

0 1274
XIII. KÖTET

1927.

1—2. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1927

KIRÁYLI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. SZ.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Várkonyi Hildebrand</i> : Tanulmány Pauler Akos logikai rendszeréről	1
<i>Techert Margit</i> : Plotinizmus J. Scotus Eriugena filozófiájában I.	26

Ismertetések, bírálatok.

<i>Plotinos</i> : A szépről és a jóról (Hornyánszky). — <i>Muirhead</i> : Contemporary British philosophy (Greenwood). — <i>Baeumler—Schröter</i> : Handbuch der Philosophie (Mester). — <i>Wust</i> : Naivität u. Pietät (b. Brandenstein). — <i>Somogyi J.</i> : A fenomenológia történeti és kritikai vázlatja (Ottlik László). — <i>Kühár</i> : A keresztény bölcselet története (Kollár). — <i>Várkonyi</i> : Az indukcio filozófiája (Somogyi). — <i>Varga S.</i> : A transcendentalis deductio Kantnál (Trócsányi Dezső). — <i>Henning</i> : Psychologie der Gegenwart (Prahács). — <i>Messer</i> : Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. — <i>Korff</i> : Humanismus und Romantik (Trócsányi Dezső). — <i>Francé</i> : Der Weg zu mir. — <i>Staatslexikon</i> (d. Görres-Ges.). — <i>M. Grabman</i> : Mittelalterliches Geistesleben (Techert). — <i>Thiéry</i> : Autour du décret de 1210. David de Dinant. — <i>Schneider</i> : Die Erkenntnislehre des J. Eriugena. — <i>Kerschensteiner</i> : Theorie der Bildung (Várkonyi). <i>Claparède</i> : Les aptitudes des écoliers	46
<i>Társulati ügyek</i>	76
<i>Filozófiai irodalom</i> : 1925—26.	77

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>H. Várkonyi</i> : Studien über das logische System in der Philosophie von Akos Pauler	86
<i>M. Techert</i> : Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène	87

.....

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*.
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő:
Dékány István. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*.
Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.



TANULMÁNY PAULER ÁKOS LOGIKAI RENDSZERÉRŐL.¹

Írta: VARKONYI HILDEBRAND.

1. Pauler Ákos Logikája az első nagy magyar logika, mely nemcsak abban önálló és eredeti, ahol szerzőjének alapvető nézeteiről s a logikai rendszernek egy nagy filozófiai világnézetbe való kapcsolódásáról van szó, hanem minden egyes részletében s a rokon gondolatok áthasonlításában is teljesen egyéni és jellegzetes alkotás. Nagy spekulatív erő viszi egyre előbbre s mélyebbre a logikai gondolatokat e műben, oly spekuláció, mely sokszor a skolasztikusokra, a fenomenológusokra emlékeztet, vagy pedig a matematikához orientálódik, mindemellett távol marad pl. az újkanti iskolák bonyolult és merev rendszerelfogultságától, vagy a logicizmus ködébe vesző transzcendentalizmusától; ezekkel szemben van benne sok realizmus is, amit a magyar gondolkodás jellegzetes tulajdonságának szoktunk tartani. Ez persze nem jelenti azt, hogy Pauler Ákos logikájának bármi hasonlatossága, vagy köze volna akár a pozitívizmushoz (melytől fejlődése során messze eltávozott), akár ahhoz az „egyezményes“ filozofáláshoz, mely a „józan ész“ eklekticizmusát és realizmusát jelentette a múlt század magyaros törekvéseiben; Pauler sokkal spekulatívabb: a józan ész, a „consensus gentium“ sem pótolhat kellő logikai alapozást, mondja egy helyen (l. 15. l.). Ennek az eseményt jelentő nagy Logikának részleteibe törekszünk e helyen lebecsátkozni. Tanulmányunk azonban nem akarja túllépni az ismertetés kereteit s nem bíráló jellegű. Bíráló helyett a nézetösszehasonlítás módszerét követi, mely jól elősegítheti a nagy logikai rendszer világos és plasztikus kidomborodását minden olvasója előtt.

2. Alapvető és talán leglényegesebb Pauler Logikájában az a felfogás, mely e tudományban „az igazság elmé-

¹ *Logika*. Az igazság elméletének alapvonalai. Írta: Pauler Ákos, egyetemi tanár, a M. T. Akadémia r. tagja. Budapest, 1925. Eggenberger, 247. l. (Német függelékkel.)



letét“ akarja adni, „A logika legbensőbb lényegében az igazság természetéről szóló tudomány“ (1. l.). E meghatározáshoz azonnal csatlakozhatnak mindazok, kik a logika tudományának egy ősrégi vajúdo kérdését, t. i. a „formális“ és „anyagi“ logika szétválasztását nem helyeslik. Mercier pl. csak a kanti filozófiában látja helyénvalónak azt a felfogást, hogy a tartalmi, vagy anyagi logika az ismerettartalomnak a tárgyhoz való viszonyát vizsgálja (*igazság*), míg a formai logika csupán az ismeretek *helyességének* törvényeit adja elő. Ez a szétválasztás a „klasszikus logikában“ (P. kifejezése) nagyon sok vitára adott alkalmat s méltán, mert az aristotelesi logikai felfogásba sem illeszthető bele ellenmondások nélkül, pedig ez a logika örvendett a filozófiában a legnagyobb tekintélynek Kantig és az angol empiristákig, — sőt még az ő szemükben is. Az aristotelesi világfelfogás szerint is a logika következetesen csak egyetlen tudománynak fogható fel, melyben nincs külön alaki-helyességi rész, meg anyagi-igazsági rész s így a Pauler-féle elmélettel az igazi aristotelesi logika is a legteltjesebb egybehangzásban van. Ennek igazolását röviden a következőkben kísérelhetjük meg.

Az ú. n. „alaki logika“ szabályait (pl. a szillogizmus szabályait) Aristoteles öntudatos követője szerint éppúgy a *tárgyak törvényeiből* vezetik le, mint az „anyagi logika“ törvényeit (mikor „igaz“ a megismerésünk?). Az alaki logika törvényei ugyanis az észelveken nyugsznak, ezeket pedig a lény (ens) fogalmából nyerjük. E fogalom már kezdetben objektív fogalom lévén, törvényei, az észelvek, szintén objektív, azaz tárgyi törvények s így az alaki logika is ilyen természetű törvényeket ad elénk az aristotelesi felfogás szerint. Ezért nem következetes azoknak az aristotelikus (skolasztikus) bölcselőknek gondolkozása, kik az ismeretek „alaki“ törvényeit különválasztják az „anyagi“ vagy tárgyi törvényektől. Ebből következik az is, hogy az aristotelesi ismeretelmélet szerint tulajdonképen már az is biztosít bennünket ismereteink *igaz* voltáról, ha *helyesen* alkottuk meg őket, — s viszont a kritikában (tehát az ismerés „anyagi“ vagy „tárgyi“ oldaláról szóló vizsgálódásainkban) sem a *tapasztalás* biztosít bennünket ismereteink igaz voltáról, hanem a fogalmakból merített *észokok*. („Nem a logika alapszik a tapasztaláson, hanem a tapasztalás a logikán“, mondja szerzőnk is, 3. l.). Valóban, az *igazság tudománya*

csak egy, s ez a logika helyes feladat- és célkitűzése, melyből a tartalmi és alaki részek szétválasztásának hiányoznia kell. Hogyan kell tehát értelmezni azt a Pauler meghatározásában mégis előforduló megszorítást, mely szerint: „a logika az igazság formális egyetemes határozmányairól szóló tudomány“? (2. l.). Ezen a „formális“ elemén nem a régi értelemben vett „helyesség“ mozzanatát kell értenünk ismereteinkben, hanem csak azt, hogy minden igaz ismeretnek vannak közös tulajdonságai, és éppen e közös tulajdonságokat nevezi P. „formaiaknak“, szemben az egyes ismeretek konkrét tartalmával; s e közös (de szerintünk is tárgyi) tulajdonságokat kell vizsgálnia az egységes logikai tudománynak.

3. Ha a logika valóban az igazság elméletének nevezhető, akkor az első további kérdés ez: mi az igazság? Az eddigi logikai, ismeretelméleti nézetek az *ismeret igazságát* vagy „transzcendens“, vagy „immanens“ módon értelmezték: az előbbieket az ismerettartalomnak s a (külső) tárgynak, az utóbbiak az ismerettartalmak egymás közötti, vagy apriori formákkal való valamiféle megegyezésében látták azt, amit az ismeret igazságának kell mondanunk. Szerzőnk ezekkel a nézetekkel ellentétben a *logizmus* álláspontján van. Azt a viszonyt, amelyet a régiek „igazságnak“ tekintettek, Pauler érvényességnek nevezi el: „Az igazság tartalmának viszonyát a tárgyhoz... érvényességnek nevezzük“ (20. l.); az igazságnak az érvényességen kívül még a következő mozzanatokat tulajdonítja: van alakja, tartalma, tárgya és sajátos fennállási módot is tulajdonít neki; az igazságnak „időtlen permanentiája“ van (7. l.). Ha mindezen elemeket egybeolvasztjuk, az az eredmény, hogy szerzőnk „igazságon“ érti az *(igaz) ismeretek jelentéseit*, de elszakítja azoktól a lelki folyamatoktól, melyekben ezen ismeretek jelentkezni szoktak (fogalom, ítélet, következtetés) és áthelyezi egy tisztán intelligibilis, időtlen, tértelen és pszichétlen világba, hol az igazságok a „logisma, tétel és syllogismus“ plátói alakjaiban állanak fenn. E logizmus eredménye aztán az, hogy Pauler a logika tudományát másképen osztja két részre, mint elődei: megkülönböztet „tisztá“ logikát, mely az így hiposztatált igazságok fennállási módját és szerkezeti törvényeit kutatja, menten minden megismerési pszichikumtól; és ehhez függeszti aztán az „alkalmazott“ logikát, melynek feladata kifejtteni azokat a törvényszerűségeket, melyeket az emberi lélek követ akkor, mikor az önmaguk-

ban fennálló tiszta igazságok egyetlen nagy rendszerhálózatát pszichikailag is meg akarja hódítani, vagyis mikor az ember valóságos *ismeretekre* tesz szert. E téren a logizmának megfelel a fogalom, a tételnek az ítélet s a szillogizmusnak a következtetés alakja.

Kétségtelen, hogy Pauler Ákos a logista filozófiának ma a legöntudatosabb s legkövetkezetesebb munkása. Rendkívül erős elmeéllel és frappáns bizonyításokkal győzi le minden kínálkozó alkalommal a pszichologizmust, azt az irányzatot, mely az ismeretben csak lelki folyamatot pillant meg s így annak objektivitását és igazságát képtelen megalapozni és megvédelmezni. De joggal kérdezhetjük: ismereteink igazságának objektivitását csak a logizmus útján lehet-e biztosítani, vagy esetleg van más, plauzibilisebb módszerünk is? Nem hibáz-e a logizmus *per excessum* abban, amiben a pszichologizmus *per defectum* hibázott? Amit szerzőnk „igazságnak“ nevez, azt voltaképpen úgy nyeri, hogy az evidens ítéletek jelentés-tartalmait hiposztatálja, — mintegy a plátói eszmék rangjára emeli. Tehát voltaképpen ő sem tud teljesen elszakadni a valóságnak attól a fizikai-pszichikai világától, hol az igazságok konkrét alakban egyedül találhatók, de ahová szerzőnk csak az „alkalmazott“ logikában ereszkedik le. E hiposztáziának természetesen megvan a maga gyönyörű filozófiája az időtlen érvényesség fogalmában. Az igazságok örök, időtől független érvényességek a logizmus szemében, azért szakíthatók el a megismerés folyamataitól, helyesebben: azért előzik meg őket. Nem szembeszökő-e eme tétel szuverén bizonyossága: Pythagoras tétele igaz volt akkor is, amikor még nem fedezték fel, s igazsága érvényes volna az esetben is, ha Pythagoras soha rá nem eszmél? Mindenesetre nagyon meggyőzők a logizmusnak az időtlen érvényességre támaszkodó gondolatai, de vajjon megállják-e a helyüket az időtlenség és az érvény kritikai elemzésével szemben? Ezen a ponton sarkallik a logizmusnak egész rendszere, e kritikától függ a sorsa. Ha az érvényt úgy definiáljuk, mint szerzőnk (20. l.), az (ismereti) tárgy és tartalom viszonyának s az igazságot azért tartjuk időtlennek s függetlennek, mert ez a viszony is időtlen és független megismerő tevékenységünkötől, akkor az az érzésünk támad, hogy itt egy viszonynak hiposztáziája történt. Volkelt (*System der Aesthetik*, III. köt. 509. l.) is úgy vélekedik, hogy az érvényesség fogalma üres fogalom volna, ha nem kapcsolódnék össze szervesen a reális léte-

zésnek lelki (megismerésbeli) és fizikai rétegeivel. Az igazság azért igazság a logizmus elmélete szerint, mert önmagában érvényes; az érvényesség bizonyos időtlen fennállás viszonya valamely ismerettartalom jelentése s az ismerettárgy között; e viszony azonban csak úgy lehet időtlen, ha „hordozói“ is valamikép ilyenek; tehát a tárgyaknak és jelentéstartalmaknak is örök, változatlan egységeknek kell lenniök; de ha így áll a dolog: nem alapszik-e az, amit *érvénynek* nevezünk, a *realitáson* s nem lehet-e az igazság objektivitásának elméletét arra a realizmusra alapítani a logizmus plátói rendszere helyett, mely pl. aquinói szent Tamásnál (S. Th. 1, 16, 7, 1) a „dolgok lényegeit“ örök, változatlan és szükségképi egységeknek fogja fel s a köztük fennálló viszonyokat is e tulajdonságokra alapítja?

4. Az igazságok, vagyis a tiszta érvényességek a logizmus felfogása szerint egyetlen nagy rendszert alkotnak, melyben minden mindennel összefügg, úgy, hogy egyrészt az igazságok száma végtelen, másrészt tulajdonképen egyetlenegy szoros értelmű igazság van: a rendszer. (Első rész. I.: Az igazság fennállása.) Az igazság szerkezetének egy további fontos problémáját az a kérdés teszi: melyek minden igazság „végső formai előfeltevései?“ Ezeket a *logikai alapelvekben* (23—45. ll.) látja a logizmus filozófusa. Kinyomozásuk módszere: a *redukció*, vagyis az az eljárás, mellyel minden igazságot arra az egyetemesebb s alapvetőbb igazságra vezetünk vissza, mely nélkül nem lehetne igazság; s így, ha ezen eljárást mindaddig folytatjuk, míg azon legegyetemesebb igazságokig jutunk, melyek másokra már nem támaszkodhatnak természetüknél fogva, akkor nyerjük a logikai alapelveket, vagyis minden igazság végső („formai“) előfeltevéseit. Ily alapelveket már a régiek is kerestek, s a görög filozófia alapján az azonosság és ellenmondás elveiben állapodtak meg. Ha ezeket a „klasszikus“ észelveket összehasonlítjuk a logizmus észelveivel (s itt ily összehasonlításokra törekszünk csupán), a következő megállapításokra jutunk.

A régi logika *azért* tekintette az észelveket észelveknek, mert bennük a legegyetemesebb *léttörvényeket* látta. A léttörvények voltak az ő szemében a gondolkodás vezérlő elvei is, az ismeretelméleti realizmus felfogása szerint. A valóság törvényeit kereste ennél fogva az arisztotelesi logika, s eljárása természetesen nem redukción alapult, hanem a valóság fogalmának egyszerű elemzésén.

A valóság törvényeit oly sajátságokban kereste tehát, melyek nélkül a valóság nem lehetne többé valóság. E pontból kiindulva állította fel a régi logika azt a törvényt, mely szerint semmi sem lehet valóság tartalom nélkül (másképp: mindennek, ami van, van valami tárgyi tartalma, melynél fogva van s róla ismeret alkotható); továbbá azt a törvényt, hogy a tartalmazó és tartalom között nem lehet ellenmondás. Az előbbi az elégséges alap, az utóbbi az ellenmondás törvényének szigorúan formált alakja s ezekből eredeztették a klasszikus logika elmékedői a többi eredet (azonosság, harmadik kizárásának elve) is. Ismeretelméletüknek egy más fejezete azzal a kérdéssel vesződött, hogyan keletkeznek az észelvek értelmünkben pszichikai egymásutánban? A logizmus síkján természetesen egészen másképen alakul a logikai alapelvek problematikája. Igaz ugyan, hogy itt is nemesak minden igazságnak, hanem „minden tárgynak“ legegyetemesebb kellékeit alkotják az alapelvek, s azt is látjuk, mint olvasztja bele szerzőnk e fejezetbe az aristotelesi metafizika számos fogalmát (minden dolog *egy, jó, stb.*); de mégis lényeges a két felfogás között az eltérés. A régiek szerint az észelvek *azért* igazak, s *azért* használhatók logikailag, *mert* ők a legegyetemesebb lét-törvények; a logizmus szerint *azért* állanak minden lehető tárgyra, mert eleve érvényesek. S ebből az alapvető eltérésből következik, miért jut szerzőnk más logikai alapelvekre, mint filozófus-elődei, mért találjuk nála e három alapvetet: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elveit. Az első azt mondja ki, hogy „minden dolog csak önmagával azonos“, a második, hogy „minden dolog minden más dologgal viszonyban áll“ s a harmadik, hogy „minden dolog valamely osztályba tartozik“. E három alapvetet redukciója Pauler logikájának egyik legkiemelkedőbb eredeti gondolata, mely telve van finom és éles megkülönböztetésekkel, s melyet szerzője öntudatosan helyez el logikai épülete alapkövének. De persze az, aki Aristoteles gondolatvilága felől érkezve lép ebbe a kikristályosodott s csillogó logikai épületbe, jó ideig tekinthet körül káprázó szemmel, míg megtalálja azokat a tengelyeket, melyek szerint e kristálypalota alakulatai megszerkesztődtek; de ha megtalálta őket, akkor rájöhethet arra, hogy nem minden oly tétel logikai alapvetet is egyszersmind, mely egyetemességre tökéletes ugyan, de mégsem alapvetet más szempontból. Különböztethetünk ugyanis alapelvek és axiómák között.

Minden tudomány élén bizonyos sarkigazságok állanak, melyektől az illető tudásterület minden további igazsága függ, anélkül, hogy őköt a filozófiai értelemben vett végső, azaz logikai alapelveknek kellene tekintenünk. És úgy érezzük, lehet gondolatainkat továbbszőni abban az irányban, vajjon szerzőnk nagy logikával levezetett alapelvei közül egyik vagy másik nem másodrendű (és metafizikai) axióma-e, nem pedig logikai alapelv?

5. A régi logikában az észelveknek kettős szerepük volt. Először mint legegyszerűsebb léttörvények jelentették a végső metafizikai összegezést; másrészt mint észelvek minden ítélet végső kritériumai gyanánt álltak a logikai tudomány alapjánál. A logizmus különösen ez utóbbi viszonyt emeli ki, mikor minden igazság végső formai előfeltételének tekinti az észelveket. Mindamellet nagy eltérés mutatkozik a régi logika s az új logizmus között éppen ezen megalapozási viszony gondolatában is. Ugyanis míg a régiek csak *kritériumnak*, az ítéletek próbakövének tekintették az észelveket a logikában, addig a logizmus rendszere egyenes *megalapozási* erőt tulajdonít nekik: szerzőnk szerint is az azonosság elvén épülnek fel a logizmák, az összefüggés elvén a tételek, az osztályozás elvén pedig a szillogizmusok. E „megalapozási viszony” nyilvánvalóan többet foglal magában, mint a régi logikusok gondolata szerinti kritérium-viszony az észelvek s az egyes ítéletek között. Hogy miben áll ez a többlet, azt kifejteni itt messze vezetne. De már első tekintetre kínálkozik az a gondolat, hogy pl. két tétel között — legyen az egyik: Budapest nagyobb, mint Vác; a másik: az összefüggés elve, tétel alakjában — könnyebb egyszerű igazságösszefüggést látni, mint megalapozási összefüggést. Maga az a körülmény ugyanis, hogy valamely észelv nélkül lehetlenség elgondolni egy tétel fennállását, éppen csak annyit bizonyít, hogy az illető észelv ama tétel igazságának végső kritériuma, de nem alapozza meg a tételt sem tartalom, sem forma szerint. Ily megalapozási viszonyt kétféleképpen gondolhatunk el a régi logika szellemében: egyrészt megalapoznak egy ítéletet (tételt) a saját következtetésszerű *premisszái*, tehát induktív vagy deduktív előzményei, másrészt azok az észokok, vagyis az illető tárgy lényegéből folyó szükségképi tételek, melyektől a kérdéses tétel igazsága közvetlenül következik. Igaz, hogy erre a logizmus hívei azzal az óvással felelnek, hogy „indukció” és „dedukció” meg „észok” csupán az alkalmazott

logikában fordulhatnak elő, míg a tiszta logika csak érvényösszefüggéseket s ilyenmő megalapozásokat ismer: de akkor kérdés: miben áll ez az érvénymegalapozás az észelvek kritérium-szerepén túl?

Tekintsük továbbá magukat az észelvektől megalapozott igazságformákat. Az első közöttük a „logizma“. Benne egyesülnek azok a tanok, melyeket a régi logika a fogalomról állított fel, a matematika tisztult logikai nézeteivel. Általában szerzõnk logizmusa azért is oly kristálytiszta s következetes a maga nemében, mert részben Bolzanónak, részint a modern matematikának nagyon sokat köszön. Amit e területekrõl a fogalom tanába áthozott, az mind értékes birtokát fogja alkotni késõbbi korok logikájának is, azokénak is, melyek a „logizmat“ a „fogalom“tól nem választják el, s nem helyezik az egyiket a tiszta, a másikat az alkalmazott logikába. Ugyanezt mondhatjuk el általában a *tétel és ítélet* tanáról; eredeti részletekben gazdag önálló ítéletelmélettel állunk itt szemben, melyben a tételek osztályozása is sok meglepõ szempontot nyújt. A tétel, mint a logizmak összefüggése, természetesen az összefüggés észelvén „alapszik“. Külön is ki kell emelnünk szerzõnk felfogását a „limitációról“, arról az érvényességi mozzanatról, melynek már az „igazság fennállása“ c. fejezetében oly nagy fontosságot tulajdonított, mikor minden igazságnak vagy pozitív, vagy negatív, vagy limitatív „irányt“ tulajdonított (10. l.). A tételek is háromfélék bizonyos szempontból a logizmus szerint: pozitívok, negatívok és limitatív tételek. „Nem az vagyok én már, aki régen voltam“ (84. l.): ez a tétel nem pozitív (állító), de negatívnak sem tekinthetõ, mert nem valaminek *hiányát* emeli ki az alanyban, hanem csak *elhatárolja* más dolgoktól. A negatív ítéletnek mai elméletei persze nem mind fognak belenyugodni abba, hogy ily külön limitatív ítéletek valóban külön egyenrangú osztályt alkossanak a pozitív- és negatívokkal szemben. A „limitáció“ Kant ítéletelméletének egyik szüleménye, s nagyon kínáló az a föltevés, hogy a pozitív és negatív ítéletek mellett e harmadik ítéletfaj fölvételére inkább a kategóriák eleve kikerekített 12-es száma indította Kantot, semmint a negatív ítéletek belsõ strukturájában rejlõ hiányosság.

A harmadik alapforma, mely a tiszta logikában felmerül: a *szillogizmus*. Szerzõnk már az Elõszóban is (III. l.) utal rá, mily fontos új mozzanattal gyarapították kutatásai e téren a tudományt: „az eddig emlegetett, ötletsze-

rűen összeválogatott logikai alapelveket még senki sem hozta összefüggésbe a gondolkodástani alapformákkal... vagy a szillogizmus három lehető figurájával". Erről valóban nem lehetett szó a régi logikában azért, mivel ott a logikai alapelveknek más jelentőségük nem volt a kritériumszerepen kívül; viszont a logizmus rendszerében az ilyen „megalapozási“, „visszavezetési“ viszony felállítása természetszerű követelmény. A szillogizmus tanának első fontos mozzanatát szerzőnknel az a megállapítás teszi, hogy e következtetési forma „nem egyéb, mint a tételek osztályozottsága abból a szempontból, hogy alkotórészeik: a logizmák osztályozottsága kiderüljön“ (98. l.); ez a gondolat annak a felfogásnak egyenes következménye, mely a szillogizmus tiszta érvényformáját az „osztályozás elvére“ alapítja. De e nézet egyúttal annak a szintén régebbi logikai véleménynek új alakban való felelevenítését jelenti, hogy a szillogizmus nem vezet új igazságra, csupán a már ismert igazságok rendszerezése feladata, lényegében pedig tautológia. A logizmus felfogásához e vélemény valóban szorosan hozzátartozik, mert hiszen a szillogizmusnak a régi logika vélekedése szerint nem annyira igazsággyarapító, mint inkább *ismeretgyarapító* feladata van, azaz, arra irányul, hogy az előzményekben valamikép már benne lappangó következményt megláttassa, külön öntudatosítva a közvetítő igazságot (M) és azt, hogy a következmény alanya egyúttal a közvetítő igazságnak is alanya s így végül arra is rámutatva, hogy *S est P*. Ha ellenben valaki akár az első, akár a második premisszából már ki tudja olvasni a következményt, az a régiek szerint még nem következtetett, hanem csak analizálta az illető tételeket s a bennük rejlő fogalmakat. E felfogással szemben a logizmus szillogizmusa valóban nem jelenthet egyebet igazságrendezésnél, annál is inkább, mert a szillogizmusban szereplő „tételek“ nagyon közel járnak a régiek elemző ítéleteihez. (A szillogizmus tanának kiegészítő részeit szerzőnk az alkalmazott logikában tárgyalja s ott mi is újra vissza térünk reá.) — A szillogizmus tiszta logikája külön fontos eredmény gyanánt tekinti azt a megállapítást, hogy a három lehetséges figura az osztályozás elvének három lehetséges alapvetése szerint igazodik. Az első figura a teljes osztályozottságot jelenti a szillogizmust alkotó logizmák között: „ami az alosztály tagja, az tagja az osztálynak is“, — a második eshetőség a negatív osztályozottságot képviseli: „ami nem tagja az alosztálynak, nem

tagja az osztálynak sem“: — a harmadik figurának a részleges osztályozottság a megfelelő esete: „ami részben tagja az alosztálynak, csak részben lehet tagja az osztálynak is“ (100. l.). Könnyen felmerülhet valakiben az a vélemény, hogy hiszen e törvényszerűségek a régi logika „dictum de omni et de nullo“ elve alapján készültek. E nézet ellen szerzőnk már ott óvást emelt, ahol az osztályozás elvét a logika első nagy fejezeteiben tárgyalta (31/32. l.). A „dictum de omni“ elvét ugyanis már csak mint az osztályozás principiumának egyszerű alkalmazását tekinti, „mert ha nem volna minden *egyes* dolog alárendelve valamely egyetemességnek, nem volna jogunk kimondani a dictum de omni et nullo elvét sem“. (Mellékesen megjegyezzük, hogy e kifejezés: „alárendelve“ az aristotelesi irányzatnak felel meg, — míg a principium classificationis eredeti alakja már a tiszta logizmust leheli: „az egyetemesség éppoly *konstitutív eleme* a létező dolgoknak, mint az egyes dolgok.“) A dolog természetesen azon fordul, valóban logikai alapelvek kell-e tekintenünk azt a tételt, hogy az egyes dolgok a róluk alkotott egyetemes fogalmaknak rendelkeznek alá, vagyis minden egyes dolog egy „osztály“ tagja gyanánt tekintendő. A régi klasszikus logika bizonyára nem látott e tételben logikai alapelvet, s így a dictum de omni tételét valóban a szillogizmus egyik axiómájának tekintette.

A logikai alapelvek szerepe azonban még nem merül ki a fentebbiekben. Szerzőnk a kategorikus, hipotétikus és diszjunktív szillogizmusokat is abból a szempontból vizsgálja, mi különbözteti meg őket végső, alapvető fokon (115. s kk. lk.). Eredményül ismét a három logikai alapelvekre mutat vissza: „Ha vizsgálódásaink helyes nyomon járnak, csakis a mi három logikai alappincipiumunk lehet a három szillogizmusfigura végső fundamentuma, amennyiben az első figurát az azonosság, a másodikat az összefüggés, a harmadikat az osztályozás principiumának alkalmazása jellemzi a maga sajátosságában“ (129. l.). E nézet elbírálásánál döntő jelentőségű nemcsak az, vajjon e principiumokat valóban logikai alapelveknek tekintjük-e, hanem az is, vajjon lehet-e pl. az ilyen tétel: „minden mindennel összefüggő“ a feltevéses szillogizmusnak valódi végső alapja? Egyrészt úgy gondoljuk, a régi logika ily tételben a létezők metafizikai viszonyait látta volna kifejezve, másrészt abban, hogy minden létező (s érvényesség) között valamiféle viszony áll fenn vagy állít-

ható, még nem látott volna megalapozó mozzanatot a feltevéses szillogizmusra nézve. A feltevéses szillogizmus értékét a régi logikában valóban bizonyos viszony szabta meg, t. i. az előzménynek pl. reális okot vagy észokot kellett tartalmaznia ahhoz, hogy a következmény igazolt lehessen. Tehát a szillogizmus „alapját“ bizonyos okviszonyban vagy ráció-viszonyban kereshetjük a régi logika elmélete szerint; az a távolabbi tétel, hogy minden dolog minden dologgal valamiféle viszonyban lehet, csak lazán függ össze a feltevéses szillogizmussal s másrészt az itt követelt okviszonynak vagy ráció-viszonynak nem előfeltétele gyanánt tekintendő, mint inkább egy konkrét tétel (sok dolog közt összefüggés áll fenn) egyetemcsítésének. S ami így a feltevéses szillogizmusra áll, megisméltelhető a másik kettőre is.

6. Pauler Ákos logikájának *második része* az „alkalmazott logika“, melynek feladata az emberi gondolkodás szabályozása azon célból, hogy *helyesen* gondolkodhassunk. „Minden szabályozás két dolog beható ismeretét teszi fel: ismernünk kell elsősorban a *célt*, melyet szabályozásunkkal el akarunk érni, másodsorban pedig annak a *természetét, amit szabályozni akarunk*“ (130. l.). E szavakban van adva az alkalmazott logika első részének, a „Gondolkodástannak“ programja. E program újra szemünk elé állítja azt az alapvető megkülönböztetést, amellyel már az előzőkben foglalkoztunk: a tiszta és alkalmazott logika egész problémáját, s a kérdés második tagozatának, a „gondolkodástannak“ részletes kidolgozásával még jobban elmélyítve kapjuk szerzőnk filozófiai álláspontjának rajzát. Elemezzük mégegyszer a tiszta és alkalmazott logika kérdését, még pedig az alkalmazott logika szempontjából.

