesztések a leggyakoribbak az oktáv-, quart- és quint-transzpozíciók esetén. Hogy áll azonban a dolog a nagy terccel és a nagy szext-

tel, amelyek, zenei kvalitásukat tekintve, hasonlóbbak a primhez, mint a kis szekund és a nagy szeptim, az összetévesztések azonban mégis gyakoribbak a szekund- és szeptim-transzpozícióknál, mint a terc- és szext-transzpozícióknál? Erre a kérdésre könnyű válaszolni: a hangmagasságok különbsége egyrészt a kis szekund és a prim között, másrészt a nagy szeptim és az oktáva között annyira csekély, hogy az ember alig vesz észre transzpozíciót.

A transzpozíció tehát egy hangcsoportnak nemcsak magassági fekvését, hanem zenei kvalitását is megváltoztatja. Egy c-durból e-durba transzponált melódia zenei kvalitásában is megváltozik és ez teljességgel más, mint magassági fekvése. A c-durból e-durba transzponált melódia magassági fekvését tekintve rokonabb az eredeti melódiával, mintha pl. g-durba volna transzponálva. De zenei kvalitását tekintve a g-durba transzponált c-durmelódia sokkal rokonabb az eredetivel, mint e-durba transzponálva.

Hogy a melódiának is tulajdonsága a zenei kvalitás, azt már Révész is sejtí és „Zur Grundlegung der Tonpsychologie“ című munkájában (142. o.) egy úgynevezett „hangnemkarakterisztikumról“ beszél, amely azonban szerinte még problematikus és csak föltételezhető. Azt hiszem, kísérleteim által kétséget kizáró módon állapítottam meg ennek a hangnemkarakterisztikumnak meglétét. Kiderült, hogy a hangnemkarakterisztikum változtatásával nemcsak hogy meg lehet könnyíteni, illetve meg lehet nehezíteni egy hangcsoport fölismerését, hanem annak alkalmas változtatásával elérhetjük azt is, hogy egy jól betanult hangcsoport teljességgel fölismerhetetlenné váljék, amint azt pl. a terc-transzpozíció sok esetében észlelhetjük.

Az egyes hangnemkarakterisztikumok között rokonsági viszonyok fedezhetők föl. Feltehetjük, hogy ezek a rokonsági viszonyok hasonlóak azokhoz a rokonsági viszonyokhoz, amelyek az egyes hangok zenei kvalitásai között állanak fenn. Azt állítjuk, hogy a hangnemkarakterisztikum a melódiának épp annyira elsődleges tulajdonsága, mint az egyes hangnak a maga zenei kvalitása. Amint tehát a hangérzetben két, egymástól független zenei tulajdonság rejlik: a hangmagasság és a kvalitás, úgy van a melódiának is két, egymástól független zenei

tulajdonsága: a magassági fekvés és a hangnemkarakterisztikum.

Ezért határozottan szembe kell fordulnunk avval a nézettel, amely szerint a melódia független lehet a hangnemtől, azaz egyes hangjainak zenei kvalitásától. Az a felfogás, hogy a melódia-alak különböző komponens hangok között is ugyanaz maradhat, legalább is ebben a határozott formájában nem tartható fenn tovább. A transzpozíció által nemcsak a komponens hangok lesznek mások, hanem más lesz az egész melódia is, mert magassági fekvése is, hangnemkarakterisztikuma is változást szenved. *Minél rokonabb a transzponált hármashangzat hangnemkarakterisztikuma az eredeti hármashangzat hangnemkarakterisztikumával, annál könnyebben téveszthető össze egymással a két hármashangzat.*

2. Szubjektív hasonló hármashangzatok téves fölismerése.

A hangnemkarakterisztikum változtatásával tehát bizonyos körülmények között elérhetjük, hogy a két hármashangzat szubjektív hasonlósága a fölismerhetetlenségig csökken. Ha azonban a magassági fekvés és a hangnemkarakterisztikum nem változik meg, csak a komponens hangok relációjában állnak be kisebb eltolódások, úgy az eredeti és a mellékhármashangzat szubjektív hasonlósága még változatlan maradhat. Megkísértem a szubjektív hasonlóság objektív határait megállapítani, ezért olyan sorokkal dolgoztam, amelyekben az eredeti hármashangzatok a kikérdezés alkalmával többé-kevésbé megváltozott formában jelentek meg. A kérdés a következőképen hangzott: *Mily mértékben szabad egy betanult hármashangzat egyes hangjait fölfelé vagy lefelé eltolni, hogy a hármashangzat még fölismerhető legyen?* Így objektív mértékünk van a szubjektív hasonlóság mérésére.

A kikérdezésénél az eredeti hármashangzatokat lassankint annyira elváltoztattam, hogy azok többé nem voltak fölismerhetők. A megváltoztatás többféle módon történt: 1. csak egy hang volt más, 2. két hang volt más és 3. mindhárom hang más volt. Ez a három csoport is még alosztályokba osztható, mégpedig: Ha csak egy hang más, úgy ez a hang lehet: 1. az első, 2. a középső és 3. az

utolsó, azonkívül *a*) magasabb lehet, vagy *b*) alacsonyabb lehet, mint az eredeti hármashangzatban volt. Ha két hang más, úgy megváltoztatható: 1. két egymás mellett lévő hang, vagy 2. az első és az utolsó hang, továbbá lehet *a*) mindkét hang magasabb, *b*) mindkét hang alacsonyabb és *c*) az egyik magasabb, a másik alacsonyabb, mint a betanult hármashangzatban, mégpedig vagy az első magasabb és a második alacsonyabb, vagy megfordítva. Ha mindhárom hang más, úgy lehet: 1. mindhárom magasabb, 2. mindhárom alacsonyabb, 3. kettő magasabb, egy alacsonyabb, 4. kettő alacsonyabb, egy magasabb, és pedig ez az egy alacsonyabb, illetve magasabb hang lehet *a*) az első hang, *b*) a középső és *c*) az utolsó. Az egyszerűség kedvéért tehát mondhatjuk: Egy hangot vagy fölfelé vagy lefelé tolhatunk, két vagy három hangot vagy egyenlő irányba, vagy különböző irányokba. Más szóval: a mellékhármashangzatban vagy minden hang magasabb, illetve alacsonyabb, mint a tanulás alkalmával volt, vagy egy, illetve kettő magasabb, a másik, illetve a többi alacsonyabb. Azon a ponton, ahol egy hármashangzat már nem ismerhető föl, van a *hasonlóság küszöbe*.

Kísérleteim a következő eredményeket szolgáltatottak:

1. *Két hármashangzat csak abban az esetben fogható föl egymáshoz szubjektíve hasonlóknak, vagy egymással szubjektíve egyenlőnek, ha közöttük egyenlő relatív hangmagassági viszony áll fenn.* Ez az általános törvény azt mondja, hogy az egyes hangok egymáshoz való relációjának mindkét hármashangzatban azonosnak kell lennie. Ha pl. a betanult hármashangzatban a második hang alacsonyabb, mint az első, a harmadik azonban magasabb, mint a második, úgy a mellékhármashangzatban is ugyanennek a viszonynak kell fennállania, hogy a két hármashangzat relatív hangmagassági viszonya egyforma legyen. Pl. *c—g—e* és *cisz—h—g* olyan hármashangzatok, amelyeknek azonos relatív hangmagassági viszonyuk van, a két utolsó hang mindkettőben magasabb, mint az első, a középső azonban a legmagasabb.

2. Ha a mellékhármashangzatban csak egy hang más, mint az eredeti hármashangzatban, a két másik azonban ugyanaz, úgy ennek az egy hangnak a mellékhármashangzatban nem szabad magasabbra, illetve alacsonyabbra eltolódnia az eredeti hármashoz képest, mint egy egész hanggal.

3. Ha az eredeti és a mellékháromhangzatban csak az első, vagy csak a harmadik hang közös, a két másik, szomszédos, azonban különböző, úgy a mellékháromhangzatban a két különböző hangnak egyirányba kell eltolva lennie. Kivételt képez az az eset, amikor a két hang közötti intervallum akkora, hogy egy különböző irányokba történő eltolódás nem von maga után észrevehető változást az intervallum szélességében. Minél szélesebb a hangköz, annál távolabbra tolódhatnak el egymástól a különböző irányokba távolodó két hang. Ez a távolság azonban rendszeren nem lehet nagyobb, mint két egész hang.

4. Ha az eredeti és a mellékháromhangzatban a második hang közös és az első és harmadik különböző, úgy ezeknek a hangoknak szabad ugyan különböző irányokba eltolódnia a mellékháromhangzatban, de az eredeti háromhangzathoz képest sohasem magasabbra vagy alacsonyabbra, mint egy fél hanggal.

5. Ha a mellékháromhangzatban mindhárom hang más, úgy rendszeren mindhárom hangnak egyirányba kell eltolódnia. Szélesebb intervallumnál azonban, amely egy különböző irányokba haladó eltolódás által nem változik meg észrevehetően, itt is, mint a harmadik pontban, kivételes esettel állunk szemben. Ehhez a ponthoz tartoznak és ennek egy speciális esetét képezik az előbb megbeszélt transzponált háromhangzatok.

6. Az itt tárgyalt *zenei* karakteren kívül vannak a szukcesszív háromhangzatnak még *esztétikai* tulajdonságai is, amelyeket a mellékháromhangzatoknál szintén tekintetbe kell vennünk. Ezen tulajdonságok legfontosabbika az ú. n. „befejezettségi karakter“.

Miután megállapítottuk két szukcesszív háromhangzat hasonlóságának törvényszerűségeit, rátérhetünk arra, amivel egész fejtegetésünket kezdhettük volna: a háromhangzatok fenomenológiai vizsgálatára. A szukcesszív háromhangzat organikus egység, amely semmi esetre se bomlik két intervallumra. Teljesen határozott alaki kvalitása van, mint komplex sajátosság. Ez nem változik meg, ha a komponens hangokban kisebb eltolódások állnak elő, egy bizonyos határig érintetlen marad a szubjektív hasonlóság, rögtön változás történik azonban az alaki kvalitásban, ha a komponens hangok hangmagasságát és zenei kvalitását tovább változtatjuk és ha

megváltoztatjuk a relatív hangmagassági viszonyokat. Amint látjuk, ez az „alaki minőség“, ez az „egésztulajdonság“ a komponens hangok hangmagasságától, zenei hangminőségétől és relatív hangmagassági viszonyaitól függ és ezekhez van kötve.

Ha már most azt kérdeznők, *hogyan* épül föl az alaki minőség ezekből a résztartalmakból és milyen körülmény könnyíti meg az „egésztulajdonság“ kialakulását, úgy a *kollektív fölfogás* ismert tényéhez jutunk. A kísérleti személyek mindig abban az értelemben nyilatkoztak, hogy sohasem jegyezték meg egyes hangokat vagy egyes intervallumokat, hanem mindig egész „alakot“. Egy nagyon vizuális kísérleti személy beszélt egyszer, hogy egy kísérlet után éjjel azt álmodta, hogy a hármashangzatok, amelyeket napközben hallott, mind megjelentek előtte, még pedig háromlábú állatok alakjában. Egy más alkalommal azt mondta, hogy a hármashangzatok különböző arcok képeit ébresztik benne. Egy hármashangzat egy nevető szőke lányét, egy másik egy haragos, öreg úrét szakállal, cilinderrel a fején, stb. A kikérdezésnél gyakran ítélt ezeknek a szinesztéziáknak az alapján. Mindezen példákat csak bizonyítékul hozom föl annak igazolására, hogy a hármashangzatokat valóban *egységeknek* fogják föl. A kollektív fölfogást nagyban elősegítik az egyes hármashangzatok közé iktatott szünetek. A föntebb jelzett esztétikai és az itt megbeszélte szinesztétikai tulajdonságok, amelyek kétértelműen asszociatív természetűek, mind az egészhez és nem a részekhez kapcsolódnak.

Ha tehát arra a kérdésre kellene megfelelnünk, *mi* is tulajdonképpen az a szukcesszív hármashangzat, úgy azt kell válaszolnunk: a szukcesszív hármashangzat egység, határozott alaki minőséggel, amely egyrészt a kollektív fölfogáson alapul, másrészt az egyes részek tulajdonságaitól függ. Ezek után pedig könnyebben foglalhatjuk össze a szubjektív hasonlóság föltételeit is: *Két hármashangzat hasonlóságát, eltekintve az esztétikai és szinesztétikai faktoroktól, az eredeti és a mellék-hármashangzat hangmagasságainak és zenei hangminőségének abszolút értékei és egymáshoz való viszonyai szabják meg.*

A LIPCEI VIII. PSZICHOLÓGIAI KONGRESSZUS.*

(1923 április 17–20.).

A kongresszust, melyet a „Gesellschaft für exper. Psychologie“ Németország legnagyobb pszichológiai intézetében tartott meg, mind a külföldi államokból, mind Németországból sok résztvevő kereste fel.

A tárgyalás keretét az *egyéniiség problémája* adta meg, továbbá az egyéniiség tipikus különbségei és meghatározásának módszerei. Ez a tárgy napjaink pszichológiai kutatásának egyik különösen fontos kérdése, amely már ismételtten termékenyítette meg mind a pszichológiai, mind pedig a filozófiai elmékedést. A kongresszus munkája feloszlik (I) *gyűjteményes beszámolókra*, melyek az egyéniiség problémáját különféle oldalakról tárgyalják, azonkívül (II) *egyes előadásokra*, a következő csoportok szerint: (a) *általános pszichológia*, (b) *alkalmazott pszichológia*, (c) *fejlődés-pszichológia*, (d) *gyermekpszichológia*, (e) *állatpszichológia*.

I. Gyűjteményes beszámolók.

Előadtak: *Krucger* (Lipese) *a szerkezet fogalmáról a pszichológiában*; *Selz* (Bonn) *az egyéniiség típusai és meghatározási módszerei*; korreferátumot készítettek *Sommer* (Giessen) és *Peters* (Mannheim) *Egyéniiség és átöröklés* címen.

Krucger az egyéniiség problémáját a lélek tudományának és a filozófiának termékeny érintkezési pontján látja. E ponton mind a két tudománynak szüksége van a „struktúra“ fogalmára. A struktúra fogalmával nyitotta meg Dilthey a jelenkor kultúrfilozófiáját: „strukturális összefüggés“ nála az a közvetlenül átélt egész, amivé a tudat komplex adottságai záródnak össze. Az *egységes egész*nek ezt a tényét Ehrenfels óta az élményeknek minden rétegében felismertük. Mi már különböző fogalmakkal jelöljük: pl. komplexkvalitás, vagy általánosabban: *egységes egész* (Ganzheit), vagy egységes egészmivoltóság (Ganzheitlichkeit). Az érzelmek és az alakot öltött élmények (Gestalterlebnisse) a komplexkvalitás határozott fajai. A *struktúra* kifejezést a diszpozicionális tények számára kell fenn tartanunk, és pedig a közvetlen egészet képező élmények átélésére való képesség számára, az ilyen képességek disz-

* *Otto Klemm*nek az előadók beküldött ismertetései nyomán készített tudósítása alapján.

pozicionális összefüggései és ezeknek egész szövedéke, vagyis az egyéniség számára. Élményeink strukturafeltételezettségét a tudatban közvetlenül az érzelmek mélysége képviseli. Hogy az individuális struktúra a kísérlet és a mérés számára hozzáférhető, azt a legújabb kutatások bizonyítják: a beállítottság, a feladat-tudat, a determináló tendenciák, a tehetségek és korrelációiknak vizsgálatai.

Amidőn a „kultúrát“ tudományosan kell megérteni, akkor nélkülözhetetlen a tiszta történeti és pszichológiai kutatás egybekapcsolása. A dolgok egyénfeletti értelme és az érvényes érték csak a normatív filozófia előtt tárul fel. Azonban a kultúrának minden magyarázata lélektani elemzést kíván előzetesen, még pedig elsősorban genetikus-pszichológiai. Strukturákat csakis létrejövetelük törvényszerű szükségképességéből érthetünk meg. A Dilthey-iskola a fejlődés gondolatát elhanyagolta strukturatanításaiban. Különösen megfeleltek a kultúrtörténésnek természetes feltételeiről: a nemzetiségről és az anyanyelvről. A struktúra problémájában egybekapcsolódnak a pszichológiai kutatás különböző módszerei, mert csak *egy* állandó tudomány foglalhatja magába a lelki történés feltételeit és törvényeit.

Selz bemutatja az egyéniségtípusok megkülönböztetését és meghatározását három nagy ismerési területen: a történetben, a pszichológiában és a pszichiatriában. A történész a pszichológiailag feltételezett összefüggések megragadásában majdnem kizárólag az utánaélő és jelentésmegragadó megértéssel dolgozik. Ez a *megértő* pszichológia a történeti kutatás terén az egyéniségnek két oldalát ismerte fel: 1. a világgépet, mely az egyéniség műveinek és életrendjének szolgál alapul, 2. az egyéniség értékelésének az irányát, vagyis az átélt értékeknek megvalósítására törekvését (céltudatosan, vagy ösztönösen). Ide tartoznak Dilthey világnézet-típusai: az *érzéki*, a *hősies* és a *kontemplatív* ember. Spranger vizsgálta az értékelés irányainak és törvényszerűségeinek a szerkezeti összefüggését, valamint az uralkodó értékirányzatok alá való rendelésüket. Így jut az *ökonómikus*, *elméleti*, *esztétikus*, *vallásos* és *politikus* ember típusára.

A megértő-pszichológiának ezt a típus-felállítását kell vizsgálnia Krueger értelmében a összehasonlító-genetikus kultúrpszichológiának. A megértő-pszichológia számára az egyes egyéniségtípust egy lelki központi tényező jelzi, egyes egyéniségtípust egy lelki központi tényező jelzi, amely egy egyéniség életmódját a struktúra törvénye szerint megállanak velük a *tapasztalati* típusok, amelyeket a pszichiáterek írnak le és amelyek fontos szerepet a konstitúció-kutatásokban játszanak. *Harmadik* fajtájára a típusoknak úgy

jutunk, hogy egy élesen elhatárolt ismertetőjelet — például a nemet —, vagy egy meghatározott temperamentumot, szekundárius ismertetőjelek sokaságával hozunk szoros korrelációba. Ilyen típusokkal foglalkoztak Heymansnak és iskolájának vizsgálatai. Így például bebizonyították, hogy a zseniális alkotásnak előfeltétele a sajátos alkotásra való legyőzhetetlen törekvés. Selz saját kutatásai a produktív gondolkodás pszichológiájának terén is megállapították, hogy mily mértékben határozza meg az egyes ötleteket a már előre kidolgozott problémafelvetés. Az egyéniségtípusok elemzése ilymódon különféle utakon az egyén helyes osztályozására vezet és megkönnyíti a feierdő ifjúságnak a neki megfelelő pálya választását.

II. Egyes előadások.

A) Általános pszichológia.

a) Ez a csoport alcsoportokra oszlott.

Előadtak a pszichológia alapkérdéseiről: *Poppelreuter* (Bonn): „A sajátosan pszichikairól“; *Spearman* (London): „A pszichológiának törvényekre való alapítása“ és *Wirth* (Lipese): „A lelki aktusok visszavezetése tudattartalmakra és diszpozíciókra“ címen.

Spearman azt kívánta, hogy az összes lelki jelenségeket — kivéve az érzelmeket — vezessék vissza eredeti törvények rendszerére és ő maga három ilyen kvalitatív és öt kvantitatív törvényt állapított meg. A kvalitatív törvények minden élménynek arra a tendenciájára vonatkoznak, hogy felismerjék saját jellegüket, relációikat és korrelációikat. A kvantitatív törvények pedig minden lelki történésnek arra a tendenciájára vonatkoznak, hogy az ismétlődést elősegítsék, vagy gátolják, továbbá az átörökítés és az egészség tényezőitől való függésre. *Spearman* a részleteket illetően a nemrég megjelent: „Az intelligencia természete és a megismerés principiumai“ c. munkájára utal.

Wirth megkísérli a lelki aktusok visszavezetését tudattartalmakra és lelki diszpozíciókra. A kiindulópont egy tiszta tartalomnak a megléte a tudatban. A megismerés magasabbrendű tevékenységénél sem kerül elvileg új tényező a tudatnak ehhez a differenciálódásához, vagy tagozódásához. Az élmény — „magunkról, mint a külvilág egy tárgyával szemben-levőről tudni“ — közvetlenül levezethető a tudat szabatos fogalmából, ha ezt csak úgy fogjuk fel, mint az egyéni tartalmak mindenkor összeállományát.

β) A másik csoport az egyéniség tanának általános

kérdéseivel foglalkozik. — Előadtak: *Gruhle* (Heidelberg): „Önéletrajz és egyéniségkutatás“; *Giese* (Halle): „Az egyéniség kompenzációs értékei“; *Fr. Voigtländer*: (Lipcse): „A nemi különbségek problematikája“; *Fr. Baumgarten* (Berlin): „Reakciótípusok a szociális viselkedésben“ és *Girgensohn* (Leipzig): „A vallásos gondolatok megjelenési módjai“ címen.

Gruhle azt a kérdést fejtegeti, hogy az önéletrajz milyen értékes az egyes jellemekekkel foglalkozó tan számára, amely a pszichológiából még hiányzik és valójában sem kísérleti, sem a pszichografikus módszerrel nem lehet kiépíteni. A jellemkutató az önéletrajzokban többféle nehézségre akad, különösen az író tévedéseire a saját motívumait illetőleg, amely nehézségeket csak egészen határozott, módszeres irányvonal követése képes orvosolni.

Giese a körülbelül 10.000 élő egyéneen végzett statisztikai kutatásainak az eredményét tárja fel, gyűjteményes munkák nyomán, aminők: „Kicsoda ez?“ és „Who is Who?“

Kompenzáción *Giese* az egyéniség strukturális kiegyenlítődését érti, kompenzációs értéken pedig az óhajtott, az egyéniségtől szándékosan keresett kibővítését, vagy átalakítását a saját tevékenységi körének. A kompenzáció vagy szukcessziv formában lép fel — mint az egyes ember fejlődése —, vagy szimultánban — mint hasadás az egyéni tevékenységben. Az egyéniség kenyérkereső pályája mellett — mely megélhetését biztosítja —, vagy belsőleg dolgozik egy másik munkakörben, vagy ez a másirányú munkálkodása tényleges kiegészítés; esetleg játékszerű kompenzáció megy végbe, pihenési és felüdülési területeken, vagy kedvenc foglalkozások alakjában. Végül is kitűnik, hogy bizonyos szellemi értékek általános kompenzációra való tendenciával bírnak és minden munkakörben ismétlődnek. Vannak továbbá oly egyéniség-típusok, melyeknek kompenzációs tendenciája relatíve szűk, mint a szobrászoké, vagy a technikusoké. Általában a férfi kompenzációra való törekvései erősebbek, mint a nőié.

Voigtländer a nemek különbségét az aktivitás és passzivitás primárius ellentétében látja, ami a különböző szexuális szerepből származik. Ez az ellentét nem metafizikai principium: csak a különbségnek a főirányát jelzi, amelyen belül mindkét nem variálódhat érték és érték-telenség, a lelki történésnek gazdagsága, mélysége, bősége vagy szegénysége és felületessége szerint.

Baumgarten kísérleti pszichológiai módszere az ember szociális viselkedésére irányul. Gyermekeknek és serdülőknek kérdéseket és kis elbeszéléseket mondott, amelyekbe azoknak bele kellett magukat élniök. A feleletekből kitént, hogy például a képesség, mások fájdalmát átélni, sok-

kal hamarabb megvan, mint mások boldogságának átérzése. Ilyen kutatások eredményei fontosak lehetnek a hivatás-választás számára, mert több hivatás ilyen beleérzést kíván (bíró, pedagógus, betegápoló nővér).

Girgensohn hasonlóképpen kísérleti pszichológiai módszert alkalmazott, kutatva kultúrkörünk egyéniségeinek lelki élményeit. Könyvének probléma-felállításából indult ki („A vallásos élmény lelki felépítése”) és arra törekedett, hogy vallásos tartalmú hívó szavak által rövid, önmagukban befejezett vallásos gondolatokat hozzon létre. Rendszeresen változtatott kísérletsorozatok által — a régi asszociációs-kísérletek módjára — kutatta a vallásos gondolatok megjelenési módjának egyes fokozatait. Kitént, hogy a vallásos gondolatok megjelenésének négy módja van: 1. az úgynevezett állapotérzelmek (pl. áhítat), 2. képekben gazdag fantáziaprocesszusok, 3. beleérzési processzusok, 4. mint szóbeli kifejezés. Vallásos „tisztá gondolkodás nincsen, mint empirikus élmény, hanem mindig komplexmegjelenési módok vannak, amelyekbe a gondolati mag mintegy bele van ágyazva“.

γ) A harmadik alcsoport az általános pszichológiában az észrevevés, még pedig különösen az optikai észrevevés pszichológiájával foglalkozott. Előadtak: *Rupp* (Berlin): „Optikai analízis“-ről; *Schumann* (Frankfurt): „Az ítéletekben való tévedések“-ről; *Sander* (Lipese): „Ritmikus csoportalkotás látási benyomásoknál“; *Bergfeld* (Lipese): „Új kísérletek a tizedes-összehasonlításához“; *Ipsen* (Lipese): „A Sander-féle csalódás“; *Kirschmann* (Lipese): „Az érefényről“, továbbá „A megfordított spektrum és alkalmazása a színvakság diagnózisában“; *Donath* (Lipese): „A szintézis elmélete“ és *Peters* (Lipese): „A komplexkválitás a beszédmelódia felfogásában“ címek alatt.

Rupp nagy individuális különbségeket talált azon feladat megoldásában, hogy egy megkezdett mintát tovább rajzoljunk. Ennek alapja egy sajátos optikai tehetség, amely hasonló mértékben független az intelligencia fokától, mint a zenei, vagy festői tehetség. Nem egyéb, mint az a képesség, hogy ki tudunk emelni egy optikai egészből egyes részeket, vagy összehasonlításokat, anélkül, hogy az egész áttekintését elvesztenők. Itt részek beosztása az egészbe, struktúra-összefüggések megértése, történik. Ezt a képességet nevezzük optikai analízisnek.

Sander a szimultán látási benyomások alkalmából keletkező ritmikus sorok és csoportalkotások felett folytatott vizsgálatainak eredményét tárta fel. Nagyság-változásokat talált az optikai sorok intervallumain, amelyek az egyes sorolemek különböző alakításából keletkeznek. Kifejtette egy példán — amely analóg az időbeli ritmussal —

a módszert, hogyan lehet az ingadozó nagyság-változásokat, függőségükben a mindenkori alakítási irányoktól, szabatosan mérni.

Bergfeld kísérletei a decimális becslésről a dec. és duodec. becslésre vonatkoztak. A kutatás eredményei bizonyítják, hogy, szemben a 10-es számmal, a 12-nek nagyobb oszthatósága nemcsak matematikailag, hanem pszichológiailag is megalapozott.

Ipsen rámutat a Sander által újonnan fölfedezett tévedési mintára, amely szerint a tévesztő hatás attól a bensőségtől függ, amellyel az egyes alaki mozzanatok összefüggenek. A felfogás szerint két csoport különböztethető meg: analitikus és szintétikus. Előbbiek belsőleg szétbontják a mintát, utóbbiak az összbenyomás hatása alatt állanak. Lehetséges a tudatos beállítás mindkét típusra együtt. A két típus között van egy harmadik, amelyik a sajátos alakqualitások felé fordul. A kutatás részletei a lipcei intézet gyűjteményes kötetében: „Komplexkvalitások, alakok és érzelmek” cím alatt jelentek meg.

Kirschmann előadja érefényelméletét, amely az érefényt az indirekt látás parallaxisából származtatja. Az indirekt látás parallaxisa: a látó- és forgási szög differenciája és triangulációs bázisa a kb. 1 cm-nyi távolság a szem forgási középpontja és az irányvonalak metszési pontja között. Bemutatott több preparátumot, amelyeken mesterségesen volt előidézve az érefény, igen vékony esilámló lapocskák egymásrahalmazása által. Egy további bemutatás egy új fényszórási berendezésre vonatkozott, melynek segítségével Kirschmann egyidejűleg hozza létre a közönséges és az általa megfordítottnak nevezett spektrumot. Ez a berendezés különösen alkalmas a színvakság megállapítására. A megvizsgálandónak egy okuláris spatulumot kell az egész megkettőzött spektrumon át vezetni és meg kell állapítani azt a helyet, ahol a közönséges és a fordított spektrum látható részei ugyanazt a szintet mutatják.

Donath a szinkörben egyenlő világosságú telítettségi fokokat állított elő, miközben a legjobban telített szint ugyanolyan világosságú szürkével olvasztotta egybe. Összehasonlítás céljából kísérleteket végzett „tintákkal” (telített színek és a legtisztább fehér keverékei) és „árnyékozatokkal” (telített színekből és a legmélyebb feketéből álló keverékek). Ezen tinták és árnyékozatok számára érvényes a Weber-féle törvény, ellenben az egyenlő világosságú telítettségi fokok számára nem.

δ) A következő csoportban — képzet gondolkodás, emlékezet — előadtak: *Henning* (Danzig): „A képzetek új sajátosságai”; *Blumenfeld* (Dresden): „A feladattudat és más

gondolkodási folyamatok vizsgálatának új módszere“; *Juhász* (Budapest): „Ráismerés zenei téren“; és *Hegge* (Krisztiánia): „A komplexum terjedelmének meghatározása az illusztráló tanulásnál“ címen.

Henning a látási képzeteknek két típusát különbözteti meg: 1. a merev-, 2. a mozgékony képek típusát. Ezek mellett több keveréktípus is van. A képzetek továbbá megváltoznak, amennyiben a centrifugális idegek érzékenyedést hoznak létre a végapparátusokban. Így befolyásolhatják egymást egyidejű képzetek és érzetek, ami különösen ismert tény a szagérzeteknél. Éppen ezeknek az elemzése a fontos, mert a mi tudatorganumunk a szaglószervből keletkezett. Összefoglaló mű *Henning* könyve: „A szagok kézikönyve.“

Blumenfeld új módszere oly feladatokra irányul, amelyek spontán léphetnek fel, minden kísérleti utasítás és felszólítás nélkül. Pld.: két számot mondanak, amelyek közül a kísérleti személynek csak egyet kell kimondania, mialatt minden sornak számpárjai meghatározott elv szerint rendezettek. Ennek megtalálása a tulajdonképeni feladat, amely azonban nincs kifejezetten kitzúve, hanem „helyes“, vagy „helytelen“-nel felel mindig a kísérlet vezetője és így nyilatkozataival a kísérleti személyt a feladatra rávezeti. Ebből bontakozhat ki a feladat tudata, amelyet az önmegfigyelés igen pontosan megfigyelhet.

Juhász ráismerési kísérletei alapján ezt a tételt állítja fel: nemcsak a zenei hangoknak, hanem a zenei hangsoroknak is van „zenei kvalitásuk“. Egy dallam más hangnembe való átírásánál zenei kvalitása is megváltozik és ez a változás nem esik egybe a hang magasságával. Két hármashangzat csak akkor hasonló, vagy egyforma, ha köztük egyforma relatív hangviszony áll fenn. Két hármashangzat hasonlósága függ abszolút értéküktől, a hangmagasságok viszonyától és zenei hangkvalitásuktól.

Hegge tetszés szerint összeállított szósortokat adott megtanulás céljából, miközben a szavak jelentését illusztráló képeket csoportokká foglalták össze, pld.: egy *király* ellen *villával* merényletet követnek el, ami *vérömlést* okoz, amelyet egy *szilva* segítségével kötöznek el. Az ilyen csoportalkotások meghatározóit részletesen kimutatják. Vagy pragmatikus, vagy okozati összefüggésben állanak, vagy pedig az illusztráló képek egységesítő térbeli lokalizációjában és a komplexumoknak mind egységesítésére, mind pedig differenciálódására vezetnek.

e) Végül az utolsó csoportba — akarati folyamatok — tartoztak a következő előadások: *Müller* (Göttingen): „Az önkényes mozgások elmélete“; *Gudaitis* (Kowno): „A motorius és szenzoriusz típus elemzése az egyszerű reakciók

kísérletekben“ és *Schneerson* (Pétervár): „A reflexológia jelentősége és eredményei“ (Bechterew új iskolája) címen.

Müller az önkényes mozgások figyelemelméletét elutasítja, mert több nyilvánvalóan előkészített mozgás állhat tényleg be motórius akart impulzus után, anélkül, hogy a mozgás pillanatában a megfelelő képzeteket a figyelem tényleg be motórius akarati impulzus után, anélkül, hogy jönnek létre az önkényes mozgások, hogy a célképzetek a motórius pályák központi részein fokozottabb készenlétet hoznak létre, az ú. n. „ideomotorius pályaképződményt“ és hogy erre motórius akarati impulzus következik, amelynek egy lelki „volicionális“ vagy „konatív“ izgatottsági ösztönzés felel meg. Ha ez az izgatottsági ösztönzés hozzákerül az ideomotorius pályaképződményhez, létrejön az önkényes mozgás. A régi figyelemteória helyett tehát az impulzus-elméletet kell elfogadnunk, amely különösen a külső akarati cselekvés néhány patológikus zavaránál bizonyosodik be, ha ezeket magyarázzuk.

Gudaitis a reakciós kísérletek módszertanát azzal az eljárással gazdagítja, amelyet ő „önkéntes reakciónak“ nevez. Itt a reakciót semmilyen jel sem vezeti be, hanem a reagens a maga szántából készül elő a reakcióra. Maga adja meg a jelt önmagának, a reakciós billentyűre való könnyű nyomás által és úgy reagál, hogy a jel észrevétele után ujját gyorsan felheli. Ez az önkéntes reakció általában 0.100 mp.-ig tart, közepes ingadozása pedig 0.038 mp. Másik célja *Gudaitis*nak a legegyszerűbb motórius reakció előállítás volt, amelynek folyamán a reagensnek csak egy kis nyomást kellett a billentyűre gyakorolnia és ujját rögtön, minden jel észlelése nélkül vissza kell húznia.

B) Alkalmazott pszichológia.

Ebben a csoportban csak az új kutatásokról szóló tudósítások hangzottak el, mert az alkalmazott pszichológia csoportja a társaságon belül csak 1922 óta tart külön üléseket. Egyéniségkutatásról és hivatásválasztásról adtak elő:

Römer (Göttingen): „A pszichografikus mélységelemzés (módosított pszichodiagnosztikus eljárás Rohrschach után) és az egyéniség belső felépítése“ címen; a gyakorlati pszichológia egyes kérdéseiről pedig beszéltek: *Klemm* (Lipese): „Munkapszichológiai vizsgálatok“; *Marbe*: (Würzburg): „A balesetstatisztika problémái és a pszichotechnika“; *Schütz* (Lipese): „A tényállások felvétele bűnösökön“ címmel.

Römer a Rohrschach-féle eljárást alkalmazza: alak-talan képek (melyek hasonlóak az expressionisták alkotá-

saihoz) magyaríztatásával az emberismeretnek újszerű módszertanát fejleszti ki. Ezt a feladatot a különböző egyéniségek oly különböző módon oldják meg, hogy a megoldás módja felhasználható a helyes jellemzésre, sőt még az intuitív diszpozíciók és tulajdonságok megállapítására is. Ezt a módszert eddig diplomaták, politikusok, nagykereskedők és iparosok nagyszámú eseteiben alkalmazták. Gyakorlati alkalmazását pedig az iparágválasztás és ideges és lelki bántalmak pszichoterapeutikus gyógykezelésének esetében nyerte.

Klemm tudósít a *Sanderrel* közösen folytatott kutatásainak eredményeiről, amely mérések a kézzel hajtott szecskavágógép segítségével a legmegfelelőbbek az emberek pszichofizikai szervezétének. Exakt tachografikus és dinamografikus mérések egy igazi szecskavágógépen és egy külön e célra épített munkagépen egyértelműen a vágási ellentállás és a fogantyú legkedvezőbb szögére, továbbá a fogantyú legkedvezőbb hosszúságára vezettek.

Marbe statisztikailag mutatja ki, hogy olyan egyének, akik egy bizonyos időn belül több balesetet élnek át, mint mások, a következő hasonló időn belül ugyancsak több balesetet fognak átélni. Ebből ő egy egyéni tényezőre következtet, amely a balesetekre való diszpozíciót módosítja, vagy egyénenként nagy mértékben változtatja.

Schütz pneumografikus kísérleteket végzett *Klemmel* együtt. Ezeket ő a hazugság lélegzési szimptomáinak szempontjából nézte, melyeket már előbb kapott eredményül laboratóriumában *Benussi*. Ez a pneumatogrammja a szorongó nyomásnak nem felelt meg a laboratóriumban kapott egyszerű törvényszerűségnek. A legtöbb esetben az volt a magyarázat, hogy a megfigyelendőkön ellentállási reakció ment végbe, ami különösen akkor éreztette hatását, ha kimondottan neurotikus szorongásról volt szó. További kísérletek folynak, hogy mindezek ellenére használhatóvá tegyék a pneumatogramot bűnügyi célokra is.

C) Fejlődépszichológia.

Előadtak: *Jaensch* (Marburg): „A differenciális népszichológia“; *Hennig* (Danzig): „Új női és anyai jog“; „A házasság pszichológiai eredete“; *Beck* (Lipese): „Az egyén a vadnépeknél“; *Pfeifer* (Lipese): „A lelkibeteg és alkotása“ címek alatt.

Jaensch adalékot nyújt egy differenciális népszichológiához, melynek a népindividualitásokról való szigorú és tárgyilagos tudománynak kell lennie. A lelki- és pszichofizikai konstitúció elemi alapja számára tekintetbe veszi az exakt összehasonlító kísérleteket, — a magasabb

lelki élet szerkezete számára pedig összehasonlítja azokat a tényeket, amelyek a pszichopatológiából, irodalomból és a különböző országok kultúrtörténetéből tűnnek ki. Az összehasonlító vizsgálatok kimutatták, hogy a Jaensch által felismert ú. n. eidetikus típus — vagyis az a képesség, hogy egy látott tárgyat nemcsak elképzelni, hanem a tárgy távollétében is híven újra tud az illető látni — gyakoribb és erősebb a francia, mint a német iskolásgyermeknél. Különösen a fiatal franciák tartoznak majdnem kivétel nélkül olyan eidetikus típushoz, amelynek szemléleti és képzeleti képei nagy „plaszticitást“ mutatnak, vagyis nagyfokú befolyásolhatóságot képzetek és más lelki funkciók által. Ezzel az alapsajátsággal meg egyezik Janet nagyarányú pszichopatológikus vizsgálatának eredménye, amely szerint „la fonction du réel“, a „kontaktus a valósággal“ a legnehezebb az ember számára. Ezen eidetikus típus szempontjából lehet megvilágítani Franciaországnak általános szellemi megnyilvánulásait — nyelvét és irodalmát —, továbbá az emlékirat- és regényirodalmat.

Hennig a mindig elismert anyai és apai jog mellé állítja egy női- és férfi-jog külön formáit. Ezek megtalálhatók az emberi társadalom legkorábbi alakulataiban. Eredetileg a nőnek is szabad több férfit szeretnie és az eddig felderítetlen csoportházasság csak megszükitése ezen ségi női jognak. Eddig még nem dolgozták bele a népszichológiának szerelemről és házasságról szóló fejezeteit, úgy, mint a többit, a mágikus és preanimisztikus szellemi struktúrába. Az eddigi elméletek szofisztikusak, naturalisztikusak és racionalisztikusak. Csak a mágikus élménykomplexumokból lehet levezetni a szerelem és házasság igen sokféle formáját, sőt még az exogamia — a vérfertőzés elkerülésének — intézményeit is.

Beck vizsgálatai az egyén és társadalmi környezetének általános vonatkozásaira irányultak, különösen az ausztráliai bennszülöttek kultúrájának segítségével. Minden bizonnyal itt mindenütt erős kollektív lelki kapcsolatok érezhetők. De ezek sem tudják megakadályozni, hogy az egyesek Én-je ne emelje ki önmagát, vagyis ne individualizálódjék (pl.: a tömegtevékenységek tétlen kísérőinek önérzete és cselekvésből eredő büszkesége).

Ilyen egyéni irányzatú élmények vadnépeknél is lehetségesek. Erre bizonyíték az önérzet fellépése és megnyilvánulása büszkeségben, szabadságszeretletben, önzésben, makaességban, érzékenységben és hiúságban.

D) Gyermekpszichológia.

Előadtak: *Freiling* (Marburg): „A tanulótípus befolyásolása a tanítás módja által“; *Jaensch* (Marburg): „A kísérleti és szerkezetpszichológiai kutatás viszonya a serdülők pszichológiájában“ és *H. Volkelt* (Lipcse): „Kezdetleges komplexumkvalitások a gyermekrajzokban“ címen.

Freiling az eidetikus típus elterjedtségét kereste, vagyis azét a képességét, amely által a szemléleti képek az érzéki benyomás megszűnte után is megmaradnak. A relatív gyakoriság helyek szerint igen különböző. Magyarázattal már előbb is a viz mélytartalmát és a kiválasztó folyamatok összefüggését vették. Mint fontos új befolyást a típusra, *Freiling* a tanítás módját tárta fel. Olyan iskolai osztályok, amelyekben a munkaiskolák elveit valósították meg, különösen gazdagok voltak eidetikus típusú egyéneknél. Továbbá a serdülők érzetei — akik a munkaiskola osztályaiból valók voltak — különösen plasztikusak voltak, vagyis erős a reagáló képességük külső ingerekre és lelki tényezőkre. A serdülők érzeteit lehet befolyásolni, mert nekik vannak olyan plasztikus erőik és diszpozícióik, amelyek a felnőtteknél hiányoznak. Ezeket a pedagógia még csak kevésbé használta ki.

Jaensch követeli a kísérlet kiegészítését a struktúra-pszichológiaiával a serdülők pszichológiájában. A struktúra-pszichológiai vizsgálat a világélmény és a világkép típusaira vonatkozik és oly kísérletekre támaszkodik, amelyek a szellemi természetnek látszólag magától értetődő vonásait, mint különösségeket teszik tudatossá. Eközben a lelki életnek kísérletileg elemezhető alsó rétege és felső rétege szerkezeti rokonságot mutat. Így tűnt ki, hogy serdülők képzetvilágának alaptulajdonsága a nagyfokú koherencia a képzetek és az érzetek világa közt, ami a továbbtartó eidetikus típusú tanulók esetében mint az átélt külső és belső világ koherenciája ismétlődött meg. Így hasonló marad sok művész és hasonló lelki alkatú filozófus világképéhez.

Volkelt új bizonyítékokat szolgáltatott a kezdetleges tudatnak Német- és más országban egyaránt mindjobban kifejlődő elmélete számára, amennyiben korai gyermekrajzokban (4—6 év) sajátos komplexumkvalitásokat mutatott ki. Ezt úgy érte el, hogy a gyermekekkel egyszerű sztereometriai tárgyakat (gömb, kocka stb.) rajzoltatott le. Ezeket a tárgyakat korai gyermekségben közvetlenül, teljességszerűen fogják fel; pl.: a kockát mint valami egészen testi dolgot, fénylő csúcsokkal. A gyermek primitív teljességkvalitásaival bőségesen olvadnak össze emo-

cionális és volicionális mozzanatok. Pedagógiai következménynek bizonyosodott be, hogy ne szüntessük meg idő előtt a gyermek ezen teljességi felfogásának sajátos értékét.

E) Allatpszichológia.

Előadtak: *Ettlinger* (München): „Eszközök alkalmazása az állatoknál“; *Katz* (Rostock): „Az állatok jellem- és tehetségbeli különbségének kísérleti vizsgálata“; *Schneider* (Lipce): „Madarakon végzett térpszichológiai megfigyelések“ címek alatt.

Ettlinger az alacsonyabb- és magasabbrendű állatoknál az eszközök alkalmazását fejlődépszichológiailag akarja megérteni. A csimpánz tipikus eszközhasználatánál az állat és az effektus által hangsúlyozott gyakorlati cél között lévő térbeli távolságot tárgyak, vagyis „eszközök“ odahelyezésével hidalják át. Ezek a „mesterséges eszközök“ csak kiegészítik az állat „természetes“ eszközeit, vagyis tapintási, ugrási és mászási eszközeit. Az eközben fellépő funkciópótlás nem asszociációs pszichológiai, hanem struktúrpszichológiai feltevésekből válik értéhetővé.

Schneider megfigyelései különösen az állati szervezet szoros térbeli kötöttségére vonatkoznak. Ez oly messzire terjedhet, hogy például a kalitkák rúdjaiban a madarak ülésrendjének általános képe megmarad, miközben a megfelelő helyen az egyes állatok helyettesíthetők egymást. Bizonyára fontos befolyások hatnak ezen kötöttségből az állatok egész lelki életére.

Katz kísérletileg kutatta az állatvilágban az egyéniség problémáját. Kísérleti állat a tyúk volt. Vizsgálta az emlékezetet, a viszonyfelfogást, a számolást, a relatív viselkedést labirintkísérleteknél és végül a spontán viselkedést.