Miről van itt szó? Arról, hogy a tiszta logikában nyert érvényességnek rendszerét a konkrét pszichológiai gondolkodásra alkalmazzuk s ez alkalmazás törvényeit megállapítsuk. Arról, hogy ami önmagában tiszta logizma, tétel, vagy szillogizmus, mikép megy át a pszichológiai megismerés és gondolkodás vérkeringésébe, mikép lesz belőlük fogalom, ítélet, következtetés? Míg a tiszta logika az önmagukon nyugvó időtlen érvényességek szerkezetana, addig a gondolkodásban ezen érvényességek pszichikai elgondolásának természetrajzát kell látnunk. A mű első felében úgy szemléltük a tiszta-logikai alakulatokat, mint emberi nemünk fölött plátói magasságban érintetlenül lebegő eszméket, most, e második részben az a látvány tárul

elénk, amint ezek az érvény-egységek elhagyják időtlen, intelligibilis birodalmukat és *valamiképen* belemerülnek az emberi psziché megismerési folyamárjába. A kérdés csak az: *hogyan* történhetik meg ez? Hogyan válik részévé a fizikai-pszichikai tudatfolyam *a teljesen másnemű*, kristálytiszta érvényességeknek? Hogyan hódítja meg, hogyan olvasztja magába őket? Látnivaló e helyen a tiszta logika egész problémabeállításának mély platonizmusa: modern külsővel és modern, tudományos gondolkészletben Platon alapkérdése bukkan fel újra (mint már annyiszor az emberi gondolkodás történetében): mily viszonyban állanak a tiszta eszmék a realitás világához?

Hogy a tiszta érvényességeknek és a megismerés lelki tevékenységeinek *valamilyen* egységbe kell olvadniuk, illetve, hogy a tapasztalás ezt az egybeolvadást minden egyes ismeretben elénk tárja, az szerzőnk előtt is kész tény, mit csak elfogadni lehet. E ténynek azonban nincs számára további racionalitása. A tiszta logikumok természeté merőben más lévén a pszichikai létezési folyamatoknál, a két világ között tulajdonképpen nem található más-képpen összekötő kapesot, mint a „tükrözés“ szimbolikájában: „a gondolkodás *időbeli* folyamata mintegy *visszatükrözi* az igazság időtlen mozzanatát. Hogy miképpen lehetséges ez: miképpen adhatja vissza a mulandó az örökkévalót — ezt nem vagyunk képesek további, alapvetőbb fogalmakkal érthetővé tenni“ (132. l.). Az igazság és gondolat ez egysége tehát egyik határköve a tiszta logizmus rendszerének, hol a magyarázatnak meg kell állapodnia. — E ponton egy analógia juthat eszünkbe. Descartes és az egész Cartesianizmus századokon át bajlódott egy hasonló kérdéssel: a test és lélek viszonyának problémájával. Ma már tudjuk, hogy a kérdést az tette megoldhatatlanná, hogy a Cartesiánusok is egy tényállásból indultak ki (a test és lélek egyesülésének tapasztalati tényéből: az emberből) s kérdésüket az tette megoldhatatlanná, hogy az előbb egységének szemlélt embert két „tiszta“ szubstancia dualizmusává tagolták; szembeállították a „tiszta“ szellemet a „tiszta“ kiterjedéssel, s mikor így oly távolba helyezték őket egymástól, amilyenre csak lehetséges, csodálkozva tapasztalták, hogy a két véglet közt nincs áthidalás, nincs összekötő kapocs. Valami hasonló helyzetet érzünk akkor, ha a tiszta logikának s a gondolkodásának viszonyára gondolunk. A valóságban, a konkrét megismerésben együtt van, felbonthatatlanul összeszövődve,

két világ: a logikai érvényesség és a pszichikai folyamatok világa; a veszély itt is nagy, hogy e két korrelatív mozzanatot szétszakítják, egymással szembehelyezik, s így a kérdést nem oldják meg, csak a tényállás egyes lapangó mozzanatait differenciálják, önállósítják — egy magasabb szintézis reménye nélkül.

Mikor a konkrét emberi megismerésből a logizmus kiemelte a tiszta érvényeségi mozzanatot, akkor az ismeretproblémának egyik következetes, de egyoldalú magyarázatát adta, mely azon alapult, hogy a konkrét ismerésben meglévő igazságmozzanatot, (mely a régiek szerint az alany és a tárgy szükségképi-lényegi-intencionális viszonyában állott,) absztrahálta és hiposztazissá tette az „önálló érvényességek“ nevén. Mikor e hiposztazia megvolt, felmerült a további kikerülhetetlen kérdés: hogyan kapcsoljuk össze e tiszta érvényeségeket azzal a lelki folyamatvilággal, honnan az absztrakció kiemelte őket? Ez a helyzet abban a logikában is, melynek hatalmas épületében bolyongunk mi, kérdezve s kutatva, csodálkozva és meglepetve. Egyik főkérdésünk éppen az: valóban kellőképpen el van-e intézve az érvényesség és pszichikai ismerés viszonyának kérdése a *tükrözés* és *egymásrautaltság* platói gondolatával? Nem volna-e célszerűbb újra megkísérelni a régi filozófiai megoldások módjait, melyek az ismerésben mindenesetre pszichikumot is láttak, de a lelki megértő folyamatnak objektív értéket tulajdonítottak? S tulajdonítottak azért, mert az *objektivitást*, — ismereteink tárgyilagosságát — nem valamely felettünk lebegő érvényvilágban való részesedés gyanánt fogták fel, hanem a változatlan lényegű realitás két pontjának (tárgy és alanyi ismeret) valamilyen megegyezésében. Az énnel szemben álló valóságos világot pedig szintén azért tartották megismerhetőnek, mert a valóságban észszerű felépítést, gazdag struktúrát láttak, mely megelőzi az ismerés logikai formáit s tartalmát, nem pedig megfordítva, — sem pedig egymás mellé rendelve nem gondolták el a logikumok és realitás birodalmait.

Az a törekvés és gondolatirány egyébként, mely a „tiszta logikát“ szülte, valóban az újkori gondolkodásnak egyik legjellemzőbb jelensége. Az újkor embere differenciálja azt, ami az antik és középkori gondolkodásban egységes egészben élt; ezt régen megpillantották már s lassan a köztudatba is átmegy az a vélemény, hogy az újkor szellemi életének alapvető folyamata az élettartományok s

kultúrkörök szétválasztása és önállósítása. A középkor művészetében pl. együtt voltak a tisztán esztétikai, vallási, mesterségbeli stb. elemek; a mai ember ezeket a mozzanatokat szétválasztja egymástól, mindegyiket a maga lábára állítja, — filozófiailag kifejezve: mindegyiket saját lényegéből törekszik megérteni, és saját törvényeivel megalapozni. A filozófia és teológia, etika és jog, állami és vallási, költői és történeti élet egységesen összeolvadtak a régi világban, s az újkor öntudatossága tette meg az első lépéseket ezen életegység megbontására, területeinek autonomizálására és „tisztá“ fogalmakká való átszűrésére. Tudjuk, hogy Kant is ennek a gondolatnak a szolgája: az ő filozófiája is az emberben egyesülő kultúrkörök önállósításában állt. Ez önállósításnak vezető gondolata a „tisztá“ jelenségeknek eszméje: a „tisztá“ ész, „tisztá“ akarat, a „tisztá“ esztétika stb. áll az újkor embere előtt, mikor a tudományt, erkölcsiséget, művészetet stb. kizárólag saját tisztá lényegéből, mintegy „kritikai tökéletességéből“ akarja megérteni s megalapozni. Egységes életből differenciált területeket — heteronom meghatározottságból autonóm önérvényt teremteni minden téren: ez az újkor legsajátosabb szellemi törekvése. Ennek eredményül tekinthetjük a tisztá logika gondolatát is.

Az antik világnak s a középkornak az az átfogó életés szellemi egysége, melyről előbb szözlöttünk, mindenestre alacsonyabb fokot jelent érték szerint, mint a mai. Azt is mondhatjuk, amaz életegész, melyben differenciálatlanul egymásba olvadnak a szellem különböző területei, *prekritikus* állapot volt, melyre a Kantban csúcsosodó *kritikai* korszaknak kellett következnie. De nem tolul-e fel szinte kényszerítően ez előzmények után az a gondolat, hogy viszont a mai kritikai, szétválasztó és önállósító kor után az emberi gondolkodásban megint az integrálás szükségletének kell beállnia, — hogy újra meg kell kísérelnünk, most már egy magasabb *postkritikai* fokon, az autonóm területek egységbefoglalását? Nem gondolhatunk-e arra, hogy miután az egyoldalú pszichologizmus már teljesen kiélte magát, miután a logizmus is kiszötte minden gondolatát, újra egyesítsük e két egyoldalú s önmagában meg nem álló attitűdöt a *konkrét megismerésnek* s egy *konkrét ismerettannak vagy logikának* gondolatában? Nem következtelen eklekticizmusra gondolunk, mikor e sorokat írjuk, hanem az objektivitásnak metafizikai jellegű megalapozására. Ez oly lehetőség, mely

szerényen bár, de elég nagy tradíció öntudatával áll a logizmus rendszerével szemben.

7. Az alkalmazott logika gondolatából következik, hogy a logizmak, tételek és szillogizmusok rendszere ugyanily hármastagolásban „tükröződjék vissza“ a konkrét gondolkodásfolyamatokban. Így kapjuk a fogalom, ítélet s következtetés tanait, melyeket persze a régi logika az előbbi tiszta érvényességekkel együtt, egységes egészbe olvasztva tart elhelyezhetőnek a logikai tudomány rendszerében. A logizma és fogalom elméleteit együtt elgondolva, vagy egybeszervezve, érdekes, új mozzanatokban gazdag rajzát kapjuk annak, amit azelőtt a fogalom tanának neveztek. Rendkívül becsesek Pauler logikájának azok a megállapításai, melyek a képzet és fogalom viszonyára, a fogalom egyetemességére s a fogalomnak a lényeghez való viszonyára vonatkoznak. Nemcsak a logizmus álláspontjáról tekintve, hanem egyéb logikai rendszerben is alapvető fontosságúnak kell lennie annak a tételnek, hogy „a fogalomban, szemben a képzettel, kétféle nem-szemléleti többlet van: az érvényességtudat s az egyetemesség, mint alkotómozzanat“ (140. l.); meg annak a következménynek, ami ez egyetemességnek logikai értékeléséből folyik; az intuició állítólagos gazdagságába vett hit nem nyerhet igazolást az egyetemesség ismereti értékével szemben; az „intuició szenzualisztikus álláspontjától való megszabadulás minden eredményes bölcselkedésnek első feltétele“ (141. l.). A fogalmak egyetemességét bölcselőnk az osztályozás elvére alapítja: „Egyetemességek felismerése nélkül soha semmiről fogalmat nem alkothatunk. Ennek magyarázata nem egyéb, mint az osztályozás elvének feltétlen érvénye“ (140. l.). Amily igaz és nélkülözhetetlen kellék azonban a fogalom mibenlétéhez az egyetemesség, éppoly jögsült az a kérdés is, mely e megalapozást illetően felmerülhet: vajjon nem az egyetemességben rejlik-e az osztály fogalmának gyökere, — nem pedig megfordítva? Az osztályozás művelete (s ennek elvont lehetősége: érvénye is) nem azon alapszik-e, hogy vannak egyetemes és kevésbé egyetemes fogalmaink, meg egyes dolgok, s e két utóbbi csoportot az egyetemesebbek alá lehet sorozni? A régi logika az egyetemességnek középponti helyet és fontosságot tulajdonított mindabban, ami tudnivaló a fogalmakra vonatkozik. Éppen ebből, az egyetemesség mozzanatának ezen determináló hatásából kiindulva, nyerhetjük a fogalmak kedvezőbb

osztályozását is. Szerzőnk a fogalmakat konkrét és absztrakt fogalmak csoportjaira osztja, hasonlatosan a régi elméletekhez; konkrét fogalmaknak tekinti azokat, melyeknek *egy* tárgy felel meg (pl. az Ember tragédiája), elvontaknak pedig azokat, melyeknek egyetemes tárgy (pl. „az állam“) felel meg. Ha a fogalom fő jellemző tulajdonságát az egyetemesben pillantjuk meg, továbbá abban az elvonási műveletben, mellyel az egyetemeshez jutunk (s melynek nyomát szerzőnk megkülönböztetésében: az egyes és egyetemes tárgy között is megtaláljuk): akkor konkrétnek nevezzük azt az (egyetemes) fogalmat, melyhez az osztályába tartozó tárgyat vagy tárgyakat is hozzágondoltuk (pl. igazságos), elvontnak pedig azt az (egyetemes) fogalmat, melyet csak tartalmi jegyei szerint tekintünk, osztályába tartozó dolgok nélkül (igazságosság). — A fogalomalkotást szerzőnk a lényegek megismerésével azonosítja s itt bepillantást enged saját metafizikai világnézetébe is, mely e ponton nem szenved nyomást a logizmus részéről, mint ahogyan az a legtöbb esetben történni szokott. Mindössze azt az egy pontot kell kiemelnünk itt, hogy a régi logika és metafizika az individuális lényeket nem tartotta fogalmakkal megismerhetőnek, még kevésbé kimeríthetőnek; szerzőnk érdekes gondolattal vág neki e régi kérdésnek: mennyiben ismerhető meg (fogalmilag) a tárgyak individualitása? S a gondolata ez: a tapasztalat mozzanatai, a tények között egyfelől, s a tárgy létmozzanatai között másfelől szükségképi kapcsolat áll fenn; tehát, — így lehetne másképen fogalmazni Pauler álláspontját az egyéni lények megismerése kérdésében: ahány tény, annyi létmozzanat s ilyenformán a tényszerű egyedi ismeretek valóban rávezetnek a lények megismerésére, mégpedig fogalmi, nem-szemléleti úton.

Sok felemlítenivalónk közül hadd mutassunk rá ezen ismertetés keretében arra, hogy szerzőnk az ítélet lényegét Brentanóval a *megállapítás* aktusában látja s az ítéletet, mint legalapvetőbb műveletet, a gondolkodástan élére állítja (135); a következtetést pedig ítéletigazolásnak határozza meg (145. l.) s ennyiben a bizonyítással azonosítja. Mindezen tanokon azonban áthúzódik, mint egyéni, jellegzetes vonás, a három logikai alapelv uralma. Itt, az „alkalmazott logikában“ is kimerítő szerephez jutnak, amennyiben csakugyan ők is folytonos „alkalmazásban“ vannak. Így, mikor a fogalom, az ítélet s a következtetés

szabályairól van szó, akkor a három logikai alapelv „normává” lesz, azaz ez elvek gondolat tartalma ad irányítást arra, hogyan kell világos, szabatos, helyes fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket formálni. E szabály például: „a fogalom legyen világos” az azonosság elvének gyakorlati alkalmazása, — „a fogalom legyen szabatos”, ez a szabály az összefüggés elvéből ered, — s hogy „fogalmunk legyen helyes”, e norma sem egyéb filozófusunk szerint, mint az osztályozás elvén alapuló szabály (144–45. l.). Természetesen ezen három alapelv egyetemes uralma és sűrű alkalmazása mindenekelőtt azokra van meggyőző hatással, kik szintén e három alapelvben látják a logika legalapvetőbb principiumait, s azonfelül kik közvetlen kapcsolatot éreznek ezen elvek és a gyakorlati logika azon fentebbi axiómái között, melyek pl. a fogalomalakításra stb. vonatkoznak. Hogy minden ítéletünk végső fokon logikailag az alapelvekre támaszkodik, az elvitázhatatlan; de vajjon szolgálhatnak-e ezen elvek a fogalomalakítás stb. gyakorlati axiómáinak *közvetlen* alapvetése gyanánt? Oly kérdés ez, melyre szerzőnkétől eltérő feleleteket nyerünk, ha a logika irodalmában kutatnánk vélemények után.

8. Az ítélet, fogalom és következtetés tanai után s ezek alapján szerzőnk egy érdekes és eredeti *ismerettant* épít fel, hol a megismerés, bizonyosság fogalmait, a tudás és hit viszonyát veszi beható tárgyalás alá. A megismerés: „tudatunknak logikailag értékes tartalommal való gyarapodása” (149. l.), logikailag pedig az a gondolat tartalom értékes, mely „igazságot fejez ki”. Az igazságot itt ismét egy formai mozzanatban látjuk meghatározva, „mert az igazság kritériuma — olvassuk szerzőnél — végelemzésben az, hogy az azt kifejező ítélet nem önellenmondó”. Az alany és állítmány e logikai harmóniáján túl is van azonban még egy kritériuma az igazságnak: az, hogy ismeretünk megegyező legyen a tárgyi valósággal. Ez a kritérium természetesen kivülesik a tiszta logizmus ismerettanának keretein és csupán egy „realista” világnézet rendszerébe illik bele („transzcendens” igazságfogalom.) Viszont a metafizikának azok a pontjai, melyekbe fentebb szerzőnk bepillantást engedett, éppen egy realista irányú metafizikai rendszerre engednek következtetést vonni. További kérdés előtt állunk tehát: hogyan egyezik meg a tiszta logista ismeretelmélet a realista metafizikával?

A *bizonyosság* problémájával kapcsolatban szerzőnk

részletes elmékedésekbe bocsátkozik a hit és tudás viszonyát illetően (152—154. ll.). Ezek az elmékedések nagyon vonzóak és teljesen eredetiek. Vonzóak, mert a „hit“ jogainak lovagiasan védelmére kelnek és eredetiek, mert a hitet a természet egyforma menetébe vetett nem-logikus bizalomban látja legjobban kifejeződni, melyet a „Gondviselésbe vetett hittel“ azonosít. Ez a „hitnek“ meglehetősen tág értelmezése; a Gondviselésbe vetett bizalom pedig a vallásos hitnek csupán egyik részlete, nem foglalja magában annak teljes tartalmát. Egy másik érdekessége szerzőnk eme gondolatmenetének az a következtetés, hogy a vallásos hit nemcsak nyomon követ minden tudást, hanem szerepe ezenfelül az, hogy a teljes tudásban az egyszerű evidenciához, mint akaratietikai mozzanat járuljon hozzá s az evidens tudást meggyőződéssé tegye. Pauler itt Hamannra hivatkozik; rokon is felfogása ezzel a mélyen hívő filozófussal, mikor ezt mondja: „hiába látom be, hogy $5 + 4 = 9$, — e világos felismerés is csak úgy válik erős meggyőződéssé, ha e belátáshoz még egy irracionális többlet is járul, egy sajátságos benső állásfoglalás... hogy akarjuk igaznak tartani, hogy $5 + 4 = 9$. Az igazság ez akarása nélkül, mely már nem logikai, de etikai mozzanat, nincs megismerés“ (153 l.). E vallomással szerzőnk az ítéletvoluntarizmus híveinek sorába áll be, s elveti azt az ellentétes — intellektualista — felfogást, mely az ítéles eme végrehajtását az evidencián túl már csak természeti kényszerre vezeti vissza. arra, hogy az evidens belátás szükségképen kiváltja értelmünk hozzájárulását, minden külön erő vagy principium működése nélkül.

9. Hogy megismerésünk tudássá fokozódjék, rendszerezésre is szüksége van. E rendszerező műveletek: a fogalom meghatározása, az ítélet explikációja, a következtetés szempontjából pedig az osztályozás művelete (154—170. ll.).

A meghatározás elméletében szerzőnk szembehelyezkedik azokkal, kik a definícióban nem látnak ítéletet, s így azt a fogalommal — a fogalom jegyeinek bővebb kifejtésével — azonosítják. Értékes rámutatásai közül kiemeljük továbbá azt, hogy Aristoteles szellemében megjelöli a definíció határait (mit lehet s mit nem lehet meghatározni logikailag) és felemlíti a rámutatást is, mint a meghatározás egyik módját, meg hogy kiemeli az „előleges“ és „utólagos“ meghatározás közötti fontos különbséget. Az osztályozás elméletében is a régi logika maradandó ér-

tékű gondolatait kapjuk részben eredeti, részben hagyományos megvilágításban. Fontos, hogy szerzőnk az osztályozást nem értékeli kevesebbre, mint a klasszikus logika mesterei; „a classificatio, úgymond, nem merőben az áttekintés előmozdítója, mint napjaink nominalistikus irányú gondolkodói hirdetik, — hanem a *tárgyismeretnek egy hatalmas eszköze*, mellyel öntudatosá tesszük az egyesben az egyetemeset“. Látnivaló, hogy az egyetemeség az a döntő mozzanat itt is, mely szerzőnket a régi gondolatrendszerekhez oly közeli rokonságba hozza, s az osztályozásról szóló elméletét megtermékenyíti. E részleteknél egyébként alig szükséges kiemelni, hogy Pauler Ákos gondolkodásának sarkkövei, a logikai alapelvek, mint meghatározó s döntő tényezők még a logika ezen fejezeteibe is mily mélyen s hathatósan nyúlnak bele. E tekintetben legtanácsosabb, ha az olvasót magának a műnek gondos és elmélkedő tanulmányozására utaljuk.

A bizonyítás elmélete szerzőnknel szintén gazdag oly mozzanatokban, minőket más logikákban hiába keresünk. Ilyenek: az a tétel, hogy nem lehet mindent bebizonyítani s az igazság sok esetben más, mint a bizonyíthatóság — ami még inkább áll bizonyos tételek (az önmagukban evidens alaptételek) bizonyosságára. Hasonlóan fontos tétel az is, hogy nem lehetséges a végtelenbe visszafutó bizonyítás semilyen téren: „a végtelen bizonyíték-sor fogalma ellenmondást zár magába“. Elégtétellel ismerünk ezen állásfogalásokban a reális metafizikusok alapmeggyőződéseire.

10. Jelen ismertetésünk kereteit hatalmasan meghaladó munkát kellene végeznünk, ha Pauler „Tudománytanát“ (Logika 170—185. ll.) részleteiben kimerítve akar-nók tanulmányozni. E fejezetbe tartozó gondolatai függenek össze ugyanis legerősebben szerzőnknek a filozófia egészéről alkotott gondolataival, teszük legkevésbé nélkülözhetővé filozófiai rendszerének háttérét. A tudomány meghatározásában az eddigi eredmények következményét vonja le: a tudomány „igazolható“ (úgy is mondhatnók: módszeres, vagy okokból, elvekből levezetett) ismereteredmények rendszere, vagy még rövidebben: „tudáseredmények rendszere“. A hangsúly kétségtelenül a rendszeren van e meghatározásban, hiszen tudjuk, hogy a logizmus világában az igazság egy s nem egyéb, mint az érvényes tételek összefüggő egésze. A tudományok alapfelosztásában szerzőnk Aristotelesből indul ugyan ki, de csakhamar ismét a logikai három alapelv felismeréséhez érkezik, mi-

kor valóságtudományokra, matematikára és filozófiára osztja fel a tudás egész területét, de a valóságtudományokat az azonosság, a matematikát az összefüggés s a filozófiát az osztályozás elvére alapítja, mintegy ezek megvalósulásai gyanánt fogja fel. Érthető tehát, ha szerzőnk a filozófiát az „abszolút kategóriák elméletének“ mondja, mert minden filozófiai diszciplína a dolgok végső osztályáival foglalkozik abból a szempontból, hogy ez osztályokat mint legegyszerűsebb végső előfeltevéseket vizsgálja (173. l.). A valóságtudományok keretén belül az időbeliség újabb felosztási szempontja szerint nyeri szerzőnk a történettudományt, melynek egyik alapfogalma valamely egész, totalitás, honnan könnyű az átmenet a világnak, mint a változó létezők összességének fogalmára s innen az Istenre, kinek eszméje a történetfilozófia egyik nélkülözhetetlen eleme. A *jelen* szempontja szerint nézve a valóságot, jutunk a leíró tudományokhoz, melyekben a jellegzetes vonások kiemelése, továbbá az individualizáló és tipizáló irányzatok emelkednek ki. Általában pedig bármely valóságleírásnak végső előfeltevése gyanánt az egységes világszerkezet tűnik fel, éppúgy, mint bármely törvény megállapítása hallgatólagosan felteszi azt az eszmét, hogy az egész világfolyamatnak ritmikus törvényszerűsége van. Ugyancsak az időbeliség nagy elválasztóvonalán innen van a lelki jelenségek tudománya, a pszichológia is, mely mellett Pauler külön osztályba sorozza a szellemi tudományokat; ezek ugyanis oly tapasztalati tartalmakkal foglalkoznak („korszellem“, „tudomány“, „művészet“, „vallás“), melyek nem anyagi valóságok, nem is önálló létezők, hanem oly egyénfeletti folyamatok és tartalmak, melyek kétségtelenül *tényezői* a világfolyamatnak, jóllehet kizárólag egyéni lelki élményeknek nem mondhatók.“ A fentebbi szellemi jelenségek miatt „ajánlatos háromféle valóságtudományt felvenni, ú. m.: 1. pszichológiai tudományokat, 2. szellemi tudományokat, 3. természettudományokat“ (181. l.). „Amit a világról tapasztalástól függetlenül tudunk, nem egyéb, mint hogy az alá van vetve három logikai alapelvnek“ (183. l.): ez a valóságtudományok végső szava szerzőnk rendszerében.

Ugyanitt kapjuk a Logika tudományelméleti részében az értékelmélet rövid principiális áttekintését, valamint a filozófia tagolódását is; e fejezeteket azonban a kiváló szerzőnek „Bevezetés“-éből részletesebben van alkalmunk megismerni.

11. A Tudománytan első része (10. pont) a *rendszer-tant* foglalja magába; a második részben a tudományos *módszertan* problémáit tárgyalja a szerző, az indukciót, dedukciót és a redukciónak nevezett filozófiai eljárást (185—215. ll.). Az indukcióról nagyon tanulságos történeti áttekintést nyerünk, mely e fejezetnek legbecesebb részletét alkotja. Indukciónak azt a módszert nevezi szerzőnk, „mely egyes esetekből kiindulva, arra az átfogó egészre következtet, melynek az egyes eset is része“ (187. l.). E meghatározásban az indukció egyik leglényegesebb mozzanata, az indukciós axióma marad elburkolva. Csak abból sejthetjük mégis jelenlétét, hogy az indukciót szerzőnk „következtetésnek“ mondja s a következtető eljárásnak valamilyen végső axiómára kell támaszkodnia. Az indukció lényege abban van, hogy egyes tapasztalati tényekből valamely axióma (az elégséges alap elve) segítségével oly egyes tényt vagy egyetemes törvényt értünk meg, melyet azon egyes tényeken már nem tapasztaltunk. Az indukció tehát a mi álláspontunkon: a következtető fogalomalkotásnak azon esete, mikor olyant állítunk az alanyról, ami nélkül a reá is vonatkozó elégséges alap elve s a róla megismert tények összeegyeztethetők nem volnának. Ez a meghatározásunk különben egy általánosabb fogalmazáson nyugszik, mely a következtetés általános meghatározását adja s így a dedukcióra is vonatkozik. Ez azt mondja ki, hogy a következtetés általában oly tény- vagy egyetemes igazság segítségével történő összehasonlítása a még ismeretlen viszonyú *S*-nak és *P*-nak, melyből kitűnik, hogy valamely észzelvet kellene megtagadnunk, ha az *S* és *P* közötti szubszumpciót (vagy szükségképi viszonyt) el nem ismernők. A tényekkel operáló következtetés az indukció, a másik a dedukció. Ami az indukciót illeti, szerzőnk felfogása logikusan oda vezet, hogy háromféle indukciót különböztet meg, azon „egész“ szerint, melyre a következtetés irányul: történeti, osztályozó és törvénykutató indukciót. Minthogy felfogásunk szerint az indukció nem mindig csak valamely egészre, hanem egyes tényre is vonatkozhatik, a szerző osztályozását nem tekinthetjük véglegesnek; annyival is inkább, mert a történeti tények kiegészítése másként is értelmezhető, mint valamely induktív eljárás belemagyarázásával. A dedukciónál is ugyanezekkel az osztályokkal találkozunk: szerzőnk elmélete szerint van történeti, osztályozó és törvénykutató dedukció. Szubjektív szempontból újabb három fajtát álla-

pítja meg a dedukciónak: a konstruktív dedukciót (ezt kiváltképen a matematika alkalmazza), — az alkalmazó dedukciót, — végül az analógiás dedukciót. E deduktív formációkban a régi logika szempontjából másként értelmezett eljárásokat fedezhetünk fel (pl. az „analógiás dedukcióban“) s kérdés, nem állják-e meg a régi formulázások is a helyüket a mai logika minden mélyreható áramlatával szemben is?

Pauler Ákos gondolatvilágát azonban egyik legjellemzőbb pontján ragadjuk meg, ha a harmadik módszert, a *redukciót* vesszük szemügyre s ennek sajátosságait elemezzük. A redukció az a filozófikus eljárás, mellyel az érvényösszefüggések síkjában — tehát kizárólag logikai területen — a mindenség logikai egységének alapján a következményről az előzményre következtetünk; s míg az indukció okokat keres, addig a redukció csak rációkat nyomoz (207. l.). A redukciós eljárás háromféle lehet: ontológiai, mely „őstényeket kifejező igazságokra vezet“, — matematikai és filozófiai redukció. A matematikai redukció az itt szükséges axiómák felismerésére vezet, a filozófiai pedig azokat az előfeltevéseket kutatja, melyek minden tárgykörre egyaránt vonatkoznak. Kétségtelen, hogy a logizmus gondolatkörében ezen érvényösszefüggésen alapuló reduktív eljárásnak nagy jelentősége van. Ott azonban, ahol a következtetésben egyrészt összehasonlító eljárást látnak, mint lényegét (l. fentebb), másrészt pedig oly fogalomalkotásnak minősítik, melynek nem valamely tiszta érvényösszefüggést kell mintegy tükröznie, ott az indukción és dedukción kívül alig gondolható el más ismeretalkotó s gyarapító eljárás, mint az invenció. De ez utóbbit is vagy az indukció, vagy a dedukció szilárd szerkezetébe kényszeríti a régi logika mentalitása akkor, ha tőle tudományos vagy filozófiai eredményt vár. E felfogásmódnak még úgy is kifejezést adhatunk, ha ki mondjuk, hogy külön filozófiai módszer bevezetését (ilyen volna a kanti transzcendentális módszer, a fenomenológiai módszer stb.) nem tartjuk jogosultnak. Nem pedig azért, mert a tudás és tudomány lényegileg egyforma és egységes minden területen, s a filozófiát az egyes tudományoktól nem a módszer különbözősége választja el, hanem csupán az ok- és alapkeresés nagyobb mélysége és tágabb lendülete.

12. Művének utolsó nagyobb fejezetében Pauler Ákos egy „ismeretkritika“ alapvonalait nyújtja (215—222. l.).

E kritika azonban nem az ismeretek bizonyosságáról szóló tant foglalja magában, általában nem a megismerés szubjektív feltételeit, mert ezekkel „a gondolkodástan foglalkozott“, hanem e tudomány „feladata azon tárgyi feltételeket kideríteni, melyek az objektumokat megismerhetőkké teszik“, „másszóval: az ismeretkritika pozitív feladata az, hogy megjelölje azon tárgyak sajátosságait, melyek megismerhetők, — s viszont kifejtvén a megismerhetetlenség feltételeit, az emberi megismerés határait állapítsa meg“ (215. l.). Ebben az eredeti célkitűzésben már benne foglaltatik az a további következtetés, hogy e tudományág valóban „átmenetet alkot a logikából a metafizikába“, valamint felteszi azoknak az ismereteknek rendszerét is, melyeket a szerző „ideológia“ néven külön tudományággá kerekített ki; ezek: a fenomenológia, a relációelmélet, a kategóriák elmélete és az értékelmélet. A tárgyak megismerhetőségének feltételeit ezek a tudományok is külön-külön tárgyalják a maguk szempontjából, s így a szerzőnk értelmében vett ismeretkritika nagyon komplikált tudomány gyanánt áll előttünk. A főkérdés itt ez: mi teszi a tárgyakat általában megismerhetőkké? Felelet: „a logikai alapelvek“; ezek ugyanis „a mindenség törvényei, melyek minden lehető tárgyra nézve irányadók“ (216. l.). S mivel az emberi gondolkodás is a mindenséghez tartozik, reá is állanak a logikai alapelvek, melyeknek homogén közegében ilyenformán bizonyos szükségképi harmónia viszonya keletkezik a megismerés és a tárgyi világ között. Eme harmónia gondolata hatotta át a régi logikát is, csak az a megkülönböztető mozzanat bukkan fel e ponton, hogy a régiek szerint a tárgyi világ törvényei („die Logik der Tatsachen“, mondotta Liebmann Ottó is) miatt s ezek alapján alakulnak ki bizonyos logikai törvények (elvek) és e harmónia a logikumnak az ontologikumtól való belső függésében jutott kifejezésre; ellenben a logizmus szerint e viszonyt meg kell fordítanunk: a logikai elvek érvényessége a *prius*, — a létezés és gondolkodás helyessége pedig a *posterius*. A mondott „harmónia“ tehát végeredményben a tiszta érvényességek rendszerének egyeduralmában áll, melynek minden létmozzanát egyaránt alája van rendelve. Ha e kétféle felfogást összehasonlítjuk egymással, arra a meggyőződésre jutunk, hogy a logista álláspont semmivel sem plauzibilisebb a „realista“ nézetnél, s a filozófus esélyei a kettő közötti választás esetén semmivel sem kedvezőbbek a logizmus

oldalán, mint a realizmusén. Miről van ugyanis szó? Arról, hogy a létezés és a logikum (az érvényességek birodalma) között van-e átmenet, van-e összekötő híd? Ha a realizmus gondolatait követjük, akkor a létezők birodalmából haladunk a „logikai rend“ felé, s azt az erőt, mely a létből kiolvastja a logikumot, az absztrakcióban találjuk meg; ha megfordított irányban haladunk, akkor a tiszta érvényességekből kell nyernünk a reális világot azáltal, hogy az érvényességeket realitássá sűrítjük... Az átmenet mind a két esetben oly titokszerű, hogy a filozófust alig engedi tovább a platói csodálkozás küszöbénél.

A logizmus befolyása alatt alakul ki Pauler véleménye a *megismerés módjairól* is. Három ily módot különböztet meg: az apriori, aposteriori és ab interiori megismerést. Apriori szerinte az oly megismerés, mely a tiszta érvényességekből bizonyos formai megállapításokat von le, a tapasztalást megelőzve, a valóságos dolgokra vonatkozólag; az aposteriori megismerés a tapasztalás eredménye; az „ab interiori“ megismerés pedig, — szerzőnk egészen eredeti gondolata ez — oly ismeretben áll, „hogy adott tartalmakban *utólag* fedezünk fel oly elemeket, melyek érvénye független ez adatástól“ (217. l.), ilyen pl. az okság elve, melyet öntudatlanul már felteszünk akkor, mikor tapasztalatokat szerzünk: hiszen csak azt fogadjuk el „tapasztalásnak“, amit külső *okok* mint ismeretet létrehoznak bennünk (218. l.). Így az okság elvébe vetett meggyőződésünket nem a tapasztalásból merítjük, — de nem alkotjuk meg apriori sem; innen van az a harmadik sajátos megismerési mód, melyben lehetetlen rá nem ismernünk Kant szintétikus apriori ítéleteinek átalakított gondolatára. Bármily szellemes is ez az átalakítás s bármennyire felkínálkozik is szerzőnknek az a gondolat, hogy ezt az „ab interiori“ megismerést a régiek „*lumen naturale*“-jával azonosítsa: azt kell mondanunk, hogy ama „*lumen*“-en a régiek egyszerűen valamiféle természetes tehetséget (az ember eszességét) értették, ami pedig az okság elvét illeti, egyszerűbb azt a kezdődő dolog fogalmából szillogizmus útján nyerni, mint számára valamely külön megismerési módot követelni.

Pauler megkapó hasonlattal fejezi be nagy logikai művét: összehasonlítja a megismerés élményét egy más-sal, a szeretet élményével (220. l.). Platóval és Schelerrel arra a megállapításra jut, hogy a megismerés és a szeretet folyamatai között nagy a hasonlóság, s „a szeretet a

megismerés végső mozgatója“. Mind a két élmény oly folyamat bennünk, mely mintegy vágyódik tárgya után, — befogadni és vele egyesülni törekszik, mégpedig örök és végeszakadatlan egyesülés az ideálja. Ezért a szeretetben is, meg az ismerésben is „a végtelenség egy neme lap-pang“, a végtelenség ismét a vallásban gyökerezik igazán; így jut el szerzőnk műve végén arra a magaslatra, melyen egyszer már megvetette lábát: a „tudás és hit“ harmóniájának magaslatára. „Nemcsak a megismerés *alapja*, de *betetőzése* is a vallási hit régióiban vész el.“ (221. l.)

S mi, akik e magaslatra követtük a szerzőt a logikai tanok labirintusán keresztül, azzal a végső benyomással tesszük le könyvét, hogy egy idealista, majdnem platonikus bölcselkedő vonzó egyéniségével talákoztunk művének minden sorában, ki a legeredetibb az összes eddigi magyar filozófusok között, s aki megvalósította a platói jelszót, hogy „egész lélekkel kell filozofálni“. Emiatt van rajta egyéniségének bélyege minden nagyobb és kisebb mozzanaton, melyből rendszere összeszövődik. Mert ne feledjük: művei egy nagy rendszert alkotnak; s minden kritikai megjegyzést és összehasonlítást végül legyőz szerzőnkkel szemben az a benyomás, hogy legmaradandóbb elem gyanánt azt emelte ki a logizmus filozófiájából, ami benne örök érték: a következetes és kristálytiszta rendszer gondolatát.

PLOTINIZMUS J. SCOTUS ERIUGENA FILOZÓFIÁJÁBAN.¹

Írta: TECHERT MARGIT.

Motto: „De Platone sileo, ne videar
sectam illius sequi.“ (De
Div. Nat. III. 37. p. 732.)

Eriugena újplatonizmusáról, sőt tanainak a Plotinoséival való rokonságáról (pl. logostan, térelmélet, pantheizmus, a szemlélődés misztikája, a teremtmények visszavágyódása s visszatérése Istenbe) már annyi szó esett,² hogy időszerűnek látszik felvetni azt a kérdést, vajjon ez a plotinosi szellemben rekonstruált újplatonikus rendszer tényleg csak másod-, harmadkézből való komplikációk alapján jött-e létre, és nem lehetséges-e, hogy az ír filozófus közvetlenül is ismerte a legnagyobb, illetve az újplatonikus filozófust?

Igaz, hogy az utóbbi föltevés tárgyi bizonyítékokkal (Plotinosra való egyenes utalás, életrajzi adat) ez idő szerint nem bizonyítható. De viszont az is igaz, hogy a korai középkorban egy forrás meg nem nevezése — különösen ha újplatonikus, tehát kimondottan keresztényellenes bölcselőről van szó — ama forrás nem ismerését még nem bizonyítja.⁴

¹ Felolvastatott a M. Filozófiai Társaság 1926. évi október hó 23-án tartott felolvasóülésén.

² Buchwald: Der Logosbegriff des I. S. Eriugena, Lipsce, 1884. Schneider: Die Erkenntnislehre des Joh. Eriugena, etc. Berlin-Leipzig, 1921. Dräseke: Zum Neuplatonismus Eriugena's, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1912. évf. Jacquin: Le néoplatonisme de Jean Scot. Revue des sciences philol. et théologiques. 1907. évf. H. Dörries: Zur Gesch. d. Mystik. Eriugena u. d. Neuplatonismus. Tübingen, 1925. E szerző szempontja érdekes: nem a hasonlóságokat, hanem a különbségeket kutatja Eriugena és Plotinos újplatonizmusa közt.

³ Dräseke: J. Scotus Eriugena u. dessen Gewährsmänner. Leipzig, 1902.

⁴ L. pl. Eriugenának, Macrobiushoz való viszonyát, melyet az újabb kutatások alapján lehetetlen reálisnak el nem ismerni (l. de Wulf: Hist. de la phil. médiévale, 1925. t. I. p. 124.), noha Eriugena sohasem említi Macrobiust.

E negatív lehetőség alapján próbáljuk meg Eriugena rendszerét abból a szempontból átvizsgálni, vajjon nem találunk-e benne olyan gondolati és kifejezésbeli megegyezéseket, amelyek tárgyi bizonyíték híján is valószínűvé tennék azt a hipotézist, hogy Eriugena Plotinost közvetlenül ismerte. Annak, hogy mind most az expozícióban, mind pedig később a tárgyalás folyamán nem a kifejezésbeli, hanem a gondolati megegyezésekkel foglalkozunk első helyen, methodikai oka van. A közös gondolatok kifejtésével ugyanis meg akarjuk mindenekelőtt adni azt a keretet, amelybe azután a kifejezésbeli parallelizmusok — jellegzetességük és bizonyító erejük mértéke szerint — behelyezhetők legyenek. Különbön egész dolgozatunk folyamán az a pszichológiai meggyőződés vezetett, hogy két ember egymástól függetlenül még azonos gondolati tartalmat sem fejezhet ki azonos módon. Ahol tehát kifejezésbeli megegyezéssel találkozunk, ott mindig valószínű a feltevés, hogy a közvetlen ráhatás esetével állunk szemben. Ezen a lélektani bizonyítékon kívül hangsúlyozni kívánjuk azt a tényt, hogy a plotinizmus a koraközépkori újplatonikus gondolkodónál a közvetítők (Szt. Ágoston, Pseudo-Dionysios) hatása alatt olyan közkinccsé vált, hogy a gondolati megegyezések Plotinosszal a közvetlen hatás bizonyításánál alig vagy csak a legnagyobb óvatossággal használhatók.

Ha nemleges eredménnyel végződnek is kísérletünk, hogy Eriugena és Plotinos közti *közvetlen* kapcsolatok lehetőségét kimutassuk, annyit akkor is elértünk, hogy az egybevetések alapján Eriugena újplatonizmusáról, illetve annak mértékéről világos képet nyerünk.

A) GONDOLATI MEGEGYEZÉSEK.

Hogy Plotinos és Eriugena rendszerében a gondolati megegyezéseket megállapíthassuk, ahhoz elsősorban azt szükséges kimutatnunk, *melyek a plotinosi rendszernek azon strukturális karakterisztikumai, amelyek minden más rendszerrel szemben a plotinizmus lényegét teszik, s hármilyen gondolkodónál is találkozunk velük, pusztán jelenlétükkel Plotinos hatását bizonyítják?*

Véleményünk szerint e tipikusan plotinosi gondolatok a következők:

1. *A legfőbb istenség (Egy vagy Jó) egy graduált rendszer segítségével az egész mindenséget — életet, anya-*

got, szellemet — *magábaöleli, áthatja*. E sajátzerű koncepcióból, amelyet Plotinos τὰς ἐφεξῆς (II. 9. 13.)-nek vagyis a fokozatos haladás törvényének nevez, s amelyet nehéz egy filozófiai műszóval körülhatárolni, folynak azok a mindmáig lezáratlan viták és problémák, vajjon pantheista-monista, vagy inkább pluralista volt-e Plotinos? Ez a kérdés különben a maga megoldatlanságában, illetve megoldhatatlanságában mindazon gondolkozóknál felmerül, akik Plotinosnak ezt az alapvető metafizikai feltevését elfogadták.

2. *A szellem* (νοῦς) mint mediator két véglet közt, értékben és létben a *jó alatt, de egyébként mindennek felette áll*. Abból a tényből, hogy a szellem a jónak, amely a legátfogóbb kategória és legősibb érték, alatta áll, következik a *plotinizmus etikai alapjellege és a misztika lehetősége*, míg abból, hogy egyébként a szellem minden másnak fölötte áll, következik, a *plotinizmus erős intellektualizmusa*. Ennek bizonyítéka pl. az elgondolásnak és létnek a νοῦς-ban való azonosítása, valamint az anyagi világnak az ideák és logosok, tehát a szellem útján való teremtése. Ugyancsak a plotinosi esztétika is azt hirdeti, hogy a szép a szellem, az idea. E két vezérfonal, a speciális isten- és νοῦς-fogalom birtokában, mutassuk ki a következőkben Eriugena rendszerének strukturális plotinosi vonásait.

A plotinosi három ősi hiposztazisnak Eriugenánál három őstermészet (natura⁶) felel meg, mégpedig ebben a formában:

Plotinos.

Ἐν vagy Ἄγαθόν

Νοῦς és a κόσμος νοητός

Ψυχὴ és a κόσμος αἰσθητός

Eriugena.

Deus⁶ — essentia — Pater⁷ — natura quae creat et non creatur; — animus.

Verbum Dei és a mundus intelligibilis ~ sapientia ~ Filius ~ natura quae creatur et creat; — mens.

Mundus sensibilis aut materialis ~ vita ~ Spiritus Sanctus ~ natura quae creatur et non creat; — sensus.

⁶ Érdekes a φύσις szó eriugenai használatát a plotinosival egybevetni, amely utóbbira nézve H. F. Müller végzett alapvető kutatást (Rheinisches Museum f. Philologie, 1916, 71. kötet, 232 o.). Ezek szerint a mai értelemben vett „természet“-en kívül Plotinosnál a φύσις jelentti 1. a dolgot, melynek körülírására használják; 2. egy dolog sajátos, egyéni természetét; 3. egy dolog fogalmát, lényegét, ideáját.

I. Az eriugenai első naturának, Istennek fogalma.

Mi a jelentősége az eriugenai első naturának, mit jelent nála az Isten? Jelenti azt az Abszolútumot, amelyet ha a dolgok bárminő síkjában: etikában, esztétikában, metafizikában vagy logikában tekintünk is, a relativumok logikai alapjának s metafizikai okának kell neveznünk.

Etika. Ő a legfőbb erkölcsi érték, és legfőbb idea: a jó, amelyen kívül, s amelytől függetlenül más jó nincsen (I—12. p. 454), hanem mindaz, amit jónak mondunk, benne részesedik és csak annyiban jó, amennyiben Isten, azaz jó van benne (Ibid.). Ezt az alapvető tételt Eriugena más helyen (III—I.) úgy fejezi ki, hogy az általános jónak két kategóriája (sectiója) van, amelyek közül az első kategóriában van az önmagában s változatlan lényeg szerint való jóság, míg a másikban az ettől származó, részesedés útján keletkezett jóság található. Isten olyan kizárólagosan jó, hogy a rosszról még csak tudomása sincsen. Ha tudna róla, ő volna a világban található rossz oka, miután a dolgokat a nem-létből létbe az szólitja, hogy Isten őket elgondolja (II—28 p. 596). Ez a legfőbb jóság, mondhatni több mint jóság (plus quam bonitas, III. 2. p. 627), kimondhatatlan módon (ineffabilis diffusio, III—4. p. 634) felülről az egész mindenségen végigömlik . . . et facit omnia, et fit in omnibus et omnia est. (Ibid.) Az istenség ugyanis nem más, mint „kimondhatatlan és természetfölötti termékenység” (II—33. p. 611. és IV. 10), amely a jóságból és a jóság által teremtette a világot: „Mindenek ugyanis,

Mindezt a *natura* szó Eriugenánál is jelenti, de hogy ez nem tartozik-e már a Plotinos utáni s Eriugena előtti újplatonizmus terminológiájához, azt nem tudtam eldönteni, s ezért a bizonyítékok közt felhasználni nem akartam.

⁶ I. 12. p. . . . de ipso nomine quod in Sacra Scriptura usitatissimum est, quod est *Deus*, considerandum arbitror. Quamvis enim multis nominibus divina natura denominetur, ut est Bonitas, Essentia, Veritas, ceteraque huiusmodi frequentissime tamen eo nomine divina utitur Scriptura.

⁷ I. 13., p. 476. . . .causam omnium ter substantem . . . inveniunt. Nam . . .ex essentia eorum quae sunt, intelligitur esse, ex mirabili rerum ordine, sapientem esse, ex motu vitam esse reperunt. *Ac per hoc essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi*, inquisitores veritatis tradiderunt esse.

⁸ Tudvalevőleg Eriugena még egy negyedik naturát is felvett (quae neque creatur, neque creat), ennek azonban az elsőhöz viszonyítva, sem metafizikai, sem logikai önállósága nincsen. Jelentősége mindössze szisztematikai: benne „az ész dialektikus mozgása” nulla pontra ér s a ciklikus rendszer bezárul.

amennyiben léteznek, annyiban léteznek, amennyiben jók“ — írja Eriugena — (III. 2. p. 628). E tétel alapján, melyet bölcseleink még azzal is megokol, hogy a jóság érvénye a létezés kategóriájánál tágabb körű (Ibid.), a bonitás az essentia előfeltételévé válik, és az újplatonizmus szellemének megfelelően az egész rendszer bizonyos erkölcsi alaptónust kap.

Metafizika. Miután létezni annyi, mint jónak lenni, ebből folyik, hogy a részesezés alapjául szolgáló isteni jóság nemcsak az etikai, hanem a metafizikai világrendnek is alapja. (*Unus atque idem Deus et providentia perfectissima est omnium, et essendi et bene essendi omnia causalis.* (III. 9. p. 648. v. ö. még III. 2. p. 628.) Miért teremtet Isten s miben áll e teremtés? Miután a jóság valami szétaradó dolog (divinae bonitatis diffusionem ineffabilem, III. 4. különben a teremtő istennek ősforráshoz, „fons omnium“-hoz, való hasonlítására nézve I. p. III. 4. p. 632—34.), ha egyszer jó, Isten nem teheti, hogy szét ne áradjon, azaz eriugenai értelemben véve, ne teremtsen. Szerinte ugyanis a teremtés nem más, mint Isten lényének és létének több fokon (naturán) át való eláradása, kibontakoztatása. „Nam cum dicitur seipsum creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. *Ipsius namque creato, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.* (I. 13. p. 455. V. ö. még III. 9. p. 643., ahol azt olvassuk: ... sine mora fecit omnia, et fit in omnibus omnia et... *extendit se in omnia et... ipsa extensio est omnia.*) E tételből, amely a négy, illetve három natura teljes egybeesését jelenti, logikai szükségszerűséggel következik a plotinosi értelemben vett pantheizmus, amelynek a rendszerbe való betörését Eriugenának többé nincs ereje megakadályozni. Eppen ezért e ponton filozófiai nézetei és vallásos meggyőződése kofliktusba kerülnek, aminek következtében rendszerében két réteget lehet megkülönböztetni: 1. egy újplatonikus eredetű, tehát plotinosi értelemben vett pantheista-monista alapot, 2. az erre helytel-közzel ráaggatott s a rendszer strukturájába semmiképen be nem illő pluralista elveket a három *különböző* isteni személyről, az istentől és egyénenként *különböző* emberi lelkekről, a teremtővel *nem azonos* érzéki világról.

Ha azonban Eriugena filozófiai nézeteit rendszernek akarjuk nevezni és értékelni, akkor el kell tekintenünk a rendszer egységét, tehát rendszer voltát megszüntető

theologiai reminiscenciáktól, s alapul azt a belátást kell vennünk, amelynek értelmében „restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus esse fateri (III. 17. p. 675., nemkülönben III. 22. legvégén). De ha Isten a mindenségben minden, akkor — kérdezhetjük — mikép kell értelmeznünk a Peri Physeon elején megkülönböztetett három naturát, illetve isteni személyt? E kérdésre Eriugéna válasza igen érdekes és nem kevésbé komplikált (I. 13. p. 476.). Szerinte az Istennek egy, illetve három volta, „res ineffabilis atque incomprehensibilis“. Egynek akkor nevezték Istent az isteni szellemtől ihletett bölcselők, amikor mint minden dolgok okát, egyetlen, egyszerű és oszthatatlan kezdetét vizsgálták, háromnak pedig akkor, amikor az istenséget mintegy kibontakozásában (in... mirabili fertiliq[ue] multiplicitate) vizsgálták. Ebben az utóbbi esetben az egység három substanciáját Atyának, Fiúnak és Szent Léleknek nevezték, jól tudva azonban, hogy e nevek nem magukra a substanciákra, hanem csupán azoknak egymáshoz való viszonyára vonatkoznak.⁹

E premisszákból az egyetlen lehetséges s helyes következmény csak az lehet, hogy Eriugéna szerint a naturák kategorizálásának objektív érvénye, realitása nincsen, ezek csupán elménk szubjektív látási módját jelentik. Már előbb is (II. 2.), ahol arról hallunk, hogy a négy naturából 2—2 egy kategóriába vonható össze, azt tanította Eriugéna, hogy: „Nam duo praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur, et non Dei, sed rationis nostrae formae sunt (II. 2. p. 527).¹⁰ Annak a metafizikai alaptételnek, hogy a világ a kiterjedt istenséggel azonos, az a következménye, hogy a részek visszavágnak az egészbe, jóságuk és létük ősforrásába. E visszavágódás az etika nyelvén *szereetetet* jelent, ami

⁹ *Habitum autem substantiae ingenitae ad substantiam genitam, Patrem; habitum vero substantiae genitae ad substantiam ingenitam, Filium; habitum vero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam, Spiritum Sanctum nominaverunt.* I. 13., p. 476.

¹⁰ Eriugenának e ponton a német szubjektív-idealizmussal való érdekes megegyezését igen szépen és gondolatébresztően fejt ki *Schneider* (i. m., II. 90—100.) igen értékes tanulmánya. Plotinosnak a német romantikával, sőt mondhatni a német filozófiával (l. szubjektív idealizmus) való rokonsága köztudomású s jórészt be is bizonyított. (*L. H. Müller: Goethe und Plotin, Franz Koch: Goethe und Plotin; Schiller's philosophische Schriften und Plotin.*) Nem érdekes-e tehát, hogy amikor Eriugenának a Plotinossal való megegyezéseit nyomozzuk, egyszersmind a német szellemmel való rokonsága is elénkbe tűnik?

Eriugena szerint (I. 74. p. 519.) az a kapocs, amely által a dolgok mindensége kimondhatatlan barátságba s felbonthatatlan egységbe van összekötve. Mivel pedig az őskhoz való visszavágyás és szeretet hajtja vissza az istenség előrevetett részeit kiindulópontjukhoz, a szeretetet úgyis meghatározhatjuk, hogy ez a természetes mozgása, illetve a végcélja minden mozgó dolognak, s végső fokon ő az a nyugodt megállapodás (*quieta statio*), amelyen túl a teremtmény semminő mozgással sem hatolhat előre (Ibid). Azzal, hogy Isten a szeretet, illetve „szerelmi mozgás“ (*amatorius motus*) oka, egységet ad a mindenségnek, ahol minden teremtmény utána, hozzá vágyódik, csak az egyik tudatosan, a másik pedig öntudatlanul (II. 28). Az a negyedik natura, amelyet az önálló substancziák sorából kihagyunk, nem is jelent egyebet, mint hogy a teremtmény, ami Isten, visszatér teremtményéhez, aki szintén Isten, sőt ugyanazon Isten. Az eriugeni kozmikus szeretetben szerető és szeretett azonos: Isten önmagát szereti és önmagába vágyik vissza, („*Amat igitur seipsum et amator a seipso, in nobis et in seipso*“ (I. 75. p. 521. és ugyancsak I. 76-ban is). Ez az isteni szeretet azonban valami olyan csodálatos és kiváló módon megy végbe (*secundum excellentissimum modum*), hogy mi fel nem foghatjuk s inkább mondhatjuk róla, hogy már nem is szeretet, mert nem az, illetve annyival több annál, amit mi e néven ismerünk (I. 75). Kimondhatjuk tehát, hogy Eriugena szerint minden dolog, amely Istentől származik (*quae ab eo sunt*), őt szükségképen szereti, „*quia eum omnia appetunt ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim solus vere amabilis est, quia solus summa ac vera bonitas et pulchritudo est: omne siquidem quodcumque in creaturis vere bonum vereque pulchrum amabileque intelligitur, ipse est. Sicut enim nullum bonum essentiale est, ita nullum pulchrum seu amabile essentiale, praeter ipsum solum* (I. 74. p. 529.). E sorokban etikai s metafizikai fejtegetések oly sajátoszerű egységben fonódnak össze, amely már egy új területre: az esztétikába vezet át bennünket.

Esztétika. Mint az etikában s metafizikában, az őserték itt is Isten, akiben való részesedés teszi széppé a többi dolgokat (I. 74.). Minden formának, szépségnek ő az oka (IV. 16. p. 227. és részben III. 4.), miután a jóság a szépséggel azonos (csak természetesen egy más szemzőből nézve) éppúgy, mint a rosszság a rúttal (*malitia deformitas quaedam est et abominabilis turpitude*, IV.

16. p. 826.). Eriugena a szép dolgoknak három fajtát különbözteti meg és ez a disztinkció rendszere metafizikai struktúrájával teljesen párhuzamosan halad. A legfőbb szép Isten önmagában, utána jön az értelmi világ vagy az ideák világa, s utolsó az érzéki világ. A szépségek második és harmadik fajtája közt az értékbeli különbséget az Istentől való távolság mértéke adja meg, de mindenütt, ahol szépséget látunk, ott valami isteni, illetve Isten van jelen. Épp ezért még a legutolsó rangú esztétikai értékhozóknak: az érzéki világnak is oly elbűvölő a szépsége, hogy a tökéletlenebb lelkekben olthatatlan vágyat, szeretetet ébreszt maga iránt (IV. 18. p. 833.). Amint ugyanis az érzéki, anyagi világhoz tartozó organizmusok: legyen az növény, állat vagy akár az egész tavaszi természet, a térben s időben lefolyó változásokban élni és fejlődni törek-szenek, magában ebben a processzusban annyi szépség „mosolyog ránk“ (arridet), hogy azok a lelkek, melyek az „igazságtól és egységtől“ messze vannak, helyesebben a szellemi természetű szépségeket nem ismerik, ezekbe az alsóbbrendű szépségekbe szinte beleolvadnak s azokat mértéktelenül és bűnös módon (intemperante luxoriose-que) szeretik. (II. 14. p. 544.). Ennél a szépségnél azonban jóval értékesebb az értelmi világ egységében és harmóniájában megnyilvánuló szépség, ami az értelmi lényegeket (intelligibiles essentias) szemlélő bölcsek lelkét nem kevésbé ragadja magával, mint a tökéletlenekét az érzéki (II. 14. p. 544.). Sőt „az igazi ész (vera ratio) még az érzéki világ szépségében sem az egymástól elhatárolt tömegeket és az egyes részek változatosságát méltányolja (honorificat), hanem ezek ideáit, ősokait, amelyek gyönyörűek (pulcherrimas), mert egységesek (II. 11. p. 539.). Ugyanis mind az érzéki, mind az anyagi világban a szépség *alapja* az a „csodálatos és kimondhatatlan harmónia“ (III. 3. p. 630., III. 6. p. 637–8.), ami által minden egy-egybe fonódik össze s az Istentől az anyagig nyúló végtelen sor lánczemei egy misztikus barátságban, szeretetben fonódnak össze (III. 3. p. 630.). Ennek az esztétikai egységnek metafizikai alapja a közös eredet, az a tény, hogy: omnia quae sunt et quae non sunt, ab uno omnium principio confluere... (III. 6. p. 638.). Az anyagi és szellemi világnak, vagyis az egész universumnak ez az „egybehangzó harmóniája (universitatis... concors harmonia, III. 36.) egy egységes zenedarabhoz (organicum melos, III. 6. p. 638.) hasonlít, amelynek a hangjai valaminő termé-

szetes édességgel csendülnek össze (naturalem quandam dulcedinem, Ibid.). — Az értelmi-szellemi világ szépségeiről szólva meg kell emlékeznünk az emberi lélek sajátos szépségéről is. Miután a lélek Isten képmására teremtett, eredeti, a bűnbeesés előtti állapotában, bizonyos magasabbrendű szépség (superior pulchritudo, IV. 6. p. 762.) ragyogott benne. Ez természetesen az isteni szépség képmása volt (IV. 12. p. 799.). Amidőn azonban megrontott akarata bűnös vágyából a lélek Isten körül való természetes mozgása irányát megváltoztatta s a teremtett világ, az időbeli s mulandó dolgok halálhozó gyönyörei felé fordult (IV. 5. p. 756.), eredeti szépségét és méltóságát elvesztve lezuhant, hasonlóvá válva — a szépséges isteni minta helyett — az oktalan állatokhoz (IV. 5. p. 750.). A lélek eredeti szépségének helyreállítására, amely szépség a bukás után eltöröltetett (deleta est), maga a Logos küldetett, aki, mint Isten: „Ipse siquidem pulchrum et pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo, cuius gustus et comestio nescit saturitatem (IV. 16. p. 823.).