Öt állatnál mind a jellemben, mind pedig a tettekben nagy különösségek lettek nyilvánvalóvá. A kísérletek jelentősek a vezér problémájára nézve. A szokatlanul teljesítőképes állatok a kevésbé tehetségesek között utánzókra találhatnak. Lehetséges, hogy a jövőben testek is kialakíthatók lesznek, még pedig más állatokkal, pl. kutyákkal (melyek a legnagyobb intelligenciájúak és teljesítményűek).



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

RANSCHBURG PAL: *Az emberi elme*. I. kötet. *Az Értelem*. 26 ábrával. 1923. XXIII + 278 l. II. kötet. *Érzelem, ösztön, akarat, egyéniség*. 26 ábrával. XIV + 270 l. A Pantheon kiadása.

E két kötetben egy folyton új problémák után kutató s új megoldásokat találó elme három évtizedre terjedő szakadatlan munkásságának és elmélyedésének kiérlelt gyümölcse fekszik előttünk. Főlemelő példája annak, mint fejlődik egy határozottan kitűzött cél irányában a maga problémáival egy élet következetes kutató munkássága. Ez a három évtized egybeesik a kísérleti módszerű pszichológia csodálatos föllendülésének és differenciálódásának korával. Hogy a pszichológia ma, különösen az emlékezet és a lelki képességek diagnózisa terén, annyi dús eredményre tud rámutatni, abban éppen Ranschburg munkásságának oroszlanrésze van. A tudomány nemzetközi fóruma is e téren mindig az úttörők között fogja emlegetni.

Ranschburg e művét nem *lélektan*nak, hanem *elme*tannek nevezi. Szerinte *lélektan*ról ott kell beszélnünk, „ahol a psziché lényegét, eredetét, avagy a testtől függetlennek vett működéseit tárgyaljuk, vagy a lélek működéseit vizsgáló oly tudományban, mely a tudat jelenségeit, mint olyanokat kutatja, a szervezettel való vonatkozásaitak ellenben legfeljebb mellékesen tárgyalja. Ezzel szemben az *elme*tan a pszichológiának azt az ágát kell, hogy jelentse, mely a tudatfolyamatokat, mint szervezetekhez kötött, sajátos életjelenségeket, a maguk szubjektív mivoltukban is a biológiai gondolkodás keretein belül kutatja“. E meghatározásból kitűnik, hogy Ranschburg *elme*tanon körülbelül ugyanazt a kutatást érti, amit még a múlt század ötvenes éveiben Lotze „Medizinische Psychologie“-nak, majd a hetvenes években Wundt „fiziológiai pszichológiá“-nak mondott. A tudománynak kétségtelen joga, hogy, ha indokoltnak látja, új műszót vezessen be. Ranschburg is *per definitionem* joggal használja az új „*elme*tan“ terminust. Azonban ő a Magyar Nyelvtörténeti Szótár és a Magyar Oklevél-Szótár adataira támaszkodva, a régi magyar nyelvből is igazolni iparkodik új műszavának jogosultságát. Az *elme* és a *lélek* szavak használatából úgy látja, hogy „ahol a nyelv a psziché természetfeletti kapcsolataira veti a súlyt, ott *lélekről* beszél, ahol a szervezethez kötött, azzal együtt ép, fogyatékos, avagy beteg megnyilvánulásait tárgyalja, *elme*nek mondja“.

Az a néhány adat azonban, melyekre Ranschburg hivatkozik, éppen nem dönti el a kérdést. Már kódex-irodalmunkból az ellenkező adatok garmadája volna idézhető. Sőt: a legtöbb népek *lélek* szava éppen a szervezettel szoros kapcsolatban álló pszichét jelenti, az alany pszichi-

kumának anyagi, testszerű felfogását. Pl. a latin *animus*: eredetileg szél, *spiritus*: lehellet, lélekzés; a görög $\psi\upsilon\chi\eta$: eredetileg lehellet; a magyar *lélek* szó a lehellettel, lélekzéssel egy töről fakad; a finn *henki*: lélekzet és lélek; stb. Ezzel szemben pl. a latin *mens, ingenium*, a görög $\nu\omicron\upsilon\varsigma, \delta\iota\nu\omicron\iota\alpha$ a testtől függetlenebb, absztraktabb lelki tehetőséget vagy működést jelent. A mi *elme* szavunkra nézve Bánóczy József „Egy régi magyar szó a filozófiában“ c. kitérő értekezésében (Nyelvtud. Közl. XIV., 166—208) mind a régi, mind az újabb magyar nyelv rengeteg adata alapján arra az eredményre jutott, hogy „az elme az, ami bennünk érez, fölfog, gondol és kíván... az *elme* az emberi lélek öntudatos működésének alanya“ (206. l.). Ez az eredmény ellentétben áll Ranschburg felfogásával. Hogy a *lélek* szó primitív, testszerű eredeti felfogása nyelvünkben mily sokáig élt, arra jellemzők ezek a Calepinus szótárából vett adatok: *expiratio*: lelke ki bocsátás; *interspiro*: lelket (= lélekzetet) veszők; *respiro*: lelket (= lélekzetet) veszek. Egyébként az *elme, ész, értelem, lélek* szót régi nyelvünk igen vegyesen használja. Pl. lásd a Szikszai-szójegyzéket: *elme: animus, mens, ingenium*. „A rokon nyelvekben is az efféle szók rendesen tág jelentésűek“ — mondja Budenz (Nyelvtör., IX., 386. A felsorolt adatokat részben Gombocz Zoltán barátom volt szíves rendelkezésemre bocsátani).

A két kötet gazdag és új anyagából itt csak néhány jellemző vezérgondolatot emelek ki. A lelki jelenségeknek leíró állásponton való jellemzése után Ranschburg mindenütt tüzetesen foglalkozik a lelki tartalmaknak és működéseiknek megfelelő fiziológiai folyamatokkal s ezekre vonatkozó fejtegetéseiben mindig szigorúan elválasztja azt, ami tényként állapítható meg, attól, amit csak föltevésnéként konstruál meg. Fontos hipotéze pl. az, mely szerint az érzet minőségére nevezve az ingerületvezetés nem közömbös folyamat, mint eddig hitték (66. l.); továbbá, hogy az érzet nem kontinuos, hanem oscilláló folyamat. Arra a kérdésre, vajjon az engrammok megőrzését szolgáló neuronok azonosak-e az érzéközpontokkal, vagy pedig külön emlékező neuronok vannak: főképp patológiai jelenségek gondos mérlegelése alapján az utóbbi felfogás mellett dönt. Egy másik jelentős és eléggé igazoltnak látszó föltevése, hogy a normális agyvelőben az élet bizonyos előrehaladott pontjáig minden külön benyomásról egyúttal külön emlékezeti nyom is marad s minden elszigetelve ismételt behatáskor újabb és újabb nyom jó létre. E föltevésnek az agykéreg szövettani szerkezete nem mond ellent, mert az agykéreg idegsejtjeinek kilenc milliárdra becsülhető számában egy emberi élet megőrzendő emlékképei elegendő szervezeti alapot nyernek.

A pszichológus különös érdeklődésére tarthat számot az elsődleges és másodlagos egyéni képzet, az általános képzet és a fogalom éles és finom megkülönböztetésére vonatkozó fejtegetés, mert hogy a kép-

zetek sajátos tulajdonságai oly sok és meddő vita tárgya, főképp onnan van, hogy a képzetek említett fajai között fennálló különbség figyelmen kívül marad. Pedig a képzetek ezen különböző bonyolultságú és természetű fajainak tulajdonságai szükségszerűen mások és mások. Oly képzet pl., mely egyetlen egyszer föllépett érzetkomplexusnak felüljárása, nem lehet olyan természetű, mint az, mely sok ezer emlékkép közös sajátosságait egyesíti (általános képzet). Ranschburgnak nem jelentéktelen s az eddigi felfogással ellentétes megállapítása az, mely szerint a képzet intenzitása az idő haladtával csak látszólag halványul el s hogy minden engrammban benne van a lehetősége annak, hogy kedvező konstelláció esetén az eredeti élmény teljes intenzitásával ébredjen új életre. A patológia részéről Bleuler Ranschburg felfogását egészen megerősítette. A képzet-erősség élettani korrelátumára nézve Ranschburgnak ez a nézete Verwornnak az idegek működésére vonatkozó elméletében elég támaszpontot talál.

Ranschburgnak az egész lelki életre vonatkozóan messze kiható jelentőségű tétele, melyet idegélettanilag is kellő hipotézisekkel tud alátámasztani, a homogén elmetartalmak kölcsönös gátlásának, az ú. n. homofóniának törvénye: az elmében az egyidejű egyforma, illetőleg a hasonló tartalmak egyformaságuk mértékében gátolják egymást önálló érvényesülésükben, vagyis egybeolvadnak, vagy legalább egybeolvadni igyekeznek (118.). Ebből a törvényszerűségből Ranschburg legtöbbször elfogadható módon tudja megmagyarázni az általános képzetek keletkezését, a hasonlósági asszociációt, a reprodukciót, a vezérképzeteknek a gondolkodásban vitt szerepét, a feladat-tudat irányító befolyását, sőt az alkotó (produktív) gondolkodásnak a tudattalanba nyúló legfontosabb mozzanatait is. Ugyancsak ez a törvényszerűség szolgál nála a vonatkoztatási élmények magyarázatának alapjául is. A homofónia egyetlen tétele nagy átfogó *egységet* visz be Ranschburgnak az egész lelki életről kialakított szintetikus felfogásába. E tételnek a lelki élet egész területén való következetes alkalmazása adja meg Ranschburg pszichológiájának egységes, új és sajátos karakterét.

A második kötet tárgya az érzelem, ösztön, akarat és egyéniség. A szerző itt is először a fontosabb elméleteket ismerteti s aztán a saját álláspontját adja elő. Kritikái igen tanulságosak. Különösen figyelemre méltó a freudizmus bírálata. Ranschburg hosszú idegorvosi és pszichológiai tapasztalatának tényei alapján megcáfolja a Freud-féle föltevést, mintha az álmok jelenségei, az érzelem, a gondolkodás és akarás mindennapos tévedései, a gondolkodás és fantázia alkotó tevékenysége, hasonlóképp a funkcionális ideg- és elmebántalmak tüneteményei mind az elfojtott, hibás utakra csapódott, konvertálódott vagy szublimálódott nemi ösztön indítékainak következményei volnának. „Az összes Freud által leírt tévedések minden szexuális vonatkozástól mentesen bár-

mikor bárkin s bizonyos energetikai feltételek megteremtésével föltétlenül bekövetkeznek.“ A Freud-i irányzat Adler- és Jung-féle elágazásai legjobban mutatják, hogy a pszichoanalízis a lehető legellentétebb eredményekre vezethet.

Noha a szerző főképp a lelki jelenségek fiziológiai alapjait kutatja, távolról sem esik abba az egyoldalúságba, hogy a lelki jelenségeknek a testi jelenségektől teljesen elütő, sajátos természetét kétségbe vonná, az előbbieket mindenestül az utóbbiakra redukálni iparkodnék. Ez különösen az akaratra vonatkozó álláspontjából tűnik ki. Határozottan állást foglal a fatalizmus ellen, „mert nem felelhető el, hogy a természettudományos nézőpontra belül az „én“ is energiaforrás... mely az egyéb, pillanatnyi fizikai erők hatásaiba jelentékeny mértékben beavatkozhatik“. „Az „én“-es akarás más és több, mint a képzetek kapcsolódása és érzelmek, affektusok, cselekedetekben való oldódása. Minden amellet szól, hogy ezeken kívül és felül a sajátképeni akarás az „én“-ben rejlő jelen és multbeli erőkből vett energia egyengető vagy gátló beavatkozása a képzetek s az azok mozgásait intező érzelmek dinamikájába.“ Az én-nek az akarásban és a szándékos figyelésben való centrális szerepét a szerző különösen kidomborítja. Ezzel egyszersmind enyhül az a benyomásunk, melyet az első kötet számos, az egyoldalú asszociációs pszichológiára emlékeztető fejtegetése okoz (pl. amikor az áppercepció lényegét „voltaképen bonyolult asszociatív történésnek“ minősíti. I., 168.).

A hatalmas munka számos pontja vita tárgyává tehető. Ellenkező álláspontom kifejtésére itt nincs terem. Csak egyet emelek ki, a szerzőnek az „élményekre“ vonatkozó felfogását. Élményekben egyrészt viszonyulásokat, másrészt „az ezeken alapuló, belőlük mintegy gépiesen adódó elemi, valamint az én aktív beavatkozásával keletkező szándékos vonatkoztatás, avagy viszonyítás útján nyert másodlagos vágy sajátképeni ítéleteket“ ért. Az „élmény“ szónak a viszonyító aktusokra való ilyen kizárólagos lefoglalása azonban nyilván önkényes. Az „élmény“ köre alá bármely lelki tartalom átélése odatartozik. Jellemző, hogy maga a szerző is egyéb fejtegetéseiben az „élmény“ szót ilyen tág értelemben használja. Pl. többször a szemlélet, az érzéki benyomás is mint „élmény“ szerepel nála (I. 98.).

Tudományos irodalmunk nagy érdeke, hogy az előszóban kilátásba helyezett kiegészítő kötet, meg a népfajok s az állatok összehasonlító pszichológiáját s az egyéni lelki fejlődés tüzetes vizsgálatát fogja tartalmazni, mielőbb napvilágot lásson.

Kornis Gyula.

J. GEYSER: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*. Münster i. W. 1923. (XI + 241 l.)

Husserl fenomenológiájának alapja a *lényegszemléleten* (Wesens-

schau) alapuló közvetlen megismerés. E meglehetősen határozatlan, misztikus színezetű eljárásból magyarázható, hogy a fenomenologiai vizsgálódások mindjobban a misztikus szemlélődéseknek legtöbb táplálékot nyújtó *vallási megismerés* felé irányulnak. Ha a fenomenologia oly biztos módszer minden lényeg közvetlen szemléletére, miért ne szemlélhetnénk e módon a legfőbb lényeket, Istent is? E fenomenologiai vallásfilozófia főleg Aristoteles és a thomizmus ellen irányul és *Platon*, *Plotinos*, *Szt. Agoston* felé hajlik. A fenomenologia szemlélődésre alapító megismerési módszere főleg a theologia és vallásfilozófia területén nem egészen új. Így pl. *Gratry* francia oratorianusnál a mult század második felében a fenomenologiai lényegszemlélethez már igen hasonló felfogást találunk.

Ez elődöket hasonlítja össze Geysér, a fenomenologia legerősebb ellenfele a modern fenomenologusok, *Winkler*, *R. Otto*, *Gründler*, *Mundt* és főleg *Scheler* vallásfilozófiai vizsgálódásaival, éles kritika tárgyává téve egyúttal az egész fenomenologiai irányzatot. E fenomenologusok a következtetésen alapuló filozófiai, metafizikai Isten-megismerés elég telenségét hangsúlyozzák. Szerintük Istent csak a *vallásos élményen* alapuló közvetlen lényegszemléletben ismerhetjük meg, mely eljárásuk sok tekintetben emlékeztet a régebbi platonikus irányok élmény- és érzelmi megismerésére. Geysér ezekkel szemben kimutatja, hogy bizonyos, más módon nyert Isten-ismeretre épülnek már ezen élmények is, viszont a lényegszemlélet annyira bizonytalan eljárás, hogy csupán arra vallásos meggyőződést építeni nem lehet. Honnan tudjuk, meddig kell a *fenomenologiai redukciót* folytatnunk, míg a tiszta lényegszemlélethez jutunk. És ha idáig sikerülne is eljutnunk, a vallásfilozófia legfőbb problémája, *Isten létezése* eldöntetlen maradna, mert a fenomenologiai szemlélet a puszta lényeket ragadja meg minden létezési momentum kikapcsolása útján. Így tehát a fenomenologia a vallás lényegét és igazságát sem tudja megragadni metafizikai továbbépítés nélkül.

Geysér a *kritikai, diszkurzív* gondolkodók közé tartozik, akik szukcesszív logikai sorban haladva éles szemmel analizálják a finom különbségeket. És ezek között egyike a legkiválóbbaknak. De éppen ezért olykor nem mutat kellő érzéket a *rendszeres, intuitív* gondolkodók meglátásai iránt, akik egy egységes, szimultán szemléletben látják a problémák összefüggését. Geysér fejtegetései, kritikái élesek, világosak, találók. A fenomenologiai *lényeg, tudat, redukció* kétségtelenül sok homályt, fonákságot tartalmaz. Geysér azonban — úgy találjuk — csak egy oldalról, csak negative bírálja ezeket és nem talál bennük mélyebb, figyelemreméltó problémákat, melyeket pozitív értékelésre is érdemeseknek gondolunk. E problémák előtte teljesen — és talán kissé röviden — elintéztnek látszanak.

A fenomenologusok sokszor éppen nem szerény, prófétai kijelen-

teéseire olykor meglehetősen élesen válaszol: „Ich muss mich immer darüber wundern — írja könyve végén —, mit welcher Leichtigkeit und Sicherheit Dinge als durch ‚phänomenologische Wesensschau einsichtig gegeben‘ hingestellt und als ‚Wesensnotwendigkeiten‘ betitelt werden, deren Aufhellung und Beweis uns armen Nicht-Phänomenologen die allergrösste Mühe bereitet. Und doch, wenn ich zu wählen habe zwischen ‚Erleben‘ oder Ergründen und Erschliessen, brauche ich nicht lange zu überlegen“.

Somogyi József.

MAX SCHELER: *Vom Ewigen im Menschen*. Der neue Geist-Verlag, Leipzig, 1921. (725 l.)

A mai német filozófiában kétségtelenül legtöbb érdeklődés a *fenomenologia* iránt mutatkozik. A fenomenologusok köre már az újkantianus iskolát is háttérbe szorítja. És az egész irányzat nagyrészt talán éppen visszahatás a kriticismusnak a lényeg-megismerésre vonatkozó agnoszticizmusával szemben. Scheler, a fenomenologiai irányzat egyik legjelentékenyebb képviselője, az *ethika*, *életbölcselet* és *vallásfilozófia* problémáira terjeszti ki a fenomenologiai vizsgálódást. Jelen hatalmas könyve a legjelentékenyebb munka ez irányban.

Könyve elején a *háborúval* és annak következményeivel kapcsolatban fejteget morális és életbölcseleti problémákat. Európa jelenleg olyan, mint egy zenekar, melyben a karmester hirtelen abbahagyta a dirigálást. Van ugyan bizonyos szükség-pacifizmus, szükség-szocializmus, de ezek igen messze esnek az igazi békekészségtől, igazi szolidaritástól. Az igazi szeretet-morál helyett legfeljebb humanitarisztikus emberszeretet-morál található, mely nem a kvalitative magasabb értékeket tekinti, hanem az emberek minél nagyobb tömegének kedvező jólét-morált. És ez anarchiából csak úgy szabadulunk, ha beismerjük, hogy nem csupán a háború, hanem egyáltalán annak a lehetősége is Európa *közös bűne* volt. Csak a kölcsönös felelősség átértéke és az egyetemes *megbánás* teremtheti meg az újjászületéshez szükséges légkört. Nem az utópiák, hanem a bánat a legforradalmibb erő az erkölcsi világban. E bánatuktusról, mint minden lelki gyógyulás, felülemelkedés gyökeréről érdekes fenomenologiai fejtegetéseket ad Scheler. Leglényegesebb benne bizonyos *vallás-erkölcsi* mozzanat. Ez aktus maga elvezethet bennünket egy láthatatlan világrend és Isten létezésére.

A *vallási aktusok* és azok tárgyai teljesen önálló, másból le nem vezethető kört képeznek. *Ósadottságok*, miként az *En*, más személy, a *külvilág* és sok más dolog is. Tehát semmiféle metafizikai, filozófiai fejtegetésekkel nem bizonyíthatók, sem nem cáfolhatók. Ezért teljesen elégtelenek *Szt. Tamásnak* éppúgy, mint *Kantnak* az Isten-megismerésre vonatkozó érvelései. A világ nem kauzális, hanem szim-

bolikus vonatkozásokban mutat Istenre. A teológiának vissza kell térnie *Szt. Agostonhoz*.

A vallási megismerés önmagára épít. Istent csak a vallásos aktusokon alapuló *lényegszemlélettel* ismerhetjük meg. Meggyőző Isten-„bizonyítás“-nak is egyedül lehetséges módszere: „den Geist bis an die Schwelle des zu Erschauenden hinzuleiten“. E módszer tehát tulajdonképpen nem bizonyítás, hanem *rámutatás* (Aufweis, Nachweis). Bizonyítani csak egy, már ismert tételt lehetséges.

A vallási megismerésre tehát egy specifikus vallásos érzelem vezet, melyben azonban bizonyos megismerő vonatkozás is van és így nem tévesztendő össze a puszta érzelmekkel (mint Schleiermacher és újabban Otto vallásos érzelmei). Közlebbi leírásához azonban az emberi nyelv elégtelen. Eléréséhez szükséges, hogy a modern ember tudatosan gyakorolja magát a *vallásos világszemléletben*. Viszont minden biztos megismerés alapja a vallási megismerés, az a tudat, hogy értelmünk az isteni értelemben gyökerezik. Minden megismerésben legfőbb szerepe van a *szeretetnek*, mely az értelem és akarat felett primatussal rendelkezik. Csak az így felfogott vallási megismerés szüntetheti meg azt a filozófiai és teológiai botrányt, hogy a pozitív hittételeken kívül álló teológiai felfogások körül még hevesebbek az ellentétek, mint a konfesszionális dogmákra vonatkozólag.

Scheler fenomenológiáját kimondott *realizmusra* építi; Istenfogalma is határozott *theizmus*. A *személyfeletti tiszta tudat* („Bewusstsein überhaupt“), mely Husserl fenomenológiájának egyik alaptétele, nála: „*vaskarika fából*“. De éppen e hatalmas ellentét kelt bennünk jogosult kétséget az egész fenomenológiai módszer állítólagos *abszolút biztossága* iránt. A fenomenologusok állítása, hogy mindennek lényegét mint ősadottságot feltétlen bizonyossággal szemlélik, magában véve nem cáfolható meg. De e szemléleten alapuló sokféle és ellentmondó megállapításaikból joggal következtethetünk arra, hogy itt nem csupán szemlélhető és minden tapasztalati alapot, minden bizonyító eljárást kizáró ősadottságokról van szó. Akkor pedig e szemléletek patológikus víziókban is gyökerezhetnek és ezzel szemben mások hasonló élményeinek megegyezése is csak induktív bizonyosságot nyújt. Az érzelmektől vezetett szemlélődésnek kétségtelenül nagy *szubjektív bizonyító ereje* van, mely azonban nem tévesztendő össze az *objektív bizonyossággal* és magában még nem tarthat igényt általános elismerésre.

Egy szerényebb igényekkel fellépő fenomenológiai vizsgálódásra kétségtelenül nagy feladat vár éppen az etika, a vallásfilozófia és életbölcselet terén, ahol még annyi határozatlan fogalom, sokértelmű kifejezés van forgalomban. Ezeknek tisztázására *reflektív szemlélettel*, „kitöltött“ gondolkodással kell vizsgálnunk *tudatunk* tartalmát, ezt a „természetes beállítás“, a nemtudományos élmények, tapasztalatok hatal-

mas gyűjtőhelyét, hogy onnan határozott egyetemességeket, tudományos fogalmakat emeljünk ki. Ezek azonban csak tudati, csak fogalmi lényegek lesznek.

Somogyi József.

T. K. OESTERREICH: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Berlin, Mittler & Sohn, 1923. (XIV + 734 l.)

E címen jelent meg a legelterjedtebb német filozófia-történetnek, *Ueberweg: Grundriss der Gesch. der Philos.* negyedik kötetének tizenkettedik, teljesen átdolgozott kiadása. E könyv tesz tanúságot arról a hatalmas munkásságról, mely a német filozófia terén a háború óta folyik. A hatalmasan megnövekedett anyag miatt az előző kiadás negyedik, utolsó kötetének a *külföldi* filozófiára vonatkozó része már egy újabb, *ötödik* kötetben fog megjelenni.

A könyv nagyszerű ismertetést és irodalmi tájékoztatást nyújt a filozófia legújabb problémáira és irányaira vonatkozólag, melyek főleg a háború óta kerültek az érdeklődés középpontjába. Ilyenek főleg az újabb *ismeretelméleti* vizsgálódások, a neorealizmus; újabb *metafizikai* irányok; neovitalizmus, vallás-metafizika, pszichometafizika; továbbá a *fenomenologia*; a *parapszichológia*; a *relativitáselmélet*. A könyv egészen 1923. év elejéig halad.

De jelentékeny *hiányai* is vannak a könyvnek. Pl. egyeseket egyetlen, alig számottevő disszertációval hosszabban tárgyal, míg másokat egy hosszú élet értékes munkássága után legfeljebb a nevük és néhány könyvcím felsorolásával intéz el. Csoportosítása sem mindig szerencsés. Megbízható ítéletet tehát a könyv alapján nem nyerhetünk. De e hiány érthető is, ha ily nagy munka egyetlen személytől származik. Ezt el lehetne kerülni azáltal, hogy az egyes irányokról azokat állandó figyelemmel kísérő külön szakemberek számolnának be.

Somogyi József.

MAX WUNDT: *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*. Leipzig, Alf. Kröner Verlag, 1919.

A könyv három fejezetre oszlik, amelyek közül az első Plotinosi irodalmi munkásságát tárgyalja. Minden várakozás ellenére a plotinosi kérdésnek olyan fontos filologiai részét Wundt alig érinti. Őt ugyanis Plotinosnál nem a rendszer, nem a filozófia, hanem elsősorban a gondolkodó egyénisége, amint ezt ő felfogja: az erkölcs- és társadalomreformátor érdekli. Szerinte Plotinos mint „egy új tan apostola lépett fel Rómában“ (58. o.) s az volt a célja, hogy az antik világ érzékiségbe süllyedt társadalmát e fertőből kiemelje és így a hellén kultúra fennmaradását biztosítsa.

Ezt az érdekes beállítást Wundt életrajzi adatokkal és plotinosi

idézetekkel próbálja bebizonyítani. Céljának megfelelőleg természetesen főképp azokat az adatokat emeli ki, amelyek Plotinos etikai felsőbb-ségét s ennek révén Róma társadalmára tett hatását bizonyítják. Gallienus és Plotinos barátságának a szerző külön fejezetet szentel, ami könyvének a legeredetibb és legértékesebb része. Eszerint a császár és a filozófus barátsága a hatalom és a bölcsesség szövetsége volt a birodalom talpraállítása érdekében. Ebből a nagy feladatból a katonai rész a császáré lett volna, míg a filozófusra a kultúrának és társadalomnak egészségesebb és erkölcsösebb szellemben való regenerálása várt. Ebbe a nagyszabású programba illeszkedik bele a campaniai Platonopolis terve is, amelyet a császár óriási, katonai szellemű nevelőintézetnek tervezett.

Az utolsó fejezetben Wundt úgy állítja be Plotinos filozófiáját, mint vallást és világnézetet, „mint az értelem és a szépség evangéliumát“. Amikor Plotinost elsősorban prófétának, vallásalapítónak tekinti, Wundt olyan nézetnek ad kifejezést, amely mindenkiben önkéntelenül felmerül, ha a *Vita* adatait egybeveti a kor etikai, vallásos-misztikus törekvéseivel. A tanítvány életrajzából még ma, 1600 év után is érezzük, hogy itt nemcsak egy nagy gondolkodóval, hanem egy nagy emberrel — a szentek és aszkéták fajából — állunk szemben. Ezt az érzést Wundt könyve még fokozza és elmélyíti, csak az a kár, hogy a tényekkel való igazolás nem eléggé kimerítő. *Techert Margit.*

TRIKAL JÓZSEF: *Természetbölcselet.* Budapest, 1924. Szent-István-Társulat.

Trikál természetfilozófiája bizonyos tekintetben Fechnerre emlékeztet. Természetesen nem egyezik meg Fechnerrel sem az egyetemes, mindenre kiterjedő parallelizmusban, mely minden természetjelenségben egy fizikai s egy pszichikai oldalt pillant meg, sem a világmindenséget nem tartja Trikál tudategységek gyűjtményének, melyben még afféle „Planetenseelen“ is helyet foglalhatnak. Ellenkezőleg: Trikál minden fáradozása arra irányul, hogy a szerves és szervetlen, az anyagi és lelki világ áthidalhatatlan különbségét kimutassa és szellemes, franciás stílusával minél frappánsabbul éreztesse. Mégis eszünkbe juttatja Fechnert Trikál kiindulási szempontja, s a tárgyaláson mindvégig megtartott módszeres tétele, s ez abban áll, hogy más a természettudós szempontja, mikor a természet jelenségeit vizsgálja és más a természetfilozófusé, mikor a világot „belülről“ nézi, mikor annak „lelkébe“ merül el. Fechner lendületes és fantasztikus természetfilozófiájának is a természet „lelkébe“ való intuitív belemerülés adott létet s fantáziájának szárnyat. — A természetfilozófia rendszerének megkonstruálásában azonban már nem vezet Trikál oly messzire a természet belső életének szemlélete, mint Fechnert. Inkább csak stílusa maradt színes, fordulatos; a kellemesen csengő nyelv hímes fátyla egy nagyon józan

természetfilozófiai rendszert takar: a neoskolasztikus filozófia természetbölcséletét. Ez irányt jellemzi egyrészt a modern természettudományos kutatás eredményeinek minél bővebb felhasználása, másrészt a régi örök gondolatok (a „philosophia perennis“) rendszerének, alapvázának tiszteletben tartása. A kettőből kell a neoskolasztika programja szerint egységes, tudományos rendszert alkotni. A szerző tehát a materializmus és a végleges spiritualizmus között halad és egy dualisztikus világgépet fest elénk: a szerves világot élesen elkülöníti a szervesentől s mindenütt kutatja az élet nyomait. Az életjelenségek magyarázásában is az arisztoteleszi felfogást látjuk viszont Trikálnál: „nevezük az élet-irányító eszmének, vagy életelvnek, vagy dominánsnak, vagy életlendületnek, az mindegy. E szavak és szimbólumok arra valók, hogy az élet jelenségeit egy közös nevező alá hozzuk és a fizikai törvényektől elkülönítsük“ (87—88. l.). Az Arisztoteles nyomán haladó iskolák ezt a közös mozzanatot egyszerűen „létfornának“, oly „léleknek“ nevezték, mely nemcsak „hálni jár“ az atomok alkotta testbe, hanem megváltoztatja az anyag tevékenységi irányát s oly irányba tereli, mely ellenkezik a szervesetlen világ mechanikájával. Ezt a pontot Trikál természetfilozófiája jól kidomborítja. E dualisztikus alapgondolatnak további következményei mutatkoznak az élet eredetéről és kifejlődéséről szóló tanulmányokban is, melyek röviden odavetett színes gondolatszövedékek inkább, mintsem a tételeknek száraz, érveikkel terhelt kifejtései. — A dualizmus mellett egy második s az előbbivel összefüggő alapgondolata is van Trikál természetbölcséletének: a természeti célszerűség elve. Voltaképen itt is dualizmust látunk: egyrészt elfogadja Trikál az okságon alapuló természetfelfogás *viszonylagos* érvényességét, de föléje helyezi a célszerűség elvét. Valamint az anyagot a szellemmel szemben úgy mutatta be ügyesen, mint tőle teljesen különböző, de mégis neki szolgáló valóságot, éppúgy az oksági kapcsolatok rendszere is egy felsőbb értelem: a célszerűség felé mutat s annak érdekeit szolgálja. — E kettős dualizmusba szövődik Trikál minden más filozófiai gondolata, melyek minden színességük mellett sem mindig érik el a teljes világosságot és határozottságot. Könyve hajlik a népszerűsítés feladata felé; hogy a tudományt népszerűsíteni, élénk előadással, nem könnyű feladat, azt készséggel elismerjük. V. H.

HORVATH SANDOR: *Aquinói Szent Tamás világnézete*. Budapest, 1924. Szent-István-Társulat.

E kis könyv nagyon gazdag tartalmú, élvezetes olvasmány. Talán úgy lehetne legjobban jellemezni, ha a portréfestő munkájával hasonlítjuk egybe: a portréban ugyanis két egyéniség, két lélek olvad össze és talál kifejezést: a modellé és a festőművészé. Horváth Sándor munkája is elsősorban Szent Tamásnak, a skolasztikusok fejedelmének *egyéni-*

ségét akarja itt élénk rajzolni, nem filozófiai-teológiai rendszerét ismertetni. Hogy ez utóbbi is megtörténik, mikor aquinói Szent Tamás történelmi egyéniségét s világnézetét látjuk megelevenedni magunk előtt, az természetes; hiszen egy filozófiai vagy teológiai rendszer oly mélyen s oly titokzatos szálakban függ össze szerzőjének egyéniségével, hogy e kettő elválaszthatatlanul egybeforr, különösen ha valaki az igazságot és igazságkutatást úgy átéli, mint a nagy gondolkozók s közöttük Szent Tamás. De a hangsúly Horváth művében az egyéniségen van, célja az, hogy az egyéni lélek mély és titokzatos kohójából felhozza a szent-tamási világgép és rendszer alapvető gondolatait, hogy bemutassa, mikép kapcsolódnak e gondolatok szálai alkotójuk lelkébe, hogyan születnek meg a logikumok, mint pszichikumok. E célját elérte; művecskéje a magyar skolasztikai irodalom egyik gyöngyének volna nevezhető. Kiindul Szent Tamás ismeretelméletének vázolásából, majd áttér az ismeretekre, „mint értékekre“, hogy végül a tudás és hit harmóniáját mutassa be Szent Tamásnál. Horváth műve nem könnyű olvasmány: aki a skolasztikusok iskolájába járt, az tömör, éles fogalmazást és gondolatszerkesztést hoz onnan magával. Néhol a modern filozófia nyelvéhez szokott olvasó, — ki sokszor járatlan a skolasztikus bölcselkedés magaslatain és meredek útjain, — nem fogja magát egyszerre otthon találni Horváth kifejezései, gondolatfogalmazásai között. Ez különösen arra a fejezetre áll, mely Kantot hasonlítja össze Szent Tamással (115—117), meg ahol általában az értékekről szól a szerző. Sőt olyan hely is akad, mely a skolasztikai filozófiában és teológiában jártas olvasót is megállítja és gondolkodásra készíti: ilyen a teológia „tudásalanyáról“ szóló fejezet (183—189). De mindez nem baj; e helyekkel való fíradás megtalálja jutalmát abban a szellemi kiegyenlítődésben, mely a nehezebb, gondolkozásra készítő, vagy akár ellenmondásainkat is kihívó szerző olvasásának eredménye. Csak lássuk a szellemet, mely az egészet áthatja, lássuk az alapgondolatot, mely átlekesíti a részleteket. S ez teljes mértékben megvan Horváth művében: az alapgondolat aquinói Szent Tamás mély, gazdag, szent, — de mindennekfelett csodálatosan harmónikus egyénisége.

V. H.

MARTIN GRABMANN: *Wesen und Grundlagen der kath. Mystik.* München, 1922. 66 lap.

E kis mű legnagyobb érdeme, hogy igen gazdag irodalmat dolgozott föl, amennyiben nemcsak német, hanem francia és spanyol forrásokból is merített, legnagyobb hibája, hogy a misztika szó kétféle értelmét összezavarja. E szónak ugyanis kétféle jelentése használatos. Jelenti 1. a vallásos alanyak Istennel való egyesülését, tehát magát a vallásos élményt és jelenti 2. az abból folyó teológiát. Jellemző ebből a szempontból, hogy szerző a 18. lapon három modern

meghatározást állít egymás mellé, melyek közül kettő az élményt, egy pedig az erről szóló tudományt emeli ki, de nem veszi észre a különbséget. Ő maga a misztikát „ama teológiai tudománynak tartja, mely a Szentlélek adományainak iniciatívájára a lélek legbelsejében keletkezett állapotokról és aktusokról szól“, amint művének javarésze tényleg a kath. misztikus *teológia* leírását adja Philippus a S. s. Trinitate († 1671) kétségkívül igen tanulságos Summa Theologiae Mysticae című munkája alapján. Az Al-Gazáli-val való párhuzam nézetünk szerint azonban csak azt bizonyítja, hogy a misztikus élmény alapján egy, csak a logikai, tudományos, tehát teológiai formába öntése eltérő és csak annyiban lehet szó katolikus, protestáns, arab, perzsa s más-nemű misztikáról. A jelenkor misztikus mozgalmait röviden, de jól, a kath. misztikus teológia rendszerét és dogmatikus alapjait pedig nagy alapaossággal tárgyalja, amint másképp nem is várható oly írótól, aki a misztikus irodalmat néhány értékes lelettel gazdagította (Joh. von Sterngassen és Nic. von Strassburg egyes misztikus műveivel) és a középkori teológiai és filozófiai irodalomban oly kitűnő jártassággal rendelkezik.

Szelényi Ödön.

GEORG WOBBERMIN: *Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit.* (Handbuch der biolog. Arbeitsmethoden. Abt. VI.; Teil C; Heft 1: Berlin, 1921. 44 lap.)

E rövid áttekintésben szerző, aki német teológiai részről a valláspszichológia egyik legbuzgóbb művelője, összegezi az utolsó két évtizedben a valláspszichológiai munka terén felmerült módszereket. Bemutatja Stanley Hall—Starbuck statisztikai (kérdőíves), Flournoy—Leuba mereven empirikus, majd W. James szorosabb értelemben vehető valláslélektani módszerét és végre polemizál Wundttal, aki az egyéni valláslélektannak általa úgynevezett „pragmatikus“ módszerét teljesen elhibáztattnak tartotta. Wobbermin helyesen mutat rá Wundt egyoldalúságára és egyben figyelmeztet azokra az összekötő vonalakra is, melyek Schleiermacher pozíciójától W. James-éhoz vezetnek, melyeket a magunk részéről — Wundt ellenére — szintén elfogadunk. Ugyancsak helyeseljük, ha a mai valláspszichológia feladatával a Schleiermacher-James-féle kiindulópont elfogadását jelöli ki és egyben azt a módszert tekinti célravezetőnek, mely James és Wundt individuális és szociális irányát összekapcsolja. A történelemben megnyilvánuló és vallásosoknak megjelölt képzetektől kell — úgymond — a „produktív beleérzés“ segítségével a specifikus vallási magvat kiemelni. Eszerint a valláspszichológiai „körzőnek“ a vallásos tudat történeti objektivációi és a saját vallásos tapasztalatunk közötti, azokat átfogó és végleg eldöntő elvnek kell lennie, miért is ezt a módszert elég szerencsétlenül (szerencsétlen különben a régebbi „transzcendentális pszichológiai“ elnevezés is) a „val-

láspszichológiai körző módszerének“ nevezi. Nem tartjuk helyesnek azt sem, ha a vallásos tudatban öt réteget különböztet meg, ezek szerinte: a vallásos tapasztalat (közelebbi meghatározás nélkül!), a vallásos meggyőződés, a gondolatbeli kifejezés, a képzetalkotás és az egyes képzetek, ezek közül nézetünk szerint ugyanis csak az első három jogosult. Megemlíthetjük még, hogy a szerző joggal visszautasítja a Freud-féle pszichoanalízis azon törekvését, mely a vallást anormális szexuális ösztönökre vezeti vissza, amint nyíltan kimondja, hogy vallási téren a kísérleti módszer csak igen csekély mértékben jöhet tekintetbe.

Szelényi Ödön.

ROBERT H. THOULESS: *An introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge, 1923.

Thouless szerint a valláspszichológia feladata a vallásos élmények pusztá leírása és lehetőleg már ismert lelki élményekre való visszavezetése.

Vizsgálva a hit elemeit, megállapítja, hogy döntő fontosságúak az irracionális elemek, a tudatalatti komplexumok szerepe pedig különösen a megtérések alkalmával nagy. Jung nyomán az egész vallási életet a lélek befeléfordulása, az introversio fokozottabb alakjának tekintint, ami alkalmas a miszticizmus magyarázatára is.

Thouless végül ismerteti Flournoy „Une Mystique Moderne“ című művét, amelyben egy svájci nő fokozatos fejlődését tárgyalja, ki-mutatva az introversio felé vezető tényezők hatását. Végh Margit.

J. VOLKELT: *Die Gefühlsgewissheit*. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. München, 1922.

Gyakori követelés, hogy a filozófiában az alapvető belátásokra ne fogalmi-logikai eljárással, hanem egy személyesebb, az „én“ mély-ségeiből eredő, érzelmi bizonyossággal jussunk. Volkelt az érzelmi ismeretszerzésnek hétféle típusát sorolja fel:

1. *Intuitív bizonyosság* valami tapasztalatfelettinek a közvetlen tudomásulvétele, pl. az erkölcsi törvény tudata Kantnál. 2. *Az élet értelmére* vonatkozó bizonyosság pl. az a meggyőződésünk, hogy az életnek értelmet csak az abszolút, valódi jó adhat. Nietzsche írásaiban viszont egy megrázó és borzalmas életértelem nyilvánul, szent-komor módon.

Az intuitív bizonyosságtól megkülönböztetendő a logikai evidencia, mert az utóbbi mindig megalapozott és kényszerítő. A logikai alapelvek is alapulnak valamin: önmagukon. Körükből továbbá nem lehet kibújnunk. Az intuición viszont észfeletti és rejtelmes.

3. *Az életbizonyosság* az alanyi „én“ és a „te“ élménye. 4. A szellemi tudományokban sajátos *logikai érzelemmel* kell a tények

összefüggéseit kitapintanunk. Az individuális pedig csak utánéléssel ragadható meg. 5. *A beleérzés*. 6. *Emocionális bizonyosságon* Volkelt az emberi lelki élet fejlődéséhez tartozó értékérzelmeket érti, pl. a lelkiismeretet. 7. *A szimbólikus bizonyosság* esetében nem a tárgy, hanem maga az ismeret jelképes. Az „Alles Vergängliche...“-féle érzelmekről van e ponton szó.

Volkelt az érzelmi bizonyosságnak a tudományos munkában való *jogos* szerepét is kutatja. Ez szerinte akkor van meg, ha érzelmi állásfoglalásunk által a logikába nem ütközünk és ha elfogulatlanul csak az igazság után törekszünk érzelmileg is. Az értékfilozófiában érzelmi bizonyosság nélkülözhetetlen.

Noszlopi László.

E. SPRANGER: *Lebensformen*. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 2. Aufl. Halle (Saale), 1921.

A lélektannak az a fajtája, amely pszichikai folyamatokat azok *értelme* nélkül bont elemekre, *nem* szellemi tudomány. A szellemi tudományoknak ugyanis lelki folyamat csak annyiban tárgya, amennyiben ez mint értékhordozó, kultúra-értékekben nyilvánul meg. A lelki élet „értelme“ azonban épp bizonyos irányú érték-állítást jelent. Lehetséges tehát a lélektannak oly fajtája is, amely a szellemi tudományok körébe tartozik, mert a lelki életet, mint értékelési irányoknak személyiségekben való keresztveződéseit vizsgálja.

Spranger hat elemi értékelési irányt különböztet meg, melyek ismét individuális vagy szociális természetű szellemi aktusokban nyilvánulhatnak meg. 1. Az általánosság megismerésére irányul a *teoretikus* ember. 2. A specifikusat ragadja meg és fejezi ki az *esztétikai* szellemi aktus. 3. A hasznosra és az alany pszichofizikai kapcsolataira irányul az *ökonomikus* szellem. 4. Az élet egészének végső értéke felé fordul a *vallásos* aktus. 5. A *szociális* beállítottság is sajátos aktusa a szellemnek. 6. A képesség, vagy az akarat, hogy idegen értékelési irányokat a saját értékelésünk alá vessünk motívumaikban, a *hatalmi típus*.

Az etikai értékelés nem sajátképeni szellemi típus, hanem a különböző értékelési aktusok konfliktusából áll elő és nem tartalma, hanem szabályozója szellemi életünknek, a legmagasabb személyes értékeség szempontjából: „Légy az, amj lehetsz, de légy az egészen!“

Noszlopi László.

VÁRKONYI H.: *Aquinói Szt. Tamás filozófiája*. 1923.

Napjaink egyik főbetegsége az emberhez méltó világnézet hiánya vagy rendkívül zavaros volta. Sokfelé az evidencia-tudaton és a tekintélyen alapuló világfelfogás kúszáltan összefolyó és ellentmondó tüneteit látjuk. Azért szívesen üdvözljük Kornis Gyula Filozófiai Könyvtárának V. kötetét, amely Várkonyi Hildebrand tollából Aquinói

Szt. Tamás filozófiájában a világot és az értékeket egységesen látó világnézetet mutat be.

A munka 94 lapon 11 fejezetre oszlik. I. Aquinói Szt. Tamás élete. II. A virágzó középkor tudományossága. Szt. Tamás írói egyénisége. III. Szt. Tamás és Aristoteles. IV. Szt. Tamás művei: V: Szt. Tamás logikai tanai. VI. Szt. Tamás metafizikája. VII. Szt. Tamás természetfilozófiája. VIII. Szt. Tamás lélektana. IX. Szt. Tamás etikája. X. Szt. Tamás theodicéája. XI. Szt. Tamás hatása.

A bevezető soroknak megfelelőleg különösebben azokra a szempontokra szeretném a figyelmet felhívni, amelyekre a jelen gondolatvilágában is szükség volna.