Logika. Mint az újplatonikus rendszereknél általában, Eriugenánál is a logikai rész az etikai-, esztétikaihoz viszonyítva kevésbé kidolgozott, s az igazságnak főképp csak metafizikai és erkölestani vonatkozásaira terjed ki. Mielőtt még azt vizsgálná, hogy az igazság önmagában véve micsoda (szubstancia, viszony, kategória), máris megszemélyesíti és a Szent Háromság második személyével azonosítja. Ilyenképen nála az evangéliumi Jézus alakja — a személyiség nem kis kárára — teljesen összegyül azzal az Augustinus-Plotinos-féle teóriával, amelynek értelmében a Logos-Nous egyben az értelmi világgal is azonos. Ezen kettős koncepción nyugszik Eriugena egész igazságteóriája, amely a Logos-tannak alkotja egyik részét, miután szerinte: veritas Verbum (V. 16. p. 887.). Épp ezért végezve az istenség első principiumáról, illetve személyéről való mondanivalóinkkal, most át kell térnünk az eriugeni Logos fogalom értelmezésére.

II. A Logos,¹¹ illetve az értelmi világ.

Eriugena logos-tana a mi szempontunkból különös figyelmet érdemel, mert úgy Buchwald, mint A. Schneider

¹¹ „Rerum principium primum cognoscite Christum, Verbum cuncta creans, natum de pectore Patris, Ars, lex, consilium, ζωή, sapientia, virtus,

véleménye szerint a rendszernek ez a része mutatja Plotinos tanaival a legtöbb rokonságot. Ami azonban a mi sajátos szemszögünket: a közvetlen kapcsolatot illeti a két gondolkodó között, nagyon megfontolandó, hogy az Eriugenától feltétlenül jól ismert Szent Ágoston — bár részletekben a kereszténységhez adaptálva — Plotinos egész elméletét a Nousra, illetve értelmi világra vonatkozólag átvette.¹²

1. *A Logos az ideák, ősminták, őszubsztanciák helye.* „Az általános természet második formájaként az világlik elő, amely teremtetik és terem, s amelyet néztem szerint a dolgok ősokaiban (in primordialibus causis) kell felfognunk. Ezeket a görögök „*ősmintáknak* (πρωτότυπα) illetve előzetes elhatározásoknak (προορίσματα, hoc est, praedestinationes vel definitiones) nevezik, de ugyancsak ők *isteni akaratnak* (θεία θελήματα), *ideáknak* (ιδέαι) is hívják ezeket az ősokokat, amelyekben minden teremendő dolognak változatlan ész-elvei (rationes) el voltak rejtve, még mielőtt a dolgok maguk léteztek volna... Ugyanis az Atya Igéjében, azaz Egyszülött Fiában alkotta meg előre, minden dolognak észelvét (rationes), mielőtt a dolgok maguk nemekre, fajokra, számokra, különbségekre és egyebekre... oszlottak volna (II. 2. Ennek ismétlése és magyarázata, II. 36.) A fentiek értelmében minden teremtett dolognak meg van fenn az ideák közt a maga ősi mintája, s a teremtmény annyira lesz tökéletes, amennyire a Logosban levő mintát megközelíti. Teljesen azonban soha sem lesz hozzá hasonlóvá, miután az anyag ebben megátolja. Általában kimondhatjuk, hogy „*minden egyes teremtménynek igazi substanciája ősokaiban előre felismert és előre megteremtett* (praecognita praeconditaque) *ész-elvében (ratio) van, amelyben Isten meghatározta, hogy így és nem másképen fog lenni*“ (II. 25. p. 582.). Meg kell jegyeznünk, hogy Eriugena szerint az egyes dolgok

Fons, medium, finis, genitum de lumine lumen,
Est, non est, superest, qui praestitit omnibus esse,
Qui regit, atque tenet totum quod condidit ipse,
Totus per totum, qui nullis partibus haeret,
Cum sit cunctorum substans essentia simplex.

(De Verbo incarnato. p. 1230.)

¹² L. erre nézve Boyer: L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris, 1921. A következőkben éppen ezért csakis ezen alapelv állandó szemeltartásával és nagyon óvatosan haladhatunk előbbre.

ideáin kívül vannak még bizonyos számú általános, önmagukban való ideák is, amelyekben saját ideáján kívül, minden teremtmény ugyancsak participál, mert minden teremtmény annál tökéletesebb, annál közelebb van Istenhez, minél több benne a szellem, az idea. (Omnis autem rationabilis natura omni irrationabili et sensibili naturae recta ratione praeponitur, quoniam Deo propinquior est“ IV. 8. p. 774.).

Kérdés tehát, melyek az „önmagukban“ való ideák? Mintán Eriugena e kérdésre a Peri Physeon két különböző helyén (II. 36. és III. 1.) két nem teljesen azonos választ ad, szükségesnek láttuk mind a két felsorolást közölni. Ezek szerint az önmagukban levő ideák „természetes sora, t. i. az a sor, amelyben őket Isten megalkotta“ (249) a következő:

II. 36. p. 616.	III. 1. p. 622—23.
per se ipsam bonitas	1. summa ac vera bonitas
„ „ „ essentia	2. „ „ „ essentia
„ „ „ vita	3. „ „ „ vita
„ „ „ sapientia	4. „ „ „ ratio
„ „ „ veritas	5. „ „ „ intelligentia
„ „ „ intellectus	6. „ „ „ sapientia
„ „ „ ratio	7. „ „ „ virtus
„ „ „ virtus	8. „ „ „ beatitudo
„ „ „ justitia	9. „ „ „ veritas
„ „ „ salus	10. „ „ „ aeternitas
„ „ „ magnitudo	11. eadem ratio est de magnitudine
„ „ „ omnipotentia	12. „ „ „ „ amore
„ „ „ aeternitas	13. „ „ „ „ pace
„ „ „ pax	14. „ „ „ „ unitate
	15. „ „ „ „ perfectione

Maga Eriugena figyelmeztet azonban arra, hogy e rangsornak abszolút értéket senki se tulajdonítson, miután ez is, úgy mint a négy naturára való felosztás (I. 7. és 8. o.), csak a kutató lelkében, szemléletében (in animae contitui quaerentis eas, III. 1. p. 624.) van meg. Már csak azért sem lehetne az ideák számáról és soráról teljes kimutatást adni, mert az ideák a *végtelenbe* nyúlnak (in infinitum protendantur, III. 1. p. 263.), úgy amint létrehozójuk, a mindenség első oka is végtelen (Ibid). Ebben az első okban s annak minden tulajdonságában éppen úgy részesednek az ideák, mint a földi dolgok az ideákban (II.

36. és III. 4.), s az ideáknak épp úgy az Istenben való részese-
sedés ad életet, mint az érzéki dolgoknak az ideákba való
participálás. Mivel pedig az ideák Istenben részese-
dnek, érthető, hogy az ideák bizonyos, — Istenhez viszonyítva,
megszorított értelemben bár, — de *örökkévalók*. „Minden
dolog ősmintái tehát egyenlőképp örökkévalók. Istennel és
a Kezdettel, amelyben teremtettek. Mert ha Isten a Kez-
detnél, t. i. a belőle és tőle nemzett Igéjénél semmiképen
nem előbbi, és ha az Ige a belőle lett ősokoknál fogva
szintén nem előbbi, abból az következik, hogy minden, t. i.
az Atya-Isten, az Ige és a teremtett ősokok egyenlőképp
örökkévalók“ (II. 21.). „Omnia in Verbo Dei unigenito
aeterna sunt (III. 8. p. 638—9.). Totius ergo creaturae uni-
versitatem aeternam esse in Verbo Dei manifestum est (III.
8. p. 639.). Ugyancsak jellemző sajátága az ideáknak, hogy
„igazán és természetesen léteznek“ (quae in Verbo Dei
subsistunt, vere et naturaliter subsistunt. III. 14. p. 664.,
ld. még III. 15. p. 564.), hogy „értelmi természetük“
van, amely Eriugena szerint szerfölött *finom* (nimia sub-
tilitate) és kimondhatatlanul *egyszerű* (ineffabilis simpli-
citas II. 17. p. 550.). További kritériumaik kimondhatatlan
egységük s szétválaszthatatlan és nem összetett *harmonia-
juk* (ineffabilis unitas, inseparabilisque incompositaque
harmonia (Ibid.).

2. *A Logos az ideáknak nemcsak helye, de egyúttal
egysége és perszonalifikációja.*

Amint ez már eddigi idézeteinkből is kiviláglott
(II. 2., II. 36., III. 8., III. 14.), az ideák a Logosban, azaz a
második isteni személyben lakoznak („in ipso (s. c. in
Verbo) universaliter primordiales rerum causas fieri, III.
22.), aki az ideák összeségét magában foglalja, s azok egy-
ségét alkotja (primordiales causae... in Verbo . . . unum
atque individuum sunt, III. 1. p. 624.).

A viszonyt a Logos és az ideák közt mind szorosabbá
kívánva tenni, Eriugena helyenként a kettőt azonosítani
is megpróbálja, mondván: „Omnia in Verbo Dei non
solum aeterna, verum etiam ipsum Verbum esse (III. 8. p.
641 és III. 9. p. 642.). E tételből, mely a Logosnak az ideák-
kal való azonosságát jelenti,¹³ következik, hogy Isten min-
dent a Logos, mert mindent az ideák útján alkotott. A Lo-

¹³ Et quid in principio de se genito, in Verbo suo, in Filio suo,
in sapientia sua Pater conderet, quod ipse Filius non esset?
(III. 8., p. 679.)

gos így ősmintája a látható és láthatatlan világnak, mert mielőtt még alkotott volna, az Atya benne látta azt, amit alkotnia kellett s amit meg is alkotott. Mivel pedig a létrejövetelre való lehetőség, alkalom (*occasiones omnium*, III. 9. p. 642.) minden dolog számára a Logosban volt meg öröktől fogva és változatlanul, Isten Fia és Igéje az egyszerű és sokszoros észelve, (mert a *sok* idea benne *egységes*) teremtő oka az egész világnak (Ibid). Mint az érzéki világ tökéletes mintája, a Logos „egy mindenható művész műalkotása, ... mivel az Atya, a művész, mint bölcsességében, benne alkotta meg mindazt, amit akart és mindörökké változatlanul benne is őrzi meg (II. 21. p. 579. Ld. még II. 22. p. 562.).¹⁴

3. *A Logos, mint legfőbb ész, az ideák elgondolója.*

De végre hogyan vannak az ideák a Logosban, hogy az egységük ennyire bensőséges lehet? Ezt a módot Eriugena fejtegetései nyomán bajos volna másképp elképzelni, mint tartalmat (ideák) a tartalmazóban (Logos). De mert tartalmazó s tartalmazott szellemi természetűek, a tartalmazás módja is csak ilyen lehet. Mint észben az eszmék, gondolóban a gondolatok, úgy vannak a Logosban az ideák. A Logos a világesz (*Christus, qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus*, II. 14. p. 545., valamint IV. 9. p. 779.), aki még mielőtt az ideák létrejöttek volna, látta és elgondolta azokat, s maga ez a „visio“ vált a teremtendő ideák, logosok örökkévaló lényegévé (IV. 9. p. 778.). Eriugena szerint ugyanis van az észnek — legyen az isteni vagy emberi — bizonyos, magában az elgondolásban rejlő teremtő ereje, aminek alapján ki mondható, hogy a Logosnak a világról való fogalma (*notio*) egyenlő a világ létével és lényegével (*essentia*, IV. 9. p. 779.).

4. *A Logos az igazság.*

E meggondolás alapján filozófiailag is érthetővé válik, amit különben bölcselelők a János Evangélium és Szent Ágoston után minden magyarázat nélkül szokott hirdetni, hogy t. i. a Logos az igazsággal azonos. Azonos pedig azért, mert hogyha, amint tanítja, az ideák a Logosban vannak, s a Logos azokat elgondolás útján teremti,

¹⁴ Nam quem admodum Filium artem omnipotentis artificis vocitamus, nec immerito, quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens Pater ipse omnia, quaecunq; voluit, fecit, aeternaliterque et incommutabiliter custodit. (II. 2., p. 562.).

akkor benne a lét és az elgondolás, gondoló és gondolt egybeesik s ő tényleg az igazság. Ha e gondolatsort így, a maga egészében végigvezetve, nem is találjuk meg Eriugenánál, aki csupán azt ismétli, hogy az igazság a Logos, a Fiú (V. 16., II. 33.), azt kifejezetten írja, hogy amikor a teremtmények a Logosba ősokaikhoz, illetve ősokaik megismeréséhez (cognitionem) vissza fognak térni, olyan módon válnak vele eggyé, hogy: id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur, unum efficiuntur (V. 35. p. 989.) s akkor mindent az igazság fog betölteni. Egy más helyütt viszont a contrario úgy határozza meg az igazságot, hogy nem igaz (falsum) az, ha egy dolgról mást állítunk, gondolunk, mint ami (non ita est ipsa res, de qua praedicatur, quomodo de ea praedicatur, V. 36. p. 962.), vagyis — amint ezt már Parmenides — Plotinos is tanította: az igazság azért a Logos, mert *benne a lét és az elgondolás egybeesik.*

5. A Logos a bölcsesség.

Mivel a Logosban „in idea“ megvan mindaz, amit az Atya alkotni akart és alkotott, nevezi őt Eriugena „bölcsesség“-nek is, amely elnevezés által ugyancsak a messizi multba visszanyúló vallástörténeti reminiscenciákat elevenít fel. Ez az egyiptomi elemekkel szaturált zsidó-görög istenfogalom: σοφία már Philonál is nagyon gyakran előfordul, ahol mint a Logos nőnemű korrelativuma a teológiai világschémában jelentős szerephez jutott.¹⁵

Ugyancsak Plotinosnál is kimutathatók egy a *vouç* mellé rendelt, a rendszer egységéből különben kieső nőnemű hiposztázis nyomai (V. 9., 11. és V. 8., 4.). E fogalom a Logossal véglegesen egybeolvasztva Szt. Agostonnál a keresztény újplatonizmusba is bevonul, illetve ott végső megerősítést nyer. *Isten fia*, írja Eriugena, joggal neveztetik minden tökéletes tanítás kútforrásának, miután ő a bölcsesség, amelyben a bölcsék részesednek (II. 3. N. 126.). E bölcsességben alkotta meg Isten, mint mindenható művész (II. 24. N. 189.) az ideák világát, amely ideák így az „isteni bölcsesség ölében“ lakoznak és azt lényegükben soha sem hagyják el — csak hatásaikban (II. 18. p. 552.). Miután már tudjuk, hogy a Logos maga sem más, mint a benne lévő ideák összessége, nem lepődhetünk meg, mikor Eriugenánál egy helyen azt olvassuk, hogy amit Isten bölcse-

¹⁵ L. Bréhier: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, pp. 115—121.

ségében megalkotott, az maga a bölcsesség: — aut quid aliud faceret Pater in sua sapientia, nisi ipsam sapientiam? (III. 18. p. 679.). Mivel pedig az ideák a bölcsességben lakoznak, sőt a bölcseséggel magával azonosak is, ők maguk „egyénenkint“ is bölcssek, tudva és ismerve nemcsak önmagukat, hanem egyúttal az érzéki világ minden dolgát is. „Nem szabad ugyanis azt hinni, írja Eriugena, hogy az isteni bölcsességben Isten valami tudatlan és önmagát nem ismerő dolgot teremtett“ (II. 18. p. 552.). Mivel pedig az Atya mindent a bölcsességében és bölcsesége által alkotott, az Atya teremtő ereje, Eriugena szerint, magával e bölcseséggel azonos. Isten számára ugyanis egy dolognak e bölcsességben való elgondolása magával a dolog megteremtésével azonos. „Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, ... quae facit, et facere quae cognoscit: cognoscere enim et facere Dei unum est... Et quod mirabilis, propterea omnia sunt, quia praecognita sunt. Nihil enim est aliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio (II. 20. p. 559.). Ilyenképen a Logos a bölcsességnek és tudásnak valóságos kincsesházává válik (in quo sunt thesauri scientiae sapientiaeque absconditi, V. 2. 864.), és aki e bölcsességben nem újhodott meg, az az igazságot nem ismeri és a tudatlanság sötétségében él (V. 3. p. 868. és V. 38. p.). Már pedig a naturák rendjében nincs alábbvaló az olyan életnél, amelynek értelme, célja nincsen (in natura rerum nihil inferius est vita, ratione et sensu carente, V. 7. p. 875.). Egyáltalában az élet egyenlő, Eriugena szerint, a bölcsességben (sőt: Bölcsességben) való részesedéssel,¹⁵ míg a tudatlanság egyenlő a halállal (V. 31.), „Beati sunt qui adyta intrant Sapientiae, quae est Christus, írja bölcselőnk (V. 36. p. 983.), sőt magát az üdvözülést, a mennybéli boldogságot sem képzele másképp, mint hogy az emberi természet egészen szellemmé (omnino in spiritu conversa; V. 31. p. 948.), ésszé válik (non in illum qui aether, sed in illum qui intellectus vocitatur; V. 37. p. 987.), amely ész az ideákat, a Logost, bölcseséget, igazságot szemléli. És Eriugena szerint ebben a boldogságban csak az, aki „illuminatus scientia et perfectissimus sapientia et divinorum misteriorum intelligentia“, részesülhet (V. 36. p. 981.).

¹⁵ *Sapientia* namque proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus, sive humanus sive angelicus, divina aeterna et incommutabilia considerat.“ (III. 3., p. 629.)

6. *Elgondolás útján a Logos teremti úgy az értelmi, mint az érzéki világot.*

Amikor a Logosnak az elgondolásban rejülő teremtő erejét kívánjuk bizonyítani, s ezáltal egyszersmind azt, hogy ő az értelmi, s ezen keresztül az anyagi világnak létrehozója, teremtője, természetszerűleg abból kell kiindulnunk, amit erre nézve más összefüggésben már megállapítottunk. Bizonyítottuk, hogy a Logos az ideákat úgy tartalmazza, hogy azokat elgondolja és ezáltal megteremti, mert számára elgondolás és teremtés ugyanazon dolog. Most azt akarjuk közelebbről megvizsgálni, hogy a már megteremtett értelmi világból, hogy jön létre az érzéki világ?

Az ideáknak, vagy másként a Logos logosainak (V. 16. p. 887.), gondolatainak vannak bizonyos hatóerői (primordialium causarum innumerabiles effectus, II. 24. p. 579.), amelyek a Logost elhagyják, s keletkezés útján különböző tér- és időbeli formákba, fajokba öltözködnek. Ezen „effectusok“ útján jön tehát létre az érzéki világ sokfélesége, tér- és időbeli elhatárolásokkal (discretionibus) teljes változatossága (II. 24. p. 579.). Amint az ideák örökkévalók és örökké a Logosban lakoznak, úgy a hatásaik időben keletkeznek és az értelmi világon kívül esnek. Ezek a szellemi világból kiinduló és az anyagiba leérő hatóerők alkotják az organizmusok „vis seminum“-ját (IV. 5. p. 750.), amely a természet elrejtett öléből a növényeknek s állatoknak különböző fajait produkálja. Effectus causarum (sc. primordialium) dicimus totum mundum sensibilem cum omnibus suis partibus (V. 24. p. 910.). Amint a Világész, a Logos, elgondolása útján megteremtette az ideák, s ezek révén az érzéki dolgok világát, ugyanúgy — mint ész — az emberi ész is tud teremteni. Mindaz, amit gondolkodás, vagy érzékelés útján megismerünk — írja bölcselönk (IV. 7. p. 765.) —, bizonyos módon (quodam modo) magában a gondolkodó, érzékelő alanyban teremtetik, s más különbség egy tárgy és annak fogalma közt nincs is, minthogy az utóbbi magasabb-rangú. („Quod enim intelligit, melius esse quam intelligitur, ratio odocet; IV. 7. p. 766.) Ilyenképen, az emberi értelem, az „isteni ész“ mintájára (ad similitudinem divinae mentis) fogalmai birtokában mindazon dolgoknak a substanciáját is bírja, illetve teremti, amire a fogalmai vonatkoznak (IV. 7. p. 769.), s az egész látható és láthatatlan természetet magában hordozza (IV. 8.). Amint a

„teremtő bölcsesség“, a Logos, minden teremtendő dolgot előbb elgondolt és látott, s ez a látása az ideák szubsztanciája lett, úgy „a teremtett bölcsesség“, emberi értelem is előre látta mindezt, ami benne létrejövendő volt, s épp ezáltal fogalmaait és ezen át az érzéki világot megteremtette (részben, IV. 9. p. 779.). Ez a magyarázata egyszerűen annak is, mennyiben mikrokozmosz, Eriugena szerint, az ember, s mennyiben képmása, tükre, szimbóluma az ideális embernek, a Christus-Logosnak. Általában ugyanis, ahol a dolgok elgondolatnak, ugyanott egyben léteznek is, ezáltal tehát nem a Logosban, hanem a bölcs ember lelkében. (IV. 7. p. 769.; „Et ubi haec subsistere intelligis, nisi in notionibus suis in anima sapientis? Ubi enim intelliguntur, ibi sunt, imo vero intellectus sui sunt.“)

Már most az eddigiek alapján a következő kérdés merül fel. Elfogadjuk, hogy *az érzéki-anyagi világot a szellem, az elgondolás hozza létre*; de hogy ez a szellem *ké*, az Istené, helyesebben a Logosé-e, vagy az emberé, azt az eddigiek alapján még nem tudhatjuk. Felelet: 1. Eriugena szerint: homo est quaedam notio intellectualis in mente divina aeternaliter facta (IV. 7. p. 768.), tehát ha az „omnis creatura visibilis et invisibilis“ (IV. 7. p. 763.) az ember elgondolása által jött is létre (IV. 9.), *végző eredményben mégis a Logos, mert az ember is a Logos elgondolásának produktuma*. 2. Különben pedig „a teremtésnek első causalis lényege a Logos elgondolásából van, míg az ember elgondolása csak a második essenciát jelenti, amely még hozzá *az első és magasabbrendűnek hatása* (effectusa) csak“ (IV. 9. p. 779.). Tehát: az érzékfeletti és az érzéki világot egyaránt a Logos alkotta, akit éppen ezért méltán nevez szerzőnk: *sapientia creatrix*-nak (IV. 9. p. 779.).

Végül most ki kell térnünk Eriugena Logos-fogalmának két olyan attributumára: a fényre és az életre, amelyek *bár kétségkívül a plotinosi* νοῦς *-hoz is szervesen hozzátartoznak*, mégis, Plotinostól függetlenül, főképp a János evangéliuma nyomán, oly erősen belegyökereztek már az Eriugena előtti patristikus filozófiába, hogy bölcselőnknek ezek megtalálása végett nem volt szüksége egyenesen Plotinoshoz visszamenni. És amint ez már a szintén új platonikus-patristikus közhelyszámba menő igazság attributumnál is tapasztalható volt, ugyanúgy Eriugena az élet- és fény-attributumok kifejtésére, *filozófiai* megalapzására sem veszteget sok szót, hanem, úgy és azt, amit kapott

Szent Agostontól és Pseudo-Dionysiosztól, egyszerűen reprodukálja. Hogy azután abban, amit kapott, már sok volt, sőt legtöbb a plotinizmus, ez tökéletesen igaz, csupán az Eriugena és Plotinos közti közvetlen kapcsolatok lehetőségéhez ez már nem tartozik. Ám lássuk a két attributumot!

7. *A Logos az élet.* Mindaz, amit Isten bölcsességében, a Logosban alkotott, élet, sőt örök élet. A Logos maga ugyanis általános, egyszerű, igaz és örökkévaló élet (V. 24. N. 242—3.), s mindaz, ami tartalmát alkotja, ezzel az élettel azonos, illetve maximális mértékben participál benne. Éppen ezért abból, amit ez a „*Verbum vivens*“ magában foglal, nem múlhat el semmi; az értelmi világ örökkévaló, mivel benne minden élet s a pusztulásnak, elmúlásnak nincsen alávetve (V. 25. p. 910.). Ennek az alapfeltételnek, hogy a Logos élet, van Eriugenánál egy másik s vallástörténeti szempontból érdekesebb kifejezése is: Christus, az életfa.¹⁶ Ezt az életfát, amelyet a Mózes I. könyvének 9. §-ából közvetlenül is kaphatott böleselőnk, Szent Pál apostol elragadtatásával kapcsolatban így írja le: *Paulus raptus est in tertium naturae nostrae caelum, hoc est super omne corpus et spiritum vitalem in ipsum intellectum, in quo Dei Verbum, quod est lignum vitae, ineffabili, modo super omnem essentiam et virtutem et operationem in luce habitat inaccessibili, ultra et intra naturam ad imaginem Dei factam*“ (V. 36. p. 982.). Ennek a csodálatos fának a gyümölcsei az összes természetes javak (naturalia bona), amelyben minden teremtmény részesedik, valamint az összes természetfölötti javak, amelyekben azonban csak a szentek, kiváltságosak részesednek. Mindennemű javaknak Krisztus, az életfa, az osztogatója: „*omnium bonorum lignum est fructiferum, quia ipse est omne bonum omniumque bonorum largitor*“ (V. 38. p. 1015.). Az életfának a kiválasztottak számára fenntartott gyümölcsei: a boldog élet és az örök béke az igazság szemléletében, ami tulajdonkép már az istenné válással azonos (V. 36.).

8. *A Logos a fény.* Az eriugenai fényelméletre vonatkozó anyagot legbőségesebben kétségkívül a Pseudo-Dionysos: Égi Hierarchiájához írt kommentárok („*Expositiones Joannis Scoti Super Hierarchiam Caelestem S. Dionysii*“) szolgáltatják. Ennek alapján írja Baeumker: „*Scotus Eriugena wiederholt mit einigem Nachdruck die Gedanken* — éppen

¹⁶ L. A. Erman: *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1909, 270.

a fény-metafizikáról van szó — *des Pseudo-Aeropagiten*“ (Witelo stb. p. 391. B. M. Ph.) s ugyancsak az Expositiókra hivatkozva fejti ki Gilson is (*Études de philos. médiévale. Le sens du rationalisme chrétien* pp. 6—14.) filozófusunk fénytanát. A mi szempontunkból azonban ez a forrás nem jöhet számításba, mert itt Eriugena minden kétséget kizárólag Pseudo-Dionysos és nem Plotinos hatása alatt filozofált. Annak a feltevésnek, hogy Pseudo-Dionysost kommentálva, Eriugena előzetesen közvetlenül Plotinosból merített gondolatokkal operáljon, még pusztán elvi szempontból tekintve is minimális valószínűsége van. De még ez is eloszlik az Expositiók elolvasása után, amelyeknek dagályos mondataiban közvetlen plotinosi hatásnak nyoma sincs. Eriugena itt valóban nem csinál mást, mint kedvenc bölcselőjét magából a pseudo-dionysioszi szellemből kommentálja, legföljebb helyelkőzzel még egy lépéssel tovább viszi. Az Expositiók fényelméletéből saját rendszerébe, a Peri Physeonba, Eriugena csak egy részt, még pedig az ismeretelméletet mentette át. Ennek értelmében az igazság fény (III. 31., V. 14., V. 17., V. 36.) és mivel a Logos, azaz Krisztus az igazság, Krisztus is fény (III. 10., IV. 24.). S mert Krisztus az igazságon kívül egyben az Atya ereje, bölcsesége, továbbá természetfeletti világész is, azért ezek a tulajdonságok most mind a fényvel azonosulnak (V. 38., III. 16., III. 10.). Ha pedig Krisztus mint bölcsesség, élet és ész, a fényvel azonos, úgy teljesen érthető, hogy ezek ellentéte a tudatlanság és a halál, a sötétséggel lesz azonos (III. 10., IV. 24., V. 38.). Így igaz, hogy aki Krisztus nélkül él, sötétségben él (V. 29.).

Mondtuk, hogy Krisztus, az igazság, fény. Ennek a fénynek a sugara világítja meg az igazságkereső elméjét, hogy őt megérthesse és megtalálhassa (III. 10. és III. 17.). Mivel pedig az emberi lélek, ész is fény, a megismerés egy fentről lefelé és egy letről fölfelé haladó fénysugár összetalálkozása. Az isteni bölcsességnek ez a kegyelem által közvetített leszállása (I. 9.) teszi lehetővé számunkra az igazság, illetve az Igazság megismerését. Hanem: „si invenitur, non ipse qui quaerit, sed ipse qui quaeritur, et qui est lux mentium, invenit“ (II. 23. p. 572.). Ugyancsak az újplatonizmus megszokott schémája szerint Eriugena a Logos-Krisztust — „az érzéki

> világ legkiválóbb, legragyogóbb dolgáról véve hasonlatát“ (V. 37. p. 987.) — a naphoz is szokta hasonlítani¹⁷ (V. 37. p. 985. és 990., továbbá V. 27. és I. 75.), mint aki az ideáknak „plenissimam inmutabilemque claritatem“ kölcsönöz (V. 37. p. 991.). Természetesen Krisztus fénye még a legtökéletesebb érzéki test fényénél is tökéletesebb, mert szellemi fény (intelligibilis lux, V. 38. p. 997.). A világ végeztével, mikor az anyagi dolgok ősmintáikhoz, ideáikhoz Krisztusba visszatértek, ez a fény fog mindent betölteni.

(Vége következik.)

¹⁷ V. 6. a gondolati megegyezések 7. csoportjában közölt Plotinos-idézzel, a IV. 3. 11.-el.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

PLOTINOS. A szépről és a jóról. Fordította Techert Margit (Filozófiai Könyvtár. Szerk. Kornis Gyula. IX. Budapest, 1925).

Techert Plotinos-fordítása körül egy kis kritikai csetepaté keletkezett. Szabó Miklós a „Napkelet“-ben (1926. évf. 661. l.) „határozott tévedésekről és kihagyásokról“ beszél; evvel szemben Kerényi Károly részletes bírálat alapján akarja élet venni a nagy általánosságban elhangzott vádnak (EPHK. 1926. évf. 233. l.). Mindezek után most, midőn harmadiknak hozom a fordítást szóba, egy kicsit úgy érzem, mintha döntő bíró lennék. Természetesen nem a szavaimba vetett bizalom tesz meg azzá, hanem maga a helyzet.

A fordítás több helyét vetve egybe a görög szöveggel, állíthatom, hogy Techert *lelkismeretes pontossággal* végezte el nem könnyű munkáját. Különösen a fejtegető részek sikerültek; míg ott, ahol Plotinost az eksztázis lendülete ragadja magával, mintha a fordító nem találná meg minden esetben a kongeniális hangot és kifejezést. De további elmélyedés és gyakorlat bizonyára majd ezt a technikai készséget is meg fogja teremteni. A bemutatott szemelvények után mindenesetre Techert Margittól várjuk azt, hogy majd idővel egy minden tekintetben kielégítő teljes Plotinos-szal ajándékozza meg a magyar kultúrát.

Egyelőre apróbb-cseprőbb félreértés találkozik a fordításban. A 19. lapon ezt olvassuk: „Olyan ez, mintha valami természet vagy művészet egyszer az egész háznak részeivel együtt, másszor pedig egyetlenegy kőnek adná a szépséget.“ Fordító itt nem veszi észre, hogy „valamely természeti sajátosság“ (és nem „valami természet“) legfőleg az egyes, még kidolgozatlan kőnek adhat szépséget, de nem „az egész háznak részeivel együtt“, mert ez utóbbinak azt csak a művészet, a τέχνη adhatja meg (a görög szövegben: $\acute{\epsilon}\nu\iota\ \lambda\acute{\iota}\theta\omega\ \delta\acute{\iota}\delta\omicron\mu\iota\ \tau\upsilon\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma,\ \tau\acute{\eta}\ \delta\acute{\epsilon}\ [t.\ i.\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \omicron\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \mu\epsilon\pi\acute{\omega}\nu]\ \acute{\eta}\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$). — A fordításban érthetetlen a következő hely (156. l.): „A böles pap pedig megértve ezt a rejtélyt, odaérkezve a legszentebbek igazi látását fogja előidézni. Hogyha pedig nem ér oda, akkor valami láthatatlan dolognak, forrásnak és kezdetnek tartva, azt a legszentebbet úgy fogja fel, mint kezdetet. Amikor odaér, látja a kezdetet, eggyé válik vele és mint hasonlóval a hasonlót, úgy fogja fel“ stb. Hát az a bizonyos „böles pap“ vagy odaérkezik, vagy nem érkezik oda; itt egy harmadik esetet még a plotinosi misztika sem tud elképzelni. A helyes

fordítás így hangzanék: de még ha nincs is a szentélyben, láthatatlan dolognak, forrásnak, kezdetnek képzelve el magában azt a szentélyt tudni fogja, hogy miként lásson kezdetet a kezdet segítségével és egyúttal miként egyesüljön mint hasonló a hasonlóval stb. (a szövegben: και μη γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ὀρατόν τι χρῆμα νομίσας και πηγὴν και ἀρχὴν εἰδήσει, ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὄρα και συγγίνηται [libri: συγγίνεται] και τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον stb.) — A plotinosi terminológiának a fordításban nem felel meg következetes magyar terminológia; οὐσία-t nem szabad egyszer „lét“-nek, másodszor „lényeg“-nek fordítanunk, még az esetben sem, ha a plotinosi „lét“ a „lényeg“ fogalmát magában rejténé.

Techert a fordítást ügyes, tájékoztató bevezetéssel látta el, melyben a használt segédeszközökről is beszámol. Kár, hogy Volkmann szövege mellett *Bréhier* recenzióját és francia fordítását még nem használhatta.

Hornyánszky Gyula.

CONTEMPORARY BRITISH PHILOSOPHY. A selection of original essays. Edited by Prof. Muirhead. Allen and Unwin. London, 1926.

Szerencsés gondolat terméke e mű, ma élő filozófusok arcképcsarnokát tartalmazza. Minden arckép hü, őszinte, hol csillogó, hol pedig hideg, kiszámított, de mindig gazdag, jellemző képe a gondolkodóknak. A festő idegen anyag ellenállásával küzdve készíti arcképeit, a filozófus természetesebben, kötetlenül juttathatja kifejezésre hajlítható nyelv segítségével elméje mélyéről sarjádó gondolatait. Szívesen időzmnék az egyes képek szemléleténél, a kritika követelményei azonban csak futó átvázolást írnak elének. Mindenekelőtt *Bosanquet* tanulmánya ötlik elének az idealizmus alapfogalmairól. A nagynevű, agg filozófus, kinek a korabeli angol filozófia nem kis részben köszöni jelentőségét, utoljára szólal meg e tanulmányban. Mikor írta. gondolatai már a túlvilág felé fordultak s miközben idealista hitében egyre erősödött életére visszatekint, egyben a szellemnek és természetnek az abszolútumban való harmóniáját pompásan ábrázolja. *Lord Haldane* hegelianus hitvallása tanulmányában hatalmas ívelésben bontakozik ki. *Mac Taggart* fejtegetése az ontológiai idealizmusról a létezés-fogalom logikai elemzése árán sajátos metafizikai algebrává lesz. Figyelemreméltó *W. Carr* tanulmányozásában egy új-idealizmus formába szökkenése. Nem lesz veszély nélkül e megújított leibnizianizmus azok számára, akik Einstein elméleteit csodálják, anélkül, hogy kollébkép megértenék. A természettörvények ilyenformán a fizikus számára objektív valóságok, míg szerzőnk előtt csak valaminő magasrafejlődött nyelv gyanánt tűnnek fel, amelyben a szellemi monasok, a mindenség egyetlen valóságalemei, melyeknek mind megvan a maguk törvényük, egymás közt érintkeznek. A realisták sorát méltóan képviseli *B. Russel*. Bizonyára nem volt egyszerű dolog oly sokrétű és

olykor változó tanait néhány oldalon tömören előadni. A vonatkozások realizmusá, az emberi tudás kontinuitása, a logika és a matematika szoros összekapcsolásából kiindulón, végül pedig nyelvelmélete gyors, vázlatos áttekintésben állnak előttünk: mondhatni, credo ez, amelyet olvasni kell anélkül, hogy vitába bocsátkozhatnánk. *Hobhouse* és *Laird* már kidolgozottabb tanulmányokat közölnek. *Lloyd Morgan* ismét felveszi az „emergent evolution” köréből tanulmányait. *Broad* jelzi, mikép állhatnak a tudományos kutatások a realizmus szolgálatába. Különleges helyet foglal el *Schiller*, a pragmatizmus jeles bajnoka. Paradoxonai, feljegyzései, hominizmusa Parmenides régi tételeinek, mely szerint az ember mértéke mindennek, pompás variációja. Végül megemlítjük, hogy *D. Inge* a mai világ pesszimista magyarázatára talál: szerinte vissza kell térnünk az újplatonizmushoz, amely szellemünk egyetlen gyógyszere.

Bárminő sokféleség nyilvánul is meg e tanulmányokban, a mai angol filozófiára nézve három jellemvonás állapítható meg: először az individualizmus. Bárminő hatás éri is, az angol filozófus sajátos, eredeti elme óhajt lenni, ez megfelel lényo és faja alapirányzatának. A lelkiismereti szabadság táplálja gondolkodását. A világ nagy, minden részletét maga át nem pillanthatja, tehát szívesen vonul annak valamely zugába, amelyet alaposan megismer és innen kiindulva zárt rendszert alkot. Így lesz eredeti önállóan felépített elmélete: különleges drágakő; azonban minő koronába illik az bele? *Ezt* a kérdést a szárazföld filozófusaival szemben az angol gondolkodó nem igen törekszik megoldani. Második jellemvonása a mai angol filozófiának az optimizmus. Anglia jeles logikusokat mutat fel, s a gondolkodás tudománya különös becsben áll. Mindennek dacára sem szereti levonni az angol gondolkodó rendszeréből az utolsó logikai következményeket olyasfélekép, mint ahol ugyanazon kanti alapon építenek Schelling, majd Schopenhauer, Nietzsche és Hartmann folyton tovább egy pesszimizmus irányában. S ugyanezen alapokon angol idealisták mindenkép optimisztikus eredményekre jutnak.

Harmadszor megnyilvánul az angol filozófiában a nyugati gondolkodás egysége: az idealizmus és realizmus újjáéledése az angol gondolkodást ismét közel hozta a korabeli filozófiához. Épp ötven éve annak, hogy az angol gondolkozók Reid, Stuart Mill és Spencer szenzualizmusa ellen felléptek, mint akik filozófiai álláspontjuknak többé már nem tudtak megfelelni. Kanthoz, majd Hegelhez fordultak, angolra fordították, felfogásmódjukból merítették idealizmusuk elemeit. Alapelveik hatást keltettek, hiszen ennek megfelelően történtek átalakulások irodalomban, művészetben és politikában is. Mindamelltt, hogy az idealizmus megfelelt az ország szellemének, ellenhatások is keletkeztek: pragmatizmus, realizmus — kivált ez utóbbi foglalt el szilárd helyet Angliában, jelentékeny magyarázatok indulván ki belőle

logikában, matematikában, fizikában *Moore*-nál, *Russel*-nél, *Whitehead*-nál és *Broad*-nál. Így aztán a filozófia és szaktudomány kölcsönös függése oly erős volt, hogy még az idealizmus is ez oldalra hajlik. Elmondhatjuk, az angol filozófia jövője mindenekelőtt abban van, hogy filozófiai alapelveket többé-kevésbé szerencsésen tudunk alkalmazni a szaktudományok területén. *Dr. Greenwood Th.*

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE. Herausgegeben von *A. Baeumler* und *M. Schröter* (nagy 8-adrét).

1. Lieferung v. *Dr. E. Howald*, Ethik des Altertums 63 l.
2. L.: *H. Driesch* (Leipzig), Metaphysik der Natur 95 l.
3. L.: *E. Przywara* S. J. (München), Religionsphilosophie Katholischer Theologie. 104 l.
- 4—5. L.: *H. Weyl* (Zürich), Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft 162 l.
- 6—7. L.: *E. Rothacker* (Heidelberg), Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 171 l.
- 8—9. L.: *T. Litt* (Leipzig), Ethik der Neuzeit 184 l.
10. L.: *D. E. Brunner* (Zürich), Religionsphilosophie Evangelischer Theologie 99 l.

A nagymúltú Oldenburg cég az újkori filozófiának méreteken és gondolatban hatalmas alkotását indítja meg Handbuch der Philosophie címen. A kétszáz nyomtatott ívre, tehát 3200 lapra terjedő mű korunk filozófiáját szeretné kiragadni két útvesztőből, melyben vesztegel. Egyik az előregedő hisztorizmus a maga mindent relatívnak feltüntető szempontjával, a másik a szertelenül kapkodó rendszergyártás, az eredetiség hajhászása. Trendelenburg szerint „német előítélet, hogy minden filozófusnak csak a saját egyéniségére kell tekintettel lennie és a maga legsajátosabb elveit felállítania. A legfőbb alapelvet már régen megtalálta az organikus világnézet, mely Platon, Aristoteles tanain alapul és folyton halad a főfogalmak mélyebb átértésével, az egyes ágak kiépítésével és a természettudományokkal való kölcsönhatás megőrzésével.“ (Log. Unt I. 14. l.)

E kettős balvélemény érteti meg, miért nem talál a filozófia iránt érdeklődő a bölcsélet egész rendszerére kiterjeszkedő, megbízható vezérkönyvet. Ezen a hiányon kíván segíteni a Handbuch, midőn minden munkatársától megkívánja, hogy a maga sajátos területén foglalja egybe mindazt, amit rendszerépítés szempontjából a multban örökértékűnek minősít és ami így Nyugat szellemi kultúrájának fejlődését érthetővé teszi. A mult távlatán keresztül jobban kidomborodik, mi az egyes problémák lényege, miben egyeznek meg a nagy gondolkodók és hányszor támaszt közöttük eltérést merőben a szavak köntöse. A mai rendszerek ellentmondó tarkaságával szemben emelked-

jék ki tiszteletet parancsoló módon az emberiség legnagyobb elméinek legmaradandóbb kincse.

Az egész művet öt kötetre, öt nagy részre tervezik:

Az első foglalkozik a nyelv, főleg a görög nyelv filozófiájával, mint a nyugati tudományos fogalomalkotás egyik legfontosabb eszközével. Tárgyalja továbbá az ismeretelméletet, a logikát és a metafizikai kérdések fejlődéstörténetét három nagy fejezetben.

A második a szám-, a természet-, a szellem- és a vallásbölcseletet öleli fel.

A harmadik az emberi szellem és akarat különböző magatartását elemzi esztétikai, etikai, lélektani téren és kiegészíti az anthropológiát, a nevelést és az új karakterológia alapvetésével.

A negyedik az állami élet, a történelem, a kultúra bölcseletét tartalmazza.

Az ötödik végül Kelet gondolatvilágát méri össze Nyugattal a kisázsiai, indiai és kínai kultúrkörökben.

Előjáróban Howald zürichi egyetemi tanár tollából *az ó-kori etika története* jelent meg egész sajátos felfogásban. Szerinte az eddigi etikát csak külsőségek tárgyalnak, inkább szociológiát; az igazi etika csak a belső ösztönös erkölcstan, mely nem egyéb, mint az ember leszámolása a lényegén alapuló diszharmóniával. Más szóval a belső etika az ember küzdelmét tárgyalja a boldogságért, vagy pedig a boldogság elérhetetlenségét mutatja meg és ezúton szintén valamilyen megnyugvást szerez, amennyiben a világrend előtti meghajlásra tanít. Az etikát csak Sokrates alakítja ilyen belső etikává, midőn az ösztönök fékezését belső indítékokból gyakorolja és a lélek békéjét nem teszi függővé külső tényezőktől. Sokrates működésének főkérdése és főtörekvése az önismereten nyugvó alázatos szerénység. Ez köti össze Delphi-vel, ebben érzi magát az istenség megbizottjának. A kevélységben látja a görög és az athéni ember legnagyobb ellenségét. Ő nem veti magát alá a dicsvágy nagy szociális ösztönének, hanem teljesen szabadon él a maga meggyőződése szerint. Élete és halála csodálatos vonzóerővel hat az utókorra úgyannyira, hogy az erkölcsbölcseletet egyéni etikává avatja, társadalom és politika ellenes magaslatra emeli.

Sokratest tanítványai nem követik és nem is értik. Aristipposz gyönyörhajhászattá alacsonyítja fennkölt bensőségét; Platon egyenesen szembeszáll vele, az ő számára az alázatosság teher, melytől szabadulni akar, mert a szabad kifejlődés veszedelmét látja benne. A cínikus Antisthenes életében még leghívebben mintázza tanítóját, de tanaiban félreérti, szemében az alázatosság nemcsak igénytelenséggé, hanem tudatlansággá süllyed.

Ez a pár példa eléggé rávilágít Howard valóban eredeti, de egyszersmind túlzó beállítására. Szemében az isteni és felebaráti szeretet

is külső etika, mert nem önmagából merít indítékot a belső harmónia leküzdésére.

Az újkori etika történetét a 7. és 8. füzetben Theodor Litt foglalta össze. Howald homályosságával, túlmerész állításaival szemben jóleső érzéssel tölti el az olvasót a tárgyilagosságra törekvés, mellyel Litt az etika eddigi történetírői: Jodl-lal és Ziegler-rel szemben elismeri a középkori világnézet felséges egységét, magas ívelését. Majd az én-élmény struktúrájának elemzése alapján iparkodik bepillantást nyújtani Petrarca, Montaigne, Macchivelli jellemzésével a renaissance lelkületébe és erkölcsi életébe.

A platonizáló cambridgei iskolával szembeállítja Locke, Shaftesbury eszméit; ezek kivirágzását Hollandiában és a francia felvilágosodás mozgalmaiban. Végül Leibniz, Wolff perfekcionizmusában eljut a fiatal Kant etikai meggyőződéséhez.

Művének második részében vázolja, hogyan alakul ki a német idealizmus Kant lelkében, kinek tanát tanulságos párhuzamba állítja Herderrel és a vallásos Hamann következetes protestáns felfogásával. Az emberi ész öndicsőítésével és szokásos magasztalásával szemben higgadtan utal rá, hogy Kant egész gondolkodásának azok a leggyengébb részei, melyekben a keresztény vallás alapvető tanainak erkölcsi alapját a rideg észszel kívánja pótolni. Elismeri, hogy az észet istenítő racionalizmus magabiztában ez a legnagyobb antinómia, a legszomorúbb tragédia (108. l.). Az idealizmus változatait végigtárgyalja a romantikusoknál, Hegelnél és betetőzi a Schopenhauer-i etikával.

Külön fejezetet szentel a pozitívizmus etikájának, mely az evolucionizmussal társulva létrehozta Marx Károly és követői társadalmi elméletét, ezt a megfordított jelzésű Hegeliánus rendszert. Az etika megújodását látja Lotze-nél, Wundt progresszivitizmusában, Eucken, Dilthey kultúrbölcseletében és végül szilárdabb alapot vár a Brentanot követő Schwarz-tól és Max Scheler-től. Minden tárgyilagosság mellett sem tudja még leküzdni minden előítéletét és bizonyára ezért nem említi a kultúremberiség zömét irányító keresztény etika művelőit.

A második füzetben Driesch természetbölcseletet ír és valamennyi szerző között legjobban megvalósítja a nagy mű nagy gondolatát, amennyiben csak azt és mindazt nyújtja, amit a múltban örök érvényűnek lát. Keresi mindenekelőtt a természettudományok alapján a metafizika lehetőségét, majd a természetfelfogás különböző irányit nyújtja.

Kezdetben a filozófusok valóságnak fogadják el mindazt, amit tapasztalatból fölfognak és csak ezeket az empirikus ismereteket egészítik, bővítik metafizikai elgondolásokkal. Nem tartoznak ide a materialisták, mert ők a közvetlen világgép kiegészítéséről Demokritoszal teljesen lemondanak. Nagy ellenfelük Platon azonban világo-

san látja a természet dualizmusát és hirdeti, hogy az anyagi világ tele van szellemmel, lélekkel. Aristoteles mélyreható elméletében a természet jelenségeit is a forma és az entelecheia gondolatával lehet megfejteni. Plotinos végül mind a kettőt teológiai szempontból egészíti ki. A középkor ezt a három magyarázó irányt nem haladja meg, csak jobban rendszerbe foglalja. Az újkori filozófia forrongó korszaka után következnek a kritikus magyarázók, kik a természetről szerzett ismereteinket mint jelenséget fogják fel; a világ más önmagában, előttünk csak töredékesen jelenik meg. Ilyenek Leibniz, Kant, Schelling, Hegel és mindenekfelett E. v. Hartmann, kivel szokatlan elismeréssel és terejedelemben foglalkozik.

A mai filozófiában megkülönbözteti a gépies irányt, a mechanizáló materializmust, mely az egész mindenséget gépnek fogja fel. Tipikusnak tekinti ezen a téren Schulz Gyula rendszerét, ezt ismerteti alaposabban a sok apró változat helyett és a legkomolyabban sikra száll ellene. A nem mechanikus metafizika tipikus képviselőjének Bergson választja, kinél az élet lendülete, az „élan vital“ a legnagyobb ellentét a világgéppel szemben.

A mű befejezését és koronáját a szerzőnek Aristotelesre emlékeztető vitalisztikus rendszere alkotja. Az egész munka valóságos élvezet a szakemberek számára és mintaképe a biztos komoly tárgyilagos áttekintésnek.

A negyedik és ötödik füzetben nem éppen szerencsés kapcsolattal Weyl a matematika és a természettudomány bölcséletét nyújtja. Weylről köztudomású, hogy két irányban erősen exponálta magát: az Einstein-féle relativitás elméletében és a Brouwer-féle matematikai intuicionizmusban, ezért sem a matematika, sem a természettudományok bölcséletének tájékoztató összefoglalására nem a legalkalmasabbnak látszik. Már maga az a tény, hogy a matematika és természettudomány filozófiáját egy kalap alá foglalja, kimutatja, hogy napjaink egyik vitás kérdésében teljesen a maga egyéni véleménye szerint dönt: abban t. i., hogy a tér problémája nem filozófiai, hanem természettudományi probléma. Egyoldalú felfogásának megfelelően közli az irodalmat is, mely valóban hiányos és szegényes. Epp ilyen könnyen dönt Brauer mellett Hilbert-tel szemben a matematika intuiciós vagy logikai felfogásának kérdésében. Holott ez a kérdés nem is tisztán matematikai, hanem inkább a logikai alapelvek érvényességének kérdése. Alig néhány éve még más nézete volt Weyl-nak a matematika alapjait illetőleg. Ezt azonban feladta és nyilvánosan visszavonta. Vajjon újabb nézetei mellett ki fog-e tartani és méltók-e arra, hogy a Handbuch-nak ilyen alapvető részét betöltsék? Különbön készséggel elismerjük, nagyon szellemes író, nézeteit élvezettel olvashatják a matematikakedvelők, de az ellenfél érveléséről tájékoztatást ne várjanak tőle.

A 6—7. füzetben Rothacker nagy gonddal, de kissé hosszadal-

masan építgeti a *szellemtudományok logikáját*. Tisztázza korunk világnézeti kategóriáit, vázolja az összehasonlító genetikus módszer fejlődését. Megfejtí mit jelent a megértés folyamata és a relativitás törvénye a szellemtudományokban. Végül megpróbálkozik a világnézetek összefüggésének óriási problémájával. Mérőve ssezeje általában a pragmatizmus elve: Das Kriterium heisst Fruchtbarkeit.

A katolikus vallás bölceletét elsórangú szakember P. E. Przywara S. J. dolgozta fel. Mindenekelőtt kifejti a vallásbölcelet koordináta rendszerét, melyben megkülönböztet három alapvető irányt, kilenc típust, négy egységet. Itt csak a három alapvető irányt említhetjük fel. Első az immanens bölcelet, mely érzelmi állapotot választ alapul dogma és erkölccstan nélkül. A második a transzcendens irány a vallás tárgyának és tanainak valóságát igazolja; a harmadik végül a transzcendentális irány beéri a tények megállapításával és az erkölccs vallásával. Főkérdés mindezekben, vajjon a vallás a lényeg és a lét szempontjából illuzió-e vagy fikció, vagy pedig kétségkívüli igazság.

Kelet és Nyugat minden vallásbölcelete megegyezik a körforgás gondolatában, folyamatában: Istenből indul ki minden és Ő hozzá tér vissza minden. De az egységes alapgondolatban két irányzattal találkozunk. A teremtés, mint az isteni élet körfolyamata szerepel az indiai, kínai és görög filozófiában egészen Platonig bezárólag; ezt dolgozta fel és fogadja el részben a katolicizmus Augustinus-típusa. Az aristotelesi kozmosz örökmozgása szerint ezzel ellentétben a teremtés, mint önmagában zárt folyamat szerepel, mint a Teremtő legfőbb gondolatának megvalósulása. Ennek felel meg a vallásbölceletnek thomisztikus típusa. De mindkettőt a katolikus tan egységébe oldja fel a lét analógiájának az elve, mely a teremtmény Istentől különbözőségét és Istenhez hasonlóságát egyaránt megérteti és alapul szolgál annak a fölséges tannak, hogy Isten él mindenütt és mindenben.

A mélyenszántó fejtegetések finom lélektani elemzésre és nagy rendszeralkotóképességre vallanak.

E. Brunner az eddig megjelent utolsó füzetben a protestáns vallásbölcelet alapgondolatát a reformáció szentírási alapelvében látja: az Isten ígéje a Szentírásban azonos az isteni szóval az egyéni lélekben. Ennek a megfoghatatlan azonosságnak magyarázatán fárad négy irány: az orthodoxia, a racionalizmus, a pietista-romantikus szubjektívizm és a hisztorizmus. Nagy hozzáértéssel ismerteti a szerző mind a négy irányt és keresi, mennyi az igazságtartalom valamennyiben. Kutatására azzal a nagy kérdéssel teszi fel a koronát, mennyiben felel meg a Biblia életfelfogása a mai ember lelki szükségletének.

Az eddig megjelent füzetek is elárulják, hogy a filozófiai tudásnak valóságos kincsháza épül ebben a hatalmas munkában. Csak az volna kívánatos, hogy minden szerző szem előtt tartsa a nagy műnek valóban nagy gondolatát.

Mester János.

PETER WUST: *Naivität und Pietät*. J. C. Mohr. Paul Siebeck. Tübingen, 1925.)

A modern filozófiai érdeklődés középpontjába az objektivizmus erős előnyomulásával ismét a metafizikai problémák kerültek. Ezek közül különösen két szoros kapcsolatban álló kérdés érdekli a gondolkodókat: a szellem és az istenség kérdése. A szellem lényegének kutatása már csak reakcióként is az elmúlt sivár materialista, majd pozitivisták korszak után érthető módon vált fontossá. Az istenkérdés megoldásában pedig a magabizásában összeomlott újkor örökösei a szilárd alapot keresik a szükséges, többé-kevésbé tudatosan célnak is kitűzött, sőt már meg is kezdett újjáépítéshez. A két kérdés közül alapvetőbb az istenségé, mint egyedüli összelleme: amilyen megoldást talál a gondolkodó itt, aszerint iparkodik feloldani a szellem általános lényegének erős csomóját. Mert az összelleme meghatározza a szellemet általában: és tényleg világosan látjuk a szellemről szóló tanítások eltéréseit aszerint, hogy a kutató teisztikus vagy panteisztikus istenezsmét lát. Így a többi lehetőség — materializmus, ateizmus stb. — gyöngébb alaposságának és ma kisebb vonzóerejének figyelmen kívül hagyásával nyugodtan mondhatjuk, hogy a metafizikai vizsgálódás gyújtópontjában jelenleg a teizmus vagy panteizmus problémája áll; világos, hogy a kérdés eldőlte eldönti a metafizikai problémák egész sorozatát, sőt lényegesen kihat valamennyi metafizikai kérdés megoldására. És itt újra érdekes és sokatmondó tünet az, hogy a szellem lényegébe a panteisztikus alapon álló gondolkodók sokkal kevésbé mélyen hatolnak be, mint a teisták. Ez alól a szabály alól még a nagy német idealistáknak ma újra fénylő alakjai sem kivételek, mert bizony a szellemről való minden kiváló megállapításuk mellett is annak lényegét többnyire eltévesztik, még pedig talán leginkább éppen Hegel és legkevésbé Fichte.

Két kérdésünkre vonatkozóan kiváló, alapos és bő ismeretekkel rendelkezik a *Naivität und Pietät* szerzője. Peter Wust 1920-ban megjelent első könyve (*Die Auferstehung der Metaphysik*) Németországban nagy, a metafizikai vizsgálódásra bizonyos fokig egyenesen felszabadító hatást tett és egy év alatt elfogyott. Mostani könyve egy nagyobb munka első kötete, amely hivatva van a szellem fejlődését bemutatni; még három kötetet tervez a szerző (*Die Dialektik des Geistes, Die Philosophie des Diabolischen és Weisheit und Heiligkeit* címen). Az első kötet főfeladata a szellem természetes, naiv „nyugalmi állapotát” bemutatni, de már az itteni vizsgálódások is kiterjednek a szellem dialektikus, oszcilláló átmeneti, továbbá végső nyugalmi, vagy teljesen pervertált állapotára. Amint látjuk, a problémák összessége és perspektívája egyike a legérdekesebbeknek minden filozófiai probléma között és az első kötet tanúsága szerint alaposan remélhetjük, hogy ez a hatalmas feladat mindenképpen alkalmas erőre talált, aki úgy saját átélé-

séből, mint rendkívül finom beleélési és kiérzőképességével világosságot tud deríteni a szellem lényegének és fejlődésének csodálatos titkaira.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a teisztikus alapon álló szerző istenismerete annyira mély és amellett annyira *friss*, eredetien átgondolt és átélt, amilyent az egész újkori filozófiai irodalomban, sőt még a teológiai irodalomban is csak nagyon ritkán találunk. Ez persze kezébe adja és megvilágítja előtte a szellem alapvonásainak egész egységes komplexumát, mondhatjuk a szellem alapvető szervezetét. Innen azonban még jókora út vezet a teremtett, nem végtelen szellem külön lényegének és abból folyó fejlődésének ismeretéhez. Wust rendkívül éles és mély látással ezt az utat is nagyrészt a teremtett szellemnek a végtelen teremtő szellemhez való viszonyának elemzése alapján találja meg és csak másodsorban támaszkodik egyes tapasztalati ismeretekre. Veszélyes az első, degresszívnek mondható eljárás; a szerzőt mégis a helyes útra vezeti, amit megállapításainak a tapasztalati tényekkel való egybehangzása, általában a szellem állapotairól és fejlődéséről állított, kiválóan igazolható tanításai bizonyítanak. Ezeket röviden a következőkben foglalhatjuk össze.

Miután Wust történeti elődökre, optimistákra és különösen az e kérdés feltevésében hatásosabb pesszimistákra, mint pl. Rousseaura, Spenglerre hivatkozva felveti a szellem periodicitásának problémáját, az első kötet tulajdonképeni tárgyának, a naivitás és a pietás kettős jelenségének vizsgálata céljából elhatárolja a szellemet a természetől és a szellem megkülönböztető vonását „aseitasában“, azaz önmagától való hatóképességében találja meg. Megállapítja, hogy a szellem csak személyes lehet és megkülönbözteti az abszolút isteni szellemtől, mint tiszta személyes, alanyi principiumot a teremtett szellemtől, amelynek mélyén valami a szellem fényétől teljesen át nem hatott tárgyi, egyfajta „Dumpfheit“-et mutató irracionális „természet“ lát. Ebben a régióban van a gyökere a naivitásnak, amely a teremtett szellem még nem tudatosított, egyszerű (Einfalt!) originalitásának megnyilvánulása. És ugyanitt gyökerezik a pietás, mint összefoglalója a szeretet ősaffectusa mindennemű fajtájának, legfőképen pedig mint megnyilvánulása a teremtett szellem szeretete legalapvetőbb alakjának, az Istenre irányuló szeretetnek. A szellemet ebből az egyszerű „természeti“ őállapotból a gőgös, hybrises reflexió ragadja ki és sodorja a „szellemi dialektika“ nyugtalan, háborgó tengerére, ahonnan csak a magasabb, nehezen megszerzett és kegyelemképen elnyert második nyugalmi állapot, a bölcsesség és a szentség állapota menti meg, ha makacsságában el nem merül az akarati megcsökönysödés és értelmi elvakultság torz stabilitású tengerfenekén. Ezeknek a jelenségeknek bővebb tárgyalása már a későbbi kötetek anyaga. Ki kell még emelnünk a szerző rendkívül mély, éles és finom megkülönböztetéseit az e körbe vágó lelki jelenségek árnyalatai terén: ezek a meg-

különböztetések nagyon fontosak, mert a jelleg felületes szemléletén alapuló, sokszor látszólag árnyalati különbségek valójában igen gyakran az ellentétes jelleg körébe csapnak át és ezzel az értékelés terén óriási különbségeket hoznak létre. Máskor tényleg csak árnyalati különbségek vannak, de a pozitívum és a negatívum határvonalán: és így újra ellentétes érték sorok kiindulópontjaivá válnak. A szerző meglepően finom nyelvérzékkel már a nyelv megkülönböztetésein elindulva választja el a hasonló vagy hasonlóknak látszó, sokszor hasonló nevű és mégis nagyon is szigorúan megkülönböztetendő jelenségeket: egyik példa erre az Einfalt és Einfältigkeit szótválasztása. Gondolatokban és mélységesen igaz megállapításokban gazdag munkáját, amelyben főleg csak a nem szellemi természetre és a lélek halhatatlanságának bár biztosságára, de esetlegességére vonatkozó állításait nem oszthatjuk, a szerző nagy perspektívájú történetfilozófiai vázlatokkal fejezi be és ezzel az igen érdekes kötettel egyszersmint a legnagyobb várakozásokat kelti a következőkre.