A szerző helyesen állapítja meg, hogy a középkor szellemi életét az egyetemességre való törekvés (summák kora, univerzalizmus) jellemzi; „... az európai kultúra egységes, összefüggő organizmus volt“. A mai kultúra majdnem anorganikus jellegű. Ilyen időben különösen szívesen olvassuk azt a filozófiát, amely „pompás egyensúlyba hozza az idealizmust és realizmust, a szubjektív és objektív szempontokat“ (18. lap). Akik mélyebben tekintenek a kultúrproblémák lényegébe, bizonyára együtt éreznek Szt. Tamással abban, hogy a teológia nem egyszerűen csak „tudomány“, hanem egyenesen bölcsesség (sapientia). A mai idők szempontjából is figyelemreméltó az a kapcsolat, amely Szt. Tamás gondolatrendszerében — és általában a skolasztyikában — a filozófia és a teológia között megállapítható. Ebben a kapcsolatban, egységben a filozófia szolgálja a teológiát.

A metafizikában az arisztoteleszi — a filozófiában nagy jelentőségre emelkedett — *forma* fogalmának érintése után az okság tanával foglalkozik. A cél szintén oki hatású (cél-ok), mert az intenció szerint ez az első, s csak a kifejlés szempontjából a végső mozzanat. A formák nem maguktól bontakoznak ki az anyagon, hanem azokat mintegy ki kell dolgozni az ősananyagon. Ez a fejlődéstan területén azt jelenti, hogy minden fejlődés csak külső hatás alapján indul meg. Ebből az emberre vonatkoztatva — a nevelés szükségességének következménye vezethető le.

„Szt. Tamás etikája kitünően alkalmazza a keresztény világnézetre és hatalmasan kiaknázza Aristotelesnek Nikomachoshoz intézett erkölcstanát“ (60. l.). Az ember végső célja a boldogság; azonban „Tamás szerint a földi élet nyújtotta boldogság mindig csak tökéletlen boldogság, ... csupán a legfőbb jónak közvetlen, másvilági megismerése s az innen fakadó szeretete az igazi, nevére méltó boldogság“ (62. l.). Tamás Aristoteles erénytanát a kegyelem bevezetésével keresztény erénytanná formálta. A nevelés szempontjából kívánatos volna, ha Szt. Tamás gazdag vallási élményvilága, az Istennel egyesült misztikus jellege minél több nevelőnek nyújtana erőt nehéz munkájában.

A szerző érdeme, hogy nem bonyolult és homályos körmondatokban, hanem világos egyszerűséggel állította elénk Szt. Tamás filozófiájának a lényegét. Helyesen mutat rá arra, hogy ebben a rendszerben mennyi Szt. Tamás sajátos alkotása és mennyi az arisztoteleszi örökség. Kicsiny hiányt véltem látni abban, hogy Szt. Tamás filozófiáján keresztülhaladó arisztoteleszi filozófia további útja során nem emlékezett meg Leibnizről.

Egyébként ez a könyv is hivatva van arra, hogy hozzájáruljon ahhoz a nemes munkához, amely a középkornak a múlt századok elfogultságával szemben (Scholastica non leguntur) igazságot akar szolgáltatni. A középkor szellemi életében magasabb erkölcsi felfogást látunk, harmónikusabb embereket találunk, mint napjainkban. Ebből a szempontból a középkor szellemi világának tanulmányozása határozottan javunkra válna.

Dr. Frank Antal.

RÉZ MIHÁLY: *A történelmi realizmus rendszere.* (Réz Mihály posthumus munkája. Budapest, 1924. Studium kiadása, 209. old.)

Amidőn Réz Mihály 1921 tavaszán a magyar nemzeti eszme szolgálatának szentelt életét legszebb férfikorában befejezte, egy terjedelmes mű kézírata maradt utána, melyet Kolozsvár román megszállásának izgalmi és nyomorúságai közben ritka energiával készített el — mint hogyha csak sejtette volna a reá leselkedő végzetet — és amelyben a politika tudományának egész rendszerét rajzolta meg, akként, amint az addigi tudományos munkássága rendjén kialakult lelki szemei előtt. Ez a munka most a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával napvilágot látott.

Réz Mihály felfogása szerint a politika tudományának nem szabad teóriákból kiindulnia. Minden olyan doktrinér politikai felfogást, amely a végtelenül bonyolult állami életet racionalista módon valamely egyoldalú elmélet szempontjából leegyszerűsítve akarja megmagyarázni, elutasít magától. Helyteleníti a világmegváltó varázsförmulákat. Ez az állásfoglalása hozta éles ellentétbe Jászi Oszkár államelméleti felfogásával. A racionalista politikus hibája az is, hogy nem látja, milyen nagy erők az irracionális tényezők, az érzelmek és a történelmi múlt. Réz Mihály a materiális és ideális, a racionalis és irracionális, a ponderábilis és imponderábilis tényezőket egyaránt számba akarja venni az állam életében, s a multat a jelen integráns részének tekinti. A szövevényes valóság szemléletéből, az élettől akarja ellesni a teóriát. Ebben áll az ő *realista* felfogása, ezért nevezi rendszerét *történelmi realizmusnak*.

Az a rendszer, amely az állami élet valóságos lefolyásának megfigyeléséből akarja leszűrni a maga elméletét, valójában az *államélet szociológiája* lesz. Ha Réz Mihály posthumus munkáját végiglapozzuk,

látni fogjuk, hogy csakugyan ezzel a megjelöléssel jellemezhetjük a megtalálható rendszerének lényegét.

Ez az alapfelfogás ahhoz az állásponthoz hozza közel, melyet a politika tudományában a nemrégiben elhalt kiváló svéd tudós, *Kjellén*, képviselt. Réz Mihály bizonyára élénk örömmel üdvözölte volna *Kjellén* „Grundriss zu einem System der Politik“ (1920) című művét, amelyet azonban már nem ismert. Munkáját legnagyobb részét 1919-ben írta, s midőn 1920 őszén egy magyar menekülteket vivő repatriálós vonattal elhagyta Erdélyt, kézírata Kolozsváron maradt, s csak szerzőjének halála után, 1922-ben sikerült azt onnét idehozni. Érdekes, hogy amiként *Kjellén* hazája és a nagyhatalmak politikai helyzetének vizsgálata után írta meg utolsó műve gyanánt a „Politika rendszerének alapvetését“, akként Réz Mihály is a magyar állam életére vonatkozó közjogi és publicisztikai tanulmányok után foglalta össze államelméleti felfogását utolsó munkájában, a „Történelmi realizmus rendszerében“.

A teoretikus kiindulópontokkal szemben elfoglalt elutasító álláspontjánál fogva hiába keresnők Réz utolsó munkájában kiindulópont gyanánt az állam fogalmának szabatos elméleti meghatározását. „A politikai tudomány tárgya, feladata és módszertana“ című I. fejezet után azonnal az állam alkotóelemeinek részletes vizsgálatára tér át: ezeknek az alkotóelemeknek tüzetes megismerése vezet el nézete szerint az állam lényegének megismeréséhez. Részletesen vizsgálja az államterület politikai hatásait (II. fej.) s a népességnek, még pedig a fajoknak, az osztályoknak, a pártoknak, a felekezeteknek és az egyéneknek az állam életében játszott szerepét (III. fej.), kutatja az államélet ideális és materiális tényezőinek (IV. fej.), valamint a jogi és konvencionális formákban szervezett főhatalomnak (V. fej.) s az államélet erkölcsi alapjának (VI. fej.) politikai jelentőségét. Idevonatkozó rendkívül értékes, világos, eleven és élesemeljű fejtegetéseinek bővebb ismertetésébe nem merülhetünk bele.

Külön is ki akarjuk emelni azonban a munka legsikerültebb fejezetét, amely „Állandóság és változékonyság az állam életében“ (VII. fej.) címen az államélet faktorainak összhatásaként előálló okozatos fejlődés törvényeit vizsgálja. Különösen érdekes, amint a politikai átalakulások *fokozatosságának* a törvényét a forradalmak és a háborúk által előidézett, látszólag átmenetnélküli rohamos változásokra is alkalmazza. Alkalma nyílik itt arra is, hogy a világtörténelem mai korszakának „a politikai tudás szempontjából soha el nem múlt jelentőségű“ óriási eseményeit felhasználja. Kimutatja itt a pacifista ábrándozások tarthatatlanságát is, mint ahogy a befejező VIII. fejezet („A haladás problémája“) annak az optimista nézetnek helytmemálló voltát bizonyítja, mintha a kauzális fokozatos fejlődés az örök emberi

értékek irányában való fokozatos haladást jelentené. „A haladás iránya gyakran változik, folyamata pedig gyakran megszakad vagy visszacsúszik.“ Ezzel a realiztikus felfogással zárul le a „Történelmi realizmus rendszere“.

A legtöbb vitára kétségtelenül az állami főhatalomról szóló V. fejezet fog alkalmat adni. Szerző itt a politikai intézmények és az államcélok kérdését tárgyalja.

A *politikai intézményeket* pusztán az állam sajátos erői organizációjaként szemléli, csupán mint az állami élet faktorainak okozatait, s azokra visszaható okokat vizsgálja őket. A tételes közjogi szempont nem nyer helyet politikai rendszerében. Aki az államot bizonyos közjogi intézmények nélkül elképzelni nem tudja, aki azt tartja, hogy az állam élete éppen ezeknek a közjogi intézményeknek a keretében folyik le, aki úgy véli, hogy az állami élet éppen ezek által a közjogi keretek által határolódik el az egyéni cselekvések és a társadalmi élet egyéb jelenségeinek világától, az talán nélkülözni fogja a politika rendszerének keretében az államélet alapvető közjogi intézményeinek ismertetését, az okozatos szemponttól különböző, normatív jogtartalmakat kifejtő jogászai szempont alkalmazásának a hiányát. Ha azonban le is fokozza nézetünk szerint Réz Mihály könyve az intézmények jelentőségét, nem szabad felednünk, hogy ezt tudatosan teszi. Tudatosan nem ad helyet általános vagy összehasonlító jogtani fejtegetéseknek politikájában.

Az *államcélokat* ugyancsak a sajátos állami erők emanációjának tekinti. Az államcélok vizsgálatánál is lehetőleg megmaradni törekszik az értékeléstől mentes okozatos kutatás keretében, s ekként tulajdonképpen az államcélok szociológiáját adja. Helyes szerinte elsősorban az, ami megvalósítható (30. l.). „Az államcélok az állam sajátos viszonyaiból fakadnak“, s „a célkitűző alanyok is éppen a kérdéses viszonyoknak a produktumai“ (152. l.). Felveti ugyan azt a kérdést is, hogy „mily államcélokat *kell* — a viszonyok által teremtett lehetőségek határain belül — az államférfinak kitűznie?“ (154. l.). S e kérdésre akként adja meg a feleletet, hogy az emberiség örök értékű, nagy ideális céljait, az erkölcsi eszményt, kell szolgálnia: „Korszakok, rendszerek romjain, nemzetek, államok romjai felett haladnak az életre érdemes nemzetek ez örök eszmény felé“ (155. l.). E ponton tehát már az erkölcsi értékelések területét érinti. De éppen csakhogy érinti és nem onnét veszi kiindulópontját. Nem vizsgálja az állam intézménye általános emberi értékének kérdését sem. Ez „az elméleti alapon kutató politikus előtt kétségtelen“ (158. l.). Valamely konkrét állam egyetemes szempontból való értékének a kérdését ugyancsak nem vizsgálja. Ez „a nemzeti alapon álló gyakorlati politikus előtt ugyancsak kétségtelen“ (158. l.). Réz Mihály pedig mindenekelőtt nemzeti alapon

álló politikus: a nemzeti szempontok előtt az általános erkölcsi követelményeknek is háttérbe kell szorítaniuk. „Ha valamely konkrét állam létjogát elismerjük s annak az alapján állunk, akkor ezen szempontból szükségképp el kell ismernünk, hogy a konkrét állam-éloknek, amelyek ekképen adva vannak, összeütközés esetén módosítaniok kell, esetleg háttérbe szorítaniok minden más, általános igazságból levezetett államcél” (152. l.). A politika és morál viszonyának Machiavelli óta aktuális problémáját ekképen oldja meg, és ebben a mondásában benne van a politikai értékelésekről vallott egész felfogása. Ha ekként nélkülözzük is politikai rendszerében az államnak és az állami intézményeknek tulajdonképeni értékelő vizsgálatát, ne feledjük itt sem azt, hogy Réz Mihály ezt is tudatosan mellőzi, mert az állam értékességének s a konkrét nemzeti állam értékének a kérdése számára nem jelent problémát. *Moór Gyula.*

1. RUDOLF SCHULZE: *Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik. Begabungsforschung und Berufsberatung.* Leipzig, Voigtländer's Verlag, 1923. 5. kiadás. (X + 397 l.)
2. R. PAULI: *Psychologisches Praktikum. Leitfaden für experimentell-psychologische Übungen.* Jena, Fischer, 1920. 2. kiadás. (XVI + 236 lap):
3. FRITZ GIESE: *Psychotechnisches Praktikum.* Halle A. D. S. Wendt u. Klauvell, 1923 (153. l.)
4. THEODOR KÖNIG: *Reklampsychologie.* München, Oldenburg, 1924. (VIII + 206 l. Kötve 5 fr.)

A világháború előtt Ebbinghaus-Dürr (II. 346. l.) rosszalással említi fel, hogy eddig a tudományos lélektan édes-keveset törődött oly életbevágó fogalmak tisztázásával, melyek a költőknél és mindazoknál, kik az emberi szív titkait fürkészik, a gondolkodás homlokterébe állanak. Ezzel szemben a világháború győzelmei s még inkább a nagy összeomlás az egész német közéletben azt a meggyőződést érelték meg, hogy a nemzet kincse nem aranyrudakban van lefektetve, életerejét nem a külső kultúra javai adják meg, hanem a néplélek egészsége, szunnyadó képességei, alkotó munkakedve. Rabolhatnak egy nagy nemzetől országrészeket, romba dönthetik városait, elszedhetik a fegyvereit, ha a lelke ép és egészséges, mindent visszaszerez, mindent hamarosan újraépít, míg az elfajult lelkű nép eltékozza atyái örökségét, vetekedjék bár az Akropolisz művészetével, vagy Dárius kincsével.

A lélek mélyén szunnyadó, gyakran parlagon maradó kincsek, a képességek és alkotóerők új értékelése hozta létre Németországban, Amerikától egészen függetlenül, az elméleti lélektan mellett az alkalmazott lélektan. Fejlődése csakhamar akkorát lendült, hogy ma már

kénytelenek különbséget tenni az alkalmazott és a gyakorlati lélektan (angewandte und praktische Psychologie) között.

Az alkalmazott lélektan megmarad továbbra is tudománynak, a pszichologia szerves kiegészítő részének, melyet nem tanácsos elválasztani sem az elméleti lélektantól, sem magától a bölcsészettől. A gyakorlati lélektan ellenben már inkább mesterség — mondjuk —, műipar, melynek kihasználására az egyes nagy cégek: államvasutak, Siemens-gyárak, Allgemeine Elektr. Geseil. stb. külön műtermeket rendeztek be jól fizetett szakemberekkel.

Az új alkalmazott lélektan abban különbözik az elméletitől, hogy míg ez fejlődése vagy tetszése szerint választja megoldandó kérdéseit és kutatásaiban kizárólag a tudományt, az elméleti haladást tartja szem előtt, addig az alkalmazott lélektan számára a gyakorlat emberei és a közélet tűzik ki a feladatokat, ezek szükségleteit dolgozza fel tudományosan.

Az új lélektan mindkét irányának, mind az elméleti, mind a gyakorlatinak működésére jó kísérleti útmutatást nyújt a már nálunk is meglehetősen ismert *R. Schulze*, tisztán az elméleti lélektan szemináriumi számára írt vezérfonalat *Pauli*, míg *Giese* praktikuma a főiskolai alkalmazott lélektan tanfolyamai számára készült.

Schulze első kiadása 1909-ben jelent meg. A Wundt-féle lélektan egyes fejezeteihez nyújtott kezdettől fogva kitűnő illusztrációkat, bőséges szemléltető anyagot és az elterjedtebb műszerek kezelésére elég kimerítő utasítást. Új kiadásait gondosan színvonalon tartja, folyton bővíti — ábráinak száma meghaladja már a 700-at —, legújabbán két fejezettel toldotta meg, a képességek vizsgálatával és a pályaválasztásra vonatkozó próbálkozások egybefoglalásával.

Pauli, mint a müncheni egyetem rendkívüli tanára, elsősorban hallgatói számára írta lélektani praktikumát. Külpéne nemcsak a képét tartja tiszteletben íróasztala fölött, hanem teljesen megértette, magáévá tette szellemét, széles látókörét és a lélek magasabb funkciói iránti érdeklődését. A mű céljának megfelelően kimerítően tárgyalja és ügyesen szemlélteti a lélektani módszereket; a kezdőt mintegy bevezeti a pszichológiai laboratóriumba, a haladónak igen értékes szempontokat nyújt az önálló munkálkodás megkezdésére.

Az ingerek nyújtását iparkodik egyszerű eszközökkel megoldani; az időmérésnél sem tételezi fel a ma már annyira költséges Hipp- vagy Schultze-féle chronoskopot, nagyrészt megelégszik az egyszerű stopper-órával.

Az ingernek megfelelő tudatjelenség megfigyelésénél tág teret nyit Külpe rendszeres önmegfigyelésének. Az eredmények értékelését sok kitűnő minta-táblázattal könnyíti meg. Pontos, világos fogalmiaval nagyszerűen tájékoztat az egész lélektan területén, bár az előadá-

sokat, vagy az általános lélektan valamely jó tankönyvét, ezekkel nem tudja, bizonyára nem is akarja, pótolni.

Az egész művön meglátszik, hogy úttörő munka és még további kidolgozásra vár. Az érzetek szemléltetésére 50, a szemléletére 60 lapot szentel, de egyáltalán nem szól a típus-vizsgálatról, az intelligenciával két oldalon végez, az érzelmet szinte csak függelékkel tárgyalja hét lapon. Az akaratra vonatkozólag megkülönböztet ergographos, reakciós, gátló és választó módszert, de csak a reakciós kísérletekkel foglalkozik. Szinte megtévesztőleg hat, hogy a korrelációs vizsgálatokat az akarathoz sorozza. Ezek a kezdet nehézségei és nem befolyásolják a többi kitünő fejezet értékét.

3. *Giese* műve az új pszichotechnikának első és egyetlen kézikönyve. Münsterberg 1914-ben megjelent és azóta változatlanul kiadott nagy műve annyi elmélettel, és pedig egyoldalú elmélettel van átszöve, hogy sem áttekintésre, sem bevezető tanulmányra nem alkalmas. *Giese* érzi, hogy már kinőttünk a régi asszociációs vagy mozaik lélektan kereteiből és ismételten a strukturális, a Gestaltpsychologie szempontjait teszi magáévá.

Vezető gondolata, hogy a lélektanban nem a praeciziós készülékek, nem a külső technikai fogások számítanak, hanem a kifejlett megfigyelőképesség, der psychologische Blick és a különböző lélektani szempontok éles megkülönböztetése. A technikát gyorsan meg lehet tanulni, fontosabb a lélektani tudás magva, az igazi értékelés és a lélektani állásfoglalás.

A mű feltételezi már az elméleti lélektan alapos ismeretét, saját szavai szerint a Titchener-féle tankönyvet; de Messer, Lindworsky, sőt a mi kis Kornisunk átvétele után is bátran hozzá lehet fogni a gyakorlatok végzéséhez. Művét négy fejezetben 100 gyakorlatra osztja; mindegyikhez válogatott irodalmat és gondolatébresztő kérdéseket csatol.

Az *első rész* az önmegfigyelés és mások megfigyelésének rendszeres begyakorlása. Itt mellékes a gyakorlat tárgya, fő a módszer: a részletek és összefüggések meglátásának élesítése. Jellemzi mindjárt első gyakorlata. Az előadó teremben mit lát és mit hall a növendék? Mi hat a lelkére, milyen érzelmeket, hangulatokat vesz észre. Írásbafoglalás után következik az eredmény értékelése: mit jegyeztek meg valamennyien, mit egyes csoportok és milyen megfigyelés egészen egyéni? Érdekesebb feladatai még a következők: mik egy újságból közölt büntény lélektani okai, hogyan olvassák az újságokat, milyen lélektani tanulságot rejt magában a nagy emberek szülőföldjéről felvett statisztikai kimutatás, mit olvashatunk le egy adott képről vagy szoborról?

A *második rész* a pszichotechnika számtani eljárásaival ismertet meg. Itt részletesebb és jóval nehezekebb Paulinál.

Harmadik rész az alanyi pszichotechnika (Subjektpsychotechnik), tulajdonkép nem egyéb, mint lélektani diagnózis, az ember rátermettségének gyakorlati célokra való megállapítása. Ez lehet az egyedülálló egyén mirevalóságának vizsgálata (Singulardiagnose) vagy egyesek Eignungsprüfung); általános diagnózis a szemmérték, hallás, kézkiszemelése a tömegeből valamely határozott célra (Elektionsdiagnose, ügyesség, mnémé és értelmesség vizsgálata.

Negyedik rész a tárgyi pszichotechnika (Objektpsychotechnik), mely útmutatást nyújt arra, hogyan lehet a különböző ipari berendezéseket és munkaágakat az emberi természettel legjobban összhangba hozni. Melyik a tanulás, a világítás, a kirakatrendezés legcélszerűbb módja? Milyen változások fordulnak elő a vakírású vagy látható írású írógép használatánál, a két ujjal vagy tíz ujjal való írásnál? Végül mikor helyes egy nagy üzem vagy egy konkrét célt szolgáló laboratórium berendezése?

4. Az alkalmazott lélektannak eddig leginkább két ága keltett fel szélesebbkörű érdeklődést. Egyik a mirevalóság, valamely pályára való termettség vizsgálata, mely nem egyéb, mint többtermelés lelki téren. Jelszava: Freie Bahn dem Tüchtigen! Kérdéseit, módszereit már több összefoglaló munka ismerteti, így pl. Stern-Wiegmann, Methodensammlung zur Intelligenzprüfung; Link, Eignungsprüfung. A másikat a világháború után kiújult gazdasági háború vetette felszínre: a legjobb árúhirdetés módját, a reklám művészetét és tudományát. Ez valóban teljes egészében lélektani probléma; lélektani célt, valamely árú megvételére irányuló elhatározást kíván elérni lélektani eszközökkel, melyeknek a figyelemgerjesztés, emlékezetbe-vésés, kedvező asszociációk létesítése, érzelmek ébresztése, szuggesztív befolyásolás.

Eddig vagy népszerű művek foglalkoztak a hirdetések módozatával, szórták a lélektani kifejezéseket kellő megértés nélkül, vagy tudományos folyóiratokban dolgoztak fel idevágó részletkérdéseket, de összefoglaló, tájékoztató munkát nem írt még senki sem. Ezen segített most Th. König, ki a würzburgi pszichológiai laboratórium vezetőségéhez tartozik, emellett egy évtized óta vezeti néhány nagy vállalat hirdetési osztályát.

Ily tapasztalat és készség mellett érthető, hogy meg tudja adni a reklám pontos meghatározását, megjelöli feladatait az eddigi Sombart-, Heinrich-, Mataja-féle egyoldalú próbálkozásokkal szemben. Szerinte az üzleti hirdetés az emberi lélek tervszerű befolyásolása abból a célból, hogy akarata hajlandóvá legyen valamely ajánlott árú megvételére. A pontos célkitűzés után részletesen nyújtja az eszközöket: milyen hatást gyakorol a hirdetés szemünkre, hogyan hívja fel figyelmünket, érdeklődésünket, mikor ébreszt fel kedvező érzelmeket, miképpen teszi ismeretessé előttünk a céget és az árút stb. *Főelőnye*, hogy meg-

ismertet a hirdetés vezető elveivel, sikerének, készítésének titkaival, rásegít az önálló megítélésre és megszerkesztésre, ami többet ér százféle mintagyűjteménynél.

Eredményeiből csak a könyvvásárlás indítékait idézem. A vevők 36%-a újságok hirdetése, 24%-a kiadók árjegyzéke, röpcédulák, 20% mások ajánlása, 12% a szerző hírneve következtében és csak 4% szerzett be műveket saját tanulmányai, olvasmányai, 2% előadások alapján.

Mester János.

GEORG KATONA: „*Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens.*“ Leipzig, J. A. Barth, 1924.

A göttingeni egyetem 1920-ban tüzte ki az ú. n. *Beneke-pályázatot*, amelyben az összehasonlítás lélektanát tárgyaló eredeti kísérleteken alapuló összefoglaló munkák vehettek részt. A jutalomdíjjal egy magyar kutatót tüntettek ki, akinek ez a könyve érdekes és értékes anyaggal gazdagítja a pszichológia egyik legaktuálisabb fejezetéről, a jelenségek egymáshoz való *viszonyáról* való ismereteinket.

A lelki adottságok vizsgálata nem merül ki a pszichikai jelenségek megismerésében: ezen jelenségek között *viszonyokat, relációkat* fogunk fel és az egyes jelenségek részeit is relációk kapcsolják egymáshoz. Így érthető azon kérdésnek, hogy *miképp fogunk föl relációkat*, principiális jelentősége.

Az egyszerű érzéki *összehasonlítás* lelki folyamat, amelyben a relációk fölfogását aránylag könnyen vizsgálhatjuk. Hogy történik az, ha két hang magasságát, két vonal hosszúságát összehasonlítjuk? Hosszú időn át a választ mindenki egészen egyszerűnek és természetesen tartotta: a másodiknak hallott hangot, a másodiknak látott vonalat az első képzetével hasonlítjuk össze, ezeket jóformán egymás mellé tesszük. E tan tarthatatlanságát a modern pszichológia már néhány év óta hangoztatja és *Katona* is, saját kísérletei alapján, más eredményre jut. Ha eltekintünk egyes, gyakrabban előforduló segéd-eszközöktől, közvetett módszerektől, azt mondhatjuk, hogy az összehasonlítás általános módja (és a relációfelfogás primär esete!), hogy a relációt közvetlen szemléletben fogjuk fel, amely szemlélet fenomenológiailag nem különbözik más szemléletektől. Keletkezését tekintve azonban ennek a szemléletnek nem valami inger az alapja, hanem egy „átmenetelmény“ („*Übergangserlebnis*“), egy mozgásszerű momentuma a hangmagasságnövekedésnek, megnagyobbodásnak, stb. Ez az élmény néha világosan megfigyelhető, néha azonban csak a rajta felépülő relációszemléletben nyilvánul. A relációk tehát nem a szubjektum alkotásai, hanem mint meglévő adottságokat találjuk őket, akár egyéb szemléletek tárgyait és az átmenetelmény is ezen szükségszerű reakció külső,

a felfogó szubjektumtól független körülményeire vezethető vissza, amely körülményeket módunkban van pontosan megállapítani.

A könyv, amint azt a pályázatokat bíráló G. E. Müller kiemelte, a pszichológiát nagy mértékben segíti előre. *Dr. Juhász Andor.*

ARISTOTELES: *Politika*, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Szabó Miklós. A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára 4. Budapest, 1923, 260 l.

Örömmel üdvözlöm a *Politika* új magyar fordítását. Mert a Politikát leginkább tekinthetjük a mai napig élőnek *Aristoteles* összes munkái közül. A csonka Poetika egy már meghalt műfajnak elméletét állapítja meg, a görög tragédiáét (ne vezessen félre, hogy a nagy zseniket: Aischylost, Sophoklest és Euripidest, még az avult köntösben is új életre lehet kelteni!) A *Metaphysiká*t csupán bölcsészettörténészek forgatják, vagy legfeljebb még azok az alkotó filozófusok, akik közvetlen úton keresnek Aristotelesben inspirációt és gondolatot. Analytikáinak tartalma logikai közkinccsé vált; de épp ezért tekintheti a pozitív tudás fölöslegesnek, hogy első forrásként még mindig hozzájuk folyamodjunk. Természetbölcsészettét egy új világnézet váltotta fel. Ethikája nem a mi keresztény etikánk. Politikája ugyan szintén antik feltételeken nyugszik: lényegében a görög polis elmélete. De a könyv még így is a gazdasági követelményeken felépülő államéletnek oly általános jellegű, hatalmas rendszerét mutatja be, s az érett, emberismerő, reális politikai gondolkozásnak olyan eredményeivel szolgál, hogy belőle még mindig értékes friss tudást meríthet mindenki, kit az államélet elmélete vagy gyakorlata érdekel. Az új fordítás simán folyó, magyaros olvasmány, különösen a német Stahr-ra támaszkodó és rég lomtárba került Haberern-féle fordításnak pótlásaként és ellenpárjaként. Ebben a toborzó jellegében látom a legfőbb érdemét. Fölszólítás és alkalom egyidőben, hogy a Politikával ne csak a tudomány legszűkebb köreiben, ne csak az államtudásaink és klaszszikus filológusaink foglalkozzanak. Miként hogy Aristoteles sem a cselekvéstől húzózkodó teoretikus élet gondolatával és nem a beavatottak kis körének szánva írta meg Politikáját (192. l.). Az angol parlamenti beszédek klasszikus korszakában, melyet persze egy világ választ el Lloyd George demagógiájától, gyakran emelte egy-egy találó aristotelesi idézet a mondanivalók nivóját. Bármennyire távol álljon is e szép szokástól a mi parlamenti életünk, a mód immár megvan rá adva Szabónak magyarrá élénkített Aristotelesével.

E fordítás nyelvezete ellen legfeljebb a túlságos igyekezet a kifogás. A sok eleven és fordulatos mondatkapcsolat — a sok „de hisz, persze, no meg, ámde, de lám“ — szükségképen letörült valamit Aristoteles nemes patinájából, s sokszor meglazította az aristotelesi gon-

dolatfűzésnek zártabb jellegű, keményebb veretű logikáját. De a fő-dolog kétségkívül megvan: az egészben véve jól interpretált és élvezhető módon appretált Politika; ám kifogásolom emellett tetszése szerint a részletező kritika. Kifogásolhat is eleget, ha egyes helyeken a megértés szigorú követelményeivel áll elő. Kísérletkép a 4. könyv első fejezeit vizsgáltam át tüzetesebben. A 104. lapon „harmadsorban“ nem „egy tetszés szerinti alkotmány vizsgálatáról“ beszél Aristoteles, mert hisz akkor a legtökéletesebb alkotmány újból szóba kerülhetne, pedig erről már előzőleg beszélt; a τὴν εἰς ὑποθέσεως valamely, adott feltételeken nyugvó történeti alkotmányra vonatkozik. A 107. l.-on (1290 a) Aristoteles három elvre vezeti vissza a tisztségekben való részesedést: a hatalom, a partikuláris és az univerzális egyenlőség elvére. Ezt a helyet Szabó teljesen elejtette; az ἡ κοινήν τιν' ἀμφοῖν fordítatlan maradt. A 108—109. lapokon azt fejtegeti Aristoteles, hogy csupán a számszerűség és vagyoni helyzet szempontjainak kombinálásával juthatunk el a demokrácia és oligarchia helyes meghatározásához; tehát, hogy oligarchiáról tényleg csak akkor beszélhetünk, ha a főhatalom részesei kevesen vannak. Szabónak ennél fogva helyett: „ha még oly kevesen vannak is“ (109. l.), így kellett volna fordítania: „feltéve, hogy kevesen vannak“. Az egymástól különböző demokráciák szétválasztása Szabó fordításában a 112. lapon érthetetlen. Mert azt a demokráciát, melyben „minden polgár, akinek ezen minősége nem vonható kétségbe, résztvesz az államügyek intézésében“, mi különbözőt meg a demokrácia azon újabb formájától, „mikor mindenkinek joga van a vezető tisztségekhez, aki csak polgár“? Itt más szavakkal egyszerűen ugyanazt kapjuk. A görög szövegben az ἀντιπεύθεινοι magyarázatán fordul meg a dolog, amit a kevéssel utóbb következő doublette ἀντιπεύθεινοι κατὰ τὸ γένος-nak mond (1292 b 35). Aristoteles tehát a szigorított származási feltételekben látja a különbséget a még kevésbé radikális és a radikálisabb demokrácia között. De ezt az aristotelesi szempontot Szabó fordításából nem tudjuk kiolvasni.

Szanaszét végzett böngészéseimben is több megjegyezni valót találtam. A sokat magyarázott ὀμογλακτεῖς-t pl. bizonyára rosszul, mert semmitmondóan fordítja Szabó „édestestvéreknek“. Valószínűen azokról van szó, kiket *egy* anya táplált tejével, ami a tiszta származás legfőbb bizonyítéka volt, mert hisz „úriasszony“ csak a saját gyermekét szoptatta, s nem egyszersmind a rabszolganő származékát is. Epimenides „jászoltársainál“ a „telectársak“ magyarázatát (κάπος = κήπος) és a ὀμοκαπνοί-variánst (füsttársak) is szóba hozhatta volna (Diels utóbbi emeli a szövegbe), legalább is egy jegyzetben. Szabó általában kissé szűkösön bánik a jegyzetekkel; sok ellenmondást és bizonytalanságot hagyott ilyenképpen minden magyarázási kísérlet nélkül. Nem fogadom el ellenvetésnek, hogy hisz nem tudós munkát akart nyújtani fordításával

tudósok számára. Akivel már Aristotelest olvastatunk, azt egy bizonyos határig az aristotelesi nehézségekbe is kötelességünk bevezetni. Végül egy utolsó példát a felülőbb tévedések köréből. Zokon veszem Szabótól, hogy ezt a szép Aristotelicumot: a boldogság (εὐπραξία) célt rejt magában, s így valamiféle cselekvést jelent, a következő szavakkal üti agyon (193. l.): „mert a cél a helyes cselekvésből folyó boldog állapot, tehát egyúttal mindig valamely cselekvés is“. Itt nemcsak mondattani félreértésről van szó, nemcsak az alany és állítmány összecseréléséről; itt a filozófiai ismeret is közrejátszik. Mint ahogy közrejátszott fönti példáinkban a politikai tudás, illetőleg valamelyes gyakorlatosság a politikai gondolkozásban.

De a részletező kritika, melyet természetesen folytatni lehetne, nem változtat a fönt adott általános megállapításon: Szabó nagy hálaára kötelezte a magyar kultúrát tetszetős nyelvű Aristoteles-fordításával, melyet egy jól megírt bevezetéssel látott el, s melyet a lapszéleken nyomtatott tartalmi kivonattal tett könnyebben áttekinthetővé.

Hornvánszky Gyula.

TÁRSULATI ÜGYEK.

A M. Filozófiai Társaság 1923 nov. 7-én *felolvasó ülést* tartott Pauler Akos elnöklete alatt. Az elnök fájdalommal jelentette be Posch Jenőnek, a kiváló filozófiai írónak és Társulatunk alelnökének halálát. Benne nemcsak a magyar filozófiai irodalom egyik legjelesebb munkását veszítette el, hanem Társaságunk egyik legbuzgóbb tagját is, aki már a Társaság megalakításában fontos szerepet játszott. Társaságunk nevében Posch Jenő ravatalánál 1923 júl. 3-án Pauler Akos elnök gyászbeszédben búcsúzott el kiváló társunktól. A Társaság Posch Jenő emlékét jegyzőkönyvében megörökítette.

Az ülés további tárgya *Ottlik László* előadása volt „A marxizmus tudományos igényeiről“.

A *választmányi ülés* Ottlik Lászlót az alapszabályok értelmében másodtitkárnak választotta meg. *Kornis Gyula* alelnök bejelenti, hogy a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának új kötete: *Aristoteles* Politikájának fordítása megjelent. A Politikát Szabó Miklós, a br. Eötvös-collegium tanára fordította s látta el bevezetéssel és jegyzetekkel. A mű kiadására *gr. Klebelsberg Kunó* vall.- és közoktatásügyi miniszter úr egymillió koronát utalt ki Társaságunknak, amiért a választmány hálás köszönetet mond.

POSCH JENŐ †

— Pauler Akos 1. tag beszéde Posch Jenő 1. tag ravatalánál 1923 júl. 3-án. —

A Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság nevében mondom Istenhozzádot Neked, szeretett tagtársunk és alelnökünk. Életedet a világ és az élet nagy igazságainak kutatásában töltötted; tettetted ezt önzetlenül, minden külső előny figyelmen kívül hagyásával. *Bölcs* voltál, kinek az elmélyedésből fakadó lelki csönd és béke többet ért a világ minden hiúságánál; *bölcselő* voltál, kinek szemében az életet értékessé egyedül az igazság szeretete és kultusza teszi. Bármit is vélekedünk tanításod helyességéről, az a nagy idealizmus és jellemerő, mellyel azt vallottad és hirdetted, minden időkre ragyogó mintaképpül fog állani a magyar tudomány művelői előtt. Hiszen a legfőbb, amire ember törekedhet e földön, az, hogy az igazságot megismerje, azt bátran vallja s életét a szerint irányítsa. Az emberi lélek életéről írt hatalmas műved a pszichológia alapvető problémáin keresztül iparkodott a filozófia ősi kérdéseit megoldani. Páratlanul finom elemzéseid, szellemes syntheziseid tudatelményeink számos homályos területére vetettek fényt. A pszichikumnak elsősorban a *mozgásf* láttad meg s az *állásfoglalásban* ismered fel a lelki élet alaptüneményét. E tanítást mintha elsősorban a magad lelkéből merítetted volna: Te is nyugalmas nélkül kutattad az igazságot s minden problémával szemben állást iparkodtál foglalni. Ebből fakadt nemcsak tudományos nagyságod, de emberi lényed vonzó nyíltsága is. Nemcsak mint fáradhatatlan bölcselő, de mint igaz ember is élni fogsz emlékezetünkben s mindnyájunk szeretete kísér az örökkévalóság felé vezető utadon. A jó Isten áldjon meg, nyugodjál békében!

KURZE INHALTSÜBERSICHT.

Das Problem der Veränderung rechtlicher Normen.

Von: JULIUS MOOR.

1. Normen sind zeitlos. Wie ist die zeitliche Veränderung rechtlicher Normen dennoch möglich?

2. Der Gedanke der zeitlichen Veränderlichkeit des Rechtes fordert logisch notwendig einen Rechtsbegriff, der nicht nur aus normativen, sondern auch aus kausalen Elementen aufgebaut ist.

3. Verändern können sich nur die kausalen Elemente. Die Norm als Norm, die Bedeutung des Norminhaltes, verändert sich nicht.

4. Jede Veränderung des positiven Rechtes bedeutet eine Veränderung seiner kausalen Elemente, aber nicht jede Veränderung dieser kausalen Kräfte, die in steter Fluktuation begriffen sind, bedeutet bereits eine Veränderung des positiven Rechtes. Eine solche ereignet sich erst dann, wenn die zur positivrechtlichen Verwirklichung notwendigen Kräfte sich von der Norm loslösen. Meistens gruppieren sie sich gleichzeitig hinter einem anderen Norminhalt, den sie derart aus dem Bereiche der noch nicht zur rechtlichen Geltung gelangten sozialen Normen zur Rechtsnorm erheben. Die Veränderung der Rechtsnormen bedeutet den Zerfall der zum Rechtsbegriff notwendigen kausalen und normativen Elemente, und in der Regel das Zustandekommen einer neuen Verbindung. (Desuetudo. Lex posterior derogat priori.)

5. Die Auffassung, welche das Recht als blosser Norm betrachtet (Kelsen), kann das Problem der rechtlichen Normveränderung nicht lösen. Die Auffassung Merkl's.

6. Das positive Recht kann selber den Verlauf der Rechtsveränderung regeln. (Staatsrecht.) Die diesbezügliche positivrechtliche Regelung berührt aber nur eine partielle Frage des Problems, denn die Verwirklichung ihrer Vorschriften ist mit ihrer Aufstellung noch keineswegs gesichert. Keine Rechtsnorm kann sich selbst die Ewigkeit der rechtlichen Geltung sicherstellen; auch in der Form nicht, dass ihre Abänderung nur auf dem von ihr vorgeschriebenen Wege möglich wäre. Dies ist eine Frage der kausalen Kräfte. Diejenige Auffassung, die mit der Aufstellung der Norm bereits ihre tatsächliche Verwirklichung sichergestellt haben will, die aus dem Rechtsinhalte die positivrechtliche Geltung und ihre Dauer herausdeduzieren will: ist ein Analogon des „onto-

logischen Gottesbeweises“. Die Auffassung der Legitimitätstheorie.

7. Legitime und illegitime Rechtsveränderung. Selbst die legitime Rechtsveränderung wird durch die diesbezüglichen rechtlichen Vorschriften nicht erklärt; diese besagen nur, wie die Veränderung vor sich gehen *soll*, nicht aber wie sie in der Wirklichkeit vor sich geht.

8. Das Problem der Veränderung ethischer Normen.

Die wissenschaftlichen Ansprüche des Marxismus.

Eine logische Untersuchung von LADISLAUS von OTTLIK.

Der Marxismus sondert sich als „wissenschaftlich“ von andern sozialistischen Theorien ab. Er habe den Weg „von der Utopie zur Wissenschaft“ zurückgelegt: er *fordere* nicht den Sozialismus, er *bestimme ihn voraus*, auf Grund des Gesetzes aller sozialen Veränderungen, das er gefunden zu haben angibt. Die Formulierung dieses angeblichen Grundgesetzes liefert die „materialistische Geschichtsauffassung“.

Abgesehen von der materialen Richtigkeit der marxistischen Voraussage (ein Problem, dem der Verfasser ein früheres Werk — über „Die Gesellschaftstheorie des Marxismus“, *Kultúra és Tudomány*, Budapest, 1922. — gewidmet hat), drängen sich da zwei *logische* Probleme auf: 1. was ist die logische Möglichkeit und Geltung wissenschaftlicher Voraussagen auf Grund allgemeiner Gesetze? 2. besteht die logische Möglichkeit der Anwendung irgendwelcher realwissenschaftlicher Kategorien auf die rein formale Struktur des marxistischen „Gesetz“-es?

Die Gesetze der Realwissenschaft sind unter zwei allgemeinste Formen zu bringen. Die eine ist die Kategorie des Entwicklungsgesetzes, die andere die der abstrakten Gesetzlichkeit.

Die Entwicklungsgesetze haben eine *quasi-normative* Wendung, sie sind nicht Begriffe *von*, sondern *für* Wirklichkeiten: sie sind *Massstäbe der empirisch-teleologischen Beurteilung*. Sonach ist aber auch aus ihnen keine künftige Veränderung heraus zu lesen.

Das abstrakte Naturgesetz dagegen ermöglicht wissenschaftliche „Voraussagen“, doch nur in der Hin-

sieht und insofern als es die individuelle Wirklichkeit begrifflich vereinfacht. Es kommt ihm nur auf aus dem Gesichtspunkt seiner Begriffe *revelante* Veränderungen an: m. a. W. auf das begrifflich-allgemeine in der Veränderung. Die Voraussage individueller Konstellationen gelingt nicht einmal der Physik, umso weniger der Soziologie, die doch schon Abstraktionen höchsten Grades bildet. Ihre Begriffe sind inhaltlich viel zu weit gefasst, um etwas bestimmtes sagen zu können.

Was nun die *Struktur* der marxistischen Grundformel betrifft, als Entwicklungsgesetz kann sie nicht intendiert sein, da Entwicklungsgesetze sich exakt nur auf physisch umrissene *Gestalten* beziehen lassen, — die Gesellschaft dagegen ein geistiger Zusammenhang ist. Der Struktur abstrakter Naturgesetze jedoch *ist* sie nicht angepasst. *Logisch* betrachtet ist ein abstraktes Naturgesetz eine *Funktion*: ein stetiger Zusammenhang zwischen zwei gleichwertigen *Terminis*. Der eine Terminus — die Wirtschaft — ist dagegen durch die materialistische Geschichtsauffassung zur „Endursache“, d. h. *Substanz* erhoben. Damit durchschreitet diese Theorie die Grenzen der Naturwissenschaft. Sie treibt damit *Metaphysik*. Aber auch als Metaphysik ist sie absurd, da sie *Arten* des *Seins* in *Stufen* umdeutet: sie setzt den unmöglichen Begriff einer *gesteigerten Realität* (!) voraus.

Schliesslich taugt sie auch als Geschichtstheorie nicht. Sie hebt *einen möglichen* Wertgesichtspunkt dogmatisch heraus und will ihn allein als *berechtigt* gelten lassen. *Sie beruht offenbar auf einer emotionalen, vorwissenschaftlichen Wertung.*

Der Marxismus ist also anderen sozialistischen Theorien nicht vorzuziehen. An wissenschaftlichem Wert nicht reicher — bleibt er diesen an ethischem und ästhetischem *Gehalt* weit zurück. Er ist das Werk eines unreifen Zeitalters.

Wiedererkennungsversuche auf musikalischem Gebiete.

Von : ANDOR JUHÁSZ.