Ha végigpillantunk a filozófia mai állapotán, a következő kép tárul elénk. A kriticismus kora letűnt, már Németországban is csaknem teljesen bekövetkezett alkonya. És ámbár még néhányan borzongva hadakoznak ellene, mégis immár elmondhatjuk, hogy az utolsó évtizedek vágya többé nem remény, hanem tény: a metafizika megvan, sőt nem csekély valószínűséggel állíthatjuk, hogy ameddig lesz szellem, aki ismeri és érti a filozófiai irodalom minden idevágó és szükséges munkáját, addig többé aligha jön el olyan szellem, aki a filozófia királynőjét, hacsak színleg is, — mert tényleg sohasem történt, — letaszíthatná trónusáról, szándékosan vagy szándékán kívül, tudatosan vagy tudtán kívül, közvetlenül vagy közvetve anarchiát idézve elő nemcsak az egész filozófia, hanem minden tudomány körében.

Báró Brandenstein Béla.

SOMOGYI JÓZSEF: *A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata.* A Budavári Tud. Társaság kiadása. Bp., 1926, 147 lap.

Minden kornak megvan a maga jellegzetes *divatstílusa*, amely nem csupán a ruházatkodásban, az illem és az ú. n. „műveltség“ mértékeiben, hanem az összes társadalmi életfunkciókban: gazdálkodásban, politikában, irodalomban, művészetben, tudományos gondolkodásban egyaránt érvényre jut. Ami különösképp az utóbbit illeti, ennek eredményei nem kis mértékben függenek a módszerektől, amelyeket használ: mint ahogyan a rádióapparátus csak olyan hullámokat fog fel, amelyek hosszára be van állítva, akként a tudományos kutatás is csak oly igazságokat fedezhet fel, amelyek kategóriái kapacitásának megfelelnek. *Lorentz, Einstein, Minkovszki* fizikai tételei nem lettek volna lehetségesek a „nem-euklidesi geometriák“, *Bólyai, Gauss, Lobacsevszki, Riemann* matematikai felfedezései nélkül. Ugyanígy

nyitott modern lélektan, ethikai, tudományelméleti, sőt társadalomtudományi lehetőségeknek utat a *fenomenológiai* módszerek alkalmazása. Nem, mint hogyha a fenomenológiai vizsgálat korunk felfedezése lenne, épp oly kevésbé, mint ahogy nem Narkissos fedezte fel a patakot: a fenomenológiai módszerekben saját szellemének stílusát fejezi fel korunk, mint Narkissos a maga arcvonásait a patak tükrében.

Somogyi József fontos munkát végzett, amidőn a fenomenológia útvesztőibe bevezető munkáját megírta. Műve két főrésze oszlik: az első a modern fenomenológia, hogy úgy mondjuk, „hivatalosan“ elismert kütfejenek, *Edmund Husserl*nek tanításait ismerteti, igen szerencsésen felkutatva mindenütt a filozófiatörténeti gyökereket. A munka ezzel egyúttal bevezetőül szolgálhat a filozófiatörténet tanulmányához is. Külön fejezet foglalkozik emellett a fenomenológiához közelálló, de *Husserl*től független jelenkori filozófusok — *Meinong*, *Rehmke* és *Pauler* — gondolataival. *Somogyi* munkája e részben korlátlan elismerést érdemel. Nehéz feladatát kifogástalanul oldotta meg; nemcsak abban a tekintetben, hogy szabatosan és fáradhatatlan alaposággal állította elénk *Husserl* nyaktörő analitikáját, hanem ezért is, mert a gondolatmenet ötletes tagolásával és történeti összehasonlításaival sikerült ezt a hálátlanul fárasztó utat aránylag könnyen járhatóvá, sőt helyenkint egyenesen vonzóvá is tennie. Különös méltánylást érdemel a párhuzam, amelyet *Husserl* és *Kant* filozófiája között vont *Somogyi*, ha mindjárt lehetne is a *Kant*-interpretáció szempontjából egy-két ellenvetést tenni.

A mű második része *Husserl* törekvéseinek *kritikai* mérlegét állítja fel. Így fogva fel, ez a kísérlet is eléggé sikerültnek mondható. Kétségtelen, hogy abból indulva ki, amit *Husserl* programja ígért — minden ízében evidens ismereteket nyújtó filozófiai alaptudománnyal szolgálni, amely pusztán a tudat apriorikus adottságainak *reflexiv*, *szemlélődő* vizsgálatán nyugodnék — alá kell írni a verdiktet: nincsen ilyen tudomány és igazságai, valóban csak arra nézve evidensek, aki elhiszi, hogy azok. Ez azonban fokozott mértékben éri azoknak a nézeteit, akik *realisztikus* irányban iparkodtak *Husserl* nézeteit korrigálni (elsősorban *Scheler*). Ezért nem követhetjük *Somogyit* a *Husserl* idealizmusa ellen indított hadjáratában, mert az a nézetünk, hogy tényleg *Husserl*t csupán idealizmusa tartja víz felett. Az idealizmus thézise ugyanis korántsem az, hogy nincsen a megismeréstől függetlenül is létező valóság (hiszen ez nyilván ellentmondó tétel volna s azt állítaná, hogy a létező voltaképp *nem létezik*), hanem az, hogy a *reális világ megismerése is ideális kategóriák vezetése alatt történik*, és hogy nem csupán a megismerő processzus eredménye: a megismert, meghatározott, jellemzett vagy osztályozott — hanem a megismerésnek *feladott*, a még megismeretlen, a kérdéses, a csupán ítéletalanyúl fungáló *tárgy* is már ideális formaruhát visel. Az idealisztikus filozófiának *Platontól*

*Berkeleji*g és *Kant*ig tett útja tükröződik vissza *Husserl*nek az ismertetései immanenciájáról s a *noézis* és a *noéma* korrelációjáról szóló szubtilis fejtegetéseiben. Nem csupán az *idea*, amellyel mérem, hanem maga a *fenomenon* is, amelyet mérek, ideális tárgy. Hiszen a valóság, realitás maga végtelen lehetőség, amelynek mindig csak egy többé vagy kevésbé részletezett vetülete *adatik* és a megismerés kísérlete ennek az adott vetületnek s korántsem ama végtelen totalitásnak meghatározására, részletezésére vagy összefoglalására irányul.

Ha azonban *Somogyi* nem ismerte fel *Husserl* kutatásainak ezt a centrális teljesítményét, ennek valószínűen ép a témájába való gondos, aprólékos elmélyedés: a *távlat hiánya* az oka. Mert el kell ismerni azt, hogy közelről és részletekben *Husserl* oeuvre-je nem kevésbé kaotikus és hogy az „eidetikus lényegszemlélet“ címe alatt keresztül-kasul futnak reflexív-reduktív és konstruktív-deduktív tételek, valamint, hogy a „lényeg“ fogalma is hol az *idea*, hol a „*noéma*“: az univerzális, vagy a szinguláris jellem kifejezésére szolgál; nem is szólva a tudákos egyéni (és még hozzá változó) terminológia bábeli forgatagáról. Egészen bátran mondhatni, hogy *Somogyi* kritikája, amikor nem is éri az optimális, a maradandó *Husserl*t — egyikét a sok egyéb *Husserl*eknek rendszerint célba találja.

Amidőn azonban örömmel üdvözljük filozófiai irodalmunknak ezt az új értékét, két megjegyzést nem hallgathatunk el. Az egyik az, hogy bántónak találjuk a *szöveg*ben szanaszét terjengő német idézeteket. Aki oly sziszifuszi munkát végzett el, mint *Somogyi*, annak már nem lett volna szabad a fordítással járó munkatöbblettől visszariadnia. Hiszen ez a munka elsősorban azokhoz szól, akik a *tökéletes* nyelvismeret hiányában német munkát nem használhatnak; ezek elé pedig ilyenformán *Somogyi* idézetei fölösleges akadályokat torlasztanak. Második megjegyzésünk egynéhány bántóbb magyartalanságra szeretné a szerző figyelmét felhívni. (61. l.: „tiltakozott az idealizmus *vádjával szemben*“, 67. l.: „annak *egy* kiegészítő alkatrészét *képezi*, 141. l.: „még kétségtelenül *sok kívánnivalót hagy hátra*“), annál is inkább, mert *Somogyi* különben kitűnően és egészségesen tud magyarul. Irálya egyáltalában tökéletes műszer a filozófus használatára: világos, egyenletes, sallangtalan és legmeredekebb helyeken is megóvja gazdáját attól, hogy az előadás dadogássá fajuljon el. *Ottlik László*.

KUHAR FLORIS: *A keresztény bölcsélet története*. Budapest, Szent-István-Társulat kiadása. 1926, 312 lap.

A keresztény filozófia értékelésében tagadhatatlanul nagy különbség állott be az idők folyamán. Ha összehasonlítjuk a múlt század második felének filozófusait a jelenkoriakkal és vizsgáljuk pl. csak a skolasztika filozófiájáról alkotott véleményeiket, jólesően tapasztalhatjuk a haladást a történelmi objektivitásban, a skolasztikus gondolat-

rendszerek tartalmi értékeinek, gondolatfinomságainak, világnézetalkításra alkalmas voltuknak felismerésében. Szó esik ugyan még ma is „naiv dogmatizmusról“, „üres formalizmusról“, „szörszálhasogatásról“, de általában véve a fogalmak tisztulásának jelenségei, főképen a nagy külföldi forráskiadások és kutatók (Baeumker, Baumgartner, Grabmann, Wulf, Mandonnet) nyomán ma már félre nem ismerhető módon szaporodnak. A fogalmak tisztázását célozza szerzőnk könyve is, melyben a keresztény bölcelettörténet eddig elért eredményeit elsősorban a művelt nagyközönségnek szánva, rövid és áttekinthető összefoglalásban nyújtja. Mindjárt a Bevezetésben leszögezi, hogy a keresztény bölcelet története nemcsak a szoros értelemben vett *skolasztika* századait öleli fel, nem azonosítható minden elhatározás nélkül egyszerűen a *középkori* bölcelettel sem, amely már közel ezer esztendő élet- és világmagyarázatának szokásos jelölése, hanem a bölceletnek a nagy kultúrvallásoktól és ezek elméleti rendszereitől ismeretforrás és jórészt tartalom szempontjából való függetlenségét, önállóságát hangsúlyozva, az egész bölceleti gondolkodás folyamán mégis azon gondolatrendszerek mellé kerül a *keresztény* jelző, amelyek a keresztény kinyilatkoztatás világgképével összhangban vannak, vagy legalább is lényeges pontokban nem ellenkezően vele, összhangba hozhatók. A keresztény bölcelet e meghatározó jegyeivel megjelölte egyúttal Kühár azt a formai elvet, azt a főszempontot is, amelyből bölcelettörténetének anyagát a bölceleti gondolkodás folyamából kiemeli és értékeli: a bölceleti rendszereknek a keresztény kinyilatkoztatás világnézetével, a történet során több-kevesebb szerencsével sikerült összhangja. Kühár rövid összefoglalásából is kitűnik, hogy mily mostoha eljárás az, amely a skolaszticizmus hullámozó gondolatengeréből csupán csak a nominalizmus és realizmus harcát, vagy az ontológiai argumentumot (Szent Anzelm) emeli ki, és hogy mennyire összezsugorodik a reneszánsz vádjainak, a történelmi és természettudományi realitás iránti érzéketlenségnek, Aristotelestől és a teológiától való szolgai függésnek, tudománytalanságnak vádjá. Néhány apróbb kritikai megjegyzést is kell tennünk: 1. Szent Tamás ismeret-genezisééről szólva (133. l.), nem látni világosan a képességeknek (*potentiae*) a *species sensibilis* impressákat és a *species intelligibilis* impressákat tükröző *passzív* szerepük mellett ezen más-más fajta *species* impressákkal, mint az ismeret feltételeivel *aktív* szerepben való együttműködését. 2. Nem beszél kellő szabadsággal Sz. Tamásnak a matériáról és formáról vallott alapvető nézeteiről sem. Egész általánosságban azt mondja: „Az anyagi valóságra — és csak erre — alkalmazott fogalompár nála az anyag és alak (matéria-forma)“. Sz. Tamás szerint pontosan az anyagi létezőben a *lényeg* áll két összetevőből: az *ősananyagból* (mat. prima), mely tiszta lehetőség (*potentia pura*) és a létmeghatározó mozzanatból (forma substantialis). 3. Műszavakra vonatkozóan: essentiát jobb

lényeggel fordítani („lény“ helyett); existenciát *létezéssel* („lét“ helyett); az actust is helyesebb következetesen *készléttel*, mint „tevélegesség“-gel helyettesíteni, „szem-érzet“ helyett pedig a *látás-érzet* az elfogadott. 4. Csak a teljesség kedvéért említjük itt meg, hogy Duns Scotus distinctio formalisát újabban többen úgy értelmezik, hogy az ő formális különböztetései lényegükben nem mások, mint a többi bölcseleti virtuális különböztetései (Minges). 5. Nicolaus Cusanusról, akit a skolasztikus kor végére helyez, azt írja, hogy „a pantheizmus ellen védekezik“. De ha a complicatio-explicatio fogalomra gondol az ember, vagy arra, hogy Nicolaus Cusanusnál a világ = Deus explicitus, minden miszticizmusra hivatkozás ellenére is nehezen tud szabadulni a pantheizmus gondolatától. Úgy látszik, e helyütt a szerző *Ramft* védhető felfogását teszi magáévá. Több kisebb fejezetre apróztottan tárgyalja az *újkor* és a *legújabb* kor keresztény bölcseletét. Szellemtörténeti háttér kedvéért itt kapunk főképen a nem-keresztény gondolatrendszerékből, de itt kapja meg kellő értékelését a XVI. századi spanyolok nevéhez fűződő, felújított skolasztikus bölcselet is (M. Canus, Molina, Suarez). Ez a bölcselettörténetekben mellőzni szokott fejezet külön monográfiát érdemelne. Az „Aeterni Patris“ óta hatalmasan föllendült és ma is virágzó *újskolasztikus* bölcseletnek nagy szerepe van különösen a középkori filozófia jobb megbecsülésében. Ma már nagy eredményekre tekinthetünk vissza. Németországban ott van pl. Baeumker nagyértékű monográfiásorozata; a szerzőtől is felsorolt minden európai nyelvű skolasztikus folyóiratok. A nézetek tisztulásának jele az is, hogy olyan filozófus, mint Rudolf Eisler, a hűséges Wundt-tanítvány, siet lefordítani Wulfnek, a louvaini egyetem kiváló tanárának művét a keresztény filozófia történetéről. Nem terjeszkedhetünk ki minden részletére, de egészében elmondhatjuk, hogy Kühár könyvében, melyet élvezetes stílus, bő bibliográfia és a magyar vonatkozások is ajánlanak, nélkülözött művet kapott a magyar olvasóközönség.

Kollár Gedeon.

VARKONYI HILDEBRAND: *Az indukció filozófiája*. Symposium-könyvek 2. sz. Pécs, 1927, 85 l.

A filozófia egyik legalapvetőbb problémáját, az *indukció szerkezetét* fejtegeti szerzőnk e mély és eredeti gondolatokban bővelkedő könyvében. Az indukcióban három elemet különböztet meg: *tényigazságokat, következtetési mozzanatot* és a végső logikai igazolásul szolgáló *alapelvet*. Az indukciót bizonyos tények indítják meg. Ezek azonban már nem pusztán tények, hanem *logikailag feldolgozott* tények, vagyis tényismeretek. A tények első logikai feldolgozásuk, ítéletbefoglalásuk alkalmával is már bizonyos *egyetemességet* nyernek. Ezért egyesek már ezeket is indukciónak szokták nevezni. Szerzőnk azonban csak azt az eljárást tekinti valódi indukciónak, melyben *következte-*

tési művelet is szerepel. Enélkül legfeljebb csak ötletszerűen felmerült hipotézisről lehet szó. Az ú. n. „*matematikai indukciót*“, az n -ről $n+1$ -re való következtetést sem tartja valódi indukciónak, hanem csak az előre megalkotott számfogalom elemzésének. A *teljes indukciót* sem tekinti tulajdonképeni indukciónak, mert csupán a meglévő ismeretek rendszerezése, nem pedig következtetési eljárás.

Tehát csakis a tapasztalatból való következtetés lehet valódi indukció. Az indukció azonban nem egyszerűen az egyes tapasztalatból vont *általánosítás*. Az ilyent ugyanis szerzőnk csupán az emberi könnyelműsége nyugvó értelmi műveletnek, téves dedukciónak tartja. Az indukcióban ugyanis az egyes tényeken kívül bizonyos észelv alapján következtetünk. Az indukcióban az alanyról már mint egyetemes fogalomról mondunk ki valamit egyetemes észelv alapján, tehát megokolva. Azt az alapelvet, mely az összes lehetséges indukciók végső logikai alapjául szolgál, szerzőnk az *indukció axiómájának* nevezi.

Már most az a kérdés, mely alapelv lehet az indukció axiómája? Ez lenne tulajdonképen az indukció főproblémája is. Mivel az indukció a tapasztalaton alapuló ítéletekből vont következtetés, azért szerzőnk szerint az indukció axiómájául szolgáló alapelv sem lehet más, mint a minden ítélet érvényességének végső alapja, az *elégséges alap elve*. Ez az elv szerzőnk szerint nemcsak *logikai törvény*, hanem *léttörvény* is, nemcsak *érvényességi alap*, hanem *létalap* is.

E rendszeres fejtegetéseken kívül szerzőnk még az indukció problémájának rövid *történetét* is közli és világos ismertetést nyújt egyes bölcselőknek e problémára vonatkozó felfogásáról.

Már most kritikai fejtegetésekbe bocsátkozva, bizonyos kétellyel fogadjuk szerzőnknek azon állítását, hogy az indukció érvényességének speciális végső alapja az *elégséges alap elve*. Ez az alapelv ugyanis az a logikai principium, mely az ismerettartalmak, ítéletek közötti logikai összefüggést, logikai viszonyt fejezi ki. Az indukció, mint következtetési eljárás, bizonyos ítéletekre is épít, tehát kétségkívül felhasználja az *elégséges alap elvét* is. Abból azonban, hogy az egyes ítéletek az *elégséges alap viszonyában* állanak egymással, még nem magyarázható meg maradék nélkül a *reálisan létező valóságra* vonatkozó induktív megállapítások érvényessége. Valamely ítélet érvényességének alapja lehet egy másik ítélet igaz volta. Azonban a reális valóságra vonatkozó következtetéseinket nem lehet in infinitum ítéletekből levezetnünk, hanem végül el kell jutnunk oly ítéletekhez, melyek igazságát már nem vezethetjük le más ítéletekből. És e végső ítéletek, amennyiben a reális valóságra vonatkozó tartalmi igazságokra következtetünk, nyilván nem lehetnek mind csupán *formális logikai viszonyt* kifejező alapelvek, hanem kell lenni közöttük egy *ontológiai tényálladéket* kifejező ítéletnek is. Az indukció alapelvének problémája már most éppen

az, melyik ilyen ítélet szolgál minden indukción alapjául és miben áll annak igazsága, vagyis az objektív tényálladékkal való megegyezése. Ez alapelv véleményünk szerint nem lehet az elégséges alap elve. Ez utóbbi ugyanis szerintünk csupán *gondolkodási törvény* és nem *léttörvény*. A logikai alap és a létalap között szerintünk csak bizonyos *analógiai összefüggés* áll fenn, nem pedig ontológiai, vagy logikai viszony. Az ontologikum nem oldható fel teljesen a logikum világában.

Szerzőnk valószínűleg azért iparkodott az indukciót valamely logikai elvre alapítani, hogy ezáltal az induktív törvényszerűségek *logikai törvényszerűségét* biztosítja. Ezt a véleményünket támogatja az is, hogy nem tárgyalja behatóbban az indukción *bizonyossági fokának* problémáját. Nézetünk szerint azonban az indukciót nem is illeti meg a *logikai*, hanem csak a *fizikai szükségszerűség*. Az indukción csak azt állapítja meg, hogy így van, de nem azt, hogy az ellenkező eset logikai képtelenség lenne. Ezen alapul a *csodák logikai lehetősége* is. Aki a csodák lehetőségét tagadják, azok is rendszerint nem annak logikai lehetetlenségét állítják, hanem tulajdonképpen oly lény létezését vonják kétségbe, aki a természet rendje — és nem a logikai rend — felett áll. Csodák az isteni lényre nézve lehetségesek a legszigorúbb induktív természettörvények ellenében is, ami pedig még az isteni hatalom számára is lehetetlenség volna, ha az induktív törvényszerűségek teljesen logikai alapokon nyugodnának.

Szerzőnknek e sok eszmekeltő gondolatot tartalmazó és nagy alaposággal megírt munkája egyébként komoly értéket képvisel a magyar filozófiai irodalomban.

Somogyi József.

VARGA SANDOR: *A transcendentális deductio Kantnál*. Bevezetés Kant filozófiájába. Szeged, 1926. Acta litt. ac scient. reg. univ. Francisco-Josephinae. Tom. I. Fasc. 4. 119—152. ll.

Varga Sándor kétíves Kant-tanulmánya a Böhm-iskolába tartozik. Nemcsak azért, mert a Bartók szerkesztette *Acta litt. ac scient. regiae universitatis Francisco-Josephinae Sectio philosophica*-ban jelent meg, hanem azért is, mert Varga néhányszor Böhmrel világítja meg és értelmezi Kantot. Bírálatra kevésbé nyílt alkalmá, tekintve hogy két íven a *Tiszta ész kritikája* nagy részének (a transcendentális esztétikának és analitikának) gondolatmenetét kellett vázolnia, mindamellett a legfontosabb kifogásokat kiemelte, hogy az ítéletek, illetőleg kategóriák táblázata nem teljes és hogy a képzeleterő sématiszma nem logikai magyarázat (csupán lélektani s ezért ebben az összefüggésben kevésbé értékes). Helyeseljük, hogy a transcendentális dedukcióba Erdmann ellenkező felfogásával szemben a szemlélet formáinak, a térnek és időnek dedukcióját is felvette, mert bár Kant maga a transcendentális esztétikában csak transcendentális fejtegetésről be-

szel, a kategóriák dedukciója közben mégis a tér és idő transzcendentalis dedukcióját emlegeti. A *Tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában Kant így szól: „Ez érdemes férfiaknak, kik a felfogás alaposágával a világos előadás (melynek magamban híját érzem) tehetőségét párosítják, engedem át, hogy előadás dolgában itt-ott fogytékos munkámat befejezzék“. Ezt a néhány sort figyelmebe ajánljuk Vargának, annál is inkább, mert füzetét „bevezetés“-nek nevezi s ezzel mintegy a folytatást is kilátásba helyezi, amit szívesen veszünk, mert Kant-irodalmunk még nem olyan gazdag, hogy örömmel ne fogadhasunk minden jó Kant-tanulmányt. *Trócsányi Dezső.*

HANS HENNING: *Psychologie der Gegenwart.* Mauritius-Verlag, Berlin, 1925, 143 l.

Szerzőnek a danzigi technikai főiskolán és a frankfurti egyetemen tartott előadásait tartalmazza a kis könyvecske. Első része rövid áttekintést nyújt a mult század pszichológiájának fejlődésszakaszain. A tisztán mechanikai alapgondolatra épített pszichológiai irányzat után, lassú, de folytonos fejlődés tapasztalható a magasabbrendű lelki élet meghódítása felé. A pszichofizikai és mennyiségi meghatározásokra törekvő fiziológiai pszichológia hozza felszínre a lelki folyamatok analízisét. Azáltal, hogy ez az analízis lassanként minőségi analízissé alakul át, válik lehetővé a lelki élet centrális részeinek megközelítése. Előterbe lép az a meggyőződés, hogy lelki élményünk nem egymásmellé rakott elemi részek összege, hanem a maga egészében új sajátosságokat mutat. Ezeknek a komplexkvalitásoknak vizsgálata volt a legközvetlenebb előidézője a strukturális pszichológia felendülésének. A modern kísérleti pszichológia struktúrákat kutat, azaz legfőbb törekvése az aktuális tudattartalom előfeltételeire — mint emlékezet, egyéni diszpozíciók, képességek, karakter, stb. — világot vetni; a genetikus problémáknak tehát széles teret nyújt. Így térnek át a vizsgálatok a pszichológia autonóm területére: sajátos pszichológiai és nem a fizika és a fiziológia köréből kölcsönzött törvényszerűségeket mutatnak ki.

Az alkalmazott pszichológia immár hatalmasan kiszélesedett területén is jó kalauznak bizonyul Henning kis műve. Rövid fejezetekben igyekszik különféle ágazatainak fejlődését, főbb művelőit, jelenlegi állását ismertetni és a strukturális pszichológia szemszögéből bírálni. A jövő feladata lesz utóbbinak szempontjai szerint a felhalmozott anyagot feldolgozni, genetikus kutatásokkal a fejlődésszichológiát kiépíteni. Nem kis haszna a könyvnek, hogy az egyes fejezetekhez kimerítő, a legújabb időkig kiterjeszkedő bibliográfiát csatol.

Dr. Prahács Margit.

A. MESSER: *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*. Leipzig, Reicke, 1926. 260 l.

A német értékfilozófia szétágazó irányzatokat termelt s ennek ismertetése és kritikája csak úgy lehetséges, ha az egyes irányzatok összehasonlítására alapul szolgál a szerzőnek valaminő önálló értékfilozófiai rendszere. Erre Messer nem vállalkozik s bizonyára tudatában van feladata nehézségeinek, mert az a közös nevező, mely összehasonlítás véghezvitelére alkalmas, nehezen található meg s egyoldalú is ma szükségképen. Messer egyszerűen négy irányt jelez, a fenomenológiai értéktant (M. Scheeler), az idealisztikus értéktant (H. Rickert), az idealisztikus-realisztikus (H. Münsterberg) és a realisztikus értéktant (W. Stern). Mind a négy filozófus tanításának lényegét ismertető formájában adja, egyebet nem tesz, mint átnézetre, hűségre, pontosságra törekszik. Az ily „tartalmi kivonat“-szerű tárgyalás meglehetősen értéktelen s banális volna, — értékét legfeljebb munkaökonomiai célra, a gyorsan tájékozódók igényeihez mérten állapíthatók meg, — ha Messer stílusának, felfogó szempontjainak roppant gazdagsága és iskolázottsága nem adna munkájának különös éreket. Tömörség, kifejezőerő és hűség, minden szubjektív „elrajzolástól“ mentesség ad munkájának értéket. Ez a következő idők rendszerező tárgyalását lényegesen előkészíti.

s. t.

H. A. KORFF: *Humanismus und Romantik*. Die Lebensauffassung der Neuzeit und ihre Entwicklung im Zeitalter Goethes. Fünf Vorträge über Literaturgeschichte. I. I. Weber. Leipzig, 1924, 142 l.

A filozófia eleven és termékenyítő erejét mi sem tanúsítja jobban, mint a néhány év óta született szellemtörténet dús virágba szökkenése. Korff könyve nem lép fel nagy igényekkel, sőt azt mondja, hogy nincsenek is tudományos igényei, mert e mű csak előkészület és előkészítés szerző nagyobb művéhez, a *Geist der Goethezeit*-hoz. Ez a mű tehát inkább a nagyközönségnek szól, s feladatát, hogy a szellemtörténet mivoltát megmutassa, ebben a körben kitűnően oldja meg. Témája is hálás, a német szellemtörténet aranykorát, Goethe és Kant idejét rajzolja, az utánuk következő romantikus költői és filozófiai iránnyal együtt. Költőket és bölcseket tárgyal egységes látószögéből. Hogy költők és bölcselek lényegileg nem is állnak olyan messze egymástól, arra különben alig pár éve nálunk is szépen rámutatott Pauler Akos Dante—Petőfi-tanulmányában.

Az irodalom az ember belsejének képét adja a mindenkori embereszmény látószögéből. Mai élet- és világfelfogásunk alapját a reneszánsz teremti meg, mikor új életeszményt alkot s az élet értelmét nem a túlvilágban, hanem a földön keresi: ez a humanitás életeszménye. Az angol-francia felvilágosodás humanizmusát a természettudomány befo-

lyásolja, ezzel szemben a német humanizmus a természetfelfogást humanisztikussá teszi, s a természetben az emberhez hasonló lelket lát. A felvilágosodás humanizmusa racionalizmus, a német humanizmus szubjektívizmus. Felfedezi az élet isteni jellegét s minden eredeti egyéniségben az istenség megnyilvánulását látja. Ez a világistenítés vallása. Ha ebben a vallásban az egyén a világ felé fordul, megszületik a klasszicizmus (Goethe), ha az isten felé fordult, megszületik a romantizmus. A *Faust* és a *Werther* megmutatja, hogy a mérték nélküli szubjektívizmust korlátozni kell. Kant kielemezi a szubjektumban az objektív elemet s azt mondja, hogy a szubjektívizmus legmagasabb formája éppen az, mely az Abszolút vagy Objektív iránti tisztelet folytán önmagát korlátozza. Kant formalizmusát és rigorizmusát Schiller próbálja kiegészíteni, de Schiller végső szava, hogy a megváltás a művészetben, az esztétikai állapotban van, nem volt kielégítő s megmutatta azt, hogy a klasszicizmusnak szüksége van metafizikai kiegészítésre. Ezért jön a romantika: a sokáig gátolt spekulatív képzelet megpróbálja a világ és élet rejtélyének metafizikai megoldását. Ennek a metafizikai spekulációnak bölcséleti eredménye a német filozófia Fichtétől Hegelig és Schopenhauerig; költői Novalis, Tieck, Eichendorff. Fichte tana a klasszikus ember-mivolt heroikus metafizikája; de nem mindenki heroikus természet s így következik el Schelling a maga romantikus felfogásával: a természet lelkes létező. Schleiermacher mondja ki, hogy a metafizika nem vallás, mert a vallás: elmerülni a végtelenben s a végesben meglátni a végtelen átcillanását: a vallásban a dolgok mértéke Isten.