In diesem Vortrage, welcher auf dem 8. Kongress für Psych. gehalten wurde, berichtete ich über eine neue Methode zur Untersuchung des musikalischen Wiedererkennens und über Versuche, die mittels dieser angestellt

wurden. Ich benutzte sog. *sinnlose Sukzessivdreiklänge*, die sowohl hinsichtlich ihrer Struktur, als auch in ihrer Anwendung an die sinnlosen Silben erinnerten. Es wurde beobachtet, dass, wenn ein eingepprägter Dreiklang bei der Prüfung *transponiert* vorkommt, dieser manchmal auch dann nicht erkannt wird, wenn der ursprüngliche Dreiklang gemerkt wurde. Eine Transposition übt also einen wesentlichen Einfluss auf die Erkennung des Sukzessiv-Dreiklanges aus. Ein solcher wird am häufigsten bei Oktaven-, Quart- und Quinttranspositionen, am wenigsten bei gr. Terz- und gr. Sexttranspositionen als bekannter beurteilt. Zwei Tonfolgen, aus welchen die eine Transposition der anderen darstellt, sind in einer einzigen Eigenschaft von einander verschieden: diese Eigenschaft nenne ich mit Révész „Tonartencharakteristik“.

Zwei Tonfolgen werden nur dann für ähnlich gehalten, wenn zwischen ihnen ein *gleiches relatives Tonhöhenverhältnis* besteht. Ist das der Fall, so können die Komponententöne der einen Folge unter experimentell bestimm- baren Umständen mehr-minder verschoben werden, die Ähnlichkeit bleibt bis zu einer gewissen Grenze bestehen. Die Dreiklänge werden als Einheiten aufgefasst, in der kollektiven Auffassung derselben spielen die verschiedenen Kohärenzfaktoren eine grosse Rolle.

KANT.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1924 május 10-én Kant 200 éves születési fordulója alkalmából tartott közgyűlésén.

Írta: PAULER ÁKOS.

Nagy emberek egyik legérdekesebb sajátossága az, hogy *mindenkire* termékenyítőleg hatnak: nemcsak azokra kik tanításaikat követik, de olyanokra is, kik nézeteiket minden tekintetben nem is oszthatják. És nemcsak oly egyének lelkivilágát befolyásolják, kik gondolataikkal közvetlenül érintkeznek, de azokra is hatnak, kiket csak különböző közegeken át megtörve ér szellemök egy-egy sugára. Így vagyunk Kanttal is, kinek emlékét készül ma megünnepelni a Magyar Filozófiai Társaság a nagy gondolkodó születésének kétszázadik évfordulója alkalmával.

Kant tanítása többé-kevésbé minden kultúremler lelkében nyomot hagy. Filozófiájának pozitív része: etikája és esztetikája mindnyájunkat gazdagabbá tett. Tanítása az emberi öntudat nagyfokú mélyülését jelenti: általa tudatára ébredtünk annak, hogy az erköles törvény föltétlen, kategórikus imperativus, mely minden érzelmi motívumon, a haszon és a boldogság szempontjain túl kell, hogy szabadon határozza meg cselekedeteinket. A művészet értékelésében pedig rávezetett arra, hogy a genius alkotásaiban szintén a szabadság érzékfölötti világának besugárzását pillantsuk meg. Ezzel Kant, mint minden nagy gondolkodó Platon óta, az erköles idealizmus új forrását nyitotta meg számunkra: valójában nemcsak *bölcsőbbé*, de *jobbakká* is tett bennünket. A könnigsbergi böles is, mint az emberi gondolkodás minden nagy mestere, az érzékfölötti világot kereste, mert az ő lelke is az igazi, az örök életet szomjúhozta. Rajta is igazolódik Aristoteles mély mondása, hogy valamiképen lelkünkben mindent az istenség mozgat — *κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*. Midőn a mai napon emléke előtt meghajtjuk a magyar gondolat zászlaját, annak a hálának tudatában tesszük ezt, hogy sorsüldözte nemzetünk lelki nemesedésében az ő Geniusának is része volt a multban s hogy lelki tisztulásunk útján — amely nélkül pedig nincs föltámadás — a jövőben is világítani fog előttünk. Ebben a reményben nyitom meg a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését.

KANT EMLÉKEZETE.

Írta: BARTÓK GYÖRGY.

Ezelőtt kétszáz esztendővel, 1724 április 22-én látott napvilágot Königsbergben, az akkori Poroszország második fő- és székvárosában Immanuel *Kant*, a filozófiai kriticismusnak megalapítója s a modern bölceletnek egyik korszakalkotó munkása. Most, mikor születésének évfordulója kétszázadikszor merül fel a tovatűnő idő örök sodrában, hátalatt szívvel emlékeznek meg a Magyar Filozófiai Társaság is e nagy férfiról, kinek élete és működése, személyisége és tanítása el nem vesző kincse immár a művelt emberiségnek.

Kant, akinek lángelméje új utat mutatott a filozófiai kutatás terén s bő termést ígérő területeket hódított meg a bölcseleti elme számára, egy hosszú életnek minden pillanatát az emberi szellem nagy problémáinak megoldására szentelte. A szellem érdekeinek szolgálatában magat megtagadó, a gondolkozásban energikus és bátor, a kérdések megoldásában élesenlátó és türelmes, érzület dolgában arisztokrata, azaz szerény, rendszertető, önértetes és őszinte Kant, már mint a königsbergi egyetem 22 éves hallgatója határozottan látja a célt, amelynek szolgálatába minden erejét állítania kell. Kutató figyelme, kielégíthetetlen tudásvágya a matematika és természettudomány, a logika és metafizika igazságainak kutatása által emeli föl lelkét a szellem csodás világába, ahol előttünk szent mezítelenségben állanak a lelkek és lepel nélkül fénylik az igazságnak, jóságnak, szépségnek mindent éltető és átható áldott napja. Kant erre a fényes világra vezető útnak egyik ritka kalauza. Akinek lelkét egyszer az ő szelleme megihlette és a vele való foglalkozás megtermékenyítette életének bár egyetlen pillanatát, az olyan férfiú egy boldogító, örömteljes bizonyosságnak jutott elidegeníthetetlen birtokába; annak a bizonyosságnak, hogy amíg geniuszok önfeláldozó munkája szövődik észrevétlenül az emberiség életének tarka és sokszor kétes értékű szövedékébe, addig az életnek, legyen az telve fájdalommal és a léleknek gyötörődésével, mégis van értéke és örök értelme. Kant lángeszének acéltiszta fényében ott tündöklök előttünk az életnek titka: a szellem lényegét megismerve törnünk kell e szellem lényének megvalósítására. A szellem ugyanis az egyetlen, örök érték, amelynek becse el nem vész, sőt ellenkezőleg, amelynek becsétől nyer értéket minden, ami létezik. Az inus bölcseleti elragadtatott szavai szerint: kialhatik a napnak fénye, a holdnak fénye, a csillagoknak fénye, kialhatik fénye a tűznek, elpusztulhat minden fény

és világosság, de ebben a végtelen sötétségben még akkor is fog fényeskedni a tiszta, öntudatos szellemnek világossága.

A szellem öntudatra-emelésének, a szellemi alkotások megértésének küzdelmes munkáját Kant Newton és Leibniz, a skót bölcselek és Hume vezetése alatt veszi ifjú vállaira. Elméjének kitartó ereje képessé tette arra, hogy mindig a dolgoknak legmélyére hatolva, a kérdések lényegét tegye vizsgálat tárgyává; ritka átfogó képessége pedig lehetővé tette, hogy a világegyetem megismerésének, az emberi cselekvésnek és műalkotásnak szent titkait fűr-késsze, meglátva és földerítve azokat a finom, étheri szála-kat, melyek a maguk étheri finomságukban csak kivált-ságos elmék előtt lesznek láthatókká. Föllépésének zsenge korában a természettudomány elvi kérdései érdekelték: az ég és föld szerkezete, természetrajza, a földrengések okai, a szelek keletkezése és járása, a föld keletkezése stb., azok a problémák, amelyek irodalmi működésének leg-elején foglalkoztatják. Már ezekben az értekezésekben is a filozófiai elme nyilatkozik meg előttünk, amely a kutatás terén kész síkra szállani, ha kell, elismert tekintély-ekkel is, egyetlen célt ismervén el kötelezőül: az igazságnak tekintet nélkül való, érdektelen keresését. Filozófiai tanul-mányaiban, amelyek a 60-as évek elejétől kezdve mind sűrűbben jelennek meg és keltenek feltűnést, még mint az uralkodó dogmatizmus híve keres feleletet egy-egy böl-cseleti kérdésre. Majd később mind nagyobb szeretettel és céltudatossággal fordul figyelme a metafizika felé, amelybe — saját vallomása szerint — valósággal szerel-mes, habár az kegyeiben még nem részesítette. Kutatásai folyamán világosodik meg teljesen előtte az a tény, hogy a metafizika, ez a királyi tudomány, nem jár azon az úton, amely egyetemes érvényű és objektív ismerethez vezet s világossá válik előtte az is, hogy ennek a ténynek oka a metafizika hagyományos módszerében keresendő. A módszer az, ami gyökeres reformra szorul, ha azt akar-juk, hogy új életre keljen a metafizika. És valóban, szinte megható látni, hogy mily gyöngéd szeretettel veszi körül Kant ezt a meddő és halódó tudományt s amelyről végül mégis csak kénytelen bevallani, hogy álmodozik, üres ábrándokat kerget, mert nem gondolja meg az emberi ész gyöngeségét, nem veszi tekintetbe, hogy nem elég szár-nyas ez az ész átrepülni azokon a felhőkön, amelyek el-fedik előlünk a másvilág titkait. Le kell hát mondanunk a hagyományos metafizika nagyratörekvő vágyairól s intenünk kell a repülésben türelmetleneket, hogy „legye-nek szívesek türtöztetni magukat addig, míg a túlvilágra el nem érkeznak“. Az elmélyedő, szeretetteljes kutatásnak eredménye az, hogy Kant visszautasítja azt a régi, dog-

matikus törekvést, amely a dolgok elrejtett tulajdonságait kutatja, mert jól tudja, hogy e téren a végrehajtott eredmény megalapozza a bízó reménységet.

Az a határozott és bátor visszautasítás azonban, amelyben Kant a régi metafizikát s közelebbről annak módszerét részesítette, nem jelent a metafizikáról való végleges lemondást. Lehet ugyanis a metafizikának egy másik feladata, amely az emberi ész természetének megfelelőbb s amely abban áll, hogy belátni igyekezzünk, vajjon vannak-e határok, melyeken felülemelkednie az emberi észnek hiú törekvés. A metafizika Kantnál új alakban és új problematikával jelenik meg: az *emberi ész határaitól* szóló tudománnyá válik. Ez az új metafizika nem fog légvárakat építeni ingatag talajon, hanem a tapasztalat szilárd alapjaira helyezkedik s óvakodik attól, hogy a tapasztalat biztos körét átrepülni próbálja. Nem tűnik el tehát a metafizika nyomtalanul a tudományok sorozatából, ahol oly hosszú évszázadokon át királyi helyet foglalt el, és királyi jogokat gyakorolt, hanem lemondva elérhetetlen vágyai kergetéséről, az ismeret megértésének szolgálatát vállalja s határainak szűkebb, de biztos ki-tűzése után tartalomban mélyül, problémákban gazdagodik.

Erre az új metafizikára készült elő Kant az ő úgynevezett *praekritikai* korszakában, tisztába jövén e metafizikának problematikájával és módszerével, hogy azután a részletes kialakítás nehéz munkáját bátor és nyugodt lélekkel vállalhassa. Ez az egész említett korszak tulajdonképpen nem is egyéb, mint nehéz és elszánt *küzdelem a metafizika helyes módszeréért*. Ennek a küzdelemnek már érett gyümölcse az 1770-ben megjelent inauguralis dissertatio, amely az érzéki és az értelmi világ formájáról s elveiről szólva a kritikai bölcsesletnek első határozott megnyilatkozása.

Az új metafizika lényege, célja immár tisztán áll Kant szemei előtt és mégis évek hosszú sorára van szükség, amíg a „módszerről szóló traktatus” — amint Kant a Tiszta Esz Kritikáját nevezi — sok halogatás, ígéretés után 1781-ben megjelenik. — Ez a mű valóban revolúciót jelent az emberiség történetében s jelenti egyszersmind kezdetét a szellemi élet egy olyan bámulatos gazdagságú korszakának, amelyhez foghatóval talán csak a görög szellem virágzásának idején találkozunk. E mű nemesak egy új metafizikának fölfedezését jelenti, hanem merőben új *álláspontot* is a filozófiai gondolkodás területén, egy olyan álláspontét, amelynek érvényesülésével találkozunk a Kant utáni bölcsesletben, sőt egész kulturális életünkben ma is. Jelenti a dogmatikus empirizmusnak és racionalizmusnak termékeny szintézisét, a platonai nemes idealiz-

musnak új életre kelését; jelenti a logikai elmélyülés érvényesülését a bölcselet egész mezején, a szellem mindennemű alkotásának vizsgálatában.

Az a kérdés, hogy a Tiszta Ész Kritikájában közölt új tan miben különbözik attól a hagyományos tantól, amelynek súlya alól való felszabadulás Kantnak is hosszú évek nehéz harcába került? E tan, Kant vallomása szerint, maga is metafizika, amelyet azonban a régítől problematikájának teljes különbözősége választja élesen el. A hagyományos metafizika jellege minden ízében ontológiai s problematikája kizáróan a létre és világra vonatkozik; vizsgálataiban, amelyek a létet s a létfölötti világot a maguk lényege szerint akarják feltárni, korlátokat ez a metafizika nem ismer, tudni sem akarván arról, hogy vannak határok, amelyek a lét körét a létfölöttségtől végérvényesen elválasztják. Ezzel szemben az új metafizika a lét s világ vizsgálatától figyelmét az „Én“ és az érvény felé fordítja: nem a lét s a létfölöttinek kérdése érdekli, hanem a platonai techné periagogés művészetével az Én önmagába hajolva önmagára eszmél. Ennek a gyökeresen megváltozott álláspontnak következménye az, hogy a kritikai filozófia nem a létnek, hanem az „Én“-ből fakadó ismeretnek kutatja végső alapjait s fedezi fel az „Én“ törzsfogalmaiban. A régi metafizika Platon óta a lét lényegismeretére tör; az új ellenben a lét ismerete helyett az ismeretnek ismeretét óhajtja nyújtani, amikor az ismeret lehetőségének kérdését vizsgálja. A régi metafizika minden tekintetben ontológia; a kritikai bölcselet merőben gnoseologia. Amott a lét áll a vizsgálat középpontjában; emitt az ismeret a kutatás célja. Amazt korlátlan lendülete a tapasztalat fölötti világba röpíti; emezt a higgadt megfontolás az értelemadta határok közt tartja. Amaz mindig a „tárgy“ felé fordítja tekintetét s afölött spekulál; emez főleg az „alany“ felé tekint s az ész „szubjektivitásában“ keresi az objektivitás alapjait.

Az ismeret lehetősége, — ez a transzcendentális filozófiának alapkérdése, amely felé a kutatásnak minden szála húzódik. Az ismerés maga tény, amelyet kétségbe vonni nem lehet: a matematika és a tiszta természettudomány pusztá létezése magában véve cáfolhatatlanul bizonyítja, hogy van egyetemes érvényű, objektiv ismeret. Kérdés csak az, hogy miképen lehetséges, miképen érvényes ez az egyetemes érvényű és tárgyias ismeret. Az sem lehet kérdéses, hogy mit kell értenünk az ismeret ténylegességén, mert hiszen végbemegy az ismerés minden emberben az által, hogy képeinket, amelyeket a külvilágról nyertünk, a lélektan adott törvényei szerint bizonyos kapcsolatba hozzuk. Ezt a ténylegességet vizsgálta az „emberi szellem fiziologusa“, Locke s „az emberi szellem

geografusa“, Hume, ánde — Kant szerint — a Lockénál meghiusult kísérlet üres ábrándozásra, Humenál pedig a teljes szkepticizmusra vezetett. Az ismeret *ténylegességéből* tapasztalati levezetésekkel az ismeret *lehetőségét* bebizonyítani nem lehet, mert az ismeret *tényleges* lefolyása az értékre nézve közömbös lélektani törvények uralma alatt áll. Az egyéni érvényű, szubjektív ismeret lélektani alkat tekintetében nem különbözik az egyetemes érvényű, objektív ismerettől. A *ténylegesség* lélektani vizsgálata felett ott helyezkedik el az *érvényesség* kritikai vizsgálata, mely bebizonyítja azt, hogy egyetemes érvényű és tárgyias csak az az ismeret lehet, amely egy meghatározott „szabály“ vagy „norma“ logikai uralma alatt áll. Minden ismeret elemek egybekapcsolása, szintézise; egyetemes érvényű azonban csak az, amely egy norma által szabályozott szintézisnek eredménye. A lélektani szintézis a logikai szintézistől nyeri a maga érvényét s ekként transzcendentális módszer, amelyben a kriticismus lelke liúttet, az egyéni túlra, a logicitás szférájába vezet, mert az a tapasztalat, amelyről itt szó van és amelyet az értelem apriori szabályai tesznek lehetővé, éppen mivel egyetemes érvényű és tárgyias ismeret, nem korlátolódik az egyes alanyra s annak valamely adott állapotára, hanem érvényes minden időben, minden körülmények között minden egyénre.

Az ismeretnek ezt az egyetemes érvényét lehetővé teszi az, hogy a tapasztalat lehetőségének föltételei egyszersmind a tapasztalat tárgyai lehetőségének is föltételei. Kétségtelen dolog ugyanis, hogy a tapasztalat mindig a tapasztalat tárgyairól való tapasztalat, amiből következik, hogy a tapasztalat lehetőségének föltételei egyszersmind föltételei a tapasztalat tárgyai lehetőségének is. Egyfelől tehát ott áll az „Én“ a maga apriori elveivel és szabályai; val, másfelől pedig a „tárgy“. Ezt a „tárgyat“ azonban szintén az „Én“ alkotta a maga apriori funkcióival s ezekkel a funkciókkal azután meg is ismeri ezt a maga-alkotta tárgyat. A tárgy lehetőségének föltételei tehát valóban ugyanazok, mint a tárgy ismeretének lehetőségei, mert ugyanazok az apriori funkciók teszik lehetővé úgy a tárgyat, mint annak ismeretét. — Az „Én“ és a „tárgy“ között a transzcendentális tudat közvetít, amely ugyan az empirikus, egyéni tudat által valósul meg, de attól merőben különbözik logikai jellege által. Az ismeretnek értéke s igazsága éppen attól függ, hogy milyen mértékben valósul meg ez a transzcendentális tudat, amely minden ismeretnek legvégső föltétele. Az egyének ítélete, amelyben az ismeret kifejeződik, igaz ítélet akkor lesz, ha egyszersmind ítélete a transzcendentális tudatnak is. A transzcendentális tudat, mint végső ismereti föltétel, a „világ“ által nyuj-

tott „anyag“-ot végső logikai „formába“ önti, hogy ezen „forma“ által egyetemes érvényű ismeretté váljon.

Az ismeretnek ezt a formáló, egységet-adó, alkotó tevékenységét szabályozzák az *eszmék*, amelyek mutatják azt a célt, amely felé az ismeret rendező munkájának haladnia kell s amelyek, éppen mivel az ismeret tevékenységét szabályozzák, felette állanak az ismeretet szülő értelemnek. Az eszmék az ész világának logikai erői, amelyek segítségével az ész a tapasztalat talaján vetvén meg lábait, a végtelen felé tör, rendezi az értelem alkotásait s lehetővé teszi, hogy azok egy rendszernek, mint zárt, organikus egységnek keretében, helyezkedjenek el. Megvannak tehát az észnek is a maga apriori elemei, csak hogy ezek a tapasztalatra korlátoztatván, az értelem munkáját segítik elő, szabályozzák annak tevékenységét s éppen olyan nélkülözhetetlenek a tudományra, mint amilyen nélkülözhetetlenek az értelem apriori elvei és szabályai. Az eszmék nélkül való tudományból hiányzik az a végső egységesítő tényező, amely előre kitűzött célok felé szabályozza az értelem türelmes munkáját.

Ez az apriori törvényszerűség érvényesül és létesít egyetemes egységet a cselekvés, illetve az akarat terén is. A praktikus észnek is apriori elvei azok, amelyek a cselekvés egyetemes érvényét biztosítják. A tudás érvénye független a tapasztalattól, minden aposteriori elemtől; független az erkölcsiségnek érvénye is mindentől, ami keresztlevelét a tapasztalattól nyerte, elsősorban az élvétől és fájdalomtól, haszontól és kártól. A Tiszta Esz Bírálata kimutatja azt, hogy az ismeret objektivitása nem függ érzéki s tartalmi elemektől, hanem pusztán az értelemnek azon apriori elveitől, amelyek lehetségessé teszik úgy a tárgyat, mint annak ismeretét. Ilyen értékadó szabályoknak van alávetve az akarat is, amely egyetemes érvényre csak akkor tarthat igényt, ha a saját maga, apriori törvényének engedelmeskedik. Az ismeretet lehetővé és értékessé tevő szabály nem ered a tárgyból; nem származik a cselekedet erkölcsi becsét biztosító törvény sem a cselekvés anyagából, hanem a logikai értelemben vett Énből, amely minden apriori törvényszerűségnek és értéket biztosító szabálynak foglalata.

Az akaratot csak a maga apriori törvénye köti s egyszersmind kötelezi, az a törvény, amely a cselekedetnek „formáját“ teszi. Itt hát, ha megértettük Kantot, szó sem lehet üres „formalizmusról“, miként nem lehet s nincs értelmé formalizmussal vádolni a transzcendentális ismerettant. A törvény formát, azaz egyetemes érvényt ad a cselekvésnek s miután „forma“ a törvény, azért mindig valamely „tartalomnak“ formája. Ha ez a forma pusztá

forma maradna, „üres“ lenne; ha a tartalom pusztá tartalom maradna, „vak“ lenne, az ismeret és cselekvés területén egyformán.

Az erkölcsiség végső alapja ezek szerint egy öntörvényadás, amely biztosítja az akarat szabadságát, értékét, jóságát. Ily módon a szabadság kötöttséggé válik, ámde nem idegen, külső hatalmak kötik, hanem az észnek önadta törvénye. Szabad vagyok, mert öntörvényemnek engedelmeskedem; erkölcsös vagyok, mert cselekvésem szabálya nem egyéni tetszésen alapul, hanem az egyetemes észnek apriori törvénye. Cselekedetem által alá vagyok vetve az oktörvénynek s a természet tagja vagyok; de cselekvésemet az ész törvénye szabályozza s ez által a természet fölé emelkedhetem olyan mértékben, mint amilyenben képes vagyok akaratom által az ész egyetemes törvényét megvalósítani. Az erkölcsi törvény a természet, a „van“ korlátai közül a szabadság, a „kell“ világába emeli az embert, kit végzete, mint érzéki lényt, a természethez köt, mint eszes lényt pedig az értékek fölé hajt és ösztönöz.

A természet és a szabadság világa összeegyeztethetetlen, törvényadásuk különböző. Átmenetet képez azonban kettőjük között s egy szilárd, mindent átfogó egységnek lesz létesítője az *ítélő erő*, a maga szintén apriori funkcióival. Az itélő erő tesz képessé arra, hogy a természet jelenségeit s az emberi alkotásokat a célosság szempontjából vizsgálva, azt ítéljük meg, hogy a tárgy megfelel-e valamely célnak, amelyet az ész apriori tűzött ki megvalósítandóul?

Ezen megítélés által az illető tárgyat a célban gondolt fogalomnak rendeljük alá s ezen alárendelés, illetve „reflektálás“ által létesítünk szintézist az elméleti és a gyakorlati ész között. Ez az egység különösen szembetűnő a természet célszerűségének vizsgálatánál. Az ész itt ugyanis nem elégedik meg azzal, hogy a természetet az értelem apriori elvei segítségével megismerjük, hanem kutatja azt is, hogy vajjon megfelel-e a természet a mi apriori adott célunknak s ezen kutatás közben föltételezi, hogy a természet úgy van alkotva, mintha egy hozzánk hasonló értelem teremtette volna. Ez a „formális“ célszerűség alapja annak, hogy mi a természetet ismereti célunkkal megegyezőnek, azaz célszerűnek találjuk. Az itélőerőnek ez a működése eredményezi tehát azt, hogy ismeretünk egyik tevékenységének irányában a létezőt célszerűnek, megfelelőnek, egy apriori adott fogalomhoz mértnek találjuk s úgy ítéljük meg, mint ami egy bizonyos „formá“-nak megfelel.

A természet és a műalkotás célszerűségét tehát az itélőerő is a saját apriori törvénye szerint vizsgálja. Ámde

ez a törvény, illetve elv, csak szubjektívnek tekinthető, nem autonómiáról, hanem heteronómiáról lehet szó eszünkben. A cél, amely szerint ítélünk, nem egy alany felett s azon kívül álló cél, hanem az észnek megítélési elve; nem külső és független hatalom, amely maga felé kényszeríti a tárgyat s még kevésbé teszi fölöslegessé az októrvényt. Sőt ellenkezőleg: a cél fogalma egységet-létesítő ott, ahol különben csak októrvény által szabályozott részeket látunk. Az ítélőerő az októrvény fölött helyezkedik el s annak épségben tartásával végzi értékelő ítélezését, amely apriori elvek alapján egy szerves, logikai egységet teremt az emberi szellem minden tevékenységének területén. A célszerűség apriori elve nem magyaráz, hanem megítél s a pusztá mechanizmus rideg körében az „élet“ jogait érvényre segíti.

A tiszta ész kritikája, a gyakorlati ész bírálata, s az egész transzcendentális filozófia grandiózus betetőzője, Kant elméjének legéletteljesebb megnyilatkozása, az ítélőerő kritikája egy és ugyanazon állásponttól, egy és ugyanazon módszerrel tárták föl az emberi szellem különböző irányú tevékenységeinek érvényét, és organizálták zárt egységben e tevékenységek végtelen köreit. Egy és ugyanaz az ész apriori elvei teszik érvényessé a tudást és erkölcsiséget, műalkotást és műszemléletet; ugyanaz az ész kölesönöz jelentést és értéket mindannak, ami a szellem alkotásaként jelentkezik a művelődés örök folyamán. A természet és történelem, a szükségszerűség és szabadság objektív területén ugyanaz a transzcendentális ész a hordozója minden értéknek s mond megfélebbezhetetlen ítéletet afölött, hogy mit kell értékesnek és mit értéktelennek tartanunk a szellem megvalósításának birodalmában. A transzcendentális probléma a maga legteljesebb értelmében a szellem lehetőségének problémája s a transzcendentális filozófia merőben érvény-, illetve értékfilozófia. A lét van és a lét ismerete is van; a kérdés csak az, hogy mi teszi értékessé ezt a létet és ennek a létnek ismeretét? Az erkölcsiség van; kérdés csak az, hogy mi ad értéket ennek az erkölcsiségnek? És van egyetemes érvényű műalkotás is; kérdés csak az, hogy mi biztosítja annak örök és egyetemes értékét? Kant maradandó jelentősége éppen abban áll, hogy mikor transzcendentális filozófiájában a szellemi alkotások értékének, illetve értéktelenségének alapjait kutatta, reávezetett annak belátására, hogy az érték és érvény a transzcendentális ész, vagy nevezhetjük így is: transzcendentális „En“, apriori szabályaihoz van kötve. Nem a nyers valóság kényszeríti reánk az értéket, nem is az egyéni önkény pillanatnyi tetszése szüli azt, hanem a transzcendentális észnek legmélyén fakad s onnan sugárzik szét a kultúra alkotásaiban mindaz, aminek



becse örök, mert önmagában való. Ez a legtisztább s egyszersmind legmélyebb idealizmus is, amelynek alapjai a tapasztalat termékeny talajában gyökereznek és amelynek fenséges koronája a csillagos ég boltozatán túl terjeszti ki örökzöld, termékeny ágait. Mindent a kritika serpenyőjébe vető ész meggyőződéséből s egy nemesen érző szív örök sóvárgásából fakad ez a mélységes idealizmus, egy oly lélekből, amelyet két dolog tölt el folyton növekvő csodálattal és tisztelettel: „a csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény bennem“.

Ez az idealizmus, amely egyfelől az alázatosság, másfelől a felemelkedés érzésével tölti el a lelket, drága öröksége mindazoknak, akik Kant szellemében járnak a filozófia útjain. Ezért az örökségért illesse hála a königsbergi bölcs emlékezetét, amelyet méltóan csak azok ünnepelnek, akik az emberiség szent javai előtt meghajolva, azoknak méltó szolgálatára kötelezik el magukat.

HERAKLEITOS ÉS A GÖRÖG FILOZÓFIA EREDETE.

Írta: KERENYI KAROLY dr.

I.

A görög és ind filozófia tudományos búvárlása az eredetkérdés szempontjából. — Az Upani adok világszemléletének vázlatos rajza. — A görög filozofálás hasonló kezdetleges állapotára vonatkozó probléma felállításának és megoldásának lehetősége. — A forma jelentősége e tekintetben. — Gondolkodás és misztika formai szempontból. — A gondolkodás eleven formaisága, mint a történeti megértés alapja. — E tanulmány terve.

A nyugati filozófiának a XIX. század eleje óta kétágú történelmi gyökere van. Az egyik, a hasonlíthatlanul vastkosabb, erősebb, életnedvektől duzzadóbb ág a felvilágosodáson, a renaissanceon, s a középkor keresztény filozófiáján át Görögországba vezet. A másik, a vékonyabbik, s esetlegesebbik, amely inkább egyes tropikus növények léggyökeréhez volna hasonlítható, az ind gondolkodással köt össze bennünket. E kapcsolat megteremtőjének, s első nagy apostolának Schopenhauernek az a merész jóslata, hogy a szanszkrit irodalom feltárása jelentőségben a humanisztikus renaissance-hoz lesz fogható, nem teljesülhetett. Nem teljesülhetett pedig történelmi okokon kívül azért sem, mert a görög világ, s elsősorban a görög gondolat újraéléde az emberi lét minden vonatkozásában megújhodást hozott, az ind filozófia felfedezése ellenben csak az elmélkedő ember számára jelentett új tartalmat, formát annak számára sem. Természetes tehát, hogy a kettő jelentőségével arányban áll az a fáradság is, amelyet a nyugati tudomány megértésükre fordított. A nagy multa visszatekintő classica-philologia elemző és összefoglaló, szövegkiadó és fordító munkálatai mellett kisebb arányokban folynak a csekélyszámú, de annál önfeláldozóbb tudós férfaktól képviselt indologia filozófia-történeti kutatásai. És mégis, pl. ami a filozófia eredetének a kérdését illeti, az indiai gondolkodás búvárlója olyan eredményekre mutathat rá, amelyekkel Hellas filozófia-történetírója nem dicsekedhetik, hiszen ép e ponton még a probléma felállításáig sem jutott el.

Ennek oka a görög és ind filozófiai hagyomány, a reánk maradt irodalmi anyag mennyiségének és természetének különbségében rejlik. Az Upani adok az ind vallásos életnek mintegy legbelső szférájában jöttek létre, s a védikus rituális irodalom függeléke gyanánt, való-

színüleg teljes egészükben szállottak az utókorra. A görög filozófia első írásos próbálkozásai az ión gyarmatvárosok gyakorlatias légkörében születtek meg, s egypár töredékig, a feledés feneketlen tengeréből kihalászott néhány igazgyöngyig, ezzel az annyira világias étellel pusztultak el. Azonban bármilyen távol esik egymástól e két világ, az talán mégis gondolkodóba ejtheti a görög filozófia történetíróját, hogy mind a kettő mögött a közös emberi mult rejlik, amely görögök és indek számára egyúttal közös nyelvi mult is. S gondolkodóba ejtheti az a meglepő eredmény is, amellyel az első ión filozófusok, látszólag minden előzmény nélkül, egyetemes megismerésekhez jutottak el. Az Upanisadok híres pantheista tételénél nem állanak alacsonyabb színvonalon egy Anaximandros vagy Herakleitos tanításai sem. De hogyan magyarázandók ezek a kezdet kezdetén? Nem gyökereznek-e az ilyen korai egyetemes megismerések egy egészen másnemű gondolkodásban, mint a miénk? Nem verhető-e híd a filozófustól a paphoz, a filozófiától a cultus világnézetéhez? Oly kérdések, melyekre az ind filológia a maga körében határozottan pozitív feleletet adott. Az ind filozófus és pap mélyen gyökerező szellemi rokonsága azon az esetleges körülményen túl is, hogy a két méltóság hordozója véletlenül egy ember volt, mind az egyik, mind a másik írásműveiből kétségtelenül megállapítható, és az ind elmékedőnek a cultus-szal ezer szálon összefüggő gondolatvilága közvetlenül tanúskodik ennek az egész filozofálásnak nem logikus, de amennyiben gondolkodásmód és nem aszkéta-élmény, nem is misztikus eredete mellett. Talán érthetőbben fog beszélni a szóban forgó legrégebb ind filozófia világszemléletének vázlatos rajza, amelyhez az egyes vonásokat a kiváló indologusnak, Hermann Oldenbergnek munkáiból kölesönözzük.²

Indiában a védikus, hősi és költői alkotó-periódus végén a szellemi életnek egészen újszerű fejlődése vette kezdetét. Mindamellett a multnak az úgynevezett primitív népekével részben még azonos gondolatvilága nem húzódott vissza, sőt, az összefüggés vele még szorosabb és hatékonyabb lett, mióta a költők merészebb, világiasabb szava megszűnt eleven szó lenni, s varázsszavulává merevült. A filozófus legtöbbször papi ember, vagy ha egy-egy esetben talán mégsem az, gondolkodásmódja nem különbözik attól, melyet klasszikusan e kor vezetőszelleme, a pap képvisel. E gondolkodásmód szerint a világ természetfölötti potentiák működésének összetétele elsősorban. A dolgokban, s dolgok mögött személytelen, vagy csak egészen homályos személyiséggel rendelkező mágikus erők uszkálnak vagy áradnak el, potentiák vagy substantiák, aszerint amint épen erőknak vagy dolgoknak tekintjük őket. Mindenütt ott vannak ezek: az elemekben és a vegetatívban, az állatokban és az ember keze munkájában, az

emberekben magukban is, a testben, és abban, amit mi léleknek nevezünk, egyaránt. Ilyen a víz substantiája a vízi növényekben vagy a vízben élő állatokban, a villámé a villámsújtott fa hasábjában, ilyen a termékenységé a tehénben és mindenben, ami tőle származik reá hasonlít, vagy hozzá ért, ilyen a csont és a velő, a szem és a fül potentiája, ilyen az egy célra szegzett gondolat ereje, a szellem, a lélekzet és a szó. Külön substantia lehet valamely actio, így például az áldozat bemutatásánál elkövetett hiba, mely azután az áldozatnál szereplő cövekben üti fel tanyáját, és átmegegy arra is, aki azt érinti. Sőt mind-ezek a testtelen atomok vagy fluidumok vagy emanati amint újabban nevezni akarták őket, egyszerre több helyen is jelen vannak. A mágikus részesedésnek észszerűséggel és tapasztalással egyformán dacoló törvénye szerint történik ez, amire különböző primitív népek világnézetétől fantasztikus példákat idézhetnénk.³ De képünk így is, jóllehet már egy előrehaladottabb szellemi állapot képe, formailag általában jellemző arra a kezdetleges gondolkodásmódra, amelyet Oldenberg találóan nevezett a pantheizmus történetelőtti előjátékának.

Indiában el is jutottak ezen az úton a pantheizmusig. Az áldozat ugyanis indiai, de ezen a fokon egyebütt is előforduló felfogás szerint, egyetemes, világmozgató hatáscsok termelő cselekmény. Az áldozat helye a világ közepe, sőt bizonyos értelemben maga a világ. Hatalmas potenciákkal rendelkeznek tehát mindazok a dolgok, amelyek az áldozattal összefüggnek. Azonban a leghatalmasabbak mégis az áldozat bemutatásánál énekelt hymnus igéi, a legvarázslatosabb valami a szent véda-szó, a *brahman*. Ez minden más potenciát legyőz, és minden substantiát — tehát végeredményben az egész világot — fluidumszerű lényével elnyelni képes. Ez az óriási potentia pedig egyúttal a valóját alkotja a hasonló nevet viselő papnak, a *brahmannak* is.⁴ Ilyen gondolkodásban nevelkedtek azok a filozófusok, kiket, mint az Upanisádok nagy metafizikusait, annyi, és méltó csodálattal szokás emlegetni. Mert eléhez a világszemlélethez hozzájárult náluk a gondolkodás talentum-adta frissesége, s filozófiai ihlet, amelynek tiszta tüzeiben a primitív eksztatikus gyakorlat is nemes vallásos hevületté finomulhatott. E filozófusok a mindenséget átható egységes erőt kifejtették az összefüggéstelen-ség zavaros látszatából, és azt, amint ez számukra kézenfekvő volt, a mágikus véda-szó, a *brahman* névvel jelölték meg. De azonosították ezenfelül a gondolkodóval magával is, hiszen már a pappal azonos volt a legnagyobb potentia. Minden idők bölcsekedésének egyik legelőkelőbb tétele: az Istennek az énnel, a világléleknek az egyéni lélekkel, az objectumnak a subjectummal való azonosságáé szinte szükségképen születik meg abban az elmében, melyet a primitív gondolkodás egész zűrzavara terhel.

Ezzel a rendkívül érdekes filozófia-történeti ténnyel szemtől szemben többé nem egészen természetes az sem, hogy a legelső görög gondolkodók számára eleve ugyanazt az elmét föltételezzük, amellyel egy modern természetudós, vagy egy romantikus pantheista építi föl rendszerét. Azt a nagy különbséget, mely a görög filozófia kezdetét az indétől elválasztja, röviden már jellemeztük. De a közös emberi mult gondolata sokkal erősebb, semhogy ezzel magunkról lerázhatnók. A belőle folyó elháríthatatlan következtetés pedig az, hogy mind a két kezdet csak viszonylag kezdet. Az ind filozófia a primitív gondolkodás folytatása új, addig e területen nem tapasztalt tehetőségek felragyogásának a jegyében. Nem áll-e a görög filozófia is hasonló viszonyban az emberi gondolat őskorával? E szerény dolgozat célját ennek a kérdésnek, mint filozófia-történeti problémának pontos körvonalzásában, s kísérletképen való megoldásában tűzzük ki.

A kérdés fölvetésének messzebből indultunk neki, ép mert a filozofálás eredetére általában is vonatkozik, hiszen az ind és görög filozófia együtt kezdetét jelenti minden filozófiának, mely e földön joggal viselheti ezt a nevet. Sietünk most már megjegyezni, hogy a görög filozófiai töredékek egy részének stílárís alkatában olyan formái összefüggések állapíthatók meg, amelyek a görög vallásos irodalom maradványaira utalnak, és ezzel szintén a már jelzett problémának a felállításához vezetnek el. E segítség értéke megbecsülhetetlen. A görög beszédforma szilárdsága helyenkint a kapcsolatok biztos fölismerését teszi lehetővé, és így kiinduló pontot és irányt ad a gondolati összefüggés nyomozójának is. Egyik leghivatottabb, és a mi területünkön úttörő kutatója e formának, Eduard Norden, szerencsésen idézte már hasonló összefüggésben Goethe mélyértelmű mondását, hogy az eleven forma az, amit sem idő, sem erő fel nem darabolhat.⁵ De nemesak a nyelvi kifejezésre általában, hanem érvényesek e szavak a gondolkodásra is. Láttuk, mint lett a primitív népek gondolkodásának általános alakja Indiában magasröptű filozófiává... Kérdésünket tehát így is megfogalmazhatjuk: vajjon a görög filozófiai gondolat is ebben az ősrégi formában kelt-e szárnyra, vagy abban a logikus formában, melyben mi gondolkodunk?

S itt még egy ma különösen fontos megkülönböztetést kell előre bocsátanunk. A szóbanforgó primitív gondolkodás a legtágabb értelemben vallásosnak nevezhető, és a következőkben gyakran leszünk kénytelenek ezzel a kifejezéssel hivatkozni reá. Azonban vallásos gondolkodáson is gondolkodást, s nem misztikát értünk. Az előbbi lényegében formai és kollektív jelenség. Hordozója mindig valamely közösség, az egyén csak annyiban, amennyiben e közösség tagja, aki mint egy hatalmán kívül álló örökség le-

téteményese, tehetetlen látszólagos birtokával szemben. A forma erősebb, mint az ember, s maradandóbb, mint a közösség, amelyről más közösségre szállhat át. Pedig annak említjük a görög *common sense* substantia-tanát, vagy az Isten és az ember viszonyának ó-testamentumi elgondolását, amelyek közül az egyik Aristotelest, a másik a zsoltártórost és a prófétákat évezredekkel élte túl. A misztika ellenben egy kiszámíthatatlan erő jelenlétét, és egyénre irányuló, a lélek legbelsejében mintegy magasabb szférából kiáradó hatását jelenti. Ebben a jelenlétben és hatásban kimerül a misztika fogalma, és semmit sem magyaráz meg, ami több a vak intenzitásnál, ami nemcsak itt van, s mindegy, hogy milyen alakban, hanem valahogyan van itt. Az említett csodálatos erő egyszerre megjelenik a történelemben, megragadja a lelkeket epidémiához hasonlíthatóan, és eltűnik újra. Mint jelenség, vakon zuhan belé kész formákba, melyek megerősödve élik túl ezt a hullámvérést is, mint annyi hasonlót már előtte. Ilyen misztikus hullámtól elborított korhoz érve, a gondolat történetírója különös melegséget érez, valamit annak a tüzes lehellenek az elsodró erejéből, amely akkor oly sokakat ragadt fel az égbe, de nem talál okvetlenül új gondolatokra. A misztikus hatalmas élményei adhatnak ösztönzést a gondolkodásra, de megfelelő megnyilatkozási módjuk nem a gondolat. Sőt ellenkezőleg, mintha bizonyos szükségszerűséggel ütköznének belé az élet érzéki formáiba. Születés, gyermekség, táplálkozás és lélezés, *επιου* és *ενουσις* azok az ősi emberi létformák, amelyekből a legmagasabb rendű misztika is végzettszerűen kölcsönzi kifejezéseit. És ez viszont magában hordja az örök ismétlődés végzetét is, mert e formák változhatatlanok. Az új gondolat másnemű formák újjászövődésének az eredménye. A filozófusnak erre az újjászövésre hivatott sajátos geniusza ép oly kevésbé magyarázható meg, mint a misztikában működő erő. De a gondolati rendszer elemeire felbontható, s oly formákra vezethető vissza, melyek fejlődésre alkalmasak, s így a történeti megértéshez alapul szolgálnak.

A legrégebb görög filozófusok közül ily szempontból egyedül Herakleitos közelíthető meg. Elődeiről sokkal kevesebbet tudunk, semhogy reményünk lehetne közvetlenül megállapítani azt, hogy amit gondoltak, hogyan gondolták. Tanulmányunk középpontjában eszerint Herakleitos fog állani. De a beszédforma jelei is hozzá vezetnek el. Csoportosítjuk tehát először mindazt, ami közvetlen őt jelöli ki problémánk kulcsául, s azután megkísérjük ő rajta keresztül a görög filozófia eredetére visszatekinteni.

II.

Epikuros mennybemenetele. — A filozófus és a mágus szembeállítás a hellenisztikus vallások elterjedésének korszakában. — Hasonló viszony föltevésének kérdése a régebbi görög misztérium-vallások korára nézve. — Empe dokles, a földön járó isten. — Ez az adat közvetlenül nem

használható. — A görög vallásos beszéd két szilárd formulája: a proféta önistenítése, s támadása a beavatatlannak, illetőleg tudatlanok ellen. — Parmenides hasonló támadása az emberek ellen. — Az emberek vaksága, süket-sége és oktalansága, vallásos értelemben. — Parmenides ismeretelmélete. — Filozófiája vallásos köntösben. — Parmenides elragadtatása. — Λεῦσσε νόωι. — Parmenides és Herakleitos. — Herakleitos *odi profanum vulgus*-a. — Jólát-stílusa. — Ismeretelmélete: ὄψις, ἀκοή, μάθησις. — Problémánk: a herakleitosi ἐν πάντα εἶναι formaproblémája.

Aranyos hálójával a görög vallásos gondolkodás bevonta a filozófus alakját is. Már a Phaidon és a Védőbeszéd megdicsőült Sokratese Buddhára emlékeztette korunknak egyik nagynevű történettudósát.⁶ Az elhunyt Platonnak már Aristoteles oltárt emelt.⁷ De az a filozófus, akiben tanítványai a vallás fölött aratott diadal hérésztát ünnepelelték, Epikuros, még életében vallásos tiszteletben részesült. Később, a római császárkorban hívei a mester szobrát mint védő-istenét vitették maguk után. Születése napján áldozatot mutattak be neki, s hónaponként ünnepelelték, mint Apollont.⁸ S hogyan ünnepli őt filozófiai költeménye bevezetésében Lucretius? Lendületes versekben írja le Epikuros mennybemenetelét. Nem tarthatják őt vissza sem az istenek villámai, sem fenyegető dörgésével az ég. Lelkének eleven erejével letöri a természet kapuinak reteszeit, és kirepül a világ lángoló falain túl, a végtelenségbe. Onnan hozza vissza, győztesen, tanítását. Ezt a leírást (*de rerum natura* I. 68—77.) vezetik be azok a nyomatékos szavak, amelyek az előbb elmondottak után meglepően hangsúlyozzák Epikuros ember-voltát (66. k.):

primum Graius homo mortales tollere contra est oculos ausus...