A humanizmus elve ez volt: a dolgok mértéke az ember; ennek a humanisztikus álomnak most vége. Vége, amíg egy újabb klasszikus-humanisztikus áramlat nem jön, mert a történetben humanizmus és romantika periódikusan váltakoznak. A görög-római humanizmust követte a középkori kereszténység, ezután jött a reneszánsz humanizmusa, majd a romantika, mint modern kultúrvallás.

Szépen, lendülettel megírt szép konstrukció, mely azonban ebben a vázlatos formájában erősen konstrukciónak érzik s több ponton kívánja a mélyebb megalapozás és gondosabb felépítés szükségét. De ebben a vázlatban is nagyon hiányzik nekünk Fichte második korszaka, a pantheista fordulat, ami valósággal odakívánczik a Schellinghez való átmenetbe. Problematikusnak látszik Hegelnek és Schopenhauernek a Schelling-Schleiermacher vonalába hozatala is. A szerző nem utal rá, hogy ezután egy új világ, a modern világ kezdődik, amelyben a két főhullám sokszorosán keresztülcsap egymáson. Nézetünk ugyan az, hogy ez a két irány, a realizmus és idealizmus állandóan megvan, legfőlegb néha az egyik erőteljesebb, vagy legalább felülből; hullámszerű váltakozásról beszélni tehát nem egészen jogosult.

A mű főérdemét talán szellemes, többször mélyreható és új

Goethe-interpretációiban szabad látnunk, főként a Faustot és a Wilhelm Meistert illetőleg. Különösnek tartjuk azonban azt a gondolatát, hogy a Werther népszerűségének főoka talán az öngyilkosság látszólagos glorifikálása lett volna, hiszen a Werthernek minden sora egyébként is költészet, zene s az öngyilkos vég ugyan mélyen meghatározható, de glorifikációnak nem mondható. Annyi mindenképen tény, hogy Korffra érdemes figyelni.

Trócsányi Dezső.

R. H. FRANCE: *Der Weg zu mir*. Leipzig, Kröner, 1927, 236 l.

A nálunk is jólismert természetkutató önéletrajzát tartalmazza e könyv. Színes tollal írja meg mozgalmas intellektuális fejlődését, pompásan eleven környezetrajzzal, melyben jelentékeny rész jut Magyarországnak. Atyja francia származású német, anyja cseh. A család Budapestre kerül, mint hivatalnokcsalád (Fr. atyja az O. M. Bank egyik fő-tisztviselője). Az ifjú Francé magyar középiskolai és egyetemi tanulmányokat végez, asszisztens lesz, majd Magyaróvárott tanár, honnan a külföldre kerül, de egykori életét, a magyar miliőt nem feleli el, sőt nagy megbecsüléssel és szeretettel ír itteni kiváló mestereiről (Daday, Entz). A 80–90-es évek tudományos viszonyaira, egy biológiai filozófia felé törekvő szellem küzdelmeire rendkívül éles és plasztikus képsorozat vet fényt. A pozitív természettudomány sohasem elégti ki teljesen. Fordulatot okozó mestere, a „Welträtsel“ írója, működéséről mint „intellektuális demagógiáról“ beszél, de egyben a nemcsak közérthető, hanem „közérdekű“ tudomány apostolatát látja benne. A tudós, mint szociális típus, Fr. előtt szimpatikus. Amde nem egy szürke és lapos monizmus tartalmával. A természettudós a szellemi tudományok képviselőit, kik a humanizmus és a platon-kanti filozófiából nőttek ki, „naturungebildet“ megbélyegző szóval illette. Francét nem elégítette ki sohasem az uralkodó fejlődésmechanika: tágas ablakot nyitott a valóság felé, de amely egyben meglátni engedte azt is, hogy önmaga elégtelen; természetleírás, materializmus, fejlődéstan, darwinizmus, sőt természettudomány általában nem elégségesek élet- és világ viszonyának felfogására. A magasbavágyó ifjú filozófiai horizon után vágyódva, nem elégedett meg egy „tudományhivatalnok“ pályájával. Kutatóvá, kitűnő íróvá és filozófussá külföldön lehetett. Az idegenből indult, idegenbe vezetett pálya közbeeső globus hungaricus szakaszán a magyar egyetemi élet plasztikus rajza művészi köntösében, emberi érzéseiben, világfelfogásában nemes szellemet tükröztetnek. Az egész műből a szerző neovitalisztikus álláspontra helyezkedésének alaphangja s az derül ki, hogy a természettudomány, mint pusztán ténydeszkripció célt nem érhet. Tökéletes leírást már teljes magyarázatnak tartottak (176 l.) A leírásra végül is magyarázatnak kellett következnie, s erre nézve útmutatóul a szellemi tudományokat kell elfogadnunk. Minden fáradozás

azonban hiábavaló mindaddig, míg a természettudós el nem ismeri azt, hogy — amire akkortájt lenézőleg szoktak tekinteni — el kell érkeznie a — metafizikának. — n.

STAATSLEXIKON. Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von H. Sacher. V. von Grund aus neubearbeitete Auflage. Freiburg i. B. Herder. 1926. I. köt. 1864 hasáb.

Az öt kötetre tervezett lexikon első kötetét új formájában örömmel üdvözöljük. Minden lexikon, már csak a munkatársak nagy számánál fogva is, világ-, illetve életnézet szempontjából széteső, semmitmondó, kaotikus, s teljében hiábavaló fáradságnak látszik az egyes szerzőket felfogásuk alapelveire nézve összehangolni. Világnézet a lexikonok egységes alaphangjaként szerfölött ritka, kivételes, — ha csak nem nézzük világnézetnek, persze ép a szó divatos formájában, azt a minden újtáson kapó, sőt mindenütt — ösztönösen — forradalomlehetőségeket szaglászó felfogást, mely „modern“ lexikonokban itt-ott előfordul.

Másrészt pedig a lexikon szinte hivatásszerűleg alig lehet több, mint adattár, a tudomány nyers anyagának abc-alapon kaoszba hozott „rendje“. Mindez indulási nehézségek dacára is annak a lexikonnak, amely a *társadalmi, politikai és erkölcsi* világkép gazdagítását, s formálását tűzi ki feladatul, többnek kell lennie, szilárd, egységes filozófiai alapról kell kiindulnia. Ezt tűzte ki maga elé a *Staatslexikon* már abban az időben, midőn Freiherr von Hertling az első kiadást 1878-ban megindította. Ez egységes világnézeti alapot a „Staatslexikon“-nak sikerült elérnie. A jogra, az államra, a család, vallás, tulajdon lényegére, s jelentőségére nézve fennálló s megnyilvánuló nézetek nem pusztán kompromisszumok árán jutottak közös nevezőre. Azt a tudós tábor, mely itt közös akcióteret talált, hatalmasan kiépített rendszer: egy konzervatív és katolikus gondolatrendszer eleve közös alapra hozta, s itt látható, hogy ez a kereszténység alapvető igazságából kifarjadt, továbbfejlődött s egyensúlyba jutott rendszer ma az egyedüli, amely a gondolatok ilyenmű egységét létrehozni képes.

Szinte már hozzászoktunk ahhoz, hogy a társadalomra, jogra, erkölcsre stb. vonatkozó lexikális cikkeken ne keressünk határozott állásfoglalást. A chameleon-értékelés ellenszenves, a lexikon inkább eleve agnosztikus álláspontra helyezkedik. Már pedig társadalompolitikában, államfilozófiában egyszerűen lehetetlen tagadni szilárd értékelméleti álláspontnak nemcsak szükségét, hanem kötelees átlátszóságát. A *Staatslexikon* nyílt és őszinte. Minden cikkében élénk tűnik az az egész rendszer, mely az egész vállalkozást táplálja. A cikkek tehát többek adattárnál. Több száz szerző, kiváló szakférfiak nemcsak az adattartalomra, hanem állásfoglalásuk kidomborítására helyezték a fősúlyt: a cikkek tüzetes fejtegetések, olvasmányok is, nemcsak adattömeget tömörítők, — a valósággal értekezéssé kiszélesülést előmozdítja a terje-

delem kedvező volta. Itt még csupán néhány cikkre utalunk, melyből látható, kik dolgoztak a lexikonban régebb és újabb szerzők közül, megjegyezve, hogy a régebbi cikkek egyikét-másikat (pl. Hertlingéit) meghagyták, csupán revizort kerestek hozzá: Aristoteles (Dyroff), Augustinus (Schilling), Anarchismus (Sacher), Autorität (Hertling), Descartes és Empirismus (Sawicki), Comte és Dilthey (Steinbüchel), Diktatur (C. Schmidt), Fichte (Baeumker, rev. Wittmann), Familie (W. Koppert) és így tovább. Különösen érdekesek az államfilozófiára s a társadalompolitikára (a kultúrpolitikára is) vonatkozó cikkek. Illusztratív anyag, statisztikai adat nincs (mint másutt) túltengésben. Máson van itt a hangsúly; s hisszük, jelentősen hozzájárul a társadalmi, politikai s erkölcsi világképünk tisztázásához. E.

GRABMANN, MARTIN: *Mittelalterliches Geistesleben*. (Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik). München, Hueber-kiadás, 1926.

A müncheni egyetem filozófiatörténésze, aki Németországban Clemens Baeumker örökébe lépett, hatalmas kötetre való értekezést bocsátott közre, amely húszéves írói és tanári működésének különböző folyóiratokban, gyűjteményekben, különböző nyelveken megjelent legértékesebb gyümölcseit jelenti. E kötetet is, mint Grabmann műveit általában, a legapróbb részletekig kiterjedő, alapos szaktudás jellemzi, amelynek segítségével nemcsak új adatokat, de egészen új perspektívákat, s összefüggéseket tár fel. Külön ki kell emelnünk e szempontból az újonnan írt bevezető értekezést (Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik), amely a középkori filozófiát illető kutatásoknak nem egy tekintetben új irányt mutat. Ugyancsak a quaracchi-i ferencrendi kollégium eddigi kiadói munkásságáról (pl. Szent Bonaventura műveinek monumentális kiadása 1882—1902-ig, Petrus Lombardus négy kötetnyi szentenciáinak közzététele, Hales-i Sándor Summa Theologiajának új kiadása stb.) írt kritikai méltatást és beszámolót is — ez a jelen kötet második újonnan írt értekezése — haszonnal fogják olvasni mindazok, akik középkori forrástanulmányokkal foglalkoznak. Különösen figyelmébe ajánljuk e munkát a középkori aristotelizmus története iránt érdeklődőknek, mivel Grabmann e kötetben foglalt értekezéseinek legnagyobb és legjelentősebb része a thomizmus történelmi előzményeivel (Hiberniai Péter vitája és Aristoteles kommentárja, valamint a legrégebbi német thomista iskoláról szóló érdekes fejezet), illetve magával Szent Tamás filozófiájával foglalkozik. A középkori platonizmus ismeretére nézve hosszas és fontos fejezet a Pseudo-Dionysios fordítások időrendben való áttekintése, valamint a középkori német nő-misztika érdekesen és alaposan megírt rövid története. Dr. Techert Margit.

THIÉRY, O. P.: *Autour du décret de 1210. David de Dinant.*

A belgáknak minden valószínűség szerint speciális joga és kötelessége (I. Boghaert-Vachénak a Wallonia 1904-es évf.-ban megjelent értekezését Dinanti David vallon, illetve belga származását illetőleg) kikutatni annak a filozófusnak életét és tanítását, akit 1210-ben az a kitüntetés ért, hogy Aristotelesszel együtt került indexre, illetve tanítási tilalom alá. Thiéry abbé e kötetben éppen erre a feladatra vállalkozott s véleményünk szerint e rendkívüli óvatossággal s nagy tudással végrehajtott vállalkozás sikerrel is járt. Az első fejezetbe foglalt életrajzi adatok, helyesebben hipotézisek után, szerző összeállította Albertus Magnus és Szent Tamás műveiből azokat a helyeket, melyeket Dinanti Dávid pantheista-materialista filozófiája forrásául tekinthetünk. Miután a Liber de Tomisból oddig egyetlen példányt sem sikerült felkutatni, Thiéry e kivonatok alapján próbálja rekonstruálni azt a rendszert, amelyet Albertus Magnus nyilván közismerten kissé heves temperamentumától elragadtatva — „omnino asinium et absurdissimum“-nak, szerzőjét pedig stultissimus-nak nevezett. A rekonstrukció szerint Dinanti Dávid rendszere nem misztikus, nem újplatonikus színezetű, sőt a szó komoly értelmében még csak rendszernek sem nevezhető. Mindössze egy élesesű dialektikus szellemi tornájáról lehet itt szó („un curieux jeux d'esprit“ mondja Thiéry p. 23.), amely az utókor megemlékezését annak köszönheti, hogy Nagy Albert és Szent Tamás megcáfolásra méltatták. Anélkül, hogy e következtetésre nézve a szerzővel egyet értenénk, könyvét ajánljuk mindazoknak, akik a középkori ascholastikus filozófiai áramlatok iránt érdeklődnek.

Dr. Techert Margit.

SCHNEIDER, ARTHUR: *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen.* Berlin u. Leipzig, 1921. Walter de Gruyter.

A címből megsejthető, hogy ez a két füzetben megjelent értekezés jóval többet ad, mint Eriugena ismeretelméletét. Ez ígéretet a tartalom reményen felüli mértékben váltja be, amennyiben a tárgyra való koncentráltsága mellett olyan széles filozófiatörténeti háttérbe állítja be az ír bölcseleő egész gondolatrendszerét, hogy modern Eriugenakutatás most már nemcsak a Dräseke-féle alapvető, filológiai jellegű tanulmányok, hanem Schneider ezen munkája nélkül sem képzelhető el. Ha Schneider nem volna is kitünő értekezések (Die Psychologie Alberts d. Gross, 1906 és die Abendländische Spekulation des XII. Jahrh.-s in ihrem Verhältnis zu Aristoteles u. der arab.-jüd. Scholastik 1915.), valamint a misztikus istenszemléletről írt kitünő tanulmány (Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griech. u. christl. Altertum. Phil. Jahrbuch. 1918) szerzője, az Eriugenáról írt munkája akkor is azon

filozófiatörténészeknek első sorába állítaná, akik a hellenizmus és a korai középkor platonizáló misztikusaival foglalkoznak.

Dr. Techert Margit.

KERSCHENSTEINER, GEORG: *Theorie der Bildung*. Leipzig, 1926, Teubner, 515 l.

Kerschsteiner mögött az elméleti és gyakorlati pedagógiai tevékenységnek egy emberöltője áll. Ennek a tartós és sokoldalú, elmélyedő és egyben új utakon kutató, fáradhatatlan s mégis temperamentumosan tudós egyéniségnek pedagógiai elméletét kapjuk ebben a testes kötetben, melyet szerzője, 12 éves nekiszentelt munka után bocsátott útjára. A mű nagyszabású volta, nagyvonalúsága első pillanatra szembeszökő s hogy tartalmában, formában ezt az első benyomásonkat a mű teljes áttekintése csak mélyíti és erősíti, annak főoka az, hogy *teljesen filozófiai* alapon szövődnek benne a részek egészbe, s hogy itt tulajdonképpen egy filozófiai alapfogalom fejlődik ki *rendszeré* s öleli át a „műveltség“ és „nevelés“ minden legkisebb mozzanatát. Mert bármily messze álljon is valaki azoknak az újkanti iskoláknak irányzatától, melyek a filozófiai világnak minden tartalmát egy (apriori) rendszer üres logikai hálózatába akarják felszívni, annyit azért mégsem tagadhat, hogy a filozófia és a rendszer fogalmi szorosan egybefüggenek, s hogy egy pedagógia annál inkább válik tudományossá, minél több benne a rendszer, vagyis a filozófia. Ezzel a szerencsés esettel állunk szemben, mikor Kerschsteiner művét, „a műveltség elméletét“, tekintjük. Mily messze jutottunk, — ez a benyomásunk támad, — attól az időtől, midőn a neveléstudomány még nem volt más, mint jól-rosszul, több-kevesebb módszerrel gyűjtött megfigyelések és életbölcsegek összege! Kerschsteiner műve éppen filozófiai rendszerességével és koncentráltóságával egyik legjelentősebb állomás azon az úton, melyen a pedagógia a szigorúan rendszerezett tudomány állapota felé halad.

A mű tartalma a következő tagozódást mutatja: az első részben a *műveltség (Bildung) fogalmát* fejti ki a szerző, a másodikban a *hozzávetető eljárásokat*, ezek alapjait és elveit. A műveltség ismét majd mint „*állapot*“ és *pszichikum* jelentkezik a kutató előtt, majd pedig, mint *érték*, melyre törekednünk kell. Az eljárások elmélete viszont a következő mozzanatokat foglalja magában: a *növendéket*, mint a nevelői eljárások tárgyát, a nevelői hatások eszközeit, a *kultúrjavakat*, az iskolai *szervezetformákat* s végül a nevelői *tevékenységek legfőbb alapelveit*. — E roppant szétágazó anyag tulajdonképpen négy gócpont köré szerveződik: 1. a műveltség, — 2. az érték, — 3. az érdeklődés, — 4. a szellemi struktúra fogalmi köre. Ebből indulnak ki az egész pedagógiai rendszernek sugarai, ez a négy gyújtópont világítja be a felölelt s megoldott problémák egész rend-

szerét Kerschesteinernél. E négy alapfogalom közül kiemelkedik egyik, t. i. az *érték* gondolata, s ez válik az egész pedagógiai gondolatszövedék tulajdonképeni egyetlen hordozójává s középpontjává. Kerschesteiner nagy művében tehát az *értékelméleti pedagógia* legújabb s legnagyobb szabású alkotásával állunk szemben. Ez az érték gondolat felcsillan már az első bevezető fejezetben (I. k., 1. fejj., 17. ssk. ll.), hol a műveltséget már „axiológiai szempontból“ látjuk meghatározva.

Értékelméletében és értékpszichológiájában — ezekről egy formás kis tanulmányt bocsájt előre (57—105. ll.), — Kerschesteiner nem csatlakozik azokhoz, kik definiálhatatlannak tartják az érték fogalmát (bár szoros értelmű definícióját sem tartja lehetségesnek), mégis azt a dolgok oly sajátosságának értelmezi, mely bennük emberi „érző tudatunkra vonatkozik“ (61. l.). E meghatározás értéke természetesen attól a további meghatározástól függ, amellyel a „föhüldes Bewusstseinen“ jegyeit megállapíthatjuk. Kerschesteiner ezen értékfogalmából indul ki az a rövidre fogott, magvas és nagyon világos, tanulságos pszichológiai tanulmány, mely az értékérzelmekkel, az értékítélettel és értékeléssel foglalkozik, s ilyenformán ez új filozófiai tudományának tanulságos és egyéni összefoglalását adja. Később következik az értékek osztályozása s ezek között a pedagógiai értékek kellő helyre állítása. Az „egyéniséget“ igen nagy értéknek minősíti, s ez érték alapját az „erkölcsi autonómiában“ találja meg. A választ pedig úgy illeszti be az értékek összefüggésébe, egyrészt mint a megváltás mélyen emberi vágyát, másrészt pedig Höföding felfogásával egyetértőleg, mint az örök, időtlen értékek megvalósítására irányuló emberi tevékenységet (443. l.).

Az érték szempont uralkodó hatalma a maga teoretikus zsarnokságával sokszor arra vezet, hogy az emberi lélek *pszichikai gazdagsága* az ily rendszerekben nem jut kellő szóhoz, vagy egyenesen tisztán rendszerszempontoknak esik áldozatul. Kétszeres ez a veszedelem a pedagógiai tudomány megszerkesztésében, melynek Herbart s a régiek a lélektan tették egyik alaptudományává, s melyben mindenekeftt mégis csak a lélekformálás eljárásairól van főként szó. Kérdés: *mi a szerepe és jelentősége a lélektan* Kerschesteiner nagy és rendszeres művében? Az egyéniség differenciális, típusos pszichológiája, a karakterológia a maga tisztán lélektani, értékközömbös természetrajzával nem áll oly közel a műveltség elméletéhez, mint az értékkel terhes egyéniség és jellem (der wertbetonte Charakter, 158. l.) s a differenciális lélektan eddig felhalmozódott hatalmas anyagtömegét sem illeti meg szerzőnk szerint különösebb jelentőség a pedagógia érték tudományában: „Az ú. n. karakterológiák nem céloznak mást, mint az egyediségek alapjellemeinek tipizálását, vagyis ... az értékmentes jellemnek“ rajzát (u. o.). A lélektan helyzetét, vívmányainak felhasználását ezek szerint csak az dönti el a pedagógiában, mennyiben teszik

alkotórészét az egyéniség értékjellegének, mennyiben járulnak hozzá az értékes jellem (vagy, szerintünk: etikai jellem) kialakulásához, megértéséhez. E helyzetből már most világosan következik egy másik gondolat előtérbenyomulása is. Az egész lélektan, a maga egyetemes és differenciális adat- és törvénytömegével csak a kiszemelés anyagát jelenti, melyből a pedagógus válogat; ellenben hatalmasan nyer jelentőségében az a lélektan, mely éppen az értékszempontra valószínűsíti meg: ez *Spranger* pszichológiája. *Spranger* szerzőnknek vezérlő csillaga. Egyetlen más jelenkori gondolkodó sem hagyta oly mélyen rajta szellemének jellegzetes bélyegét Kerscheneister „Elmélet“-én, mint ő. *Spranger* életformáiban: a tudásban, a gazdasági emberben, a hatalom emberében stb. már készen kapjuk azokat az emberi értéktípusokat, melyekre a nevelés elméletének Kerscheneisternél szüksége van, másrészt a szellemi struktúra fogalma kínálkozik oly lélektani segédfogalom gyanánt, melyből a pedagógia, értéktani felépítésben, a legnagyobb hasznot húzhatja. Emellett ki kell emelnünk, hogy Kerscheneister az ú. n. értékközömbös általános lélektanban is teljes tájékozottságot tanúsít. Egy-egy formás fejezetet találunk nála pl. az érzelmek s az akarati lelki jelenségek pszichológiájából, habár önállóságról e helyeken is inkább csak oly értelemben van szó, hogy a jelenkori kutatások eredményeiből a legmegfelelőbbet igyekeznek szerzőnk kiválasztani.

A műveltség fogalma a *kultúrfilozófiát* és a *köznevelés szervezésének* átfogó szempontú elméletét is magában foglalja. A kultúrfilozófiában Kerscheneister éppúgy értékközömbös, mint a jellemnevelés elvi kérdéseinek tisztázásában (322. s. kk. II.). Itt egyszerre a struktúra és az értelem (Sinn) modernebb fogalmi is beleszövődnek szerzőnk gondolataiba. A kultúrjavakban megkülönbözteti a személyes kifejezés struktúráját és a tárgyi értelemstruktúrát; ez utóbbi nem egyéb, mint az illető kultúrérték szellemi szerkezete. Ezen mozzanatokon kívül minden egyes kultúrérték alkotó mozzanatai közé sorolandók: az illető jó tartalma, meg az a tárgy, melyen a jó tartalmat felfedezzük (pl. az a Szabadság-szobor, mely a bevándorlót New-York kikötőjében fogadja); ezek a tárgyak „hordozzák“ a kultúrjavakat s ennek következtében maguk is szorosan hozzátartoznak a kultúra általános fogalmához, melynek különben találkozunk egy Spenceri-Simmeli definíciójával is: „A kultúra az az út, mely a zárt egységből kifejlődő sokaságon át a fejlett egységhez vezet“ (13. l.). Talán leg-sikerültebb Kerscheneister könyvében a befejező rész: a *művelés (nevelés) szubjektuma és a művelő (nevelő) eljárások egyetemes elveiről* szóló fejezetek. Az előbbi a neveléssel megbízottak fenséges hivatásáról, az értékközösségekben elfoglalt helyzetükről és a nevelői szervezetek és iskolák filozófiájáról szól. Kerscheneister több évtizedes iskolaszervezői és adminisztratív működése különlegesen alkalmassá tette e gondolatok elvi magaslatról történő áttekintésére, átvilágítására.

Természetesen elsősorban a német iskola- és műveltségügyre vonatkozik mindaz, amit e helyen előad, de tételeinek elvi jelentősége messze felülmúlja egy időhöz és térhez kötött iskolaszervezés vezető gondolatainak kereteit. Korábbi fejezetéhez („a pedagógiai aktus lényege“, 239. s kk. ll.) csatlakozik két idetartozó elmélkedése is: a nevelő és a tanító „lelki struktúrájáról“ (395. s kk. ll.), hol egyúttal a struktúrpszichológia eljárásaival is megismerkedhetünk. A művelő eljárás *egyetemes elveit* Kerschensteiner a következőkben állapítja meg: a totalitás, — az aktualitás, — a tekintély, — a szabadság, — az aktivitás, — a társadalmiság, — az egyéniség elveiben, melyek sokaságuk ellenére is, elmélete szerint funkcionális egységbe szövődnek.

Távol áll tőlünk az a gondolat, mintha a fentebbi mozzanatok kiemelésével Kerschensteiner hatalmas művét (úgy látszik, eddigi fejlődésének koronázó életművét) kimerítő teljességgel ismertettük volna. Inkább a főszeponatok, a legjellemzőbb és középponti jelentőségű mozzanatok kiemelésére törekedtünk, mert ha egy-egy csábító részletben elmerültünk volna, akkor vagy külön tanulmányba, vagy, ami még veszedelmesebb, kritikai véleményösszehasonlításokba kellett volna bonyolódnunk. Mind a kettő a magyar neveléstudomány további feladatai közé tartozik, különösen annak a pedagógiai eszmélkedésnek feladatai közé, mely a neveléstudomány haladását a filozófia felé való közeledésben látja.

Várkonyi Hildebrand.

E. CLAPARÈDE: *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*. Paris, 1924. 12-rét 300 l.

Mi érdekelné az embert jobban, mint az ember? Ósídóktól fogva saját magát és embertársát fürkészte környezetében, ezért fohászodott isteneihez, kérdezősködött a jósdákban, ezért figyelte a magatartást, az arcvonásokat és a tenyérrajzot. De la Chambre híres könyve: „Az emberismeret művészete“ még 1668-ban is ezeket az ismertető jegyeket szemlélteti Párizs felvilágosult közönségének. A legújabb korban is mértük a koponyát, osztályoztuk a termetet, tanulmányoztuk a kézírást, lapjainkat elárasztottuk fáradságméréssel, munkagörbéekkel, százféle próbakísérlettel; nagy volt a hűhó — majdnem semmiért.

A tudományos emberkutatást először Galton, Darwin unokatestvére, az eugenika megalapítója kezdette meg statisztikai módszereket alkalmazva az emberi egyéniségre és ezzel törekedett meghatározni képességeit. Utána a lélekgyógyászok: Lombroso, Kräpelin, majd Adler fejlesztik az egyéniség lélektanát, de aránylag kevés eredményt értek el, mert a próbákat, az ú. n. tesztekkel elfeledték kellőképpen osztályozni, hitelesíteni és értékelni. Csak a Binet-féle intelligenciavizsgáló sorozat világraszóló sikere után látták be, hogy a kísér-

letek csak akkor érnek valamit, ha az elért eredmény mérhető és fokozatokba osztható.

Azóta ismét lázasan folyik a kutatás és Stern, Rossolimo, Terman, Thorndike, Ranschburg mellett a tudósok szinte beláthatatlan sora végez ezen a téren elismerésreméltó munkát. Az emberismert problémája azonban még mindig a messzeségbe vész; szinte vakoskodva, a homályban tapogatózva haladunk. Ezt igazolja pl. az a kemény bírálat, melyben Peters a Zeitschrift f. Psychologie hasábjain 1922-ben részesítette az intelligencia legjobban elterjedt meghatározását, a Stern-féle „alkalmazkodóképességet az élet újszerű követelményeihez.“ Izeke szedve kimutatja, mennyire tudománytalan, vérbeli pszichológus számára mily hasznavethetetlen, mert munkáját nem mozditja elő. Nézetét osztja Ach, a híres kísérletező is 1925.

Ez a nagy bizonytalanság a világszerte megnyilvánuló nagy érdeklődés mellett arra indította Le Bon Gusztávot, hogy felkérje a genfi egyetem kiváló lélekbúvárat, Claparède-ot, foglalja végre egybe ennek a tenger kutatásnak, vesződéseknek alapjait és eredményeit.

Claparède előszavában szerényen kijelenti, hogy bevezetést óhajt nyújtani a képesség és tehetségvizsgálat hatalmas problémájába és megadni a szempontokat arra nézve, milyen alapokon, hogyan kell elkészíteni a jövő vizsgálataira alkalmas kísérleteket, tesztek.

A berlini, hamburgi tehetségvizsgálatok és a főbb eredmények ismertetése után a képesség meghatározását a következőképp adja: képességnek nevezzük azt a sajátsgot, mely az egyén lelki életét teljesítmény szempontjából jellemzi, ami alkotását, cselekvését tekintve másoktól megkülönbözteti. Ismerteti először a nyers (brutto) teljesítményt, mely természetes adományból, nevelésből, gyakorlatból, jó akaratból, fáradékonyságból és érzelmi állapotból tevődik össze. Ebből a netto, a tiszta teljesítmény az, amit a természetes adomány javára könyvelhetünk. Megállapítása végett ki kell kapcsolnunk a többi tényezőt, ami pedig főleg a gyakorlat és nevelés hatására nézve rendkívül nehéz feladat.

Mégis szükségesnek látja képességvizsgálattal egészíteni ki az iskolai eredményeket, mert a tanulmányi előmenetel inkább felhalmozott emlékezeti anyagot mér. Ennek következménye a genfi híres óráiskola tapasztalata: minél jobb bizonyítvánnyal jönnek hozzájuk a tanulók, annál kevésbé válnak be. A felsőbb ipariskolák is leszögeznek, hogy sokan jó bizonyítvány dacára, jobb sorsra méltó igyekezettel szármalmas munkát végeznek. Lehetőleg tehát olyképen osztályozandók a tehetségek, hogy mindenki idejekorán „mértékszerinti, teszthez álló“ iskolát választhasson magának.

Az ilyen természetű munka csak akkor lesz igazán eredményes, ha valamennyire tisztába jövünk az elméleti megalapozással; mi az oka, hogy az egyik ember jobban rajzol, a másik pedig jobban számol,

vagy könnyebben tanulja a nyelveket. Erre nézve négy hipotézist ismeret. Legjobb megoldásnak látszik ezek kombinációja: *minden egyénben uralkodóképességet találunk*, mely a rendelkezésre álló többi tipikus sajáttság felett rendező hatalomként szerepel.