Teljes jelentőségét e másfél sornak akkor értjük meg, ha tudjuk azt, hogy Lucretius idejében a hellenisztikus misztérium vallások beavatott híveiket, s elsősorban papjaikat isteni rangra emelik. Beavatásaik többnyire nem mások, mint ama nép vallási gyakorlatának ősrégi formái, amely néptől kiindult az illető misztérium. Kiegészítik ezeket az alexandriai kor tudományosan előrehaladott századaiban a fejlett technika vívmányai: mesterséges fényhatások, kémiai vagy fizikai úton előkészített csodák. Nem hagyják cserben e mesterkedéseket az emberi természet kifürkészhetetlen erői sem, s mindezeknek a kölesönhatása a hívő megistenítését oly hatalmas érzéki élménnyé teszi, hogy annak közvetlensége a kételkedés lehetőségét kizárja. A beavatott még életében megjárta alvilágot és eget: istenné lett. A megistenült, s a másik istenné válását kezében tartó pap képe, mint jóse és varázslóé, főképpen a császárkorból ránk maradt mágikus iratok alapján, elég részletesen megrajzolható. Íme, egy tipikus elképzelésű jelenet e földönjáró isten pályafutásából: az istenné váló mágus fölrepül a földről; a benne lengő isteni fuvalom,

πνεῦμα, meghallgatásra talál a felsőbb hatalmagnál; maguktól megnyílnak előtte az elemek kapui, és, ha egyúttal asztrológus is, bejárhatja a végtelen csillagos eget, onnan hozhatja le hiteles tanítását. Egy másik mágus viszont arról panaszkodik, hogy az istenek legyőzték...⁹

Azt hiszem, a „győztes“ Epikuros égbetörő alakja most már eredeti arányaiban domborodik ki szemünk előtt, s fölismernék a filozófus embervoltát hangsúlyozó szavak jelentőségét is. A régi olvasó számára közvetlenül érthető program ez. Magában foglalja a filozófia és a vallás egymás mellé állítását, mint amelyek az emberi lélekhez való viszonyuk szerint egy kategóriába tartoznak. De magában foglalja a kettő éles szembeállítását is. A filozófus az emberi szellem természetes erejét, a kutató tekintet értelmes tisztaságát szegzi az égnek, hová a misztérium-hívó az isteni fuvalom hatalmával akar bejutni. E szembeállítás közvetlenül érthető, az egymásmellé állításhoz megjegyezzük, hogy a filozófiának misztérium-szertartásokkal való tréfás vagy komoly összehasonlítása Aristophanes és Platon óta általános.¹⁰ Hogy pedig az iskolának a mester személyéhez való vallásos alárendeltségi viszonya mennyire megfelel éppen Epikuros egyéni igényeinek, azt rendszerének dogmatikus fölépítése és katekizmus-szerű megtanultatása is sejteti. Kérdésünk tehát a következő: fölfedezhető-e a görög misztika klasszikus korában, a VI. és V. században, amely két század egyúttal a Sokrates-előtti bölcselkedésnek is virágkora, filozófia és vallás között hasonló közösség, ellentét, vagy hasonló egyesítése e kettőnek?

És itt rögtön Empedoklesnek azok a modern fül számára különös hangzású szavai jutnak eszünkbe, melyekkel az Akragasiokat köszöntötte: „Üdvözöllek titeket: mint halhatatlan isten, többé nem halandó, járok köztek...“ (fr. 112, 4. k.). Pedig nagyon csalódnánk, ha e szavakból egy magasabbrendű személyes misztika hangját vélünk kiesendülni, és e körülményből következtetéseket vonnánk le Empedokles filozófiai egyéniségére, sőt az egész Sokrates-előtti filozofálás természetére általában. Beszéd-formával van dolgunk, amely minden egyéni árnyalat nélkül, ugyanígy csendül fel a hellenisztikus vallások prófétáinak és mágusainak az ajkán.¹¹ Empedokles azzal a költeményével, amelynek élén e sorok álltak, mint az általános megtisztulás vallásának térítő papja lép fel. Az istenné válás bárkitől igénybe vehető lehetőségei megvannak ekkor is ép úgy, mint a hellenisztikus korban. Platon idézi Phaidonjában (69 c) a régi mondást: „Sok a jelvény hordozója, kevés az igazi Bacchus.“ Ilyen igazi, vagy hamis Bacchusokkal, a Dionysos-vallás megistenült híveivel tele volt ekkor a görög világ. Aszerint a vallásos tanítás szerint, amelyet Empedokles ebben a teológiai költeményében előadott, az ember bukott isten. Arra céloznak tehát a bevezető sorok, hogy a költő visszatért

már eredeti állapotába — „többé nem halandó“. Ez pedig biztosan nem filozofálás, hanem bizonyos szent események révén történt. A próféta maga választja el isteni méltóságától tudományát: „De miért is vesztegetek ezekre oly sok szót — mondja főképen orvosi működéséről —, ...mikor a sokszoros pusztulásra ítélt halandó embereknél több vagyok?!“ (113.) Tehát mi is szigorúan elkülönítjük Empedokles filozófiáját térítő-papi mivoltából s olyan példa után nézünk, ahol a vallásos beszédforma filozófiai összefüggésben fordul elő.

Az Empedoklesnél megismert vallásos szólam párja a beavatott önistenítését kiegészítő támadás a be nem avatottak ellen. Az emberiség nagyobbik része hitetlenekből, antik felfogás szerint: tudatlanokból áll. Ezek ellen emeli fel szavát nemcsak a hellenisztikus vallások térítő-papja, hanem a régi hellén próféta is.¹² Empedoklesnél sem hiányzanak ezek a fordulatok: „Ó, jaj, ó, a nyomoruságos halandó faj, ó, a szerencsétlen...“ (124, v. ö. 141) — „Nem hagytok fel a testvérietlen vérontással? Nem látjátok, hogy egymást lakmározzatok gondatlanságtokban?“ (136.) E hang szelidebb, szánakozóbb, mint tipikusan szokott lenni. Például a legendás Epimenides, a krétai jós így szólította meg honfitársait: „Krétaiak, örökké hazugok, gonosz állatok, lomha csupagyomrok!“¹³ Majdnem szórul-szóra ugyanígy támadnak a Múzsák Hesiodosra, mikor az istenekről való tanításukat kinyilatkoztatják. (Theog. 24 kk.) Hasonló hangon panaszskodik a földönjáró eleusisi isten-anyja az emberek tudatlanságára,¹⁴ s az orphikus theológiai költészet nem győzi az emberek nyomoruságos, tehetetlen, értelmetlen testi-lelki állapotát ecsetelni... (l. fr. 233. Kern.) De a leghatalmasabb, egyéni szenvedélytől áttüzesült példája e vallásos szólásmódnak a nagy gondolkodónál, Parmenidesnél olvasható. A filozófus óva int az emberek útjától „akik — szerinte — semmit sem tudnak, a felemás-fejűek. Mert az ügyefogyottság irányítja bennük ide-oda hányódó értelmüket, s ők tovasodródnak, mint akik süketek, s vakok is egyszerre. Bámész, ítélet nélkül ítélő tömeg, amelynek a létel s nemlétel ugyanaz, és mégsem ugyanaz...“ (fr. 6, 4 kk.) Nemcsak a hang a görög vallásos beszéd hangja, az egyes kifejezések is előfordulnak eredeti vallásos összefüggésben.¹⁵ A tartalom ellenben filozófiai. E soroknak tehát nagy jelentőségük van a mi szempontunkból. Behatóbban kell velük foglalkoznunk.

Parmenidesnek e szavait sokáig Herakleitos vagy a herakleitosi iskola ellen irányuló támadásnak tartották.¹⁶ Azonban *Karl Reinhardt* újabban megmutatta azt, hogy a sorok sokkal szorosabban beletartoznak az egész tanító-költemény gondolatmenetébe, semhogy ily mellékes polemikus célzat föltevésére szükség volna.¹⁷ A szemrehányás

magva a létel és nemlétel azonosságának az állítása az emberek részéről. Ez az állítás pedig Parmenides szerint a harmadik lehető útja a kutatásnak, s a költemény második részének a tárgyához vezet. Az első út a létel állítása, a második a létel tagadása, vagy más szóval: a nemlétel állítása. A látható világ, a természet, amelyről épen tárgyalni készül Parmenides, a kettő összekeverésével a harmadik úton jár. Ezzel elárulja a természet, hogy nincsen más gyökere, mint ép az emberek véleménye, azoké az embereké, akiknek „létel s nemlétel ugyanaz, és mégsem ugyanaz“. Az emberek a természet hordozói. Az ellenük intézett támadás együtt járt a látható, hazug világnak azzal a tagadásával, amely Parmenidest, mint az első nyugati metafizikust, annyira jellemzi. A láthatatlan érzékfeletti világot alapjában véve már eleve többre becsüli minden másnál a görög metafizikus is, és ennek közvetve a görög vallásos beszéd szólásmódjával ad kifejezést. Itt egyszerre komoly ujjmutatást kapunk a görög vallásos és filozófiai gondolkodás ősi rokonságának lehetősége felé. Vessünk csak egy pillantást az embereket támadó vallásos beszéd tartalmára.

A görög vallásos szónok legfőbb szemrehányása az emberek ellen e hármasszólamban foglалható össze: nem látnak, nem hallanak, nem értenek. Innen kölesönzi például Aischylos is Prometheusában az első emberek állapotának leírását, „akik nézvéen hiába néztek, hallgatván nem hallottak“. (447 k.) A misztérium-vallások felfogása szerint a látás és hallás a beavatottak különös adománya.¹⁸ Nemesak a titkos szertartásokban mutogatott rejtelmes látnivaló meglátásáról, és a rejtelmes szavakba foglalt misztikus symbolon meghallásáról és megértéséről van itt szó,¹⁹ hanem valamilyen nagyobb képességről, amely rokon a jós látó s halló-erejével. Az Odysseia XX. énekében, a kérők utolsó lakomája alkalmával a derék jós, az „istenhez hasonló“ Theoklymenos, a mutatkozó esodajeleken át pontosan látja a jövőt (351. kk.), számára a kérők lénye már éjbe borult, a terem falai véresek, és a Hadesbe szálló lelkekkel van teli a kapu. S miközben a kérők esztelen kacagásától kísérve eltávozik, olyan kijelentést vet oda nekik, amelyben az imént említett hármasszólamban, benne foglaltatik (365 k.): „Van szemem, és fülem... s van értelem kebelemben, amilyen kell.“ Így jutunk el az Epikuros „halandó szemeivel“ ellentétes sarkra, azoknak a szemeknek a világába, amelyek szellemeket és isteneket látnak meg.²⁰ A jós olyan összefüggések szemtanúja a látható s láthatatlan világ között, amelyek más megfigyelő számára nem fedezhetők fel. A primitív népeknél erre a képességre súlyos aszkrétikus gyakorlatokkal nevelik a varázslókat. A közönséges ember szeme vak a láthatatlan világ látni-

valóival, füle süket a nem hallható világ hallanivalóival szemben.

Íme, Parmenides ismeretelméletének gondolati formája eredeti, vallásos környezetében. „Vak tekintet, süket hallás“ — ezek a szavak foglalják össze Parmenides tanában az érzékszervek kritikáját (fr. 1, 35). Oly kritika ez, amelynek észszerű kiindulópontját hiába keressük. Történelmi kiindulópontját a vallásos gondolkodásban megtaláltuk. Talán nem minden célzatosság nélkül öltöztette Parmenides egész költeményét vallásos formába.²¹ A filozófus elragadtatását istennőktől irányított égi szekeren, amint azt a költemény bevezetése leírja, méltán állítjuk most már Epikuros mennybemenetele mellé. Parmenides előtt is megnyílnak a természet kapui (1, 11). S a küszöb, amelyen áthalad, talán nem véletlenül éppen kőküszöb (λίθος οὐδοσ), mint Apollon delphii templomáé már Homerosnál (*Il.* IX 404, *Od.* VIII 80, v. ö. *hymn. Ap.* 296). Mindez az új metafizika, s a jósök és misztériumok ősi vallásának közösségét juttatja kifejezésre. De e közösség mellett az ellentét két világ ellentéte: az Epikuros világáé és a mágusé. Parmenides jelszava is „látás“, teljesen a szó vallásos értelmében: látása annak, ami nem látható. Azonban önála hozzájárul ehhez a primitív formulához egy kicsi, de annál nagyobb súlyú szócska: „ésszel“! A látható világgal szemben elfoglalt papi álláspont fenntartása mellett örökébe lépett a vallásos gondolkodásnak a filozófus önmagáért való logikus gondolkodása.²² Ez az a nagy újság, amelynek újság volta abból derül ki, hogy Parmenides egyúttal a régi formát is megőrizte. A görög gondolkodás történetének két mozzanatával állunk szemben: az egyik még egészen primitív, a másik tisztán filozófiai. Azt már látjuk, hogy az új mozzanat a régi helyébe lépett, de hogy belső szerkezetre nézve is folytatása annak, aminek ellentéteként áll előttünk, közvetlenül el nem dönthető. Szerencsére Parmenides nem jelenti a görög filozófia kezdetét.

Az utójára tárgyalt vallásos szólamkincshez való viszonyában egymás mellett áll a két nagy ellenlábás: Herakleitos haragos próféta-hangja, amely töredékeiből lépten-nyomon kiütöközik, egy megítélést kíván Parmenidesnek az emberek ellen intézett általános támadásával. A legfőbb vád, amellyel Herakleitos illeti az embereket, az értelmetlenség vádja (fr. 1, 19, 34, 51, 104). Ez a szemrehányás bizonyos ellentétben áll a filozófus világnézetével. Herakleitos alaptétele az, hogy az emberek értelmesek (113, 116). Igaz ugyan, hogy az emberi értelem szerinte clyan az istenihez képest, mintha nem is volna (78), mint a csecsemőé (79). De ennek az értelmetlenségnek is megvan a maga szerepe a világrendben, mint az isteni értelem kiegészítő ellentétének. Herakleitosnál megértjük, hogy

ugyanazok egyszerre bölcsék és oktalanok. S az embereknek ez ellen a természetes oktalanúsága ellen fordulna a filozófus ily szenvedélyes kiméletlenséggel? Hiszen például a rosszat e világban *sub specie aeterni* teljes hidegvérrel fogadja (102). E támadásoknak Herakleitos gondolatmenetéhez kevés közük van. A görög vallásos beszéd ismeretes szólásmódjával van itt dolgunk. A misztérium-vallások térítőpapjai azokat ostorozták szavaikkal, akik kívül maradtak az üdvözítő beavatásokon. Az ily fordulatok, mint: „értelmetlenek, süketek, alvajárók“ a vallásos térítő szónoklatra egyformán jellemzőek a hellenisztikus korban és a VI. században.²³ Herakleitos is a tudatlan sokaság ellen fordul, amely a λόγος-t nem érti (v. ö. fr. 29, 104 és 39, s talán 97). Nem az embert ítéli el a filozófus szempontjából, hanem a tömeget az igazság hirdetőjének a szempontjából. Tanítását Herakleitos a vallásos térítőbeszéd stílusában adja elő. Hagyományos szokása például a görög vallásos szónoknak valamely istenszoborhoz, oltárhoz, vagy a cultusszal összefüggő felhíváshoz kapcsolni előadását.²⁴ Az „Ismeretlen Isten“ oltár-feliratából indult ki Szent Pál athéni beszéde az Apostolok cselekedeteiben. De hallgassuk csak Herakleitost, amint hatalmas szavainak egy töredéke még eljut fülünkhöz: „És a szobrokhoz pedig, ezekhez, imádkoznak, mintha valaki házakkal folytatna beszédet, nem tudván az istenekről, de a herosokról sem, hogy kik ők“ (5). Ime az emberek nagy tudatlansága, vallásos szempontból.

A vallásos beszédből származik filozófusunk előadásának átlátszó homálya is, a sokat emlegetett Herakleitos-féle jóslat-stílus. A misztérium-vallás térítő-papját is csak a beavatott érti meg egészen. Van két töredéke Herakleitosnak, amelyet a tudósok a filozófus beszédmódjára vonatkoztatnak. Az egyik az „örjögő szájú“ Sibylla cico-mátlan szaváról szól (92), a másik a delphii istenről aki „nem beszél és nem rejteget, hanem jelez“ (93). Ugyanezt teszi a misztérium-pap, s ugyanezt Herakleitos. Reánk maradt töredékei közül nem egy összecseng misztérium-vallások formuláival.²⁵ Stílusának jellemző sajátága a magvas tömörség, a bizonyítás és magyarázás elhagyása a példázás mellől. Látni és megérteni, ez a misztérium-vallásban a hívő dolga. A filozófus tanításának isteni ki nyilatkoztatás igényével fellépő előadását Epikuros is a leghelyesebb formának tartotta, pedig ő nem volt pap születése szerint, mint Herakleitos. A nagy ephesusi hieratikusan stílusa eszerint talán mégis több, s a filozófus egyéniségében mélyebben gyökeredző, semhogy pusztán a misztika századában divatos külsőségnek tarthatnók.

Herakleitos filozófiai egyéniségének papi vonásaihoz legrövidebben szintén a vallásos beszédnek ama hármasszólamán keresztül juthatunk el, amelyet az imént előtérbe állítottunk. E szólammal, amely az emberek vak-

ságára, süketségére, értelmetlenségére vonatkozott, párhuzamba állítható Herakleitos következő kijelentése: „Amit látni, hallani, érteni lehet, azt én többre tartom.“ (8σων ὄψις, ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ, 55) Az az ismeret-elmélet, amelyet e szavak magukban foglalnak, mintha pontos ellentéte akarna lenni a parmenidesi felfogásnak. Az ősrégi vallásos formulához azonban nem tagadólag csatlakozik Herakleitos. Szerinte, amint egy másik idézetből tudjuk (107), a szemek és fülek rossz tanúk a barbárlelkű emberek számára. Tehát ez a „látás, hallás, megértés“ is egy különös képességen alapul, amely ellentéte a lelki barbárságnak — vagy, ha a görög szót lefordítjuk: a lelki másnyelvűségnek és értelmetlenségnek. A görögül nem beszélőket ép oly kevéssé avatták be például az eleusisi misztériumba, mint a gyilkosokat. Herakleitos ugyan a barbárság ellentétét, a gondolkodás áldásának birtoklását tartja az emberi értelmesség és éberség természetes fokának, de a nagy tömeget alvajárókhoz hasonlítja, mint a vallásos szónok. Az embereknek ilyen két részre osztása ebben a megvilágításban nemcsak szólam, hanem gondolati forma, s Herakleitosnak a vallásos gondolkodással való szorosabb kapcsolatáról tanuskodik, mint amilyen Parmenidesé volt. Parmenides a paptól a látható világgal szemben való tagadó álláspontot kölcsönözte. Herakleitos látása, hallása, megértése a jós képességeire emlékeztet minket, kinek már idézett kijelentése szerint, „van szeme, és füle, s van értelme kebelében, amilyen kell“. Más „értelem“ ez, mint az elvetemült kérőké, vagy a vallásos szólam eredeti értelmének megfelelő általánosítással: a profán emberiségé. A primitív népek felfogása szerint ép az álomlátás és hallucinálás készsége jellemzi ama tökéletes fokát az értelmességnek, amely a jóshoz vagy varázslóhoz illik.

És mi az Herakleitosnál, ami a kellő és természetes éberséggel észrevehető volna az emberek számára? Kétségkívül az, amit egyik később tárgyalandó töredéke értelmében „αλόγος-*tól* hallva elismerni böles dolog“, t. i. „hogy minden egy“. De vajjon e láthatatlan egység, amely a dolgokon mintegy átviláglik, a természet titkának Herakleitos-féle megfejtése, az elgondolás szempontjából Parmenides, vagy a jós gondolkodásához áll-e közelebb? Íme a probléma, amelynek felállítását és megoldását célul tűztük ki magunk elé. Míg a kérdésnek ehhez a történeti fogalmazásához eljutottunk, máris gazdagabbak lettünk azzal az ismerettel, hogy a gondolat, amelynek belső szerkezetét akarjuk földeríteni, magyszerűen vallásos formák közt helyezkedik el. Csupán azt kell tehát eldöntenünk, hogy e formák foglalatát alkotják-e egy egészen más világból való drágakőnek, a filozófiai gondolatnak, vagy csak

külső gyűrűi egy törzsnek, amely gyökereit az emberi gondolkodás őskorába bocsátja le.

III.

Az első fejezetben ismertetett kezdetleges gondolkodásmód a görög vallás történetében. — A vétkes dárdá és az eskü-daiuvv. — Megjegyzés Herakleitos reánk maradt töredékeinek egymással való összefüggéséről. — Mi bölcs dolog szerinte mindentől külön? — A herakleitosi σοφόν hármas jelentése. — A tűz szerepe Herakleitos rendszerében. — Herakleitos és Permanides a λόγος útján. — A távolság, amely kettejüket elválasztja. — Herakleitos metafizikája. — A vallásos gondolkodáshoz való közelsége. — Empedokles és Xenophanes szellemi istensége. — Két régi görög theológia vitája. — Herakleitos az ősi görög cultus papjainak táborában. — Az anyagtalán tűz problémája. — Thales és Anaximenes őseleme. — A probléma megoldása a vallásos gondolkodásban. — Anaximandros ἀπειροσθέν elmélete. — A bráhman- és a σοφόν. — Összefoglalás és befejezés.

Mielőtt feladatunk második részének megoldásához lépnénk, s megkísértenők a feleletadást fölvetett kérdéseinkre, rövid időre vissza kell térnünk ama kezdetleges gondolatvilághoz, amelynek az első fejezet egy részét szenteltük. Herakleitos — kérdeztük az imént — az első metafizikus, vagy a régi jós gondolkodásához áll-e közelebb? A jós gondolkodását azonban csak abból az egy szempontból ismertettük, amely egyfelől az Odysseia XX. énekében szereplő Theoklymenos, másfelől Parmenides és Herakleitos álláspontjának összehasonlításából adódott. Jós és filozófus többet látnak, sőt mást látnak, mint a közönséges halandó. Behatóbban nem foglalkozhatunk azzal, amit a görög jós vagy pap a legrégibb időktől fogva a dolgok mögött látott. A még részletesen föl sem dolgozott vallástörténeti anyag ismertetése ennek a tanulmánynak a keretei között nem lehet a célunk. De azt ki kell emelnünk, hogy a görög cultus láthatatlan háttére formai tekintetben megegyezik azzal, amit az ind, s általában a primitív cultus világnézetének nevezhetünk. Ugyanazon erők, substantiák vagy emanatiók elgondolását kell föltennünk a vallásos cselekményt végrehajtó görög ember számára is, mint amelyeket fölleltük Indiában.

Ezt a vallástörténeti kutatóktól újabban általánosan elismert ténytet²⁶ nem érinti az a körülmény, hogy a homerosi epika világiás gondolkodása nagyobb hatásúnak bizonyulhatott Görögországban, mint a védikus költőké Indiában. E név: Homeros, nemcsak a legnagyobb művészi alkotást jelenti a görög gondolkodás hajnalán, hanem a görög szellem első nagy megmozdulását általában. Ennek a szellemi mozgalomnak, mint épen a filozófia előjátékának fontosságát felesleges hangsúlyoznunk.

A vallásos gondolkodás azonban olyan folyóhoz hasonlítható, amelynek színe tükrözhet új eget, mélyében még mindig ugyanazoknak az ősvizeknek az áramlása működik. A homerosi költészetben magában is, jóval későbbi szerzőknél még gyakrabban, előbukkannak azok a személyiséggel alig rendelkező isteni lények, amelyeknek a görög neve $\delta\alpha\iota\omega\nu$, sőt olyan rejtelmes, dolgokhoz kötött erők is, amelyeket joggal állíthatunk az áldozati cövekbe szabadult potentia mellé.

Ezt az utóbbit az első fejezetben mint az indiai és primitív gondolkodásra jellemző példát idéztük volt. Most hozzáfűzhetjük hasonlóan jellemző például, hogy Demosthenes egy régi athéni törvényre hivatkozik, amely szerint tárgyak is, ha leestükben véletlenül embert ütöttek agyon, törvényszék elé idézendők. A nagy Periklesről megemlítik, hogy egy egész napig vitatkozott azon, vajjon dárdavetés alkalmával, véletlen szerencsétlenség esetében a dárdavető, vagy a dárda-e a bűnös? Aischylos egyik hőse pedig dárdájában istenét tiszteli.²⁷ „Pillanat-isteneknek“ nevezte el a filológiai vallástörténet atyamestere, Hermann Usener, e veszedelmes erőket, amelyek egy végzetes pillanat szüleményeképen, mint szellemi valóságok jelentkeznek, s ezzel a névvel találóan emelte ki lényüknek azt az oldalát, amely a logikus gondolkodás számára egyáltalán megfogható. Amennyiben azonban ezek a varázserők tanyát ütnek egyes tárgyakban — mint pl. az említett gyilkos fegyverben —, sőt személyekben, harcokban, királyokban és papokban, az észszerű elgondolás lehetőségének határát egészen átlépik, és a jelzésükre használt görög szavak (pl. $\acute{\alpha}\lambda\kappa\acute{\eta}$) pontosan csak primitív népek nyelvéből kölcsönzött kifejezésekkel volnának visszaadhatók. De jelenlétüket néha megdöbbentő közvetlenséggel érzékelteti maga Homeros is.²⁸ Egy későbbi delphii jóslat érdekes leírását tartalmazza egy ilyen $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ -nak, amely azonban sem tárgyhoz, sem személyhez nem kötött, hanem inkább egy szó emanatiójának nevezhető. „Fia van az eskünek, névtelen, — így tartotta fenn szó szerint a jóslat sorait Herodotos, — sem keze ninesen, sem lábai: de sebesen jár a nyomodban, míg megragadva elpusztítja nemzetségedet és házadat egészen.“²⁹ A kimondott eskü-szó kövltkeményeként megszületett pillanat-isten ez, aki névtelen és alaktalan, mint a pillanat-istenek, vagy az első fejezetben ismertetett mágikus potentiák lenni szoktak. Ezeknek az idegenszerű, ködös seregét kellett Homeros plasztikus istenei helyett felidézniünk görög földön is, mielőtt Herakleitos gondolatvilágának elemzéséhez foghattunk volna.

Tehát, miután a primitív gondolkodás jelenlétéről eképeu Görögországban is meggyőződünk, hadd bocsásunk előre egy rövid megjegyzést a herakeitosi töredé-

kek közt fennálló összefüggésre vonatkozólag — és azután lássuk azokat a töredékeket, amelyekből a legbiztosabb betekintést remélhetjük filozófusunk gondolkodásának formai sajátágaiba. Az előbbi fejezetben összefoglalt stíláriis megfigyelések arra készítetnek, hogy Herakleitos írásművét szenvedélyes és rapszódikus, de összefüggő beszédnek képzeljük el. Az élő szó lüktetését rögtön meg kell, hogy érezzük, mihelyt annak a töredéknek helyes fordítását megtaláltuk, amelyet ezúttal első helyre fogunk állítani. Megjegyezzük azonban, hogy nem a sorrend maga fontos. Nem bizonyíthatnók be azt, hogy az egyes idézetek Herakleitos szövegében ebben az egymásutánban fordultak elő. Egymásra utaló kifejezőmódjuk ettől függetlenül is elég alapot ad a filozófus gondolatmenetének és gondolkodásmódjának felismerésére, s nekünk ennél többre nincs szükségünk. A töredékek, amelyekre célunk, a következők: „Akinek ismerem tanítását, senki sem jut el odáig, hogy tudná, mi bölcs dolog mindentől külön...“ „Nem éntőlem, a λόγος-tól hallván elismerni bölcs dolog, hogy minden egy...“ „Egy a bölcs dolog, ismerni a γνῶμη-t, amely kormányoz mindent a mindenségben...“ „Az egyetlen bölcs dolog nevéül nem fogadja el — és elfogadja Zeus nevét...“³⁰

A kifejezés, amely a négy idézetet összeköti, a „bölcs dolog, σοφόν. Az éles tekintetű, éleseszű, sőt isteni eredetű képességekkel felruházott ember, mesterember, költő, vagy törvényalkotó tevékenységének tárgyát és tartalmát nevezi így a görög. Herakleitosnál sem egyjelentésű határozott terminus technicus e szó, hanem olyan kifejezése egy kialakuló gondolatnak, amely jelentésének árnyalataival különböző összefüggésekbe illeszkedik belé. Az első idézet szerint az, ami „bölcs dolog“, mindentől különálló független valóság. A második idézet elárulja, hogy e „bölcs dolog“ sugallata a λόγος-nak, az utóbbi görög szónak legközelebb fekvő fordítása szerint: sugallata az értelmes gondolkodásnak. Ez a töredék ugyanis azt állítja, hogy bölcs dolog követni ezt a sugallatot, vagyis elismerni azt, hogy minden egy. De nemcsak az elismerés ténye, hanem az is σοφόν, amit elismernek a λόγοςzavára hallgató emberek. Úgy látszik, épen ez az, ami önállóan, magában véve „bölcs dolog“. Harmadik idézetünk szerint σοφόν csak egy van: a γνῶμη ismerete. Másfelől viszont a γνῶμη maga ez az egyetlen „bölcs dolog“, hiszen e töredék értelmében ő kormányozza a mindenséget, a negyedik idézet szerint pedig az egyetlen „bölcs dolog“ bizonyos tekintetben — Zeus. Tehát σοφόν Herakleitos szerint az egyetlen igazság elismerése, de σοφόν egyúttal ez az igazság is, mint világkormányzó eleven elv, amely azonos, legalább az egyik oldaláról, a főistenséggel: „Az egyetlen bölcs dolog... —

elfogadja Zeus nevét.“ Megerősíti ezt az értelmezést a γνῶμη szó használata harmadik idézetünkben. Ez a görög szó is kétoldalú: jelenti az értelmes gondolkodás eredményét, az értelmes gondolatot, s jelenti a gondolkodó értelmet magát is. Így azután az egyetlen „böles dolog“ csakugyan nem más, mint a mindenség „értelme“, egészen a magyar szó kettős jelentése szerint: a világ magyarázata, és kormányzó elméje. Csakhogy erről a kezdetleges gondolattörzsokről, amint láttuk, Herakleitosnál még az értelemnek az értelmesen gondolkodóhoz való viszonya sem vált be. Az az egyetlen dolog, amelyet bölcsek nevezni lehet, egyrészt talán Zeus, másrészt az az önmagában megálló igazság, hogy minden egy, és egyúttal a helyes megismerés elfogadásának a ténye is. Így azután a böles gondolkodás, az egyetlen böles gondolat, s a világot kormányzó böles értelem Herakleitosnál nem különböznek.

Ezzel azonban a σοφόν és a mindenség viszonya nincs még pontosan megjelölve. Láttuk, hogy az egyetlen böles dolog nevéül elfogadta — s mégsem fogadta el Zeus nevét. Talán azért nem, mert egy ősrégi etymologia szerint Zeus neve életet jelent, Herakleitos istenének pedig az élet és halál egységének kell lennie, amint egysége az egyik szép idézet szerint éjnek-napnak, télnek-nyárnak, háborúnak-békének, jóllakásnak-éhségnek (67). Azonban előfordul egy oly név is töredékeinkben, amelynél hasonló megszorításnak, vagy kiegészítésnek, úgy látszik nincsen helye: „Keraunos kormányozza a mindenséget“ (64). Keraunos a vilámlám-isten, az eleven tűz. Herakleitos istenének egyik arculata szellemi volt: az, amit a σοφόν, vagy γνῶμη szó fejez ki. Másik arculata ez a tűz-arculat, az anyagi természet nyelvén kifejezve ugyanaz az egyetlen igazság, amelyet a λόγος fogalmazásában megismertünk. A világ tűz. A tűz különböző átváltozásai a tenger, a föld, a szélvész. A tűz az őselem, amelyből lett minden, s amelybe minden visszatér (30, 31). Ami más szóval ismét azt jelenti, hogy minden egy. Herakleitos istensége nemesak gondolkodás, gondolat, s értelem, hanem tűz is. Hogy azonban tűznivolta, amely a régi, s az újabb filozófia-történetben előtérben áll, gondolati volta mellett Herakleitos eszmemenetében csak a második helyet foglalhatta el, az több okból biztosra vehető.

Elteltekintve attól, hogy a régi filozófiában egy elvont igazság kifejezésének, amint látszik, épen ez az anyagi általánosítás a természetes módja, minden esetre meglepő volna, ha valamely tisztán fizikai spekulációhoz csatlakoznék egy mindentől különálló, de egyúttal mindent magában foglaló gondolati valóság fölvétele. De nem is erre vall az, hogy Herakleitos a λόγος -t, az örökérvényű

szót — az értelem szavát, az értelmes gondolkodást magát — tanításának élére állította. Nem erre vall az ilyen öntudatos kijelentés: „Akinek ismerem tanítását, senki sem jut el odáig, hogy tudná, mi bölcs dolog mindentől külön...“, s mellette az ilyen megokolás: „Nem éntőlem, a λόγος-tól hallván elismerni bölcs dolog, hogy minden egy.“ A λόγος útján indult el Herakleitos is, mint Parmenides. Jelszava a legtömörebben e parmenidesi szavakkal volna kifejezhető: κρίναι λόγῳ... „Ítélj értelemmeddel!“ És mégis, ugyanazon az úton mily messze van még Herakleitos a nagy metafizikustól! Vagy helyesebben: nem metafizikus-e ő is, aki a természet fátylán áttekintett, az egyetlen bölcs gondolatig, — de metafizikus a gondolkodásnak oly fokán, amelyen a gondolat parmenidesi merev körvonalai nincsenek sehol. Logikai művészettel kétségtelenül rendelkezik Herakleitos, abban az értelemben, hogy ez a művészet egy hatalmas filozófus-elme megnyilatkozása, amely közvetlen erejével és frissességével megragad bennünket ma is. Ámde ez a logikai művészet is azzal, amit az ellentétek herakleitosi dialektikájának nevezhetünk, épen a szilárd körvonalak követése ellen irányul. Amaz ismeretes antik összefoglalása a herakleitosi filozófiának, hogy „minden folyik“, ugyanolyan egyoldalú, de ugyanolyan kifejező is, mint az a másik, hogy minden tűz. Herakleitos kutatásának célja és eredménye magasabb rendű a látható világnál. A láthatatlan kötelék az a dolgokban, az egység a dolgok mögött, az ellentétek kibékülése és összefoglalása, a láthatatlan harmónia, amely egy töredék szerint erősebb a láthatónál (54). Vagy hogy egy másik idézet hasonlatával éljünk: azt az örök és állandó folyót fedezte fel Herakleitos, amelyben míg benne állunk, midig új vizek ömlenek felénk.³¹ Ideális egység ez, de bizonyos tekintetben mégis látható, hallható, megérthető egység, amely világosan felismerhető az egymást felváltó ellentétek örök mozgásán keresztül. Az egyetlen magában megálló igazság az, ami Herakleitos világmépében felvesz mindent az ellentétek egységének törvénye szerint — *önmaga* szerint — a maga gondolat-, értelem- és tűz-valójába.

Azt a nagy távolságot, amely a herakleitosi gondolkodást a parmenidesitől elválasztja, ilyenképen talán sikerült érzékeltetnünk. Az, ami Herakleitos számára κατ' ἐσοχὴν „a bölcs dolog“, egy magasabb rendű valóság. Ez a magasabb rendű valóság azonban a metafizikai és fizikai megkonstruáltság felemás állapotában van, tehát formailag még igen messze a parmenidesi ὄν-tól, amely a tiszta gondolatosság fényében ragyog felénk. Istenség a herakleitosi „bölcs gondolat“, amely névtelenségében sok nevet elfogad, bizonyos tekintetben Zeust is, de leg-

inkább egy ősrégi, plasztikus alak nélkül elképzelt isten nevét, Keraunosét. Személytelenségével, amelynek legjobban a semleges σοφόν megjelölés felel meg, a hasonlóképen semleges *brahman*-ra emlékeztet minket, az ind szó eredeti vallásos értelmében. A *brahman*, mint varázserő értelmileg ugyanúgy viszonylik a papot jelentő hímnemű *brahman* szóhoz, mint a σοφόν a σοφός-hoz, a „böles“-höz. Varázs-substantíákat általában szeret semleges kifejezésekkel megnevezni a védikus irodalom. E hasonlóság kiemelésével egyelőre más célunk nem lehet, mint az, hogy a herakleitosi gondolkodásnak a vallásos gondolkodáshoz való közelségét segítségével szembetűnővé tegyük. Hogy e közelség nemcsak látszólagos, hogy a kapcsolat Herakleitos és a vallásos gondolkodás között fennáll, annak a bebizonyítása még hátra van, de leküzdhetetlen nehézségekbe most már nem ütközik.

Empedokles már idézett vallásos tanítókölteményében előfordul annak az istenségnek az említése, amelyet „sem szemmel elérni, sem kézzel megfogni nem lehet. Sem emberi feje nincsen, sem lábai, sem gyors térdei, mert ő szent, kimondhatatlan szellem-erő, amely gyors gondolataival cikkázik át a mindenségén“. Ezek kb. Empedokles szavai (133, 134). Az elképzelés azonban nem az övé. Karl Reinhardt rámutatott arra, hogy az istenségnek ez az elképzése nemcsak Empedoklesnél, hanem Xenophanes-nál is régibb.³² Az utóbbi ugyanis épen ennek az elképzelésnek adott bizonyos tekintetben élesebb körvonalakat. Emberi alakja nincsen Xenophanes istenségének sem, de mozdulatlanul egy helyben marad, és úgy mozgatja szellem-erejével a mindenséget (23, 25, 26). A görög vallásos gondolkodásnak egy ősrégi elképzelési formáját használja fel mind a két filozófus, és pedig szorosan véve egyikük sem filozófiai, hanem vallásos összefüggésben. Hiszen Xenophanes monotheista tanítása mellett önállóan ott áll ama tétele, hogy minden a földből és vízből lett,³³ Empedoklesnek pedig ez a versbefoglalt térítő beszéde, mint már említettük, külön megítélést kíván a négy elemről, s azok viszonyáról szóló tanítókölteménye mellett. De természetfilozófiai elméletéből többé-kevésbé függetlenül mind a kettő ugyanannak a nem-homerosi, nem-plasztikus istenelképzésnek a híve, amely bennünket a fejezet elején idézett delphii jóslatra utal. Az eskü δαιμων-nak sem keze nincsen, sem lábai: Empedokles istenének sem lába, sem gyors térdei. Xenophanes pedig mintha épen a jóslatban leírt varázs-potentiára szabná javítását: „Sebese jár a nyomodba...“ — mondotta a jóslat. „Nem illik neki ide-oda járni...“ — olvassuk a Xenophanes-idézetben.³⁴

A delphii jóslat papok műve volt. Régi görög theologusok műve az a tisztára negatív istenleírás is, amely

mind Xenophanes, mind Empedokles szeme előtt lebeg. Talán azt az okot is sikerül megjelölnünk, amely már igen régen arra készítetett az isteni dolgokkal foglalkozó görög férfiakat, elsősorban tehát papokat, jósokat, hogy a leírhatatlant így írják le. A számtalan helyen egyszerre megnyilatkozó isteni erők azonosságát, testtelenségét, személytelenségét később is egyaránt kifejezik a θεός, θεῖον, δαίμων, δαιμόνιον, τα θεία, τὰ δαιμόνια egyesszámú és többesszámú megnevezések. Egy vagy sok ebben a gondolatkörben nem fontos megkülönböztetés. Egyes régi görög teológusok mégis egy δαίμων-t tettek meg a δαιμων-nak, valami istenit az istennek. Szembekerültek ugyanis, valószínűleg már a görög filozófiai gondolkodás számunkra ismeretes kezdeti előtt egy idegen, valószínűleg keletről beszivárgó theológiával. Ez hozott magával olyan istent, aki egy és minden. Az orphikus tanítás volt az, amivel a görög papoknak, úgy látszik, számolniok kellett, s elmélettel szembe elméletet szegezniök. Az orphikus Mindenség-istennel szemben rögzítették meg az ősi cultus hívei azt az isten-elképzelést, amely a legrégebb görög vallásos gondolkodásban gyökeredzik ugyan, de a homerosi emberistenek szemléletes alakjai mögött már-már szertefoszlóban volt. Az orphikusok ellen irányuló polemia a magyarázata annak,³⁵ hogy Xenophanes istene egészen lát, gondol, hall (24), míg az orphikus istennek szeme a nap s a hold, értelme (vagy füle?) pedig az αἰθήρ (fr. 168, 16 kk.). Ez a magyarázata annak is, hogy Empedoklesnél az istenségek sem feje, sem tagjai nincsenek, míg az orphikus Zeusnak testrészek szerint való leírása reánk maradt (168, 11 kk.). Látható és tapintható az orphikus isten, mint a stoikusoké,³⁶ míg Empedokles azzal a kifejezéssel emeli ki istenének tiszta szellemiségét, amelyet később a Stoa, a régebbi theológiától kölesönözve, épen ellenkező értelművé alakított át. Empedoklesnél az istenségről szóló régi formulát még így olvassuk: „Sem szemmel látni, sem kézzel megfogni nem lehet“ (133). A későbbi pantheisztikus misztika egyik szövegében viszont ez áll az Istenről: „Látni lehet, s megfogni kézzel.“³⁷

Hogy Herakleitos az orphikus pantheizmus felfogásához nem csatlakozhatott, az már eleve valószínű. Képzhető-e nagyobb különbség, mint az, amely az ő igazság- és tűz-istensége, s az, orphikus Zeus között fennáll, amaz óriási istentest közt, amelynek anyagi belsejében (167, 168), valósággal a gyomrában keletkezett (167), vagy a szívéből kiszakítva került elő borzasztó módon (21a) az egész világ, s továbbra is eleven testrésze maradt? De épen mert, legalább az egyik oldaláról nézve, Herakleitos istene is anyag, tűz, mint a stoikus isten, figyelemre méltók azok a szavak, amelyekkel filozófusunk az empedoklesi theologia mellett foglal állást. Az embereket a látható világ úgy csalja meg — mondja Herakleitos —, mint a böles Homerost azok a suhancok, akik így szóltak hozzá: „Amit láttunk és megfogtunk, azt otthagyjuk, amit sem

nem láttunk, sem meg nem fogtunk, azt hozzuk magunkkal.³⁸ A filozófus itt egy ismeretes tréfás verssort ültet át prózába,³⁹ de úgy, hogy az eredeti ige (έλουεν, „fogtuk“) helyébe egy olyan kéttagú kifejezést tesz (είδομεν και έλάβομεν), amely pontosan az imént tárgyalt formulának felel meg. A találós kérdés megfejtése itt természetesen a nagy világtitok, amelyet Herakleitos abban az igazságban vélt megtalálni, hogy minden egy. Ez pedig közvetlen érzéki értelemben sem nem látható, sem meg nem fogható, akár az istenség — hiszen egyúttal tényleg az istenség is.

Tehát Herakleitos igazsága egyrészt anyagi ugyan, a világ egysége szerinte a tűz is, de a tűz érzékelhető anyagsága e hatalmas elemnek ebben a szerepében háttérbe szorul nála. Ugyanezt kell megállapítanunk akkor is, ha azokra az átváltozási lehetőségekre gondolunk, amelyek a herakleitosi tűznek tulajdonai kellett, hogy legyenek. Filozófusunk a szó szoros értelmében tüzet lát a vízben és a földben: átváltozott és ismét visszaváltozó tüzet. És itt önként vizsgálódásunk körébe lépnek Herakleitos elődei is. Thales tanítása szerint a víz, Anaximenesé szerint a levegő hasonló rejtelmes módon jelentkezik mindabban, ami érzékelhetően nem víz, avagy nem levegő. Az eddig előadottak után nehéz lenne kitérni az elől a kérdés elől, hogy ez a tapasztalati valóságtól annyira eltérő felfogás nem épen a vallásos gondolkodásból magyarázható-e? Mert valóban, az a magyarázat, amelyet erről a filozófia-történetíróktól figyelembe nem igen vett területekről nyerünk, egyszerű és kézenfekvő. Primitív felfogás szerint az elemek olyan sajátos potenciákkal, mintegy az önmaguk szellemi emanatióival vannak telítve és körülvéve, amelyek épen az illető elemek különös erejét teszik ki. Ezek mellett az illető elem anyagi valósága egészen jelentéktelen, ezek nélkül az illető elem, mint tapasztalati jelenség, üres és hatástalan. Tűz, víz, vagy levegő csak a többi dolgokkal osztozik ebben a kettősségben, amelyben a szellemi arculat a fontosabbik. Az ilyen szellemi arculat természetesen közönséges halandó szemének nem mutatkozik. Ható jelenlét az, amelyet csak a varázsló vagy a jós szeme fedezhet föl. Amíg a természet az összes dolgokból kisugárzó és mindenütt jelenlevő potenciák szövetévényétől lényegesen meg nem szabadult, elméleti természetfilozófia kialakítására ok nem volt. Azok a szellemi valóságok nem azért voltak ugyan, hogy magyarázzanak, hanem hogy hassanak, de egyúttal minden magyarázatot feleslegessé tettek. Amikor azonban a profán világban háttérbe szorult mindennemű varázspotentia, még mindig a rendelkezésére állott a filozófusnak egy-egy hatalmas potenciákkal telített elem. A régi világ nem egyszerre, és nem nyomtalanul sülyedt el az emberek lelkében. Még

mindig adhatott kiindulópontot a filozófiának s meghatározhatta útjának kezdetét, amelyen majd mindig jobban távolodik tőle. Föltehető tehát, hogy innen, ebből az ősvilágból nyerték elgondolási formájukat az első filozófusok a mindenséget hordozó elemei. Thales a vízhez folyamodott, Anaximenes a levegőhöz. S hogy az ily választás milyen természetes volt, és milyen hatásosnak bizonyult, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy még Herakleitos is ragaszkodik az elemek egyikéhez, mint világmagyarázó elvhez. De a régi filozófusok őselemeit nem fizikai, anyagi valóságukban, hanem abban a formában kell elképzelnünk, mellyel a vallásos gondolkodás felruházta őket: közvetlenül észre nem vehető szellemiségükben. Így az átváltozások minden lehetősége nyitva állt előttük, rejtelmes jelenlétüket mindenben felfedezhette a filozófus.

Elsősorban tehát a legelső görög filozófusok anyagiasságát a magyarázatát találtuk volna meg a vallásos gondolkodás formáiban. Ezeket ugyanis csakis az elemekben érzékileg megnyilvánuló anyagiasság szellemi, érzékietlen felfogása tette lehetővé. De úgy látszik, Anaximandros tanítása is hasonló megítélést kíván. Ő, igazi lángelmére valló megoldással, a potenciák soha ki nem merülő bőségét magát választotta őseleméül, egészen anyagi forma nélkül, tisztán negatív szempontból nézve, mint a κατ' εἰσοχίαν „határtalant“ a teljesen neutralis „meghatározatlant“ — az ἀπειρον-t. A „határ“ értelme ebben az elnevezésben talán ugyanaz, mint az egyik legszébb herakleitosi mondásban (45): „A léleknek határait (Ψυχῆς πείρατα) meg nem találhatod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora.“ A lélek ἀπειρον, és ἄπειρον minden, ami az érzékelhetőség határán túl terül el.⁴⁰

Herakleitosé az érdem, hogy az őselem varázspotenciáját az elme erejével tette azonossá. Az, ami bölcs dolog mindentől külön, a mindenek egysége, tűz is, gondolat is. De az előbbi sem érzékelhetőleg, hanem kézzel meg nem tapintható, szemmel nem látható módon. A herakleitosi σοφόν, most már korlátozás nélkül merjük állítani, formailag rokona az ind *brahmannak*. Rokona annyiban is, amennyiben az egy különleges helyzetű ember potenciája, annyiban is, amennyiben a világot tartó legfőbb potentia, s annyiban is, hogy mind a kettő történetileg magába foglalta a nagy mindenség gondolati pantheisztikus egységét. Ámde most, hogy az egyezést látjuk, annál jobban előtűnik a különbség a két szó, és a két kezdet között. Olyan napkeltehez hasonlítható a görög filozófia kezdete is, amelynek legelső sugarai még a távozó éj párázatán, a primitív gondolkodás formáin törnek meg, s fantasztikus árnyalatokkal színeződnek. Azonban az ind filozófia kezdetén a *brahman*, a pap hatalmát jelentő szó szereplése, a legjelentősebb terminus technicus gyanánt, egy nagystílusú vallásos világnézet beköszöntésének elő-

hírnöke volt. Ezzel szemben a σοφόν, a görög bölcs erejét jelentő kifejezés a görög filozófiai gondolkodás élén mindazoknak a nagyszerű gondolati rendszereknek a lehetőségét hordozta magában, melyek közt az első helyet a platonai ideák ragyogó világa foglalja el.

Végezzük e ponton kísérletünket, amellyel a görög filozófia eredetéig szerettünk volna elhatolni. Eljárásunk az archaeologuséhoz volt hasonló, aki egymásután távolítja el a frissebb épületrétegeket, hogy a legősibb alapépítményhez hozzáférhessen. Beismerjük, hogy az újraépítés munkája csábítóbb ennél számunkra is. Hogy azonban a régi templomok romjaiból újra fölemelkedjenek, szükség van a nyirkos mélységekbe való leásáshoz. Láttuk azt, hogy a legrégebb görög filozófusok stílusa, amennyiben még számunkra hozzáférhető, elsősorban Parmenides és Herakleitos kifejezésmódja, nem egy helyen rokonságot mutat vallásos beszédformákkal. Azt is tapasztaltuk, hogy e rokonság egy igen jelentékeny ponton kiterjeszkedik a gondolkodás módjára is. Parmenides metafizikai álláspontja, amellyel „nem“-et kiált oda a látható természetnek, és Herakleitosé, aki oly erős „igen“-t mond egy látható, de a beavatatlan emberiségtől meg nem pillantható nagy világ-egységnek, vallásos gondolkodási formának bizonyult. Ugyanennek a gondolkodási formának a segítségével értettük meg Herakleitosnak és elődeinek úgynevezett természetbölcséleti tételeit. Azzal természetesen tisztában vagyunk, hogy nem magyaráztunk meg mindent maradék nélkül a görög filozófia, s általában a filozofálás kezdetén. Mi nem a világba lépő gyönyörű újságra, mint újságra vetettük a fősúlyt, hanem arra, ami ebben az újbán ósrégi. Ami pedig az eredetnek legbensőbb mozzanatát illeti, az a történeti, sőt bizonyára minden kutatás számára hozzáférhetetlen.

Jegyzetek.

¹ Az ebben rejlő problémát legelőször, tudomásunk szerint Karl Joël látta és fogalmazta meg élesen, kiindulópontul használva fel *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* c. rektori beszédéhez (1903, ² 1906). — ² *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915. *Zur Geschichte des Worts bráhma-*, Gött. Nachr. 1916, 715 kk. *Die Religion des Veda*,² 1917. — ³ Utalunk a következőkre vonatkozólag is általában Lévy—Bruhl munkájára, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, kül. 68 kk. — ⁴ *bráhma-*, neutr. = a szent véda-szó; *brahmán-*, masc. = a pap. — ⁵ *Urworte, Orphisch*. Első szakasz, 7 k.: *keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form die lebend sich entwickelt*. V. ö. Norden *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913, 201. l. — ⁶ Robert v. Pöhlmann-t, *Das Sokratesproblem* című akadémiai értekezésében, München, 1906, *Aus Altertum und Gegenwart*, 1911, 40. l. — ⁷ Aristoteles antik életrajzai szerint. A legenda később

Platont Apollon fiává tette, l. Pöhlmann 41. k. (Epikurosra vonatkozólag is). — ⁸ Plin. *Nat. hist.* XXXV 5. — ⁹ Az idézeteket eredeti formájukban, a régi források és a modern irodalom megjelölésével l. *De teletis Mercurialibus* című értekezésem egyik jegyzetében, EPhK XLVII. 1923, 157. l. — ¹⁰ L. Franz Boll *Vita Contemplativa* című akadémiai ünnepi beszédét, Heidelberg 1920, ² 1922, 12. és 32. l. A következőhöz v. ö. W. Nestle *Die Nachsokratiker*, 1923, I 3. l. — ¹¹ Norden i. m. 198. l. — ¹² L. u. o. 129 kk., 199 k. — ¹³ Tehát eredetileg így volna olvasandó a Titus-levélből ismeretes, közmondássá lett verssor (1): Κρήτες, αἰὲν ψεύσται, κακὰ θνητὰ, γαστέρες ἀργαί. — ¹⁴ A homerosi Demeter-hymnuszban (257 k.), amelynek költője az isten-asszony eleusisi cultusától távol nem állhatott, v. ö. Norden, 100, 1. Diels *Sibyllinische Blätter* 122 k. — ¹⁵ Az egész idevágó vallásos topika összeállításáról helyszüke miatt le kellett mondanunk, de nem adjuk fel a reményt, hogy erre máshelyütt rövidesen sor kerülhet. Egyelőre tehát csak a szövegben eddig idézett s ezután idézendő szövegmokra utalunk. — ¹⁶ Jacob Bernays nyomán, *Gesammelte Abhandlungen* I 62. l. — ¹⁷ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, 35 kk. — ¹⁸ V. ö. Aristeides II p. 391, *Poimandres* VII 1. — ¹⁹ A beavatandó hozintézett felszólítás talán ránk is maradt, egy régi attikai komédiaíró töredékeként, természetesen tréfás összefüggésből kiragadva: Kratinos 284 ἀκούε, σίγα, πρόσεχε τὸν νοῦν, δεῦρ' ὄρα. A hallás, figyelés, nézés parancsához csatlakozik a hallgatásé, v. ö. *hymn. Cer.* 198, Diels i. h. — ²⁰ A közönséges halandó szemét sürű kód takarja, s azért nem látja a dolgok mögött az emberinél nagyobb erőik működését. De ha valaki az égiek közül mégis megszabadítja tőle, amint ez az eposzban megtörténik (Hom. *Il.* V 127, Verg. *Aen.* II 604 kk.), megpillantja őket, az epikus költészet felfogásának megfelelőleg, istenek alakjában. A homerosi helynek az a filozófiatörténeti nevezetessége, hogy Schopenhauer Kant ajkára adja: ἀχλὺν δ' αὐτὸν ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἢ πρὶν ἐπιήεν, „A felhőt a szemedről levettem, amely előbb rajt' volt.“ Ebben a körülményben is kifejezésre jut a verssor szimbolikus jelentősége: a vallásos látásban az eljövendő metafizikai látás. — ²¹ A költői formát, mint a vallásos költészetét Diels világította meg Parmenides-kiadásához írt bevezető tanulmányában, küL. 20 kk. — ²² A töredék, amelyre céloztunk, Diels összeállításában a második: λεῦσσε δ' ὄμωσ ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως. . . — ²³ Norden 132 k., 199. — ²⁴ L. u. o. 31 kk. — ²⁵ L. Diels Herakleitos-kiadásában 18, 26, 27, 62, 63, 77 és 125. töredéket a magyarázó jegyzetekkel. — ²⁶ L. M. P. Nilsson megjegyzéseit, Gercke—Norden *Einleitung in die Altertumswissenschaft* II³ 1922, 274 k., továbbá Pfister *Kultus* című cikkét Pauly—Wissowa—Kroll *Realencyclopädie*-jében, XI 2106 kk. — ²⁷ Demosth. c. *Aristocr.* 76, Plut. *Per.* 36, Aisch. *Sept.* 529 kk. Az első két példa Paul Cauer *Grundfragen der Homerkritik* c. munkájában I³ 1921, 352. l., a harmadik Usenernél, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1896, 285. l., kire a szövegben rögtön hivatkozni fogunk. — ²⁸ *Il.* V 438, XVII 98, XV 468 v. ö. 490, VIII 140. A dárda jelzője Homerosnál, egészen a szövegben idézett példák felfogásának értelmében az ἀλκή-val rendelkező: ἀλκιμον ἔγχοσ. — ²⁹ Herod. VI 86 ἀλλ' ὄρκου πάσις ἐστιν ἀνώνυμος, οὐδ' ἐπὶ χεῖρες οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται εἰσόκε πᾶσαν συμμάρφωσ ὀλέσει γενεήν καὶ οἶκον ἅπαντα. — ³⁰ Fr. 108, 50, 41, 32. Az eddigi magyarázóktól a 108. töredék őri kötőszavának az értelmezésében térünk el. — ³¹ V. ö. fr. 12 és 46a, Reinhardt 177. l. — ³² U. o. 143 k. — ³³ V. ö. fr. 27 kk., Reinhardt 118. l. — ³⁴ Emp.

134, 3 οὐ πόδες, οὐ θεὰ γούνα: a jóslatban οὐδ' ἐπι χεῖρες, οὐδέ πόδες — κραιπνός δὲ μετέρχεται: Xen. 26, 2 οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. Ugyanebbe a szférába vonja Xenophanes és Empedokles isten-leírását az is, hogy az Ilias XV. énekében (v. ö. 28. j.), a 242. és 461. sorban Zeus ἀλκή-jával azonos értelemben szerepel Zeus νόος-a is: l. Xenophanest, aki szerint az istenség νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (25), s Empedokles hasonló értelmű sorát, 134, 5. —
³⁵ Egy régebbi megfigyelés szerint, l. Dümmler cikkét, Arch. f. Philos. VII 1894, 150. l. — ³⁶ V. ö. Manilius *Astronomica* IV 916 k. A két sor tartalma lehet stoikus, l. Norden 16, a kifejezés — az isten-test képe — orphikus. — ³⁷ *Poim.* V 2, Norden 16 k. —
³⁸ Fr. 56 ὄσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὄσα δὲ οὐτε εἶδομεν, οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν. — ³⁹ Az egysoros rejtvény az antik Homeros-életrajzokban olvasható, a lényegtelen változatoktól eltekintve, következőképen: ὄσσ' ἔλομεν λιπόμεσθα. ὄσσ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα. — ⁴⁰ Hasonló értelemben használja a πέρασ szót Euripides, Helenájának e szép soraiban (1137 kk.): ὄ τι θεός ἢ μὴ θεός ἢ τὸ μέσον, τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν μακρότατον πέρασ εὐρεῖν; „Hogy mi isten, vagy nem isten, vagy a kettejük közötti, ki mondja ember, hogy e legmesszibb határt elérte kutatása közben . . . ?“.

A „TÁRSAS ÉN“, MINT A TÁRSADALOM- PSZICHOLÓGIA ALAPPROBLEMAJA.¹

Írta: DEKANY ISTVAN.

Az „én“ problémájához a legkülönbözőbb nyelvlélektani, pszichológiai és szociológiai gondolatok fűződnek. Általában az *ego* oly hangsúlyozás, mely a magára eszmélő elmének konstatált *aktív tudat egységére* utal legelőször.² Aki pszichologizál, az a *magá* énjének állapotait, folyamatait és diszpozícióit iparkodik megállapítani. Az én ily esetben élmények középpontja, amely mintegy maga körül talál egy pszichikai világot.

Az *én* kiemelése sokféle más jelentésárnyalatot vehet fel *ad hoc*, a körülmények szerint változóan. Voluntáris alapú álláspontjelzés alkalmából *egoista*, illetve *egocentrikus* az „én“ értelme. Ha tehát az „én“ fogalmát ily alapon vennénk fel, az *ego* hangsúlyozása éppen ellentétben állana azzal, amit *társasnak* nevezünk. Így „társas én“-ről beszélni nem volna más, mint *contradictio in adjecto*.

Az *ego* szemben áll egy idegen világgal, szemben állhat más *én*-ekkel (*alter*), egyéni szubjektumok világával, szemben állhat a konkrét éneken túl álló *tárgyi* (objektív) világgal is, és ez a „más“ problémáját teszi ki.³ Az ily kevert szembeállítás tárgyak és szubjektumok az *ego*-val szemben számunkra közömbös, azonban a társadalompszichológiában az *ego* és *alter* éppen mint *perszonális viszonyban* állók fontosak.

Megemlítjük még problémánk kezdetéhez azt, hogy miben áll az „idegen“ fogalma. Ez is azok közé a kérdések közé tartozik, amelyeket azért nem vettek észre, mert épp nagyon is közel esik mindennapi életünkhöz.⁴ Sajátos ugyanis, hogy amikor én-ünk tartalmát a „magunkénak“ valljuk, ezzel a „másokétól“ (*alter*) el is választjuk, de

¹ E dolgozat lényegét tartalmazó cikket már 1918-ban beküldtem egy azóta megszűnt folyóirathoz. Ambár megírása (1922 novembere) óta megjelent „Bevezetés a társadalom lélektanába“ 1923 (Tudományos gyűjtemény, 3. kötet) c. munkám, s itt hasonló problémákat érintettem, bizonyára nem lesz fölösleges e mostani vázlat közlése, mert tartalmazhat oly teoretikus részleteket, amelyek fenti könyv kizárólag szemléltető céljaival nehezen voltak megegyeztetetők.

² V. ö. Kornis, *A lelki élet*, III. köt. (1919) 436—54. lk.

³ V. ö. ezekre nézve Baldwin írásait, főképp *Mental development in the child und the race*, 1898. Ném. ford. *Das soziale u. sittl. Leben* címen (1900).

⁴ Igen szellemes megállapítások találhatók *szociológiai* szempontból az egyébként olykor üres és finomkodó stílusú Simmelnél: *Über den Fremden* (Soziologie, 1908. 685. lk.)

nem mindenkor. Énünk tartalma általában nem szolgálhat az elválasztás kizárólagos alapjául, hiszen erről a tartalomról nagyon is jól tudjuk, hogy legalább is bizonyos részében környezetünktől kapjuk. *A forma tehát a fontos.* Az, amit énemnek mondok, énem azért, mert magában bizonyos *azonos formákat* őriz meg, s csak másodsorban bizonyos megközelítőleg azonosnak maradó tartalmakat. Ez a forma-elem bizonyos *tevékenységfajokban* áll, funkciómódokban, amelyekre énem állandóan be van állítva (e beállítottságot pedig ne véljük mechanikus valaminek, amire a szó maga bizonyos szuggesztiót tartalmaz). Arról, amiről most szó van, körülírásokkal igen keveset mondhatunk; azt először meg kell élni, mindenekelőtt önmagunkban kell tapasztalni, s nyelvelileg leghelyesebb nem másképp kifejezni, mint hogy az: „én-szerű“. Ez a sajátos énszerűség bizonyos önészrevételekben, elemi formákban már megnyilvánul s *nem szükséges* hozzá mélyebb, avagy éppen tudományos reflexió. Van bizonyos tudatunk, világos érzésünk afelől, *hoggy* önmagunk funkció-sajátszerűségeiben állandó lelki formaelemek vannak.

Már most, a más, akit mint érző, élő és aktív lényt magunk körül látunk, ettől eltér. Ez eltérés tudata kétféle megállapításban jelentkezhet: a „más“ = a puszta *különbség* tudata; az „idegen“ = a különbségek *fokozottságának* tudata.

Az *én* problémája a társadalomlélektan alapproblémájához tartozik. Vele áll vagy bukik e sokat kétségbevont diszciplína létjoga. Akik tagadják a társadalomlélektan lehetőségét, azon alapon indulnak ki, hogy az *én*-nek csak egyféle formája van: egyéni *én*-forma. Nézetünk szerint, mit az alábbiakban bemutatni törekszünk, e felfogás nem igazolható. Másrésztől rámutatni szeretnénk, hogy a *társas én* problémájával számos alapvető módszer-kérdés áll kapcsolatban.

1. Az „egyén“ térbeli felfogásban.

Az a felfogás, hogy a társadalom „egyénekből áll“, a 19. század szociológiájában — és közvéleményében — a legáltalánosabbak egyike, holott ez az ember *atomokból* társadalmat felépítő felfogás (anthropoatomizmus⁵) csak történeti hagyományként érthető meg: atomok kényszerített összeállása — ez Hobbestől Spencserig s utódjaikig a problémafeltevés módja. Tehát: kezdetben volt az egyén és csak egyén volt; e felfogás támasztékot nyert az illető történeti kor hipotézis-fenntartó erejében is: a) a *liberaliz-*

⁵ V. ö. *Társadalomalkotó erők*, 1920. 89. s köv. lk.

mus századában, mely különösen hangsúlyozta az *egyén* szabad előretörésének jogait. Ez az önmagából kilendülő erő lesz a produktív termelés legfőbb előmozdítója. b) Hatott a természettudományokban szétterjeszkedett darwinista kiindulás; a társadalom elképzelésére is döntőnek tartották az *egyese*k létért való harcát. A kihullás, az elnémulás szelekciois elmélete az egyeseket éri, nem a társasan küzdő csoportot (a versenycsoportot).

Ily befolyások mellett, még *ha* lett volna is kialakultabb társadalompszichológiai elmélet, a nagy közönség felfogásából állandóan behangzott volna a tudomány műhelyébe az a felfogás: nézzétek csak az egyént, ott van mindenek alapja.

A társadalompszichológiával szemben, még akik gyakorlatilag szükségesnek tartják is, bizonyos tartózkodást árulnak el; így Simmel⁶: *ha az egyénre hat is a társas kapcsolat, mégis egyén marad:*⁷ *es handelt sich in solchen Fällen um die Handlungsweisen von Individuen, die dadurch beeinflusst sind, dass das einzelne von anderen umgeben sind.*⁸ Mindenkép csak *egyén* van, *ha társas módosításban* is. Oka az, hogy az egyén szemünk előtt álló, kimutatható alany (*Produzent und Träger*) a lelki életet illetőleg, míg a „társadalom“, a „korszellem“, a „néplélek“ végre is miszticizmusba ragadnak, amelyek „lelki életet a lelken kívül (melyek mindig egyes lelkek), akarnak felállítani“ (Simmel). Szabadulnunk kell tehát a *kollektív* misztikumtól, mert — úgy látszik — az *egyén*, az *egyén* kevésbé misztikus.⁹ Ezt a kritikai álláspontot tökéletesen elavultnak tartjuk. Kiindulnunk — paradoxonként hangzik — nem az „alany“ problémájából kell, akihez a lelki élmény hozzátartozik.

Minden lélektani ismeretünk azzal a belátással indul meg, hogy a térbeli felfogást gondolkozásunkból kiiktatjuk szükségszerűen. A térbeli hasonlatoktól éber körültekintéssel kell tartózkodnunk, annyival is inkább, mert már a nyelv maga is torzításokra vezet, telítve lévén térbeli moz-

⁶ *Über Sozialpsychologie* folyóiratcikk; másodszer leközölve mint kitérés *Soziologie*, 1908. 556 lk.

⁷ Wenn diese nun, gegenseitig eingreifend, alle Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise innerlich modifizieren, so wird ihre Totalaktion allerdings anders aussehen, als die Aktion jedes Einzelnen, wenn er sich in anderer isolierter Lage befände. Darum aber bleibt dasjenige, was an der Aktion psychisch ist, nicht weniger individualpsychologisch (sic), die Gesamthandlung nicht weniger aus *rein individuellen* Beiträgen zusammengesetzt (id. m. 561. l.)

⁸ U. o. 560. Simmel aláhúzásai.

⁹ „Uns scheint — mondja Lazarus (*Das Leben der Seele*. I. 341.) szójátékkal — die absolute Trennung in Einzelindividuen als absolut notwendig, weil sie absolut geläufig ist“.

zanatokkal. Sajnos, egy „látásnyelvtől“ teljesen soha el nem szakadhatunk, a nyelv végre is történeti faktum, melynek le kell róni adónkat, ámde önmagunkat fegyelmehetjük is, egyre tudatosabban kerülhetjük el, vagy kellő értékére redukálhatjuk a tévedésre vezető *térbeli* kifejezéseket.

A lelki élet tértelen. És minden fáradozásunk dacára is a térbeliségnek *egy* árnyalatát meg szokta túrni maga a pszichológia: azt a felfogást, hogy a lelki élmények *egy émben* folynak le, helyesebben mondhatnók: *egy énhöz* tartoznak, talán még helyesebben *egy én magához* tartozónak érzi (tudja) az élményeket. A lelki életet illetőleg számos kifejezés gyökeres tévedést hoz magával. Nem szabad kezdetben kérdeznünk azt, hogy „*kihez*“ tartoznak az egyes élmények. Ez a kifejezés az átélő alany *fogalmához* vezet, de azonnal tovább az alany *képéhez* is. Spranger¹⁰ pl. azt mondja: „*der Schauplatz des Kulturlebens* ist immer die Einzelseele, wenn auch die gesellschaftlich gebundene und bestimmte“. Nem játszik-e szerepet az egyes és a társas kettéválasztásában, hogy az egyeseket a maguk *fizikai* megjelenésében oly gyakran s oly kifejezetten önállóknak látjuk? Az egyén előttünk kétségtelen homogén egység, élő, egységes, látható organizmus. A kollektivum pedig sápadt, holdfényes, foszforeszkáló; megfoghatatlan, mint alany. Ou est le sujet national? — kérdi Fouillée. A kollektív (társas) pszichikai összefüggéseket is csupán sejteni szoktuk, míg a magunk énjének összefüggését *megéljük*, előttünk áll, gazdagon és színesen. Ámde mégis valójában: ama *látható* egyén mint „*Schauplatz des Kulturlebens*“ nem kevésbé misztikus. Mert ha egy öncsalódásra vezető önmegfigyelés kerek egésznek láttatja is, ha egy öntudatosítási defektus alapján *egynek*, önállóknak tudjuk azt, valójában végtelenül ingadozó tartalom, amelynek élményösszetétele sokféle „*kivülről*“ ható forráson múlik. Nézzük csak a „*ki*“-vezető utakat, melyek élményeinkben mestereinkhez, társainkhoz, olvasmányainkhoz fűznek bennünket, látjuk, hogy önmagunk lelki egységében csak laza szálak fűzik szorosabbra az élményeket.

Mégis szokás mondani: lelki élmények egyéneknél

¹⁰ *Lebensformen* 2, 1921. 354. l.

¹¹ Hogy némely írónak milyen hajlama van a térbeli kifejezésekre, láthatjuk Pfänder Ottónál (*Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle, 1916. II. 67. l.) Kifejezései pl. „*Stelle im psychischen Subjekt*“ odavezetnek, hogy szembeállítja a lelki közepet (*seelische Mitte*) s így egy *Ich-Zentrum* mellett van egy lelki egész (ez a *Selbst*), ami az előző „*pontszerű*“ én-nel szemben *das voluminöse Selbst*. Már most azt írja, hogy „*im psychischen Subjekt* is *das voluminöse Selbst* dem *punktförmigen Ich-Zentrum* unterordnet“... a nélkül, hogy a térbeli hasonlatok veszélyeire figyelmeztetne.

játszódnak le.¹¹ Hol lehetne ez másutt? Még a félig kialakuló társadalompszichológiai felfogás szerint is *csakis* egyéneken, *in ultima analysi* egyéneken — s itt tolódtott át a kérdés önkénytelenül az átélő alanyiak (említettük) a *képére*, a fizikai organizmusra. Az élményről nem azt kérdezzük elsősorban¹² és gyakran végsősorban is, hogy *miben áll?* Ezt kell kérdeznünk, azt kell tudnunk, mik a *minőségei* (hiszen a pszichológiában a tiszta *qualitätsnyelv* a jogos és ki is elégitő), s ha mindjárt azt is kérdezzük, hogy *kié* az élmény, akkor valaminő *tulajdonos* áll elénk *képszerű* formában, azaz — egyén.¹³ S a konzekvencia az, hogy ha az egyén a megélés alanya, ha az élmény valakié, valakiben folyik le, *ugyanott* csak nem lehet egyszerűsmind egy kollektív valami *is!* Ez alapon sokan utasították el a társadalompszichológia jogosultságát, mondván: hiszen a társadalom lélektani jelenség *is* egyéni lelkekben folyik le.

Amde, ha a lélektani vizsgálódásnál ki kell zárnunk a térbeliséget minden formájában,¹⁴ úgy erről sem szabad megfeledkeznünk, ki kell zárnunk az egyéni-fizikai organizmus *képét* is. Nem egyéneken folyik le a lelki jelenség, hanem... minden térbeli mozzanatot zárjunk ki, azaz a kérdést így *fel se tegyük!* A kérdést más alapon kell feltennünk, kutatva, hogy *ha* beszélünk *egyéni* élményről, avagy kollektív (társadalompszichikai) élményről, ezeknek minő *qualitásuk* van? Hogy *hol* van, *kinél van* az az élmény, már kiindulásában félrevezető.

Kizártuk a térbeliséget, s e negatív tényünk után most már azonnal szükséges lesz egy pozitív tény felszínrehozatala: az *idő* fogalmának felkarolása. Ha a lelki élményt — persze, helytelen kifejezéssel — *egyénben* is

¹² Wundtnál (v. ö. Athenaeum, 1920. 17—18.) azt kifogásoltuk hogy bár így az aktualitás elvet helyesen emeli ki, (minden t. i. folyamat, *miben áll* s nem hol s kié az — ez a kérdés), *nem megy tovább.*

¹³ Miaskowski így ír: „Die Sozialpsychologie im letzten Grunde gehört doch zur allgemeinen oder individuellen Psychologie als ein Zweig desselben, weil ihr Subjekt — oder der Gegenstand ihrer Untersuchung — immer das Individuum bleibt“ (Gesellschaft, u. Einzelwesen 1899. 182. l.) V. ö. *Társadalomalk. erők* c. munkánk 294—5. lk.

¹⁴ A fizikai hasonlatok legújabb példáját Hayes adja. A társadalmi élet úgy alakul egyéni életéből, mint patakokból a folyó, *csakhogy* e patakok megtartják önállóságukat a nagyobb egészen belül. És hogyan? Hayes felvilágosít bennünket, hogy az egyéni lélek „*hártyával*” van körülvéve, amelyen ki- és beszívárgás van (osmosis). „Individual stream of consciousness flow on side by side within the social process, and between these individual streams of consciousness there is a continual osmosis“. (Introduction to the study of sociology. 1915. 6. kiad. 1920. 303. l.) Tudja (304. l.), hogy képletesen beszél, de ez semmit sem segit a lelki „hártya” hasonlatán.

engedjük lefolyni,¹⁵ még kérdeznünk kell, vajjon az egyén *mindig* egyén-e és *mindig* egyénnek tartja-e magát? El kell tehát különítenünk *időbeli* fázisokat az „egyénben“, azaz feltehetjük, hogy annak, amit „egyeseeknek“ mondunk (az „egyes“ semlegesebb kifejezés, mint az egyén), *mikor* van egyéni és nem egyéni fázisa, periodusa?

Ez a kérdésfeltevés felel meg a pszichológia természetének, a térbeli felfogás kiküszöbölésének és az időbeli elgondolás jogos súlyának. Az egyén ily módon nem egy úr, amelyre kollektív mozgalmak behatással vannak, nem valaminő tudatház, amelyen tudat-„küszöb“ képzelendő el stb. Az egyes ember élő valami, akinek *lehet* egyéni életfázisa, de időben más is: társas életfázisa. Nem egy *énben* (tér), hanem egy társas életfázis *idején*.

2. A lélektani irányú szociológia és a mai pszichológia viszonya.

Az a hatalmas szintetizáló vénájú tudomány, mit a szociológia formájában ismerünk, a kutatói készségek természetes gyarlóssága következtében rendszerint egyik vagy másik, speciális oldala felé hajlik el. Amerikában a pszichológiai irány virágozik ma; a probléma itt egyre tovább megy, halad, folytonossága van, míg az ily, pszichológiai irányú szociológusok Európában izoláltan állanak. Társadalompszichológiai tényeket ezek a szociológusok bőségesen jegyeznek fel; sajnálatos csak az, hogy közülük egy sem pszichológus szakember.

Mi sem kívánatosabb, mint az, hogy a szociológusok munkáját a pszichológus revideálja; amit az elnagyol, ez szabatosabbá tegye. Mindez nem történt meg; a legtöbb pszichológus magát izolálván, a nem-pszichológus műveltségű szociológusok kénytelen-kelletlen maguk pótolták a társadalom-pszichológiai ismeretek bizonyos rendszerét, persze inkább csak extenzitásban.¹⁶ A mai pszichológia iránya már mégsem az a teljesen közömbös magatartás a szociálpszichológiával szemben, mint ezelőtt, amidőn annyira a Wundt (a „Völkerpsychologie“ dacára), az

¹⁵ Az „egyénben“ lefolyó élményt tartják „valóságosnak“, mint legújabbban is Rickert. *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung*, 3—4. kiad. (1921) újonnan írt részében (418. l.): „Wir mussten Gebilde, wie Zeitgeist und Volkseele als völlig problematisch bezeichnen, so lange darunter psychische Realitäten verstanden werden sollten, denn seelisch wirklich ist nur, was in einzelnen Individuen zeitlich abläuft“. Hogy mit jelent az a helyhatározó: egyénben — ez már nem „problematikus“? Az „idői lefolyás“ oldalán férközhetünk a problémához.

¹⁶ V. ö. az oly munkákat. minő Ross, *Social control* (1901). Legújabb kiad. 1920. *Social psychology*, 1908. avagy Ellwood, *An introduction to social psychology*, 1917.

Ebbinghaus, Lipps T., Tichener, Münsterberg stb. *egyénpszichológiai* iránya uralkodott.

Ma az a sajátságos, hogy a kutatók akaratlanul is beléütköznek társadalompszichológiai kérdésekbe, aminek jellemző példái vannak. Ma, amidőn a régi iránnyal, az „elemek pszichológiájával”¹⁷ szemben új alapon dolgoznak, a régebbi, természettudományi módszeres irányú lélektanban (gúnyosan mondja róla Spranger, hogy elve „das Prinzip der *zerstörenden Analyse*”) nem a *szétbontás*, hanem a *szétrombolás* uralkodott — akaratlanul új problémákat hoznak felszínre. Az egyéni eltéréseket nyomonzó *differenciális* lélektan kutatója, Stern William pl. legutóbbi munkájában,¹⁸ a *személyiség* elméletében beszél az egyénnek tartott célok társadalmi eredetéről; ezt ő „*introcepciónak*” mondja; ez a *célátvétel* társadalomlélektani probléma — Stern nem tud róla. Avagy: az irodalom- és művészetlélektani kutató: Müller-Freienfels¹⁹ több helyen színesen rajzol meg, vagy vet fel *társadalompszichológiai* kérdéseket. Legjellemzőbb azonban Spranger Eduard legújabb könyvének²⁰ problémája. Az egyének „ideális alaptípusai” voltaképpen *alapvető* fontosságú megoldást tartalmaznak az utánzás elméletére és Spranger nem is veszi észre, hogy ő az utánzási csoportokat e társadalom lélektani kérdéstről nem tudván, pompásan szétválasztotta.

3. A „hasonneműség tudata” s társadalompszichológiai jelentősége.

A szociológiai irodalomban fölvetett társadalomlélektani elméletek között kiemelkedik a hasonneműség tudatának elmélete. Megalkotója, a newyorki (Columbia-) egyetem volt tanára, Giddings²¹ kiemeli azt a sajátos tényt lelki életünkben, hogy az emberek (*alter*) közül bizonyos embereket a mi társainknak tartunk (*socius*). Hogyan lesz abból, ami illetve aki csak *alter: socius*? Ez utóbbiakal, mondotta a régi elmélet, szimpátia „köt össze”, ámde mi a szimpátia, avagy még inkább, miben áll az az „összekötés”? Gidding egy genetikus elméletben válaszol

¹⁷ Spranger így; Dilthey, az előbbi mestere, már a 90-es években szembeszállt a „szétboncoló” pszichológiával.

¹⁸ *Die menschliche Persönlichkeit*, 1918. 55. lk.

¹⁹ *Persönlichkeit und Weltanschauung*, 1919. 37. lk. 74. lk. s passim.

²⁰ *Lebensformen*², 1921.

²¹ A magyarra is fordított műben: *A szociologia elvei* (1896) 117—141. lk. még nem jelentkezik kialakultan. Az előbbinek tovább fejlesztése (nem kivonata!) a két évvel későbbi *The elements of sociology* (1898); ebben és a *Readings in descriptiv and historical sociology*-ban (1906) 275—325. kifejezett rendszerként áll előttünk, bár szkematikus formában.

erre: amaz összeköttetés egy fejlődési fok, amely egy hosszú társulási folyamat (socialization) terméke.²² Alapja az, hogy bizonyos emberek egymáshoz hasonló „és tudják is, hogy hasonlóak”.²³ A hasonlóság megvan,²⁴ ennek tudata az, mely társasnak tünteti fel a másit, tehát pl. nem azért érezzük közelállónak a másik embert, mert rokonunk, hanem azért, mert rokon és így hasonló hozzánk; nem azért, mert egyfajánk vagyunk másokkal, hanem mert *mint* egyfajánk, hasonlítunk egymáshoz és erről tudunk, ezt érezzük és észrevesszük. A hasonlóság alapjai²⁵ különbözők. Első a rokonsági alap (tágabb értelemben), tehát a *családi* rokonság, egy nemzet-tartozás, hasonló faj és szín, második az értelmi és morális hasonlóság, hasonló jellem, szokás, ízlés stb. és harmadik — sajátosan meglátott adat — a hasonlónak *lehetős* kilátása (ez a „potential resemblance”). Erről is van sejtelmünk; ha különbözők vagyunk is, tudjuk, hogy további érintkezés folyamán lehetünk-e hasonlóbbakká, avagy ellenkezőleg, egyre nagyobb divergeneciára fogunk akadni egymásban.

A hasonlóság tudatának kifejlődésére *elemi* alkalom a találkozás alkalmá, helyesebben a pusztá összekerülés,²⁶ amelyet már a térbeli közelség magával hoz;²⁷ ezzel Giddings valóban a lehető legkevesebbet tételezi fel, mely kiindulási alapul szolgálhat. Bizonyos mechanikus íz is hozzátapad a genetikussá magyarázathoz. Az emberek, mint szabadon járó világtestek, jönnek-mennek, végre is mecha-

²² A hasonlóság jelentőségére már Lazarus világosan rámutat *Das Leben der Seele* 3, I. 387. l.), „Die Möglichkeit einer Gesamtwirkung auf den Volksgeist und in ihm beruht auf der *gleichartigen* Natur der Einzelnen; sie entspringt aus dem *gleichen* Verständniss der Ideen und deren *gleicher* Wirksamkeit auf die Vorstellungsmassen in jedem Einzelnen; kurz: aus der *gleichen* Abfolge des psychischen Prozesses bei Allen unter einer gegebener Bedingung“.

²³ *Elements*, 4. l.

²⁴ A pusztá *tény* észrevétele még nem elég. „Der Verkehr der Menschen ruht normalerweise darauf, dass ihren Vorstellungswelten gewisse Bestandteile gemeinsam sind, dass objektiv geistige Inhalte das Material bilden, das durch ihre Beziehungen zu subjektiven Leben entwickelt wird; wovon der Typus und der wesentliche Träger die für Alle gleiche Sprache ist“. Emellett azonban ellentét is megengedhető (a kérdés az, hogy 1. *miben* és 2. *mikor* valamiben). „Die Eintracht, Harmonie, Zusammenwirksamkeit, die als die *schlechthin sozialisierenden* Kräfte gelten, müssen von Distanz, Konkurrenz, Repulsion durchbrochen werden, um die wirkliche Konfiguration der Gesellschaft zu angeben“. (Simmel, *Soziologie*, 1908. 344. l.) A lényeg az, hogy minden különbség, mely reálisan fennáll, *tudatbelileg alárendelődik* a hasonlóság tudatának.

²⁵ *Elements* 53. lk. *Readings*, 186. lk. v. ö. Giddinghez *Társadalomalkotó erők* c. munkánk 86. l. 97. lk. és 218. lk.

²⁶ Giddingsnél speciálisan ezzel kellene fordítanunk a *meeting*-et.

²⁷ *A szociológia elvei*, 121. lk. *Elements* 58. lk. 67. lk.

nikusan összekerülnek („összeütközés“), melynek két következménye: a győzelem és a vetélkedés. Az egyik az elsőrendű, a másik a „másodrendű összeütközés“, amely már bizonyos civilizált együttlét után válik normális életfolyamattá. Az emberek közötti ellentét azonban végre is örök és kiirthatatlan: „minden érintkezésre, bármilyen nyájas és elfinomodott legyen is, minden időnkig egy lehető tragédia veti árnyékát.“

Az összekerülés folytonos lelki hatást rak le a fejlődő ember pszichéjében. Már kicsiny korunkban megnyilvánul a körülöttünk forgolódo emberekről szerzett képben az önmagunkkal való hasonlóságnak nem ugyan észrevétele, de valaminő sajátyszerű érzése. Ez a féltudatos valami a hasonlóságérzés (Giddings „organic sympathy“-nek nevezi). A hasonlóságok későbbi észlelése már feltételezi az előbbit, ez már tudatosabb valami (perception of likeness). Erre épül végre a fejlettebb korban jelentkező lelki rokonságérzés, egy „meggondolt együttérzés“ (reflective sympathy).

Igy lassan-lassan, ezernyi lelki aktusból épül ki a *hasonneműség tudata*, a consciousness of kind.²⁸ Következésképpen két tény, két²⁹ lelki aktus, melyek közül az egyik mintegy *kifelé* tartó: (kifejezésben is láthatóan) az „odaadó“ szeretet, barátságos együttérzés élménye és magatartása (attitude-je), mely így társaink *felé* tart (centrifugális attitude), a másik pedig ennek ellentéte: „megvárjuk“, hogy társaink törődjenek velünk, számontartsák, bírálják cselekedetünket, részesítsenek elismerésben stb., s ez a „megvárás“ az előbbivel ellentétben valami, ami centripetális.³⁰ Minden társas kapcsolatban *ezek az elemi tények* (complex as it is, the consciousness of kind is the simplest of the states of mind that can be called social), továbbá ez az alapvető *ok*, melyből annyi minden társasvonás származik (the consciousness of kind is the *cause* of all the social activities and relations which men enter upon intelligently, knowing what they are about, in distinction from those acts, that are merely automatic or impulsive.³¹)

A hasonneműség tudatának hatása sokféle formában

²⁸ A magyar fordító (*A szociológia elvei*, 1908.) mindenütt a nyelvünkön kevésbé világos szóval fordította: *a nem tudata*. A *meetinget* sem lett volna szabad „találkozásnak“ fordítani.

²⁹ Hogy miért ép kettő, azt az alábbi sorokban én kommentálom hozzá Giddingshez.

³⁰ James W. *ebből* az utóbbiból akarja kimagyarázni az ember társas énjét (v. ö. *The principles of psychology*, 1908-as kiadás I. 293. lk.): A man's *social self* is the recognition which he gets from his mates stb. Ebből ered aztán az a bizonyára nem véglegesíthető megállapítása (294. l.), hogy: a man has (properly speaking — írja) as many social selves as there are individuals, who recognize him and carry an image of him in their mind. V. ö. Hayes 305. l.

³¹ *Elements*, 66.

nyilatkozik meg mindennapi életünkben. Giddings³² négy főtenyt említ meg. 1. Ízlést, vágyakat, új dolgokat azoktól tanulunk el, akik „magunkfajta emberek.“ A haladás, a találmány terjedése már föltételezi ama bizalomteljes egymásra-gondolást, mit a hasonneműség tudata hoz magával. 2. Minden ember fontolgatja, hogy „mit szólnak hozzá“ mások cselekedeteihez. Nem állnók ki a sors csapásait s nem is törődünk önmegelégedésünk teljes kivívásával, ha egy ismeretségi kör, „a mi társaink“ (a francia kifejezés jellemző voltára Giddings nem is gondol: „*nos semblables*“) nem gondolnának reánk.³³ 3. Hasonlóképp fontos következmény az, hogy mi társainkkal „szemben“ bizonyos különleges állást akarunk biztosítani (the fascination-producing mode of impression); „benyomást“ kelteni viszont azzal jár, hogy — mint Simmel mondaná — a társas „distanciát“ létrehozunk, fokozzuk, de nem úgy, hogy az idegenszerűség jelében tűnjünk fel. 4. A legfontosabb következménye Giddings elméleteinek, úgy véljük, az *utánzás elméletére* van. Ez elmélet Giddings-i formájának jelentőségét Európában még kevésbé ismerték fel,³⁴ amihez hozzájárul Giddings pszichológiai tekintetben nem éppen fejlett nyelve is. Az utánzás-elmélet megalapítói közül még mindig jóformán csak Tarde-ra gondolunk, holott nála lényeges pontokban fejletlen gondolatokat találunk. Giddings és Spranger nélkül a Tarde-féle elmélet keveset mond. Tarde még azt vélte, hogy *minden* ember utánozza egymást,³⁵ az utánzás hullámai úgy terjednek, mint hullámok a tenger sík felületén bármely irányban szabadon. Ez nem felel meg a társadalom életében tapasztalható tényeknek. Az utánzás bizonyos (előbbi hasonlatunkkal) morfológiai felületet, hegyes-völgyes felszíni alakulatot talál maga előtt, ahol vannak akadályok, vannak előnyös felszínrészek a hullámok terjedésére. Giddings ismeri fel teljes világossággal,³⁶ hogy *csak egy bizonyos csoporton belül van intenzív utánzás*, t. i. amelyet a hasonneműség tudata köt össze (the greater the difference between one organism and another, the more difficult is any imitation of one by

³² *Elements* 70. lk. Egész másképp *Readings* 302. lk.

³³ Távol a Giddings-féle problémáktól, Bourgeois erre kifejezetten rámutat: „La société est formée entre *des semblables*, c'est-à-dire entre des êtres ayant, sous les inégalités réelles qui les distinguent, une identité première, indestructible“. (Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1912. 51. l. 1896-ban, Giddings *Principles of sociology*-jával egy időben jelent meg.)

³⁴ Wundt a *Völkerpsychologie* köteteiben bizonyos figyelemre méltatja.

³⁵ Hogy bizonyos *különös* utánzási alkalmak, irányok találhatók (az új utánozza a régit, utánozzák a „divatot“, a magasabb osztályt, a falusi a városit stb.), még nála nem döntik meg az előbbit.

³⁶ V. ö. pl. *Elements* 72. l. *Readings* 277.

the other; *like-reponse to like stimulus* — hasonneműség — *easily develops into an imitation*).

Az utánzás elméletének egy utolsó lépést kell még megtenni: fel kell fedezni ama jellemek csoportját, melyek egymásra *expressis verbis* rezonálnak. S ezt a lépést — az utánzás-elméletre nem gondolva — Spranger tette meg, amidőn az egyének „ideális alaptípusait“ megállapította (ma még csak kutatás-hipothézis, de kiindulásul alkalmas), s ezzel az intenzív utánzás-egyformaságban élők (*koimitativ*) csoportját megállapította.

Az emberek spontán és szerkezetbeli hasonlóságai, az utánzás *speciális* intenzivitása így oly lelki berendezést hoz létre, melynél kifejlődhet a társas lélek, s a társas élet. Amint Giddings kissé primitív argumentációval rámutat: „A társulás magában foglalja azt (feltételezi), hogy a közlekedés a találkozó egyéneket kielégítette, hogy azok *nagyon is hasonlítanak* arra, hogy megtámadják vagy legyőzzék egymást.“³⁷ A lényeg (a fentebbi „nagyon is hasonlítás“, a „like-mindedness“) el van érve. Tudjuk, hogy szemben állunk egy *perszonális környezettel*; nem látjuk az elmeműködést, de látjuk a kifejezést, amely eszthetikai, illetve interpszichikai tény, látjuk az emberi cselekvést, mely ethikai tényt. *Kényszerűen és intenzíven* foglalkoztat a hasonlóságok megállapítása, kiérzése, hiszen izolált cselekvés nincs, munkánk sikere attól függ, minő mások munkája s mások ítélete. Az, ami (aki) idegen, funkcióinkat zavarja, de facto vagy *lehetőségképen*; ez utóbbi nem jelentéktelen nyomást gyakorol tudatunkra! Az idegen „zavar“, mert föle *nem várunk* általában mienkével párhuzamos funkciót. Ha kicsinyek is az eltérések, nem tudjuk, mivé fejlődhetnek, vagy *mikor* zavarhatnak meg bennünket. Megismertük tehát környezetünket, látjuk benne a *funkciók állandóságát*.

Környezetünk egy perszonális világ; a „mások“ világa életnyilvánulatokban (Dilthey szerint „objektívációkban“) van előttünk, körülöttünk. Ezekben kell megelnünk indokolását annak, hogy mily funkciók a társadalmilag lényegesek, t. i. közösek. Az, aki velünk tudatában hasonló (like-minded), *már nem lehet* idegen, már társadalompszichológiai értelemben társunk. A funkciók differenciái már csak időnkéntiek, már csak mint *différences négligeables* tűnnek fel előttünk. A „többi emberek“ élete sorában vannak tehát működésbeli különbségek, s ez épp bizonyos fokozatokban *leolvadhat a nullpontig*. A kölcsönhatások, az együttélés hatása alatt, — de Sprangerrel — a hasonló *elmeszerkezet* alapján is, bekövetkezhet az, hogy a „hasonneműségnek tudata“ *külön ki sem emelkedik*,

³⁷ A *sociologia elvei*, ford. Dienes, 1908. 127. l.

hanem az *én* átolvad a másba, a más *énjét* az *én* énem akadálytalanul és észrevétlenül fölveszi. Ez a stádium az, melynek nyelvi kifejezése a „*mi*“. Ez a lényeges pontja a szociálpszichológiának, Guyau-val:³⁸ „Amint *ént* mondhatok, éppoly könnyen mondhatom a *mit* is.“³⁹ Ez az általános *lehetőség* alapja a társas lélek további alakulásának.

Áttérhetünk napjaink egynémely írójának felfogására, akik az „egyéni *én*“ átolvadását a kollektív pszichébe — igaz, hogy csak egyes kifejezésekben — a legjobban leszögezték (*ad hoc* Spengler, a legpregnansabban). A magunk részéről⁴⁰ csak annyit jeleztünk előre, hogy: „a pszichológia nem szorul rá egy *egyéni én* tudatszintetikus hipotézisére“, amiben a „társas *én*“ jelen problémájára utaltunk. Egy azóta megjelent munkában Spranger⁴¹ így ír: „A csoportnak magának nincs lelke; mindenesetre ily egyénfölötti lélek megismerésünk számára transzcendens volna, de az úgynevezett csoportlélek, egyénfölötti szellem minden egyes tagban hat, *amennyiben* magát ilyennek (csoport-tagnak) tudja és szellemében cselekszik. E tudás nem okvetlenül a társas összefüggés (hozzátartozás) kifejezett *belátása*; sokkal inkább a csoporttudat megszakítatlan naivitásában hat a legerősebben, amelyet még nem befolyásol a *saját különállás tudata*.“ Ez primitív időkben még nincs is meg. „Kezdetleges fokon minden döntés még csoport-elhatározásnak látszik és a felelősség ily érzésével tekintenek rá.“⁴² A modern időkben viszont lehet, hogy ama „különállás tudata nem kevésbé veszélyes“. A legújabb társadalomnak közerköles-alakító ereje ijesztő mélyen áll, mintha már nem is tudna úrrá lenni a sietős újításokon“. Mindenkép lényeges tehát a társas *én* erőteljes kifejlődése: „das sozial eingestellte, im Namen der Gesellschaft denkende, wertende und handelnde Individuum.“⁴³

Giddings elméletéhez hasonló újabban Spengler Oswald felfogása a *nép* mivoltáról. A „népet“ szerinte a mai történelmi gondolkozás teljesen kiritikátlan fogalmazásban veszi fel, hol fajnak nézi, hol egynyelvű csoportnak stb. „Nincs más szó, a népen kívül, melyet oly gyakran és egyúttal oly teljesen kiritikátlanul használnának.“⁴⁴ Az ily módszer a történetvizsgálatban: „Denken in Volkseinheiten“ tévedésekre vezethet. A nevek külső megjelö-

³⁸ Mondja a *L'art au point de vue sociologique* elején.

³⁹ Lazarusnál (*Das Leben der Seele*³, I. 367. l.) azt az adatot találok, hogy egy törzs, a tamul-törzs, önmagát nem külön névvel nevezi, hanem oly szóval, aminek jelentése egyszerűen: „*mi*“.

⁴⁰ *A nép-és társadalomlélektan mai állása*. Athenaem. 1920. 13. l.

⁴¹ *Lebensformen*, 2. Aufl. 1921. 93. l.

⁴² U. o. 278. l.

⁴³ U. o. 277. l.

⁴⁴ *Untergang des Abendlandes*, II. 1922. 189. l.

léseire mit sem szabad építeni: a nép szerinte öntudatbeli alakulás. „Számomra a nép a lélek egysége. A történet minden nagy eseménye nem tulajdonkép *népektől* eredt, hanem *népeket* segített létrejönni.“ Ily értelemben a nép kollektív tudategység,⁴⁵ amelynek eredeti alapja nem a közös származás, hanem a *közös történelmi élmény*. Más a „népesség“, mint a „nép“. „Ami az utóbbit elválasztja az előbbtől, mindig a *mi*, a közösség átérzése (*das innere Erlebnis des ‚Wir‘*).“⁴⁶ Előttünk van új, spontán alakításban a hasonneműség tudata. Ilyen sporadikus rátalálások újabban is jelentkeznek. Scheler M.⁴⁷ és Oppenheimer F. műve,⁴⁸ kiknek művei dolgozatunk befejezte után, hasonlóképp, mint Spranger és Spengler, jutottak kezünkbe, szintén tartalmaznak ily sporadikus meglátásokat. Hangsúlyozza Scheler azt, hogy⁴⁹ minden élmény „általában valaminő én“-hez tartozik, ámde van *én*- és *te*-élmény (Ichheit und Duheit überhaupt) és hogy „*melyik*“ én-individuumhoz tartozik valamely élmény, az. „az élmények elsőleges adottságában *nincs szükségkép jelezve*.“ Ezzel már Scheler lazítja azt a felfogást, mely szerint minden „végeredményben“ az egyéni *énben* van. — Oppenheimer⁵⁰ már csaknem világosan ír: „Míg az *én*-tudatban ahhoz a csoporthoz, melyhez az egyén tartozik, magát szembeállítja, mint valami szétválasztottal szemben szétválasztottat, a *mi*-tudat önbeállítódása más: nem az a tudat jelentkezik,

⁴⁵ A közösségi tudatnak (*mi* tudatnak) csak egyik formája az, ami egy *nép* közösségéről való tudatában jelentkezik; „das, was ein Volk zu eben diesen macht, liegt wesentlich nicht sowohl in gewissen *objektiven* Verhältnissen wie Abstammung, Sprache u. s. w. an sich als solchen, als vielmehr blos in der subjektiven Ansicht der Glieder des Volks, welche sich alle zusammen als ein Volk *ansehen* (Lazarus, *Das Leben der Seele*³, I. 371. l.) Míg a természettudós bizonyos tényeket egy nembe soroz, addig a nép tagjai *magukat* sorozzák be egy nembe. Lazarus e megállapítása helyes, de nem általános. A *mi*-tudat kifejlődésére *bármely* közösség elég lehet. Lazarus megjegyzi továbbá (372. l.); „Wie jedes Individuum hat auch jedes Volk sein *eigentümliches Selbstbewusstsein*, wodurch es erst zu einem besonderen Volke wird, wie jenes zu einer besonderen Person; und wie jedes Einzelnen, so beruht auch des Volkes Selbstbewusstsein auf einem bestimmten *objektiven* Inhalt (sie) . . . so wird auch das Selbstbenusstsein des Volkes sich immer *auch* (!) auf solche *objektive* Verhältnisse, wie Abstammung, Sprache u. o. w. stützen; der springende Punkt in ihm aber, oder das Licht, wo mit er sich beleuchtet, ist jener *subjektive*, freie Akt der Selbsterfassung als ein Ganzes und als ein Volk“.

⁴⁶ U. o. 197. l.

⁴⁷ *Wesen u. Formen der Sympathie*, Bonn, 1923. 249. lk. 1. kiad. Zur Phänomenologie d. Sympathiegefühle, már 1913.

⁴⁸ *System der Soziologie*. I. Allg. Soziologie, I. Halbbd. Grundlegung, Jena, 1922.

⁴⁹ Id. m. (1923) 284. lk.

⁵⁰ Id. m. 101. l. Fejezet: „Wir-Interesse u. Wir-Bewusstsein“.

hogy mi függünk a csoporttól, hanem inkább az, hogy mi ahhoz hozzátartozunk. De még ezt is individualisztikusan fejeztük ki. Az, amit *mi*-tudatnak mondunk, általában nem is vonatkozik reám és érdekeimre, hanem *reánk* és érdekeinkre. Ha az *én*-érdekközpontúságnál (Ich-Interesse) az egyén és a csoport érdekeinek valaminő párhuzamossága jelentkezik, addig a *mi*-érdekközpontúság (Wir-Interesse) alkalmával egy egész másfajta *egység* (sic) keletkezik: az egyén egyenesen *mint* csoport, *mint* közösség érzi magát.“ Ismét egy meglehetősen világos közelítés problémánk felé.⁵¹ De egyben látjuk, hogy mindaz, amit így olvashatunk, nem emelkedik ki centrális problémává, olyanná, *amely* épp megadná a társadalompszichológia sajátos bázisát. Sőt, amit a társadalompszichológiáról mond Oppenheimer,⁵² élénken mutatja, hogy kaotikus fél-munkán nem tudott túljutni. Ezt, sajnos, nemcsak a német irodalom hiányosságának köszönheti.

4. Az egyéni és kollektív életfázisok átváltódásáról.

Giddings genetikusan gondolkodott, nem pedig introspektív módon. Bemutatta, hogy a társas élet folyamán hogyan keletkezik bennünk az a tudat, hogy a „mások“ világában vannak hozzánk hasonlók, akik, bár mások, lelki életükben mégis a mi énünk világához tartoznak, ennek folytán a „*mi*“ athmoszférájába⁵³ bele tudjuk őket olvasztani. Ezek tehát a mi *társaink*, s a szociológus ezzel, mint eredménnyel, meg fog elégedni. Nem így pszichológiai szempontból, ahol még azt is meg kell állapítanunk, hogy az egyesek — kik kétféle életfázisba juthatnak: egyéni és társas fázisba — *hogyan váltódnak át* lelkükben úgy, hogy hol az *én*, hol a *mi* válik dominánssá —, mert éppen ebben áll a probléma megoldása.

A lelki élet nem *egy* síkon, az *én* síkján folyik le. Eddig, sajnos, (mint láttuk, így tették fel a kérdést) kérdeztük: ha „*bennem*“ az *én* van, lehet-e vajjon *kollektív*

⁵¹ Dolgozatunk megírása óta még egy kutató figyelme irányult a „*mi*“-tudat kérdésre: Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923. 216. lk. „Am nachdrücklichsten widerlegt wird die Anschauung, dass das Ich der ganzen übrigen Welt fremd gegenüberstehe, durch diejenigen Erlebnisse, in denen die eigene Person sich mit anderen Personen und diese mit ihr zu einem Ganzen verknüpft fühlen. Sprachlich wird dieser Zustand ausgedrückt durch das Wort: *wir*, das angemessen verwendet *ein spezifisches Erlebnis* (sic) zum Ausdruck bringt. Denn das *Wir-Bewusstsein* ist ein ebenso eigenartiger und nicht weiter auflösbarer Zustand wie das *Ichbewusstsein*“ stb.

⁵² *System*, 83—110.

⁵³ Már úgy látszik, a legújabb amerikai irodalomban is egyre többen beszélnek „*we*“-*feeling*-ről, mint pl. Hayes is: *An introduction to the study of sociology*⁶, 1920.

én is? A kettő nem fér egybe, mint két kard egy hüvelybe. A ködösebb alakulatot, a kollektív lelket ezzel el kell utasítanunk, hogy maradjon — bennünket *térbelileg* megnyugtatva — *egy én* (az egyéni én).

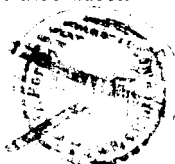
A kérdés időbeli fogalmazása bennünket ellenkező irányba s nézetünk szerint helyesebb útra terelt: a *két én* igenis összefér, de nem egyazon időben; a *két én egy-mást ritmikusan felváltja*. És ez — számos köznapi tényben konstatalhatólag — természetünkhöz tartozik; kívánjuk a társaságot, majd a „társaság“ bizonyos idő múlva „fáraszt“ (ami még érthető), ámde ellentétét is keressük, a magányt, ami bizonyos idő múlva hasonlóképp „fáraszt“ (s ez már nem oly magától érthető).

Két én lehet bennünk, élményeink mintegy kétféle síkon folynak le: *egyéni én* és *társas én* síkján (adható az *én*-sík és *mi*-sík nyelvi kifejezésekben is). Mindkettő ilyen módon lelki életünkben egy-egy *kvalitás és egyben egy-egy periódus*. Azonnal látjuk ez egybeesést egy hasonlaton. Előbb azonban a kettő *átváltódásáról* kell szólnunk, gondoskodva megfelelően világos terminológiáról is.

Amidőn az egyéni én periódusa megszűnik, s lelki életünk átvad a társaséletbe, a kollektivitásba, beszélünk az (egyéni) én *transzsubjektívációjáról*. Amidőn a társas én periódusa megszűnik, s lelki életünk áttér az egyéni én állapotába, beszélünk az én *reszsubjektívációjáról*. Sajátos szubjektív folyamat mind a kettő, pillanatnyi, megszokott s könnyedén keresztülvitt aktus. Most az *én* fájdalomról van szó, hogy szerettemet elragadta a sors, most pedig a *mi* fájdalomkról beszélek, amidőn családomról gondolkodom. Mindenütt tisztán látható, sajátos pszichikai folyamat, amelyhez természetesen nem kell egy idegen, vagy másik én fizikai jelenléte;⁵⁴ a társas folyamat *bennem* is megindulhat, nem kell két vagy több személy ily *viszonyáról*, vagy *hatásáról* beszélnem.⁵⁵ A társas lélektani folya-

⁵⁴ Erre nézve itt csak néhány szót szólhatunk. Eulenburg (idézve Oppenheimer 108. l.) így szól: Die interpersonalen Beziehungen, mit denen wir allenthalben zu tun haben, gehen ja als solche keineswegs in der Einzelseele restlos auf. Eben weil das *Vorhandensein mehrerer Personen* die Bedingung ihres Eintretens ist, so decken sie sich nicht... Das Kollektivum ist eben ein *Gegenstand sui generis*, das nicht als Summationsphänomen der Einzelseelen zu betrachten ist“. Ama „*Vorhandensein*“ sokféleképp érthető. Így pl. szimpatia-érzések nem csak közvetlen és személyi viszonyból támadhatnak, s a *jelenlét* éppen nem az egyetlen *kiváltó oka* társaslélektani folyamat megindulásának „bennem“.

⁵⁵ Láthatjuk ezt Eulenburg meghatározásában *Über die Möglichkeit und Aufgaben einer Sozialpsychologie* (Schmollers Jahrb. für Gesetzgeb. u. Verw. 1900. 112. l.); „Die Sozialpsychologie umfasst diejenigen geistigen Vorgänge, die durch das Vorhandensein einer sozialen Gruppe, d. h. einer Mehrheit in Wechselwirkung befindlicher Individuen bedingt sind.“ Ez a kiindulás annak idején jó volt s Eulenburg elég világos programot adott.



mat nem mindig tisztán az aktuális *lelki kölcsönhatás* formájában gondolandó el.

És itt egy sajátos lelki tényre utalhatunk: nemcsak társaink olvadhatnak bele a „mi” állapotába, hanem egy, *még nem is létező* csoport, a „mi” utódaink. A távol jövő generációja még nem létezik, a meg nem születettek máris viszonyban vannak velünk, a „mi” utódaink, ugyanoly tudatsíkon, mint a mi társaink. Ők is tehát az (egyéni) „én” *transzsubjektíválódása* által jutottak bele ama közösséget jelző, létrehozó síkba, tudatállapotba.

Az én így önmagát mintegy kiszélesíti,⁵⁶ az én tudat-egységébe belefoglalhatja így nemcsak családját, nemzeti-ségét, hanem vallásos tudatban az istenséget is, sőt a kiterjeszkedésnek végső határa lehet maga egy perszónifikált kozmos s bár mindezt ad hoc észrevették, nem látták eléggé világosan, hogy itt *épp amaz aktusról van szó*, amely a társas pszichét lehetővé teszi: a transzsubjektíváció aktusáról.

A most már kellő terminológiával is világossá tett tényállás, az *átváltódás* után lássuk azt a ténytet, mi az *egocentrikusnak* lenni, s ellentétének. Mi az, amikor az *énből*, mint periodusból oly nehéz az *önös* állapot teljes kiküszöbölése és fordítva. Képzeljük el tudatunkat vizuálisan (tehát a térbeli hasonlatot pusztá *elemi* szemléltető eszköznek véve) a következőkép. Van egy síkunk, mely egy tengelyen áll s kissé jobbra és balra lehajlítható a maga egészében. A balra hajló sík az egyéni én felé hajlik — ekkor az élmények ez irányba gravitálnak, a jobbra hajló sík pedig a társas, a „mi” felé. Az élmény olyan, mint egy test, amely *ugyanazon a síkon* a sík hajlása szerint jobbra is, balra is legördülhet. Amidőn az egyéni én síkján áll az élmény (azaz a sík balra dől), az élmények *mind* gömbök gyanánt e felé gravitálnak, gördülnek — és másféle irány lehetősége *most(!)* fel sem merül. Ha a síkot *így* szemléljük, „természetes” az, hogy minden amaz egy irányba gravitál és gravitálhat. Ez az egocentrikus gondolkodás jelleme.

A tudat síkja áthajolhat jobbra is; és ekkor ismét *minden* élményünk a társas felé gravitál, mind gördül a szociális én felé. *Most* ismét „természetes” az, hogy az egyéni én elnémul, minden az ellenkező irányba hajlik.

A sík áthajlásának hasonlata szemléltetheti azt, hogy csak *egy* sík van (tudat általában), de ez a sík kétféle *irányban* engedi gravitálni az élményeket, ugyanaz *idő-*

⁵⁶ Spranger is (*Lebensformen* ², 1921. 181. l.) beszél erről, e szavakban csupán: ein gleichsam „erweitertes Ich”. Többet mond (180. l.) ezzel: er fühlt sich ganz im anderen, und eben dadurch hört auf, ein anderes zu sein.

ben azonban csak egyféle irányban. Az időbeli beállítással szükségkép velejár az irány, a gravitáció az egyéni vagy társas irányába.

Az, ami a mi társunk — nem szociológiai, hanem szociálpszichológiai értelemben — nem másvalaki, vagy valami (élmény), mint *ami a tudatom transzszubjektívált állapotában jelentkezik*. Magamat, éneket — ekkor — egy transzszubjektív síkra helyeztem (egy sajátos kvalitás ez a tudat egész jellemében, oly sajátosság, amelynek természete világossá válik akkor, ha átéljük és annak, aki átéli).⁵⁷ Viszont, láttuk, módomban van — azonnali aktussal, mely figyelmemet úgyszólván egy atomjában sem abszorbeálja — „magamat megtalálni“ újból, azaz visszahelyezkedni önkonzentrált állapotomba, miután módomban áll általában az az aktus, amit *reszszubjektívációnak* neveztünk.

Ezek szerint most már a társadalompszichológia mi-voltát is definiálhatjuk, eltérőleg a régi sablontól, anélkül, hogy a társas „viszony“, vagy „kölsönhatásra“ térnénk: vizsgálja azokat a lelki jelenségeket, amelyek a transzszubjektívált tudatállapot („mi“-tudat) minőségeként (képpen: eme tudatsíkon) jelentkeznek és folynak le. E definíció még nem teljes; de számol a lényeges kiindulásponttal.

5. A társas én és az introspektív módszer.

Kérdés az, hogy vajjon a lelki önmegfigyelés mind a két síkon lefolyhat-e, avagy csak az egyiken, az egyéni én síkján? E szempontból némely általános tételt le kell szögeznünk általában a pszichológia módszereire nézve. A pszichológiának lényegében véve *egy* módszere van: a magunkra-eszmélés (introszpekcio), a többi módszer csupán kiegészítő szerepet játszik, ami természetesen nem jelenti azt, hogy — az introszpekcio *primátusát* elismerve — gyakorlatilag nem tolódik át a súlypont épp ama kiegészítő szerepet játszó módszerekre.

Ezek közül az első mások lelki *nyilvánulatainak* (életkifejezéseinek), tehát a testi világban megjelenő szimptomáknak megfigyelése és megértése (ezt a rendesen „extrospektívnek“ mondott módszert célszerűbb ezért *interpszichikai módszernek* mondanunk). Mind az említett módszerekben nagy szerepet játszik az egyéni énré való állandó visszasiklás (a megértésnél is, hiszen ez centripetális, a megértő felé tartó), aminthogy általában erős önkonzentráció játszik itt főszerepet. Az átlagos introszpekcio ego-

⁵⁷ Ezzel természetesen csak hangsúlyozzuk azt, hogy a pszichikai állapotok, illetve funkciók meglétéhez, illetve megállapításához nem elég valaminő még oly teljes és világos argumentáció. Azt a lelki sajátosságot *át kell élni*, ez az *első*: s az ily pszichológiai megállapítások legtöbbszörre csak határozottabb *elkülöntésre* való segítségül szolgálnak.

centrikus megszokottsága nyilvánvaló, mert itt valóban szükséges magasabb fejlettségű „egyén“, in ultima analysisi természetesen az, hogy pszichológiai kutatást nem a hétköznapi atomember végez, hanem a sui generis önelmélyedő egyén. Az interpszichikai módszer súlyát az adja meg, hogy *az élet megfelelő élménygazdagságát nem minden egyénben találhatjuk meg*; így a történethez fordulunk, ehhez a gazdag élménytárhoz (history a laboratory of social psychology).⁵⁸

Egy harmadik módszerről hasonlóképp a maga súlyában kell megemlékeznünk: ez szükségképeni kiegészítése az előbbieknél, amelyeket *időnkénti* fölvételekben látunk lefolyni. Önmagunkra eszmélésünk módszere olyan, mint valami lelki razzia, amikor mintegy hirtelen lepjük meg s ostromoljuk meg kérdéseinkkel lelki élményeink állományát. Mit éltünk át, mily sorban, miért, hogyan tagozhatjuk élményeinket — mindezt a lelki detektívek fürgeségével egyszerre tudakolja az introszpekció (amely egyébként sokszor csak a lelki utóképek claire-obscuré-jében kénytelen botorkálni). Az ily kutató módszer téves eredményeket adhat, mert a lelki élet főeleme *az idő*, a magára-eszmélés pedig megszakítja az időt, a lelki folytonosságot, a nyugodt lefolyást.

Mi sem természetesebb, mint az, hogy nem *akkor* szoktunk önmagunkra-eszméléssel foglalkozni, amidőn társaink jelen vannak, velük viszonyban vagyunk, hatnak reánk; *rendesen utólag, mondhatnók: reszubjektívalva* kapjuk meg a társas élményeket — avagy azok utónomait, maradékképleteit: a tüzetes lélektani vizsgálódás egyedülletet követel, ez jobbra reszubjektívalt állapot; innen van, hogy a társas lelki összefüggések tudományos boncolása később jött, mint az egyéneléktani megállapítások áradata.

Epp mert a társaspszichikai jelenségek megfigyelésének föltételei kevésbé kedvezőek, kell egy módszer, mely az időnkénti fölvételekkel, ama „razziákkal“ szemben áll; ez a *történelmi módszer*, mely eleve azzal a programmal indul útnak, hogy egy élménysort, ha kell, éveken át nyomon kísérjen⁵⁹ s így egy történeti *folytonosságot* kísérjen végig magunkban, nem egy-egy lelki „aktust“. Számtalan apró, de folyton *egymásra vonatkoztatott* önmegfigyelési aktus-sor az, amely kivezet bennünket az egyén szűk, egocentrikus látóköréből. Vizsgáljuk *társainkat* és vizsgáljuk

⁵⁸ Titchener, *A text-book of psychology*, New-York, 1910. 34. l.

⁵⁹ „Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen und ein Bild des Charakters wird uns entgegenreten“, írja Goethe (idézve Cassierer, *Freiheit und Form*, 1917.) VI. l. Egyes élményekre is áll ez több-kevesebb mértékben.

történeti előzményeinket, akikkel és amelyekkel szemben mi voltaképp folytonos állásfoglalásban vagyunk. Így, történeti folytonosságra eszmélve megtaláljuk, hogy bár egység, de *labilis egység* az, amit egyéni énnnek mondunk és látjuk, hogy mennyi áthatás van benne, mennyire *produktum* az én, amely mikor mint *producens*, magán kívülre mutat, s kifelé hat, akkor sem tagadja meg *társas* és *történeti* származásának jeleit.

Végső konklúzió az, hogy az introszpekció — a főmódszer — nagyfokú önkonzentráltságot tételez fel, s *itt az én-sík önkéntelenül az egyéni felé hajlik*, az introszpekcióban az én *reszsubjektíválódik*. De ezzel nem válik lehetlenné a társas élmények megfigyelése, csupán nehezebbé.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

BERGSON H.: *Tartam és egyidejűség*. Fordította: dr. Dienes Valéria. 1923. Pantheon.

Mint a fordító is említi előszavában, Bergsontól olvasói etikát vártak a metafizika után és íme Einstein-problémáról szóló könyvvel lepi meg őket a mester. Valóban, úgy hat ránk a könyv, mint amikor mélyen a gondolataiba temetett embert útközben megállítanak néhány fontos szóra.

Érthető, hogy nem engedte az Idő klasszikus filozófusa, hogy avatatlan kezek vonogassák a párhuzamot az ő időgondolata és Einsteiné között. De meg ki is vállalkozott volna ekkora ür áthidalására. Hiszen Bergson időgondolata metafizikájának legbensőbb magva, az Einstein-probléma meg minden, csak nem metafizika. Éppen ezért nagy nyereség e tanulmány.

Az első fejezetet a Lorentz-féle formulák bevezetésének és kommentálásának szenteli a szerző. Mindez a Bergsonnál szinte elvárt könnyedséggel és szellemességgel történik, mindamellet — sajnos — a leghatározottabban kifejezzük arra vonatkozó kételeyeinket, hogy csak egyetlenegy nem matematikus olvasója is végig fogja olvasni és gondolni e fejezetet. Itt Bergson is beleesett képleteivel a relativitási elvről nem matematikai szempontból írók kilencvenkilenc százalékának hibájába. Minden erőfeszítést meg kell tenni ezen nehézség elhárítására. Nem vigasztalhatjuk magunkat azzal a mondással, hogy ilyen tárgyú *filozófiai* munkákban is a képlet szükséges rossz. Sőt, inkább ezücségtelen jó! Amennyi a régi fizikai időgondolat (abszolút idő, egyidejűség stb.) elmállódásához kell, az a távoli órák beszabályozhatatlanságából is kihámozható és ehhez nem kellenek okvetlenül formulák.

A második fejezetben elmélyíti a Relativitás gondolatát — mint ő mondja — „kétoldalúvá“ teszi azzal, hogy rámutat a relativitási elvből származó paradoxonok gyökerére. Nagy ugyanis a hajlandóságunk a relativitási elv alajáról is folyton visszacsúszni. Ha csak a *tőlem* távozó rendszer idejét és hosszúságát akarom korrigálni, akkor már a relativitási elven épül ugyan fel a gondolkodásom, de csak egyoldalú, mert hátha *én távolodom* tőle s nem ő éntőlem és az én mértékrendszereim a korrigálandók! Vagyis a vonatkozó rendszert is relativvává, illetve „mozgóvá“ kell tennünk. Finom analízissel nézi Bergson e folyamatot: „mikor a fizikus vonatkoztatató rendszerét megindítja, akkor egyelőre másik vonatkoztatató rendszert választ, mely most mozdatlan. Igaz ugyan, hogy gondolatban e második rendszert is megindíthatjuk anélkül, hogy gondolkodásunk egy harmadikban választana tanyát. De akkor ingadozik a kettő között, egyszer egyiket, egyszer másikat rögzítve, oly gyors ide-oda járással, ami már azt az illuziót keltheti, hogy mindkét rendszert mozgásban hagytuk stb.“ Hangsúlyozza, hogy ahol ő abszolút mozgásról beszélt előző munkáiban, ott élményekről, metafizikáról volt szó s ez csakugyan abszolút moz-

gás, amelyet magunk végzünk, magunk élünk; a tudomány a „kívülről észrevehető“ mozgásokat tanulmányozza, s ez mindig relativ, „meg a magunké is“, amennyiben ilyen kívülről észlelt.

A könyv igazán bergsoni része az „idő természetéről“ szóló *harmadik fejezetben* kezdődik. A durée-gondolat bővebb kifejtése után annak a folyamatnak az érdekfeszítő vizsgálata következik, miként racionalizálja el a tudomány az immanens tartamélményt, mint fordítja le a saját nyelvére, vagy mondjuk ki, mint térjesíti el vonallá, egymásmellettségé az időt, az egymásutánt. E folyamat közvetítő mozzanata a mozgás, amely kettős arculatú: mint tartamélmény is, meg külsőleg is észrevehető. Az általa leírt pálya már magában rejt a mérhetőség csíráját, míg az „az idő, mely tart, akár meghagyjuk magunkban, akár kihelyezzük önmagunkon kívül, nem mérhető.“ Boncolókés alá kerül a tudományt elsősorban érdeklő *egyidejűség* kérdése. Nem is szokás másról beszélni, mint két pillanat egyidejűségéről. holott Bergson szerint tulajdonképpen csak tartamok, áramlások egyidejűségéről lehetne szó. Figyelmünkkel például két külső áramlást a magunk tartamába forrasztunk s azt mondjuk róluk, hogy egyidejűek. Mivel pedig a külső tartam bevégezhető, a végét pillanatnak nevezzük, mint a vonalét pontnak. Így absztraháljuk az *időpontokat*. Mivel a tudomány méréssel dolgozik, természetesen a fölmérhetetlen tartamhoz (intervallumhoz) nem férven hozzá, az intervallumnak csak a végpontjaival foglalkozik, ezek egybeesését keresi és ez az ő egyidejűsége. Az intervallum tartamának „legördülési gyorsaságát“ gondolatban a végtelenségig fokozhatjuk a tudomány sérelme nélkül — őt csak a végpontok érdeklik — mikor is az összes *mindőségpontok* egy mozzanatban lennének adva s a legördültet tehetjük a legördült helyébe. Íme a tartamegymásutánok végtelensége egy egydimenziós egymásmellettségé változott. Az így felfogott idő csakugyan téries, a tér negyedik dimenziója, vagy ha tetszik, akár az első. Ha most valaki e merő absztrakciókból akar *visszafelé* haladni a valósághoz, világos, hogy számára nagy a tévedés veszedelme.

A tudományos ismeret mögé ilyen módon csúsztatott bergsoni metafizika e fejtegetésben igen nagy valószínűség-színezetet nyer.

A leghosszabb s a legfontosabb fejezet a *negyedik*. Az kiváltképpen azoknak szól, akik a relativitási elvről nem matematikailag, hanem a „józan ész“ világánál gondolkodnak, ha szabad mondani: filozofálnak. Mindenki számára az a legérthetlenebb, hogyan „történik meg a valóságban“ a haladó rendszer idejének megnyúlása, hosszúságainak megrövidülése. Mindjárt ki is mondjuk Bergson feleletét: sehogyan! Ezt a merész ítéletet ilyen helyes értelemben és ilyen alapos magyarázattal Bergsonon kívül eddig senki sem mondta ki. Mert az esetleges bíráló vagy nem értette meg az elv matematikai gondolatát s akkor semmit sem ér a szájából a „sehogyan“ szó, vagy matematikus volt és ekkor meg nem igen érdekelte a „valóságos“ idő-kitágulás. Sőt még a matematikusok is sokan félreértették! Megvizsgálja Bergson az ágyúgolyó utasának már Langevintől fölvetett példáját. Péter az ágyú mellett vár a nyugvó Földön s kétszáz évet él, míg az ágyúgolyóban — megfelelő sebességgel kiröpített — barátja.

Pál, csak két évet. A matematika igazolja és mégis lehetséges-e ez? Nem. Ott a hiba, hogy — éppen a relativitás alapján — nemcsak Pált gondolhatom mozgónak, s Pétert nyugvónak, hanem megfordítva is. Ekkor Pálhoz szegődöm, beszállok vele a golyóba, igen, de ezzel rendszerét meg is állítom és Pétert rohantatom az előbbi sebességgel s most meg ő él csak két évet, míg mi kétszázat. Szóval csak a vonatkoztató rendszerben ülő — tehát nyugalomban levő — fizikus ideje, mérései a „valóságosak“. Miért? Mert csak egyedül ő él, a többi fizikus csak képzelt, csak fantóm. A tőlem vagy hozzám rohanó rendszerek idejét, hosszúságait bármennyire torzítja is el a matematika, ezek mind csak virtuálisak, egyedül az enyém a valós, sőt mivel éppen ennek eltorzulása a többi, látni, hogy a relativitási elv annyira nem szünteti meg az abszolút időt, hogy inkább feltételezi. Az említett eltorzítás azonban nem fölösleges, hanem egy formális elv kívánja, hogy tudniillik az elektromágneses tünemények törvényei a mozgó rendszerek számára is változatlanok legyenek. Kifogásolja Bergson a Relativitás fizikus íróinak félreérthető szóhasználatát. Einsteinból is idéz egy ilyen részletet, majd később az egyik függelékben Becquerel munkájából: „ha két azonos és együttjáró óra van a vonatkoztató rendszerben ugyanazon a helyen, ha egyiket elmozdítjuk és t idő múlva a másikhoz visszavisszük, a másik órához képest

$$t - \int \alpha dt$$

idővel fog késni“. (229. l.) Ezen kifogások megokoltak, azonban Bergson kijelentései is félreérthetők. Annyira hangsúlyozza ezen eltorzult idők és hosszúságok fantóm-világ voltát, mintha a Relativitás az említett formális elv érdekében a „józan ész“ gondolatvilágát odadobná e fantóm-világokkal való megtévesztés játékanak. Szó sincs róla! Tudjuk, hogy Bergson sem gondolja úgy, de külön szükségesnek tartjuk annak a hangsúlyozását, hogy éppen a relativitási elv állította vissza ezen tovahaladó világok látszólagos egymásutánját újra egyidejűséggé s a Michelson-kísérletnél is (*a régi fizika alapján beszéltek!*) az éterben mozgó — tehát nem nyugalomban levő — húsból-vérből álló valóságos fizikus várta az interferenciacsíkok eltolódását és joggal várhatta.

Az ötödik fejezetben Bergson a Michelson-féle kísérlet szkematikus ábráját fényvonalakkal rajzolja fel. A fényvonalak és a merev vonalak megkülönböztetése alapvető fontosságú. A fényvonal gondolata nem más, mint a fényterjedéssel való időmérés, optikai óra. Világos, hogyha az összes, egymáshoz viszonyítva mozgásban levő rendszerekre nézve az állandó fénysebességet posztuláljuk, akkor e vonalak pompásan fogják jelezni e különböző rendszerekben lejátszódó matematikai — vagy ha tetszik — a többszörös időket. A nyugalomban képzelt rendszerben a Michelson-kísérlet skémája merev vonalakkal áll, mivel a fény sugár ugyanazon az úton tér vissza, amelyen odahaladt; ha a rendszer a megfigyelőhöz viszonyítva mozog, a merev vonalak helyét fényvonalak váltják fel, amelyeknek a képe már nem lesz az a két egymásra merőleges egyenes, hanem egyikük szétnyílik egy egyenlőszárú háromszög két szárává, még pedig annál elnyúltabbá,

minél nagyobb a rendszer sebessége. A sebesség változtatásával vagy megszüntetésével szinte harmonika módjára nyújtható szét a merev vonalú ábra fényábrává és megfordítva. Természetesen ez a megnyúlása a fényvonalnak csak látszólagos és a Lorentz-féle formulák szerint történik. Az ilyen ábrázolás kifejezésre juttatja a relativitási elv háromféle hatását: 1. a transzverzális hatást, azaz az idő megnyúlását, 2. a longitudinális hatást, vagyis az egyidejűség széttolódását, 3. a transzverzál-longitudinális hatást, „a Lorentz-kontrakciót“.

Az idővonal alkalmazása, vagyis az eltévesített idő átvezet benünket a négydimenziós tér-idővilágba.

A hatodik fejezet a négydimenziós Tér-idő rendszer tárgyalása. Láttuk, hogy a mozgó rendszerek elektromágneses törvényeinek változatlansága (fizikai invariáns) követelte a Relativitás elfogadását, ugyanígy követeli a Relativitás alapján gondolkozó embertől egy geometriai invariáns a vonaldarab hosszúságának kifejezése: $\Delta s^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2 - c^2 \Delta t^2$, hogy az időt negyedik térdimenzióknak fogjuk fel. Azt szokták mondani: „Az, ami valamely tetszőleges dimenzió-számú térben, mint mozgás van adva, eggyel több dimenziójú térben, mint forma ábrázolható“ (172. l.). Ez helyes lehet matematikai szempontból, de filozófiából nem áll; egyrészt többet, másrészt kevesebbet foglal magában a valóságnál. Kiküszöböli a történet: a *történet* a *megtörténttel* helyettesíti, elsikkasztja a szabadságot stb., a predeterminált folyamatokra azonban alkalmazható; ezért felel meg e gondolkodás a fizikának. Igen szemléltető és szellemes példával világít rá Bergson okoskodására. Elmondja, miként dönthetné el a kétdimenziós lények vitáját, akik a harmadik dimenziót csak *gondolni* tudják, egy háromdimenziós lény, aki azt *szemlélni* is tudja. Megvizsgálja a Minkovszki-Einstein-féle teret s szintén a virtuális világokba tolja. Akik metafizikává emelik, tévednek.

Ugyanezen gondolatkörökben mozog a rövidke zárószó, mely a három függelék (utazás az ágvúgolyóban, a gyorsulás kölcsönössége, a „világvonal“-ról).

*

Bergsonnak ez a szép könyve fényes argumentum — minden malicia nélkül mondjuk — részben önmaga ellen is. A fogalom deformáló hatásával szemben az intuitív megismerést védő filozófus éppen a fogalmi konstrukciókra való határtalan rátermettségével tudta csak e finom elhatárolásokat és vizsgálódásokat megejteni. A művészi fordítás igen sikerült; nyelve, mintha csak az eredeti volna.

Dr. Kiss Kázmér.

VARGA BÉLA: *A logikai érték problémája és kialakulásának története*. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. M. T. A.) 150 l. 1922.

„Bár az igazság objektív, szükségképeni, mindentől független érvényességének megállapítása a filozófia feladata, mégis elkerülhetetlen, hogy az igazságot másként tekintsük, mint olyanak, amelyhez az

ismerés útján jutunk el.“ — Ebben a gondolatban jelöli ki a szerző a logikai érték problémáját, amely az igazság problémája. Egyben pedig rávilágít a megismerés tárgya és a tárgy megismerése között fennálló dualizmusra. A logikai érték kialakulásának története nem más, mint ennek a dualizmusnak megszüntetésére irányuló kísérletek története. E kísérletek azonban csak azt mutatják, hogy a dualizmust feloldani senkinek sem sikerült, hanem vagy az ismerő alany szférájába erőszakolták bele az ismereti tárgyat (ismeretelméleti álláspont), vagy megfordítva: az ismereti tárgy kebelezte magába az ismerő alanyt. Az előbbi állásponton pl. Rickert, még inkább Böhm a transcendens tárgyat az öntudat által alkotott képnek fogta fel; az utóbbi álláspont az igazságot létező valóságnak tekintette, amely a logizmus kritikáját hívta ki maga ellen, amely a lét és érvény világos elválasztására vezetett. Ezt az elválasztást két irányban kellett végrehajtani: 1. hogy az igazság nem ontológiai kategória (metafizikai realizmus), 2. hogy az igazság nem *csak* megismerés eredménye (pszichologizmus). Kell ugyanis érvényes igazságnak lennie hogy azt megismerhessük; onnyiben a logizmus *nem ellentéte*, hanem *megelőzője* az ismeretelméleti álláspontnak. Ezek után a szerző az érvényesség gondolatának nyomait keresi Platónnál, Aristotelesnél; a középkorban Grossetesténél, az újkorban Descartesnál, Leibniznál, míg Bolzanónál már a kérdés határozott körvonalaiiban merül fel s talál megoldásra, általános érdekűvé pedig Husserl fenomenológiai vizsgálatai nyomán válik. A szerző olyan kiinduló pontot keres, amely közös a megismerő alanyban és a megismerendő tárgyban: az érvényességnek a létezőben való, explikációját. Ez a *jelentés*. A legkonkrétebb érzéki valóság sem a nyers adottság, hanem a világegyetem érvényes törvényszerűségeinek megvillanó szikrája. Minden tárgynak van már a megismerést megelőző jelentése s éppen azért ismerhetők meg, mert a dolgok logikai mozzanatok explikációja a jelentés útján, viszont a tudat is gyűjtőpontja a világban megnyilvánuló törvényszerűségeknek. Így az ismeretelméleti dualizmus megszűnik, mert a tudat és lét egylényegű valóság, amelyben úgy foglaltatik az érvényesség, mint az organizmusban benne van a fejlődés törvénye. Sőt ezek alapján az érték fogalmát is könnyen magyarázhatjuk: amennyiben a „jelentés“ az érvényességet fejezi ki az egyes dolgokon, kvalitással is bír, amelynek fokozatai vannak, úgy-hogy a jelentés és érték fogalma teljesen fedik egymást.

A logikai érték fenomenológiája azt vizsgálja: hogyan valósul meg a jelentés a világban, amely megvalósulásnak csirája a tárgyvá levés? A tárgyiságnak három megvalósulása van: 1. mint természeti adottság, 2. mint szellemi alkotás (tudomány, erkölcs, művészet stb.), 3. mint matematikai konstrukció. A logikumnak e harmadik megvalósulási módját azért kellett felvenni, mert a matematikai jelentés tár-

gya független úgy a valóságtól, mint a szellem alkotásától, amennyiben a logikai törvények kifejezésre jutása az abszolút téren és időn.

A logikai érték dinamikája a jelentés kialakulásának processzusa, amely abban áll, hogy minden változás logikus mozzanat: a világ lényegében benne gyökerezik a logikai célszerűség, s minthogy az emberi szellem benne van a létezők körében, tevékenységének szükségképen kell az igazságra irányulnia. Ezzel a gondolattal fejezi be a szerző munkáját, amelytől nem búcsúzhatunk el egy kritikai megjegyzés megétele nélkül.

A fenomenológia megalapítójának, Bolzanonak jelentősége abban áll, hogy felismerte, hogy a logikum tágabbköri mozzanat, mint az ontologikum, amennyiben a „fennállásnak“ nemcsak egy módja van, t. i. a létezés, miként azt egyfelől Kant (szubjektívizmus), másfelől Hegel (metafizikai realizmus) gondolta. Ellenben szerzőnk, bármennyire is hangsúlyozza a lét és érvény dualitását, amikor a dolgokat úgy tekinti, mint logikai mozzanatok explikációját, amelyekben úgy foglaltatik *benne* az érvényesség, mint az organizmusban a fejlődés törvénye, — önkéntelenül is a hegelianizmus talajára lép: nemcsak az létezhetik, ami logikus, hanem csak az logikus, ami egyszersmind létezik is. Holott a fenomenológia már kimutatta, hogy a logikum érvényességi köre tágabb, mert nemlétező objektumokra is kiterjed. Továbbá, hogy a megismerő alany és megismert tárgy kapcsolata sokkal egyetemesebb elven nyugszik, mint a konkrét „jelentés“-en, t. i. a logikai alapelvek érvényén. A logikai alapelvek *érvényesülnek* úgy az emberi gondolkodás alaptörvényeiben, mint a megismert tárgyban, de *nem foglaltatnak benne*. Úgyhogy a mi megismerésünk *következménye* annak, hogy a logikai alapelvek érvénye abszolút.

Szakáts Kálmán.

WALTER MOEDE: *Experimentelle Massenpsychologie*. Beiträge zur Experimentalpsychologie d. Gruppe. Hirzel, Leipzig, 1920, 239 l.

Teoretikus és kísérleti részre oszlik. Az előbbiben az eddig túlnyomóan spekulatív tömegpszichológia jelen állását tárja röviden eléünk s a kísérletekhez alapvető fogalmakat vezet be.

A kísérleti megállapítások közül fontosabbak a következők:

Ha a kísérleti személynek a kísérletező vízszintes helyzetből lecapott karjára kell figyelnie, akkor a karlemozgatáskor a megfigyelő a mozdulatot ellentétes vagy megfelelő (esetleg egymás után mind a két) irányban gyengén utánacsinalja; azt a mozdulatot azonban, amikor a kísérletező karját a lecapáshoz felemeli (mely mozdulatra tehát figyelme nincsen felhíva), *csaknem mindig pozitív értelemben utánozza*.

Megállapítható volt továbbá a legkülönbözőbb kísérletek alapján, hogy, ha a kísérleti személyekkel valamely feladatot végeztetünk egyedül, azután egymás jelenlétében, akkor általában véve azok teljesítménye, akik az egyes munkánál a többiekhez képest rosszabb eredményt mutattak, *abszolúte* emelkedik, míg az egyes munkában rela-

tive jobb, teljesítményének abszolút értéke vagy csökken, vagy emelkedik; ez az emelkedés azonban mindenkor *feltűnően kisebb*, mint a relative rosszabbak abszolút teljesítményeinek jóváulása. Ebben a jelenségben a csoportos munka *uniformizáló hatása* ismerhető fel. Magyarázata M. szerint az, hogy a jobb teljesítmények inkább maximális munkakifejtés eredményei s így a teljesítmény fokozására való lehetőség a rosszabbaknál nagyobb, mint a jobbaknál. A jelenség ezenkívül a kísérleteknél esetről-esetre közelebről értelmezhető. Ezek a kísérletek hangintenzitások összehasonlítására, akarati tevékenységekre (adott időn belül lehető sok pontot írni a papírra, vagy erőlködés dinamométerre), figyelmi tevékenységekre (bizonyos sorrendben előadott számok ismétlése, vagy adott szövegben bizonyos betűk kitörlése), bizonyos anyagnak emlékezetbe vésésére vonatkoztak. Fontos a statikus együttlét (a kísérleti személyek egyszerű együttléte valamely helyen) megkülönböztetése a dinamikus együttléttől (a kísérleti személyek állandó kölcsönhatásban állanak: értesülnek valamilyen kép a többiek munkájának előhaladottságáról vagy tempójáról, esetleg versenyeznek egymás között stb.).

Egyes kísérleteknél ezenfelül mint szabályszerűségek gyakrabban jelentkeztek: az egyesek munkájának a csoportmunkában való nagyobb egyöntetősége, az együttes teljesítmény emelkedése, a pártok küzdelmeinél számos jelenség és igen sok más.

Asszociációs kísérletek szerint továbbá a csoport-kísérletnél jelentkező szavak nagyobb részénél az asszociáció hasznossági jellegű, a tárgyak használhatóságán, vagy hasonlóságon, érintkezésen, külső szőhasonlóságon alapuló lenne, míg az egyes kísérletnél a tárgyak szemléletén alapuló asszociációk (a tárgy képzete — a tárgy jegyének képzete) lennének többségben. Az egyes-kísérletnél az asszociáció inkább intellektualisztikusabb jellegű és a kauzális vonatkozásokon alapuló asszociációk is gyakoribbak, mint a csoportos-kísérlet külső és érzelmi jellegű asszociációinál. *Jendrassik Aurél.*

DR. ERICH STERN: *Einleitung in die Pädagogik*. Halle, M. Niemeyer, 1922.

Stern művében nem pedagógiai rendszert vagy történetet akar nyújtani, hanem az a célja, hogy a pedagógia legfontosabb alapfogalmainak tisztázásával, a későbbi szisztematikus vizsgálatok számára a talajt előkészítse. Jellemző a mű minden egyes részében az egységre, a nagy összefüggések kiemelésére való törekvés, melyre a szerző legfőbb ösztönzést Dilthey, Spranger, Litt és Simmel szellemtudományi kutatásaiból meríti.

A pedagógiai irodalom nagy fellendülése mutatja az eddigi neveléssel és idevágó teóriákkal való elégedetlenséget. Tudományos pedagógiára van szükség, mely nemcsak a módszereket kutatja, hanem az elérendő célok megalapozását is feladatul tűzi ki.

A pedagógia szellemi tudomány, mert a nevelő nem objektív ismeretekre, hanem individuális lelki strukturák megértésére törekszik. A megértés által tudja a lélek mélyén rejlő értéklehetőségeket felismerni és megfelelő kultúrjavak által kifejleszteni. Ezért a pedagógiá-

nak megértő, azaz szellemtudományi pszichológiára van szüksége, mely a már előzőleg értékekre beállított, teljes személyiségből indul ki és amely a kultúrnilozófiai kutatásokkal állandó összeköttetésben áll.

Az igazi nevelés főfeltétele az igazi nevelő. Stern sorra veszi azokat az életformákat, melyeket Spranger „Lebensformen“ c. munkájában megrajzolt, hogy ezek keretébe az ideális nevelő típusát beillesse. A lelki élet ugyanis elgondolhatatlan bizonyos formák nélkül, mert a különböző élménylehetőségek közül csak a saját lelki strukturánknak megfelelőt tudjuk realizálni. Az emberek tehát a világot, élményeik egyéni színezete szerint, mindig csak egy bizonyos oldalról látják. Spranger típusai: az elméleti, esztétikus, ökonomikus, politikus és vallásos ember típusa, a valóságban tisztán soha elő nem forduló, csupán ideális alapformák, azért nagy az értékük abból a szempontból, hogy ilyen általános strukturális összefüggések kiemlése által, tudjuk az egyest, a különöst is jobban megérteni. A nevelő életformája csakis a szociális életforma lehet. Személyisége, mely a nevelőtevékenység középpontjában áll, a kultúra és a gyermek között mint élő közvetítő szerepel. Ezt a közvetítést csak a szociális típusú egyén szeretete teheti gyümölcsözővé, ki az emberben elsősorban az értékek hordozóját látja és életének legfőbb célját ezeknek kibontakoztatásában ismeri fel. Milyen a viszonya most már a nevelő életformájának a többi életformához? Az elméleti ember típusa messze áll tőle. Ez úgy az emberekben, mint a dolgokban az általánost kutatja, világa tehát az objektív megismerés, a tiszta értelem világa. Egyénisége hűvös és feszes, minden emberiséget nélkülöző. Ezért a nagy teoretikus ritka esetben jó pedagógus is. Viszont az esztétikai beállítottság szoros vonatkozásban van a pedagógiával, mert a teljes egyéniséget megérteni beleérzés, utánaélés alapján, csak az esztétikai élményben lehet. Természetes azonban, hogy a tisztán esztétikai hajlandóság az emberek iránt még korántsem elég a neveléshez. Az igazi nevelő rút és szegény növendékét épp úgy kívánja felemelni és segíteni, mint kellemmel felruházottat. Jelentős diszkrepancia áll fenn az ökonomikus és nevelő típusa között. A nevelőt nem a haszon, hanem a benső hajlandóság és szeretet vezérlik minden ténykedésében. Helyén van viszont az ökonomikus felfogás akkor, midőn a gyermek erőit túl nem becsüljük, midőn őt a való élet küzdelmeire, a közösség életében való aktív résztevésre készítjük elő. A politikus típusra, a „Machtmenschen“-re jellemző, hogy mindenkire rá akarja kényszeríteni akarátát és mindenkin uralkodni vágyik. Ezeket a tulajdonságokat egészen más formában találjuk a nevelőnél. A nevelés lényege is akarátátvitelben áll, de ez az akarát az adakozó szeretettől vezérelt akarát; a nevelő is uralkodik, de az uralom legmélyebb és legnehezebb fajtáját, az önuralmat gyakorolja. Ellenben rokon a két psziche között a belső fölény és a vezetés örömeinek érzése. A legközelebb áll a nevelőhöz a vallásos ember típusa. Mély vallásosság, de nem aszkézis, hanem igazi életigenlő vallásosság található minden igazi nevelő lényében, mely a másokért való élésben, cselekvésben, önmagának legyőzésében, derült kedélyben, az emberek iránt való szeretetben nyilvánul meg.

Ezekután Stern a nevelés célját határozza meg. Ez a cél a művelt személyiség. A személyiség fogalma szemben az individualitás tisztán leíró fogalmával, mindig értékekre vonatkoztatott. Kritériumai: bizonyos értékekre való állandó ráirányulás, tehát a benső egységre való törekvés, az eredetiség és szabadság, mert mindaz, amit tesz, saját lényegéből kifolyólag teszi, erkölcsiség és öntudatosság, végül folytonos törekvés lényegének kibontakoztatására. Ez az önmegvalósítás csakis objektív kultúrjavak befogadása által lehetséges, még pedig olyan kultúrjavak által, melyek részben, vagy egészben adequatnak az individuális lelki struktúrával. Csak az ilyen kultúrjavak tudják valóban művelni a lelket, mert nemcsak megismerés, hanem átélés alapján lesznek sajátunkká. Egyén és közösség kölcsönösen feltételezik egymást. A közösség őrzi meg az egyén kiműveléséhez szükséges értékeket, viszont az egyén az, aki értékek alkotásával gazdagítja a közösséget.

A nevelés alapvető problémája az egyes értékterületeknek megfelelő formális képzőértékek megállapítása. A kutatások ez irányban még nagyon kezdetlegesek. Az életben az intellektuális tevékenység bír a legnagyobb jelentőséggel, tehát az idevágó képzőértékek a legismertebbek. Hasonló fontosságú volna azonban az esztétikai, szociális, politikai stb. szellemi aktusok alapirányait kutatni, hogy az ezeket képző szellemi tevékenységeket ugyanolyan részletességgel megállapíthassuk.

Ezekután a képezhetőség problémájára tér át. Az ember képezhetősége mindig a lelki struktúrájától és attól függ, hogy rendelkezésre állanak-e az őt művelő kultúrjavak. Fontos faktora e problémának a fejlődés törvényszerűsége, amennyiben minden életperiódusnak megvan a maga strukturális sajátossága. Az egyes szellemi képességek is ilyen különböző stádiumon mennek keresztül. A nevelő feladata ezeket az individuális lelki struktúra keretébe behelyezni, hogy így a gyermek ideális életformáját szem előtt tartva, a jelenben a jövőt, a leendőben a megvalósítandót felismerje.

Befejezésül a nevelésnek a korszellemhez való viszonyáról szól. Ahogy az ember egyéni lényege értékírányzatának megértése által fogható fel, úgy a korszellem egysége is az illető kor centrális eszméje által szerkeszthető meg. A korszellem struktúrája színezi az egyéni lélek struktúráját is, tehát úgy a nevelés, mint az ember történetileg feltételezettnek. A 19. század racionalizmusával, analízáló vágyával szemben, újabban bizonyos reakció mutatkozik. Minden téren észlelhető a szintézisre való törekvés. Nagy, összefüggő körvonalakban akar a mai kor centrális eszméje, az Élet érvényesülni. Így a filozófia is világnézetet akar nyújtani és leghathatósabb megteremtésénél nem a természettudományokból, hanem az élethez, a lélekhez közel álló szellemi tudományokból nyeri. Ember akar lenni mindenki az emberek között, azaz mindenki megérteni és megértetni vágyik. Ez a hatalmas életérzés nyilvánul meg ma az ifjúságnak az intellektuális értékek iránt való lebecsülésében és nagy szociális érzékében, mely tömörülésre, közös érdekek és jogok megvédésére indítja őket. Tekintettel arra, hogy a nevelésnek kell létrehoznia azt a nem-

zedéket, mely kora feladatain dolgozik és a kultúrát az értékes irányába továbbfejleszti, mindenkor tudatában kell lennie a feladatnak, mely épp e korszellemből kifolyólag hárul reá. Szem előtt tartva tehát a képességek egyenértékűségét, nemcsak az intellektuális, hanem bármiféle képességet is ki kell fejlesztenie, mert csakis úgy tud valaki a közösség javára működni, ha képességeinek megfelelő feladatok elé állítja. Így lesz a nevelés végső célja az értékektől áthatott kultúr-közösség elérése, oly közösségé, mely nem nyomja el az egyént, hanem elősegíti sajátos lényegének kibontakozását, hogy mindenki az örök, egyetemes értékeknek a maga módján való megvalósítása által vigye előre és gazdagítsa a kultúrát. *Prahács Margit.*

ERNST ALTKIRCH: *Maledictus und Benedictus*. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf C. Brunner, Verl. v. F. Meiner. Leipzig, 1924, 210. l.

Sok úttörő nagy gondolkodónak sorsa egyrészt a megvetés és ócsárlás, másrészt a szeretet és a dicsőítés; *maledictus* is, meg *benedictus* is. Különösen áll ez Spinozára. Igen érdemes munkát végzett E. Altkirch, aki, miután „Spinoza im Porträt“ (Jena, 1913) c. könyvében a Spinoza külsejére vonatkozó adatokat összegyűjtötte, most e munkájában a Spinoza tanait illető egykorú és későbbi nézeteket és elszórt nyilatkozatokat szedte össze, amivel megbecsülhetetlen szolgálatot tett a Spinoza-kutatás számára. Egymásután fölvonul előttünk az amsterdami zsidó hitközség átkától kezdve a holland kormányznak Spinoza művei kinyomatását és terjesztését eltiltó plakátjáig (1678) mindaz, amit a kortársak Spinozáról gondoltak. Rendkívül érdekesek Leibniznek Spinozára vonatkozó nyilatkozatai. Leibniz már rendszerének lényegét megalkotta akkor, mikor Spinoza etikája a kezébe került, de azért — polemikus szempontból — nem csekély hatással volt rá. Egyes nézeteit „retteneteseznek“ minősíti; máskor elismeri, hogy sok szép gondolatot talált Spinozában, melyek az övéivel megegyeznek. 1676 novemberében Hagában föl is keresi Spinozát. A hannoveri kir. könyvtár most is őrzi Spinoza Opera Posthuma-jának azt a példányát, melyet Leibniz széljegyzetekkel látott el, amilyenek: „homályos és zavaros“, „ez a bizonyítás paralogismus“, „Spinoza nem nagy bizonyító művész“, „ebből a nézetből sok badarság folyik“ stb. Bourgethoz írt levelében (1714) tiltakozik az ellen, mintha a monasok tanából valami fajta spinozizmus volna levezethető.

Szellemtörténeti szempontból rendkívül érdekes az a fordulat, mely Spinoza értékelésében a XVIII. század közepe táján — főkép Chr. Edelmann indítására — megy végbe. Később Herder, Jacobi, Lessing, Fessler, Schleiermacher, különösen Goethe egészen új színben látják Spinozát, a *maledictus*-ból mindinkább *benedictus* válik, egészen C. Brunner túlzó himnuszáig: „Er ist eine der wichtigsten Hauptpersonen unserer Gattung und Geschichte, er ist, nach meiner Überzeugung, der höchste aller Menschen!“ K.

BARÓ ORCZY ANDOR: *Korszellem és szabadság*. Budapest. Magyar Tud. Társ. Sajtóvállalata Rt. 1924. Alapár 3 K. 122 lap.

Orczy báró ebben a könyvében nagy erudícióval és friss eredetiséggel vizsgálja a modern szellemnek azt a vonását, mennyiben ferdíti el és hamisítja meg a szabadság fogalmát. E célból sorban szemügyre veszi, mennyiben érvényesül a modern társadalom és állam keretében a gondolatszabadság, a szövetkezés, a vallásgyakorlat, a tanulás és tanítás szabadsága? milyen viszonyban van ezekhez a szocializmus, demokracizmus, kozmopolitizmus és feminizmus? A műben az individuális arisztokratizmus világnézetének körvonalai bontakoznak ki. A könyvnek a szocialista utópiák ellen küzdő alap gondolatát jellemzően fejezik ki végső sorai: „Az örök szabadság fogalma mindig abban áll, hogy az élet föladat és kötelesség, nem pedig olyan ügyeskedés, aminő valamilyen földi paradicsomba vezet és aminővel a modern korszellem az emberiséget bolondítani akarja“.

G.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Társulatunk ezévi közgyűlését *Kant* 200 éves születési évfordulója alkalmából 1924 május 10-én tartotta meg. *Pauler Akos* elnöki megnyitója után a közgyűlés üdvözlő táviratot küldött a berlini *Kant-Gesellschaft*nak, majd *Bartók György* Kant jelentőségéről, *Rácz Lajos* pedig Kant történetbölcseletéről olvasott fel. A titkári jelentés után a számvizsgáló-bizottság jelentése következett. Az elnök köszönetet mondott a felolvasóknak, majd a titkárnak és *Kronfusz Vilmos* pénztárosnak buzgó működésükért; az utóbbinak a közgyűlés a fölmentvényt megadta.

Titkári jelentés.

Társaságunknak vezetősége csak nagy nehézségekkel küzdve tudta a szükséges anyagi eszközöket biztosítani, hogy folyóiratunkat az áldatlan viszonyok mellett is kellő színvonalon tartsa, ami törekvésének legfőbb célja volt. Anyagi helyzetünk megjavítására nagy megértést találtunk gr. Klebelsberg Kunó vallás és közokt. miniszter úr részéről, aki egy millió koronát utalt ki még az ősszel Társaságunknak, amellyel lehetővé tette, hogy a Magyar Fil. Társaság új kötete: *Aristoteles Politikájának fordítása* megjelent. A Politikát Szabó Miklós a br. Eötvös-collegium tanára fordította s látta el bevezetéssel és jegyzetekkel. Az „Athenaeum“ négymillió korona állami segélyben részesült. Kultúrtörekvéseink ez igazi megértéséről tanúskodó támogatásért fogadja a miniszter úr ezúttal is Társaságunk őszinte háliját.

Társaságunknak így biztosítva lévén legszükségesebb anyagi eszközei, elérhettük, hogy folyóiratunk a mult évben is legalább két

füzetben, kilenc ívnyi terjedelemben jelenhetett meg 29 cikkel, 18 munkatársunktól. E cikkek között van 7 értekezés, 21 könyvismertetés és bírálat és 1 folyóiratszemle.

A múlt évi hat felolvasó ülésünkön a következő előadások tartottak:

Gombocz Zoltán: Jelentéstani szempontok.

Nagy László: Farkas Sándor posthumus filozófiai munkájának ismertetése.

Ottlik László: A marxizmus tudományos igényei.

Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete.

Ruber József: Jogtudomány és világnézet.

Kornis Gyula: Historizmus és naturalizmus.

Felolvasó termet részint a M. T. Akadémia, részint a budapesti Pázmány Péter-tudományegyetem bölcs. kara volt szíves rendelkezésünkre bocsájtani, amiért is a M. T. Akadémiának, valamint a Pázmány Péter-tudományegyetem bölcs. kari dékán úrnak ezúton is köszönetet mondunk.

Választmányunk az elmúlt évben négy ülést tartott. Ezeken főleg a Társaság folyóiratával, a M. F. T. könyvtára ügyével s a Társaság anyagi ügyeivel foglalkozott. Így többek között — tekintettel a minden téren beállott óriási drágulásra — az ősszel megtartott választmányi ülés elhatározta, hogy a tagsági díjat az 1924. évre 10.000 K-ra emeli fel, melyet azóta újból kénytelen volt emelni.

Sajnálattal vette tudomásul, hogy Nagy József egyet. tanár, — aki időközben a pécsi egyetem rektora lett — nagyarányú egyéb elfoglaltsága miatt a folyóirat szerkesztéséről leköszönt. A választmány hálás köszönetet szavazott eddigi önzetlen munkásságáért. A folyóirat szerkesztését ideiglenesen Kornis Gyula, Társaságunk alelnöke volt szíves magára vállalni.

Társaságunk tagjainak száma az elmúlt évben 16-tal növekedett. Társaságunknak jelenleg van 1 tiszteletbeli, 17 alapító és 459 rendes tagja és előfizetője. Az összes tagok és előfizetők száma tehát 477. Ezek közül helyben tartózkodik 304 és vidéken 173.

Sajnos, veszteség is érte Társaságunkat. Elvesztette Társaságunk egyik alelnökét és legkiválóbb munkását *Posch Jenőt*, e kiváló filozófiai író. Benne nemcsak a magyar filozófiai irodalom egyik legjelesebb munkását veszítettük el, hanem Társaságunk egyik legbuzgóbb tagját is, aki már a Társaságunk megalakításában fontos szerepet játszott. Ugyancsak fájdalommal emlékezünk meg *Vida Sándor* főgimn. tanár tagtársunk elhunytáról (1924 április 18), aki hosszú időn át kiváló titkára volt Társaságunknak s aki számos kitünő értekezéssel és fordítással gazdagította filozófiai irodalmunkat. Emléküknek elismeréssel és kegyelettel adózunk.

Budapest, 1924. május 10-én.

ÚJABBAN MEGJELENT FILOZÓFIAI KÖNYVEK:

- Aristoteles*: Politika. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Szabó Miklós. A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára. 4. kötet. Budapest, 1923. 260 l.
- Bartók György*: A philosophia lényege. Szeged, 1924. 42 l.
- Bognár Cecil*: Értékelmélet. Bp., 1924. 124 l.
- Horváth Sándor*: Aqu. sz. Tamás világnézete. Bp., 1924. 232 l.
- Kornis Gyula*: Történetfilozófia. (A Magyar Történettudomány Kézíkönyve. I.) Bpest, 1924. 226 l.
- Marcus Aurelius* római császár Elmélkedései. Bp. Ford. Huszti József. 1923. 196 l.
- Moór Gyula*: Bevezetés a jogfilozófiába. Bpest, 1923. 356 l.
- *Nagy József*: A mai filozófia főirányai. Bpest, 1923. 174 l.
- Báró Orczy Andor*: Korszellem és szabadság. Bpest, 1924. 122 l.
- Trikál József*: Természetbölcselet. Bpest, 1924. 150 l.
- Várkonyi Hildebrand*: Aqu. sz. Tamás filozófiája. Bpest, 1923. 96 l.
- M. Weber*: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Ford. Vida Sándor. Bpest, 1924. 122 l.

*

- I. Fröbes*: Lehrbuch der exper. Psychologie. Bd. I. 1923. 2. Aufl.
- Br. Bauch*: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 1923.
- O. Külpe*: Vorlesungen über Logik. 1922.
- W. Stern*: Psychologie der frühen Kindheit. 3. Aufl. 1923.
- E. Lindworsky*: Der Wille. 3. Aufl. 1924.
- J. Lindworsky*: Exper. Psychologie. 3. Aufl. 1923.
- Erich Stern*: Jugendpsychologie. 1923. Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. IV. (Croce, Gutberlet, Höfding, Keyserling, Ostwald, L. Ziegler, Ziehen.) 1923.
- B. Erdmann*: Logik. 3. Aufl. Herausg. von E. Becher. 1923.
- K. Joël*: Seele und Welt. 1923.
- K. Groos*: Der Aufbau der Systeme. 1924.
- A. Schweitzer*: Kultur und Ethik. 1924.
- J. Geysler*: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. 1923.
- H. Driesch*: Metaphysik. 1924.
- G. Heymans*: Die Psychologie der Frauen. 2. Aufl. 1924.
- Fr. Brentano*: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Herausg. und eingel. von O. Kraus. 1924.
- J. Cohn*: Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie. 1924.
- Fr. Medicus*: Fichtes Leben. 1922.
- E. Lask*: Gesamm. Schriften. Herausg. von E. Herrigel. 3 Bände. 1923.
- E. Troeltsch*: Gesamm. Schriften. I. Bd. Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. 3. Aufl. 1923. II. Bd. Zur religiösen Lage,

- Religionsphilosophie und Ethik. 2. Aufl. 1922. III. Bd. Der Historismus und seine Probleme. 1922.
- Max Weber*: Gesamm. Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. 1923
- Max Weber*: Gesamm. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.
- Max Weber*: Gesamm. Aufsätze zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. 1924.
- *
- L. Brunschvicg*: Spinoza et ses contemporains. 3e édit. 1923. Alcan.
- E. Rabaud*: L'Adaptation et l'Évolution. 1922. Alcan.
- E. Dermenghem*: Joseph de Maistre mystique. 1923.
- L. Proal*: La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau. 1923. Alcan.
- Mélanges thomistes*, publiés par les Dominicains de la province de France, à l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. Bibliothèque thomiste, dirigée par le P. *Mandonnet*. 1923.
- Pierre Janet*: La médecine psychologique. 1923. Flammarion.
- C. Bouglé*: De la sociologie à l'Action sociale (Pacifisme, Féminisme, Coopération). 1923.
- P. Masson-Oursel*: La Philosophie comparée. 1923. Alcan.
- Malebranche*: Fragments philosophiques inédits et correspondance, par *J. Vidgrain*. Collection historique des Grands Philosophes. 1923. Alcan.
- V. Brochard*: Les sceptiques grecs. 2e édit. 1923.
- L. Le Fur*: Races, Nationalités, États. 1923. Alcan.
- E. Ost*: La Connaissance supra-normale. Etude expérimentale. 1923. Alcan.
- J. M. Keynes*: A treatise on probability. 1922. Macmillan.
- J. Ward*: A Study of Kant. Cambridge. 1922.
- N. Abbagnano*: Le sorgenti irrazionali del pensiero. 1923.
- E. Borel*: L'espace et le temps. 1922.
- J. H. Rosny Aîné*: Les sciences et le pluralisme. 1922. Alcan.
- E. Goblot*: Le système des sciences. 1922. Colin.
- M. Boll*: La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains. 1921. Alcan.
- J. Chevalier*: Descartes. 1922.
- Berthoud*: Les nouvelles conceptions de la matière et de l'atome. 1922.
- B. Bosanquet*: The meeting of extremis in contemporary philosophy. 1921. Macmillan.
- Ma J Sinclair*: *The New Idealism*. 1922.
- X. Léon*: Fichte et son temps. 1922. Colin.
- M. Casotti*: Saggio di una concezione idealistica della Storia. Firenze. 1922.
- Fr. Simiand*: Statistique et expérience. 1922.
- Ét. Gilson*: Le Thomisme. 1923. Paris. Vrin.
- G. Marchesini*: R. Ardigo. Firenze, 1922.
- G. Perticone*: La filosofia di G. Simmel. Torino, 1923.
- G. Tucci*: Storia della filosofia cinese antica. Bologna, 1923.

KURZE INHALTSÜBERSICHT.

Zum Gedächtniss Kant's.

Von: GEORG v. BARTOK.

Kant, ein unvergleichlicher Wegweiser in der Welt des Geistes, suchte die Unmöglichkeit der traditionellen Metaphysik erkennend, neue Wege und eine neue Methode für diese „königliche Wissenschaft“. Die vorkritische Periode seiner Wirksamkeit ist eigentlich ein steter Kampf um die richtige Methode der Metaphysik. Die Erfindung der transcendentalen Methode bedeutet das Ende der alten, ontologischen, und den Anfang der neuen, gnosceologischen Metaphysik.

Die Kritik der reinen Vernunft inauguriert einen neuen Standpunkt, eine neue Methode und neue Ziele im Reiche des menschlichen Denkens. Die kritische Philosophie ist eine fruchtbare Synthesis des Empirismus und Rationalismus, eine Wiedererweckung des edlen, platonischen Idealismus, die strebt statt der Erkenntnis des Seins, die Erkenntnis des Erkennens zu geben, indem sie seinen vertiefenden Blick von dem Gegenstande zum „Ich“ wendet. Die Philosophie Kant's sucht in der richtig verstandenen Subjektivität die Grundlagen der Objektivität und macht die Möglichkeit der Erkenntnis zum Grundproblem aller Philosophie.

Aus der Tatsächlichkeit des Erkennens sind die Gründe der Geltung der Erkenntnis niemals zu verstehen, — dies ist die Überzeugung des Königsberger Philosophen, der in seinen Kritiken das transcendente Bewusstsein als die letzte Voraussetzung der Erkenntnis darstellt: dieses Bewusstsein ist die letzte „Form“ durch die der „Stoff“ logischen Sinn und Bedeutung gewinnt. Das transcendente Bewusstsein garantiert die Logicität unserer Erkenntnis; in diesem Bewusstsein ist die apriori Gesetzmässigkeit verankert, die auf allen Gebieten des Geistes die allgemeine Einheit und Giltigkeit versichert.

In diesem Sinne ist das transcendente Problem das Problem der Möglichkeit des Geistes selbst, und die transcendente Philosophie wird zur Philosophie der Geltung bzw. des Wertes. Diese Geltungsphilosophie ist berufen uns zu der Einsicht zu führen, dass Wert und Geltung an die „Normen“ des transcendentalen „Ich“ gebunden sind: der Selbstwert entspringt der Tiefen des Geistes. Die kritische Philosophie ist zugleich der reinsten und tiefsten Idealismus.

Herakleitos und der Ursprung der griechischen Philosophie.

Eine Untersuchung über Grundformen ältesten philosophischen Denkens.

VON: KARL KERÉNYI.

Ihren Ausgangspunkt nimmt meine Untersuchung von der Frage K. Joels in seiner Rektoratsrede *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*: wie sind so umfassende, in ihrer Allgemeinheit mit der grossen pantheistischen These der Upanishaden vergleichbare Lehren, wie die eines Anaximander oder Heraklit, am Anfange des philosophischen Denkens zu erklären? An einem Musterbeispiel, an dem der ältesten indischen Philosophie zeigte Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden*. 1915, vgl. Gött. Nachr. 1916, 715. ff.), wie sich aus den Grundformen primitiv-religiösen Denkens die These von der Identität des Ichs und des Alls, eine sehr vornehme These philosophischen Denkens überhaupt, entwickelt hat. Hinter indischem und griechischem Denken liegt derselbe Urzustand des Menschen, und die Formen des primitiven Denkens leben, wie bekannt, im Kultus fort. Die Kluft zwischen Kultus und Philosophie ist zwar in Griechenland viel tiefer als in Indien, doch lässt sie sich, auf Grund der Verwandtschaft formaler Natur, die wir nach Nordens Untersuchungen in seinem *Agnostos Theos* 129 ff., 198 ff. zwischen einzelnen Fragmenten der ältesten griechischen Philosophen und der griechischen religiösen Rede beobachten können, überbrücken. Die Mystik aber, im engeren Sinne, wie sie Joel zur Beantwortung unserer Frage verwerten wollte, muss bei einer formengeschichtlichen Betrachtung ausser Acht bleiben. Empedokles' selbvergötternde Worte in seiner versifizierten theologischen Propaganderede zu den Akragantinern sind nicht für ihn, oder für die hellenische Philosophie überhaupt, sondern für die Rede des Propheten einer alten Mysterienreligion charakteristisch.

Dagegen ist es sehr aufschlussreich, wenn ein religiöser Redetypus, die Invektive gegen die Nicht-Eingeweihten, also Nicht-Wissenden, mit philosophischem Inhalt gefüllt wird, wie es bei Parmenides Fr. 6, 4 ff. der Fall ist. Der „erste Metaphysiker des Abendlandes“, der seine Invektive gegen die Menschen, die Träger der mit gewöhnlichen Augen und Ohren wahrnehmbaren Welt richtet, steht somit auf dem Standpunkte des alten hellenischen Sehers, des primitiven Wahrsagers und Priesters überhaupt. Die religiöse Redeformel vom rechten Gesicht, Gehör und Verstand des Sehers oder Eingeweihten,

und jene Invektive gegen Blindheit, Taubheit, Unverstand der Menschen lässt sich vom gottgleichen Theoklymenos der Odyssee (XX. 365 f.) bis zum späten *Carm. aur. Pyth.* 55 f. verfolgen. Heraklit, auch durch seine scharfen Invektiven gegen das *profanum vulgus* und durch seinen Orakel- und Mysterienstil als hieher gehörig leicht erkennbar, steht zu dieser Formel, die zugleich eine Form primitiv-religiösen Denkens ausdrückt, noch näher als Parmenides. Zwar sind auch Augen und Ohren schlimme Zeugen für die Menschen, wenn sie Barbarenseelen, d. h. keinen rechten Verstand haben (107), aber trotzdem zieht H. selbst alles, was man sehen, hören, lernen kann, vor (55). Zu verstehen ist darüber das Sehen, Hören, Lernen der Auserwählten, die gegenüber den übrigen Menschen das „Wort“ vernehmen, verstehen und die Einheit in der Welt der Gegensätze sehen. Diese sichtbare, und dabei doch unsichtbare Einheit hat zwei verschiedene Gesichter. Das eine ist, in logischer Hinsicht noch ganz undifferenziert, ein geistiges: das σοφόν. „Keiner von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt dazu zu erkennen, was von altem abgesondert σοφόν ist“ (55), wozu noch 50, 41, 32 zu lesen sind. Das andere ist ein Feuerangesicht, was aber dasselbe besagen will, als das σοφόν : alles ist Feuer, also alles ist eins. Daneben betonte H. die Geistigkeit seiner Weisheit- und Feuer-Gottheit wieder mit einer religiösen Formel: nach Fr. 56 ist sie „weder zu sehen, noch zu greifen“, vgl. Emp. Fr. 133, Norden a. a. O. 16. f., Reinhardt *Parmenides* 143 f., und die Fortsetzung (134) bei Emp., Fr. 26, 2 des Xenophanes mit dem Orakel bei Herodot VI. 86.

Nicht-materielles Feuer, mit einer wunderbaren Fähigkeit zu allen möglichen Verwandlungen, das also mit dem Wasser des Thales und mit der Luft des Anaximenes zusammengehört, ein Element, dessen Stofflichkeit gleichsam geistig ist, erinnert uns an die Vorstellungen der Primitiven, die alles Materielle in geistigen Potenzen, Substanzen oder Emanationen wirken lassen. Wahrscheinlich sind die Urstoffe der alten Jonier nicht in Formen empirisch-logischen, sondern primitiv-religiösen Denkens gedacht. Vielleicht ist das ἀπειρον Anaximanders die unerschöpfliche, und darum, wie Seele bei H. 45, grenzenlose Fülle dieser Potenzen, als Urstoff und Träger des Weltalls. H., der einzige der ältesten griechischen Denker, der einer eingehendern Untersuchung überhaupt zugänglich war, überflügelte seine Vorgänger, indem er die Potenz des Urstoffes mit der Potenz des denkenden Geistes identifizierte. Das σοφόν gehört zum gottbegabten Weisen, zum σοφός ἀνὴρ, wie das *bráhmán* der Inder zum Priester, *bráhmán*. So bewegt sich auch noch H., trotz sei-

nem philosophischen Genius, wesentlich in den Grundformen primitiv-religiösen Denkens, nicht anders in dieser Hinsicht, als die grossen Metaphysiker der Upanishaden.

Das „kollektive Ich“ als Grundproblem der Sozialpsychologie.

Von: STEPHAN DÉKÁNY.

In der gewöhnlichen Schulauffassung erscheint das Individuum, obwohl in sublimierter Form, als ein räumliches Gebilde. Das seelische Leben wird als ein, *im* individuellen Ich ablaufender Vorgang vorgestellt. Sämtliche Erlebnisse sind somit individueller Art, das einzige, reale Subjekt der Erlebnisse ist das Individuum. Kollektive Gebilde sind mystische und subjektlose Hirngespinnste. Eine wahre, wissenschaftliche Sozialpsychologie ist unmöglich. Diese Auffassung wird mit folgenden Gründen abgewiesen.

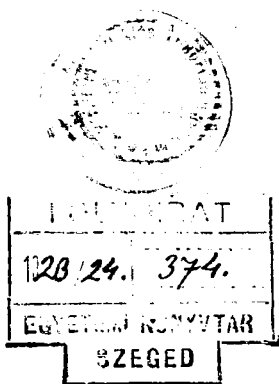
1. Das Seelenleben ist unräumlich. Wenn die *Vorstellung* des Individuums zur Annahme führt, das „in“ der Einzelseele *nur* individuelle Vorgänge stattfinden können, und eben deswegen *auch* kollektive Vorgänge sich nicht abspielen, so schliesst diese Auffassung latent die *räumliche* Unvereinbarkeit der beiden psychischen Phänomene in sich ein. Psychische Prozesse laufen in der *Zeit* ab; wir können die Sache unräumlich, aber in der *Zeit* ablaufend so auffassen, dass in der Einzelseele nicht gleichzeitig, sondern wechselnd entweder individual-, oder sozialpsychische Erscheinungen auftreten können. Das Ich kann *zwei* Formen aufnehmen: *Ich*-Bewusstsein (Individualseele) und *Wir*-Bewusstsein (Kollektivseele). Der Wechsel erfolgt *rhythmisch* in der Zeit.

2—3. Das Bewusstsein der Heterogenität der Individuen kann verschwinden. Eine genetische Theorie Giddings (consciousness of kind) verdient beachtet zu werden. Neuere Forscher *erwähnen*, ohne es zu erklären, einige reale Züge eines „Wir-Bewusstseins“ (Ed. Spranger, M. Scheler, Fr. Oppenheimer, O. Spengler).

4. Der Wechsel der individuellen und kollektiven Lebensphasen kann mit der Konstatierung der Tatsache erklärt werden, dass in der menschlichen Seele zwei Akte möglich sind, und zwar die in das „erweiterte Ich“ (Sozialseele, Wir-Bewusstsein) hinführende *Transsubjektivation*, und die zum Individuum zurückführende *Resubjektivation*. Durch Transsubjektivation verlassen wir die

Enge des individuellen Bewusstseins, wir werden eins mit unseren Mitmenschen. Besonders charakteristisch ist es, dass wir mit real noch *nicht*-existierenden Wesen („unsere Nachkommenschaft“) eine seelische Einheit fühlen können.

5. Kurze Charakterisierung der psychologischen Methoden. Als Hauptmethode wird die Introspektion anerkannt. Prinzipiell ist die Introspektion sowohl auf Grund der Resubjektivation, als auch der Transsubjektivation möglich. Die praktischen Hindernisse führen gewöhnlich die Forscher zur Resubjektivation, was die sozialpsychische Selbstbeobachtung erschwert, aber nicht unmöglich macht. Die habituelle Resubjektivation erklärt die späte Entwicklung der Sozialpsychologie. In einem *Einzelbewusstsein* können *sozialpsychische* Vorgänge beobachtet werden, sofern dieses Einzelbewusstsein die Ich-Form des *transsubjektivierten* Bewusstseins annimmt.



ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

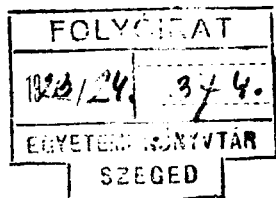
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KORNIS GYULA



BUDAPEST, 1924

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

TARTALOM.

MOÓR GYULA: A jogi normák változásának problémája	1
OTTLIK LÁSZLÓ: A marxizmus tudományos igényei	13
JUHÁSZ ANDOR: A zenei fölismerés vizsgálata	30
A lipcei VIII. pszichológiai kongresszus	38

Ismertetések, bírálatok.

RANSCHBURG PÁL: Az emberi elme	50
J. GEYSER: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart	53
MAX SCHELER: Vom Ewigen im Menschen	55
T. K. OESTERREICH: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart	57
MAX WUNDT: Plotin	57
TRIKÁL JÓZSEF: Természetbölcsélet	58
HORVÁTH SÁNDOR: Aquinói Szent Tamás világnézete	59
MARTIN GRABMANN: Wesen und Grundlagen der kath. Mystik	60
GEORG WOBBERMIN: Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit	61
ROBERT H. THOULESS: An introduction to the Psychology of Religion	62
J. VOLKELT: Die Gefühlsgewissheit	62
E. SPRANGER: Lebensformen	63
VÁRKONYI H.: Aquinói Szent Tamás filozófiája	63
RÉZ MIHÁLY: A történelmi realizmus rendszere	65
RUDOLPH SCHULZE: Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik. Begabungsforschung und Berufsberatung	68
R. PAULI: Psychologisches Praktikum. Leitfaden für experimentell-psychologische Übungen	68
FRITZ GIESE: Psychotechnisches, Praktikum	68
THEODOR KÖNIG: Reklampsychologie	68
GEORG KATONA: Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens	72
SZABÓ MIKLÓS: ARISTOTELES: Politika	73
Társulati ügyek	75
PÖSCH JENŐ †	76

Kurze Inhaltsübersicht.

JULIUS MOÓR: Das Problem der Veränderung rechtlicher Normen	78
LADISLAUS V. OTTLIK: Die wissenschaftlichen Ansprüche des Marxismus	79
ANDOR JUHÁSZ: Wiedererkennungsversuche auf musikalischem Gebiete	80

■

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági alapdíj 10 korona. Szorzószám 1000, tehát 10,000 korona,

de kérjük tagtársainkat, hogy ezt az összeget önkéntes adományaikkal is emelni szíveskedjenek. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.

A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII, Baross-utca 85).

A jobb magyar jövő szellemi előkészítése végett alakult *Magyar Irodalmi Társaság* új szépirodalmi és tudományos folyóiratot indított meg

N A P K E L E T

címmel, olyan folyóiratot, amely nemcsak nyelvében, hanem lelkében is magyar. Ez az új folyóirat ki akarja szorítani az irodalmunkban elhatalmasodott idegen szellemet és egy táborba szeretné tömöríteni a nemzeti gondolattól áthatott fiatal magyar írónemzedék tagjait. Közölni fogja a legkiválóbb magyar regényeket és minden évben egy-egy világhírű külföldi regénynek a fordítását. Mindegyik száma közöl továbbá egy-egy kisebb tanulmányt és állandó rovata lesz benne a színháznak, zenének, a képzőművészeteknek, valamint napjaink hazai és külföldi irodalmi eseményeinek. A *Napkeletnek* *Tormay Cecil* a szerkesztője, dolgozótársai sorában pedig *Herczeg Ferenc*, *Vargha Gyula*, *Pauler Ákos*, *Hekler Antal*, *Horváth János*, *Székfü Gyula* és a magyar szellemi életnek még sok más kiválósága szerepel. Évenként tízszer fog megjelenni, 6–6 ívnyi terjedelemben. Az előfizetés egy negyedévre 16.000 K (egyes szám 6000 K). Köz-tisztviselők 25% engedményt kapnak az előfizetésből.

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest I, Döbrentei-utca 12. sz. I. em.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet:

Leibniz.

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Alapár 5.

III. kötet:

Okság és törvényszerűség a fizikában

Írta: *Dr. Bognár Cecil.*

Alapár 5.

IV. kötet.

ARISTOTELES: Politika.

Fordította és bevezetéssel ellátta: *Szabó Miklós.*

Alapár 8.

M. Tud. Társulatok Sajtóvállalata Rt. Budapest. — Szabó T. István.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KÖRNIS GYULA

BUDAPEST, 1924

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

TARTALOM.

Értekezések.

PAULER ÁKOS: Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1924 május 10-én Kant 200 éves születési fordulójá alkal- mából tartott közgyűlésén	1
BARTÓK GYÖRGY: Kant emlékezete	2
KERÉNYI KÁROLY: Herakleitos és a görög filozófia eredete....	11
DÉKÁNY ISTVÁN: A »Társas én«, mint a társadalompszichológia alapproblémája	35

Ismertetések, bírálatok.

BERGSON H.: Tartam és egyidejűség	54
VARGA BÉLA: A logikai érték problémája és kialakulásának története	57
WALTER MOEDE: Experimentelle Massenpsychologie	59
ERICH STERN: Einleitung in die Pädagogik	60
ERNST ALTKIRCH: Maledictus und Benedictus	63
BÁRÓ ORCZY ANDOR: Korszellem és szabadság	64
Társulati ügyek	64
Újabban megjelent filozófiai könyvek	66

Kurze Inhaltsübersicht.

GEORG V. BARTÓK: Zum Gedächtniss Kant's	63
KARL KERÉNYI: Herakleitos und der Ursprung der griechischen Philosophie.....	69
STEPHAN DÉKÁNY: Das «Kollektive Ich» als Grundproblem der Sozialpsychologie	71

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági évi alapdíj 10 korona. Szorzószám 3000, tehát 30,000 korona,

de kérjük tagtársainkat, hogy ezt az összeget önkéntes adományaikkal is emelni szíveskedjenek. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.

A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII., Baross-utca 85).

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet:

Leibniz.

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Alapár 5.

III. kötet:

Okság és törvényszerűség a fizikában

Írta: Dr. Bognár Cecil.

Alapár 5.

IV. kötet.

ARISTOTELES: Politika.

Fordította és bevezetéssel ellátta: Szabó Miklós.

Alapár 8.

A kiadásért felelős: KORNIS GYULA.

M. Tud. Társulatok Sajtóvállalata Rt. Budapest. — Szabó T. István.