A *tehetségek struktúrájának megállapítására* négyféle módszert és hét hipotézist sorol fel, annak igazolására, hogy itt még forrong és kavargog minden. Mégis, ha figyelemmel összevetjük a hétféle véleményt, lassanként kibontakozni látjuk a régi aristotelesi alapot: az érzéki és szellemi megismerést, az érzéki és szellemi érző, vágyó képességet.

A tehetség kifejlődésében mindegyik számára külön ciklust vesz fel. Mindegyik határozott időben jelentkezik, mindig jobban kibontakozik, eléri fejlődése tetőpontját és visszafejlődik. Mindez valószínűleg határozott törvények szerint megy végbe, melyeket kevésbé ismerünk. A jelentkezés sorrendje a következő: első a zenei tehetség, utána jön a matematikai, az irodalom és művészetek iránti érzék és csak utoljára mutatkozik a tudományos hajlam. A nagy embert általában korán jelentkező képességek jellemzik, de ez nem szükségképpen iskolai tanulmányokban nyilvánul meg. A nagy tudósok és nagy úttörők gyakran a gyenge tanulók sorából kerülnek ki. Ha az eddig felsorolt elveket szem előtt tartjuk, akkor könnyen megállapítható, hogy a tehetségvizsgálat pusztán valószínű eredményt érhet el; de már ez is több, mint a teljes bizonytalanság.

A vizsgálatok legegyszerűbb módszere a házi és iskolai megfigyelés. Mivel azonban ez a legtöbb esetben nem nyújt világos eredményt, az egész művelt világon a teszt-módszer terjedt el.

A jó tesztet Claprède tizenegy tulajdonsággal jellemzi. Legyen érdekes, független a kísérletező egyéniségtől, a váratlan esélytől, a természetes képességet egy változó szempontjából vizsgálja, ne kívánjon költséges műszereket, legyen kipróbált, fokozatos stb. Ebből kitűnik, hogy a jó teszt feltalálása igen nehéz feladat, és az eddig százával forgalomban levő tesztek közül ezeknek a magas követelményeknek nagyon kevés felel meg.

A foglalkozási tesztektől eltekintve, a tulajdonképeni lélektani tesztek két nagy csoportba foglalja: a *fejlődési kort megállapító és a tehetséget megállapító próbára*. A fejlődési teszteknel még mindig nagyrabecsüli a Binet-féle sorozatot, mely kisebb hibáitól eltekintve, a legtöbb esetben még most is elegendő, ha a kísérletező pontosan ismeri az utasításokat és szerintük értékeli az eredményt. Jóval pontosabb, de nehezkesebb az amerikai Terman sorozata, melyet 2300 egyénnel végzett Binet-féle vizsgálat után állított egybe. Eredményei közül érdekes, hogy az amerikai katonaság általános intelligenciája a 13 évesek intelligenciákorának felel meg; a virginiai kőszénbányamunkásoké pedig csak a 7. évnek; azonban ennek dacára, jól végzik a munkájukat és jól keresnek.

A külön képességet vizsgáló tesztekert értelmi fiziognómiába (pszichológiai profilba) foglalja. Az *intelligencia fogalmának megállapításánál* kutatja, mi az a közös sajátág, mellyel találkozunk az írásművek és beszédek készítésében, a föld termőerejének kiaknázásánál, vagy a hieroglifek kibetűzésénél. Szerinte ez nem egyb, mint három műveletben megnyilvánuló keresés: valamely kérdés helyes feltevése, hipotézis ennek a kérdésnek megoldására és végül a hipotézis igazolása. Ez a hármás művelet két téren érvényesül: a helyzet felfogása, megértése (comprehension) és a feltalálás terén. A felfogásban érzéki adathoz keressük az eszmét, a föltalálásban az eszméhez az érzéki adatot, a kiviteli módot. Lángelmékben majd az egyik, majd a másik uralkodik, a kettő egyenlő mértékben ritkán jár együtt.

Ezek után az általános értékű megállapítások után sorra veszi a műszereket nem kívánó legegyszerűbb és bevált próbakísérleteket. Nagy érdeme, hogy az eredmény értékelését rendkívül egyszerűsíti az úgynevezett százalékolással (percentilage), melyet a legkönnyebben példán értünk meg. Tegyük fel, hogy egy osztály tanulói egyenlő nehézségű összeadásokat végeznek egyenlő ideig. A leggyengébb teljesítmény húsz, a legjobb hetven. Nullapontnak vesszük a húsz összeadást, százszázalékos teljesítménynek a hetvenet, 50%-nak a 45-öt és így tovább. Ez a módszer megengedi, hogy a legkülönbözőbb eredményeket összevethessük egymással. Hitelesnek tekinthető valamely teszt, ha eredményei megfelelnek a Galton-féle csúcsíves statisztikai görbének, mely szerint a középértéktől való eltérés annál ritkább, minél nagyobb.

Az egész mű rendkívül tanulságos és alapvető bevezetésül ajánlható mindenkinek, aki a gyakorlati lélektan iránt érdeklődik.

Mester János.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Társulatunk legutolsó jelentésünk óta a következő tárgyú felolvasóüléseket tartotta:

Dr. Nagy József egyetemi tanár: *A pozitivizmus kezdetei.*

Dr. Techert Margit: *Platonizmus Scotus Eriugena filozófiájában.*

Dr. Surányi-Unger Tivadar miskolci jogakadémiai tanár: *A mai gazdasági elméletek filozófiai alapjai.*¹

A Társaság választmánya 1927. január 26-án tartott ülést, melyen az elnök, a főtitkár és a pénztáros terjesztették a választmány elé a Társaság kiadványaira, tagjaira, pénzügyeire stb. vonatkozó folyó ügyeket. Ugyanez alkalommal a Társaságba fölvétetett 10 új tag, továbbá a választmány fájdalommal emlékezett meg két tagtárs elhunytáról.

¹ Időközben megjelent: Közgazdasági Szemle, 50. évf., (1926). 736—757. ll.

Társaságunk folyóirata, az *Athenaeum* ez évtől kezdve évenként három kettős füzetben jelenik meg. Hogy az ezzel megnövekedett anyagi terhet Társaságunk elviselhesse, kérjük igen tisztelt tagtársainkat, hogy tagdíjaik pontos befizetésével, valamint új tagok gyűjtésével támogassák a Társaság működését.

FILOZÓFIAI IRODALOM. 1925—26.

I. Magyar filozófiai irodalom. 1925—26.

- Bartók György:** Kant. Kolozsvár, 1925. „Az út“ kiadása. Torda Füssy J. irod. int. 124 l. Ism. *Athenaeum*.
- Az erkölcsi értékeszmé története. I. köt. Az erkölcsi értékeszmé története a görög filozófiában. Szeged, 170 l.
- Bárány Gerő:** Az ethikai világrend útjelzői. Budavári Tud. Társ. 1925. 131 l.
- Bergson H.:** Idő és szabadság. Filoz. Írók Tára (új sorozat). I. Ford. Dienes Valéria. Bp. Franklin T. Év n. 200 l.
- Metafizikai értekezések. U. o. II. (Év n.) 154 l.
- Bognár Cecil:** Tanulmányok a gyermeki lélekről. Berlin, Voggenreiter Verlag, 1925. 114 l. Ism. *Athenaeum*, 1925. 141 l.
- Bühler Sarolta:** Az ifjúkor lelki élete. Ford. Várkonyi H. (Ember és természet. Szerk. Nagy József). Franklin T. Bp. 1925. Ism. *Athenaeum*, 1926. 73 l.
- Dékány István:** Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. II. 8. sz.) kiadja a M. Tud. Akadémia. 1926. 23 l.
- A történettudomány módszertana. (A M. Tört. Tud. Kézikönyve, I. 2.) kiadja a M. Tört. Társ. Bp. 1925. 74 l.
- Dilthey:** Élmény és költészet. Ford. Várkonyi H. (Ember és természet. Szerk. Nagy József. 8. köt.) Bpest, Franklin T. 1925. 176 l.
- Fináczy E.:** Világnézet és nevelés. (Filozófiai könyvtár. Szerk. Kornis Gy.) Pfeiffer F. Bpest, 1925. 166 l. Ism. *Athenaeum*, 1925. 138 l.
- Horváth Barna:** Az erkölcsi norma természete. Kiadja a Budavári Tudományos Társaság. Bpest, 1926. 196 l.
- A társadalom és állam funkcionális szemlélete. Bpest. Stephaneum ny. 1926. 13 l.
- Kornis Gyula:** A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. Bpest, 1926. 48 l.
- Kühár Flóris:** Bevezetés a vallás lélektanába. Budapest. Szt. István Társulat 1926.
- Nagy József:** Az ethika alavonalai (Tudományos Gyűjtemény, 12. kötet) Pécs-Budapest. Danubia kiadása. 1925. 185 l.
- Két filozófus. Platon és Kant. (Kultúra és tudomány) 1925. 176 l.
- Ottlik László:** A társadalomtudomány filozófiája. Kiadja a M. Fil.

- Társ. Bpest, 1926. 228 l. (Kir. M. Egyetemi Nyomda bizománya. Bpest IV, Múzeum-körút).
- Pauler Akos*: Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Budapest. Eggenberger. 1925. 248 l.
- *Anaxagoras istenbizonyítéka*. Ertekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. II. kötet, 10. szám. Kiadja a M. Tud. Akadémia. 1926. 25 l.
- Plotinos*: A szépről és a jóról. Ford. Techert Margit. (Filozófiai Könyvtár. Szerk. Kornis Gyula. 9. kötet.) Budapest. Pfeiffer F. 1925. 160 l.
- Poincaré H.*: A tudomány értéke. Ford. Kiss Kázmér. (Filozófiai Könyvtár. Szerk. Kornis Gy.) Bpest. Pfeiffer F. 1925. 231 l. Ism. Athenaeum, 1925. 139 l.
- Prahács Margit*: A muzikalitás lelki feltételei. Bpest, 1925. Budavári Tud. Társ. 64 l.
- Somogyi József*: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. Budavári Tud. Társ. 1926. 148 l.
- Spinoza*: Tractatus politicus. Ford. Rencz János. Filozófiai Írók Tára (új sorozat). Szerk. Alexander B. és Bánóczy J. Bpest. Franklin T. Év n. 135 l.
- *Levelei*. Ford. Posch Árpád. U. o. Év n. 1926. 327 l.
- Szent Agoston*: Vallomásai. Ford. Vass József, 2. kiad. 2 köt. Bpest. Élet kiadása. 1924 és 1925. 334 és 360 l.
- Trikál József*: A gondolkodás művészete (Szent István-könyvek 40. k.). Bpest. Szent István Társ. 210 l.
- Varga Sándor*: A transcendentális deductió Kantnál. Bevezetés Kant filozófiájába (Acta litterarum ac scientiarum regiae universitatis Francisco-Josephinae. Sectio: Philosophia, Red. G. de Bartók et J. Moór. Tom I. Fasc. 4. 119—152 l.). Szeged. Városi ny. 1926.
- Várkonyi Hildebrand*: Tér és térszemlélet (Symposion-könyvek I.). Pécs, 1925. 54 l.
- *Az indukció elmélete*. U. o. 1926.
- Windelband Vilmos*: Prelúdiumok. Ford. Szemere Samu. Filozófiai Írók Tára (Új sorozat, 4. köt.). Év n. (1925). Bpest Franklin T. 215 l.
- Zivuska Jenő*: A filozófia története. Platon. Debrecen, 1925. 170 l.

II. Külföldi irodalom. 1925.

- Allesch*: Die ästh. Erscheinungsweise d. Farben. Berl. Springer, 157 l.
- Berdzajew N.*: Der Sinn der Geschichte. Versuch e. Philos. d. Menschenschicksals. Darmstadt. Reichl. 308 l.
- Brcysig K.*: Vom geschichtlichen Werden, I. Persönlichkeit u. Entwicklung. 1925. 308 l. II. Die Macht des Gedankens in der Geschichte, 1926. 622 l. Stuttg. Cotta.

- Brunner E.*: Philosophie u. Offenbarung. Tüb. Mohr. 52 l.
- Burckhardt G.*: Heraklit. Zürich. O. Füssli, 86 l.
- Cassirer Ernst*: Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken. Berlin, 320 l.
- Dempf A.*: Die Hauptform mittelalterl. Weltanschauung (Geisteswiss. Studie üb. d. Summa). München, Oldenburg, 187 l.
- Dessoir* (Herausgeber): Lehrbuch der Philosophie. I. *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*. Berlin. Ullstein (Év n. 1925). 958 l. Rieffert: Logik. Becher: Erkenntnistheorie u. Metaphysik. Koffka: Psychologie. Schlick: Naturphilosophie, Ullrich: Ästhetik. Menzer: Ethik. Tillich: Religionsphilosophie. Vierkandt: Gesellschafts- u. Geschichtsphilosophie.
- II. *Die Geschichte der Philosophie*. U. o. Cassirer u. Hoffmann: Gesch. d. ant. Philos. Geyser: Die mittelalterl. Philos. Aster: Gesch. d. neueren Philos. M. Frischeisen-Köhler: Die Philosophie der Gegenwart.
- Doerris H.*: Z. Gesch. d. Mystik. Eriugena u. d. Neuplatonismus, Tübg. Mohr. 122 l.
- Droysen G.*: Grundriss d. Historik. Neudruck. Halle, Niemeyer, 104. l.
- Dürr K.*: Wesen u. Gesch. d. Erkenntnistheorie. Zürich, O. Füssli 176 l.
- Emge, C. A.*: Vorschule d. Rechtsphilos. Berl. Rotschild. 127 l.
- Eppler P.*: Vom Ethos bei Burckhardt, Zürich, Orell Füssli. 55 l.
- Ettlinger*: etc. Philos. Lesebuch. München. Kösel u. Pustet. 443 l.
- Eucken R.*: Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein u. Tat der Menschheit. 2. kiad. Berlin. de Gruyter. 499 l.
- Der Kampf um einen geist. Lebensinhalts. 5. kiad. U. o. 397 l.
- Einführung in die Philosophie. 4. kiad. Lpz. Quelle u. M. 187 l.
- Fahsel H.*: Die Überwindung d. Pessimismus. Freiburg, Herder. 86 l.
- Feldmann J.*: Schule der Philosophie. (Auslese char. Abschnitte aus d. Werken d. bed. Denker). Paderb. Schöningh. 511 l.
- Fischer H.*: Rhythmus des kosmischen Lebens. Lpz. Voigtländer. 230 l.
- Fröschels E.*: Psychologie der Sprache, Wien. Deuticke. 186 l.
- Wille u. Vernunft. U. o. 350 l.
- Goldbeck E.*: Der Mensch u. s. Weltbild im Wandel vom Altertum z. Neuzeit. Lpz. Quelle u. M. 338 l.
- Gomperz H.*: Die indische Theosophie, Jena Diederichs. 488 l.
- Grünbaum A.*: Herrschen u. Lieben als Grundmotive der philos. Weltanschauungen. Bonn. Cohen. 139.
- Haldane J. B. S.*: Daedalus oder Wissenschaft u. Zukunft. München, Drei Masken Verl.
- Hartmann M.*: Biologie u. Philos. Berl., Springer, 53 l.
- Haering Th.*: Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie. Karlsruhe, Braun, 144 l.

- Hartmann Nikolai*: Grundz. einer Metaphysik d. Erkenntnis. 2. kiad. de Gruyter, 560 l.
- Hasse*: Der alte Kant. Hrg. Buchenau u. Lehmann. Berl. de Gruyter. 92 l.
- Hüberlin P.*: Der Charakter. Basel, Kober, 341 l.
- Hessen J.*: Die philos. Strömungen d. Gegenwart. München, Kösel u. Pustet, 118 l.
- Heyde J. E.*: Wert. Erfurt, Stenger, 160 l.
- Hildebrandt R.*: Geist. Neudruck. Halle, Niemeyer, 264 l.
- Hoffmann E.*: Die Sprache und die archaische Logik. Tüb. Mohr, 79 l.
- Hofmann P.*: Das relig. Erlebnis, seine Struktur, s. Typen u. s. Wahrheitsanspruch. (Philos. Votr. d. Kant-Ges., 28. k.) Pan-Verl., Berlin, 88 l.
- Allgemeinwissenschaft u. Geisteswissenschaft. Methodol. Unters., Berlin, u. o., 42 l.
- Hoffmann-Erfurt A.*: Psychosophie. Wesen u. Bed. d. versteh. Seelenkunde. Erfurt, Stenger, 29 l.
- Honecker M.*: Das Denken. Berl., Duemmler, 149 l.
- Howald E.*: Die Anfänge d. europ. Philosophie. München, Beck, 120 l.
- Horneffer M.*: Die Identitätslehre Fichtes 1801—6. in ihr. Bez. z. Philos. Schellings, Lpz., Meiner, 46 l.
- Hönigswald R.*: Grundl. d. Denkpsychologie. 2. kiad. Lpz., Teubner, 416 l.
- Husserl G.*: Rechtskraft u. Rechtsgeltung. I. Berl., Springer, 198 l.
- Inauen A.*: Kantische u. scholast. Einschätzung d. natürl. Gotteserkenntnis. Innsbr., Rauch, 93 l.
- Ingarden R.*: Essentiale Fragen. (S. A. Jahrb. f. Phil., 7. k.) Halle, Niemeyer, 180 l.
- Irsael H.*: Auflösung d. Widerspruchslehre Kants. II. Teil. Berl., Schwetschke, 248 l.
- Jacoby G.*: Allg. Ontologie d. Wirklichkeit. I. Halle, Niemeyer, 576 l.
- Jahnsen B.*: Der Kritizismus Kants. München, Oratoriums-Verl., 95 l.
- James William*: Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Übers. Wobbermin, 4. kiad. 404 l.
- Just G.*: Begr. u. Bedeutg. des Zufalls im org. Geschehen. Berl., Springer, 26 l.
- Katz D.*: Der Aufbau d. Tastwelt. Barth, Lpz., 270 l.
- Keller M.*: Ethik als Wissenschaft. (E. methodol. Vers.) Zürich, O. Füssli, 174 l.
- Kerler D. H.*: Weltwille, u. Wertwille. Hrg. K. Port. Lpz., Kröner, 547 l.
- Klamp G.*: Üb. Idee e. Metaphysik im S. d. krit. Realismus. Osterw., Staude, 44 l.
- Kretschmer E.*: Körperbau u. Charakter. Berl., Springer, 214 l.

- Koch Fr.*: Goethe u. Plotin. Lpz., Weber, 263 l.
- Korff H. H.*: Die Lebensidee Goethes. Lpz., Weber, 170 l.
- Kremer J.*: Kritik d. Vernunftkritik. Erfurt, Stenger, 194 l.
- Kuenberg M.*: Ethische Grundl. in d. jüngst veröff. Ethikvorlesung Kants. Innsbruck, Rauch, 112 l.
- Lamprecht Arno*: Die Kausalität der Volkswirtschaft. Halle, Waisenhau, 108 l.
- Das Prinzip der Kausalität des seelischen u. soz. Geschehens insbes. des Wirtschaftens. Halberst, Meyer, 140 l.
- Landsberg P. L.*: Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilos. Versuch über den Sinn eines Zeitalters. 3. kiad. Bonn, Cohen, 125 l.
- Liebert A.*: Quellenhandb. d. Philosophie: Ethik. Berl., Pan-Verl., 288 l.
- Lietz R.*: Harmonien u. Disharm. d. menschl. Trieb- u. Geisteslebens. München, Kösel u. P., 257 l.
- Litt Th.*: Geschichte u. Leben. 2. kiad. Lpz., Teubner, 222 l.
- Mantis*: Die Gesetze der Weltgeschichte, I. 1. Altona, Ruhe, 105 l.
- Meltzer E.*: Das Problem d. Abkürzung d. lebensunwerten Lebens. Halle, Marhold, 128 l.
- Metter A.*: Die erk. theor. Bed. der obj. Zweckmässigkeit im transz. Idealismus. Jena, Fromann, 100 l.
- Metz R.*: Berkeley, Leben u. Lehre. Stuttg., Fromann, 248 l.
- Metzger A.*: Der Gegenstand d. Erkenntnis. (S. A. aus Jahrb. f. Philos., 7. k.) Halle, Niemeyer, 157 l.
- Meyer H.*: Geschichte der alten Philosophie. München, Kösel u. Pustet, 510 l.
- Meurer W.*: Gegen Empirismus. Lpz., Meiner, 568 l.
- Meyer, Semi*: Die geistige Wirklichkeit. Stuttg., Enke, 260 l.
- Mutius Gerh. von*: Jenseits von Person u. Sache. Skizzen z. Philos. d. Persönlichen. München, Bruckmann, 147 l.
- Müller-Freienfels R.*: Das Denken u. die Phantasie. 358 l.
- Natorp P.*: Vorles. üb. prakt. Philos. Erlang, Weltkreis V., 535 l.
- Neeff W.*: Der Geist d. Wissenschaft. Karlsruhe, Braun, 140 l.
- Nuzubidse Schalwa*: Wahrheit u. Erkenntnisstruktur. Berl., de Gruyter, 196 l.
- Oppenheim P.*: Die natürl. Ordnung d. Wissenschaften. Jena, Fischer, 288 l.
- Pauler, Akos von*: Grundlagen der Philosophie. Berlin, de Gruyter, 348 l.
- Peters W.*: Die Vererbung geistiger Eigenschaften u. die psychische Konstitution. Jena, Fischer, 400 l.
- Petersen P.*: W. Wundt u. seine Zeit. Stuttg., Fromann, 306 l.
- Prager H.*: Solowjoffs univ. Lebensphilosophie. Tüb., Mohr, 48 l.

- Prandtl A.*: D. Problem d. Wirklichkeit. München, Reinh., 128 l.
- Radloff E.*: Russische Philos. (Jederm. Bücherei.) Breslau, Hirt, 152 l.
- Ralfs, Günther*: Das Irrationale im Begriff. Ein metalogischer Versuch. Tüb., Mohr, 91 l.
- Rehmke J.*: Grundleg. d. Ethik als Wiss. Lpz., Quelle u. M. 150 l.
- Riehl A.*: Philos. Studien aus vier Jahrzehnten. Lpz., Quelle u. M., 346 l.
- Riekel A.*: Die Philos. d. Renaissance. (Kafka, Gesch. d. Philos. 15.) München, Reinhardt, 288 l.
- Ritschl O.*: Die doppelte Wahrheit in d. Philos. des Als-Ob. Göttingen, Vandenhoeck u. R. 100 l.
- Ruggiero G.*: Italienische Philos. (Jederm. Bücherei.) Breslau, Hirt, 170 l.
- Rümelin M.*: Rechtsgefühl u. Rechtsbewusstsein. Tüb., Mohr, 84 l.
- Ruesch A.*: Die Unfreiheit des Willens. Darmstadt, Reichl, 260 l.
- Salomon M.*: Grundlg. zur Rechtsphilos. 2. kiad. Berlin, Rothschild, 200 l.
- Sawicki Fr.*: Lebensanschauungen alter u. neuer Denker. III. Von d. Renaiss. bis z. Aufklärung. Paderborn, Schöningh., 198 l.
— Das Ideal d. Persönlichkeit. 3. kiad. U. o. 223 l.
- Schapp W.*: Beitr. z. Phänom. d. Wahrnehmung. Erl., Weltkr.-Verl., 125 l.
- Scheler M.*: Die Formen des Wissens u. die Bildung. Bonn, Cohen, 48 l.
- Scherrer E.*: Psychol. d. Lyrik u. des Gefühls. Zürich, O. Füssli, 196 l.
- Schmidt-Japig*: Lotzes Religionsphilos. Gött., Vandenhoeck, 122 l.
- Schulze-Soelde W.*: Das Gesetz der Schönheit. Darmst., Reichl, 218 l.
- Schwarz H.*: Ethik. (Jederm. Bücherei.) Breslau, Hirt, 100 l.
- Spranger E.*: Lebensformen. 5. kiad. Halle, Niemeyer, 450 l.
- Stammler G.*: Der Zahlbegriff seit Gauss. Erkenntnistheor. Unters. Halle, Niemeyer, 192 l.
- Stammler R.*: Rechtsphilos. Abhandlungen u. Vorträge. 2. köt. Berlin Pan-Verl., 459 és 427 l.
- Stavenhagen K.*: Absolute Stellungnahmen. Ontol. Unters. üb. d. Wesen d. Religion. Erlangen, Weltkreis-Verl., 224 l.
- Stefansky G.*: Das hellenistisch-deutsche Weltbild. Einl. in die Lebensgesch. Schellings. Bonn, Cohen, 226 l.
- Steffes J. P.*: Religionsphilosophie. München, Kösel u. Pustet, 280 l.
- Sternberg K.*: Zur Logik der Geschichtswissenschaft. 2. kiad. Berlin. Pan-Verl., 88 l.
- Stieler G.*: Malebranche. Stuttg., Fromann, 174 l.
- Stoker H. G.*: Das Gewissen. Bonn, Cohen, 280 l.
- Stolzmann R.*: Grundz. einer Philos. der Volkswirtschaft. Jena, Fischer. 221 l.

- Strohal R.*: Die Grundbegr. d. reinen Geometrie in ihrem Verh. z. Anschauung. Unters. z. psychol. Vorgesch. d. Definition, Axiome u. Postulate. (Wiss. u. Hypothese, 27. köt.) Teubner, 137 l.
- Unger R.*: Hamann u. d. Aufklärung. 2. kiad., 2 köt. Halle, Niemeyer, 983 l.
- Utitz E.*: Charakterologie. Berlin, Pan-Verl., 398 l.
- Vogel P.*: Hegels Gesellschaftsbegriff u. seine gesch. Fortbildung b. Lor. Stein, Marx, Engels u. Lassalle. (Erg. H. d. Kantstud. 59.) Berlin, Pan-Verl., 384 l.
- Volkelt J.*: Phänom. u. Metaphysik d. Zeit. München, Beck, 200 l.
- Vorländer K.*: Kant u. Marx. 2. kiad. Tüb., Mohr, 321 l.
- Wentscher M.*: Fechner u. Lotze. (Kafka, Gesch. d. Philos., 36. köt.) München, Reinhardt, 207 l.
- Wertheimer M.*: Über Gestalttheorie. Erlangen, 24 l.
— Drei Abhandl. z. Gestalttheorie. U. o. 184 l.
- Willi, Walter*: Versuch e. Grundl. d. platon. Mythopöie. Zürich, Füssli, 103 l.
- Wust P.*: Naivität u. Pietät. Tüb., Mohr, 238 l.
- Wünsch G.*: Theologische Ethik. (S. Göschen.) 126 l.
- Zach Fr.*: Modernes od. kathol. Kulturideal. 3. kiad. Freibg., Herder, 404 l.
- Ziehen Theodor*: Vorlesungen über Ästhetik. 1—2. T. Halle, Niemeyer, 300 és 420 l.
- Zubersky A.*: Maimon u. d. krit. Idealismus. Lpz., Meiner, 100 l.
- Dubois H.*: De Kant à Ritschl. Neuchatel, Altinger, 115 l.
- Frangoudis G. S.*: L'hellénisme en lutte contre l'Orient et l'Occident. Athen, 292 l.
- Guastalla P.*: Esthétique. Paris, Vrin, 179 l.
- Gentile G.*: L'ésprit, acte pur. Trad. Lion, Paris, Alcan, 255 l.
- Gilson E.*: Saint Thomas d'Aquin. Paris, Gabalda, 380 l.
- Halbwachs M.*: Les cadres sociaux de la mémoire. Alcan, 404 l.
- Hubert R.*: Le sens du réel. Alcan, 147 l.
- Lalo C.*: Esthétique. P., Alcan, 105 l.
- Lasbax E.*: La dialectique et le rythme de l'univers. Paris, Vrin, 427 l.
- Lehrmitte*: Les fondements biologique de la psychologie. Par. Gauthier-Villars, 241 l.
- Nedelkovitch D.*: La pensée philosophique créatrice de Pascal. Alcan, 62 l.
- Noel L.*: Notes d'épistomologie thomiste. Louvain, 242 l.
- Parodi D.*: La philosophie contempor. en France. Alcan, 537 l.
- Richard G.*: L'évolution des moeurs. Par. Doin. 371 l.
- E. Robef*: De l' analyse réflexive. Par. Jouve. 177 l.
— Leibniz et Maine de Biran. U. ott, 133 l.
- Rougier L.*: La scolastique et le Thomisme. P. Gauthier, Villars. 881 l.

- Solovine M.*: *Épicure*. Alcan, 127 l.
- Vallois M.*: *La formation de l'influence Kantienne en France*. Alcan, 365 l.
- Valentin A.*: *A travers la métaphysique*. Par. Beauchesne, 251 l.
- Warrain F.*: *L'armature métaphysique*. Alcan, 352 l.
- Alexander S.*: *Arts and the material*. L., Longmans, 32 l.
- Aristoteles*: *Ethica Nicomachea*. Translated into english by W. D. Ross, Oxford, Clarendon press, 1925.
- Bett H.*: *J. Scotus Friugena*. Cambr., Univ. press, 204 l.
- Boodin J. E.*: *Cosmic evolution*. N.-Y., Macmillan, 484 l.
- Broad*: *The mind and its place in nature*. Kegan Paul, 674 l.
- Burt E. H.*: *The metaphysical foundations of modern science*. L., Kegan, 349 l.
- Chang W. S.*: *Hegel's ethical teaching*. Shanghai, 137 l.
- Clark N.*: *An introduction to Kant's philosophy*. London, Methuen, 302 l.
- Collingwood R. G.*: *Outlines of a philosophy of art*. London, Oxford Univ. press, 104 l.
- Conger G. P.*: *A course in philosophy*. L., Bell, 603 l.
- Creighton J. E.*: *Studies in speculative philosophy*. N.-York, Macmillan, 290 l.
- Cunningham Watts G.*: *Problems of philosophy*. L., Harrap, 453 l.
- Cutten G. B.*: *Mind. Its origin and goal*. N.-Haven, Yale univ., 213 l.
- Dewey J.*: *Experience and nature*. Chicago, Open court publ. comp., 443 l.
- Dunlap Knight*: *Old and new view. points in psychology*. London, H. Kimpton, 166 l.
- Gaten R. M.*: *Symbolism and truth*. Cambr., U. S. A., Harvard univ. press, 330 l.
- Gilbert A. H.*: *Dante's conception of justice*. Durham, N.-Car. Duke aniv press, 244 l.
- Gunn J. H.*: *B. Spinoza*. Melbourne, Macmillan, 167 l.
- Hendel C. W.*: *Studies in, the philosophy of David Hume*. Princeton univ. press, 421 l.
- Henderson, C. G.*: *Relativity, meaning, and motion*. London, Watts, 111 l.
- Joad C. E. M.*: *Mind and matter*. L., Nisbet, 170 l.
- Kantor*: *Principles of psychology*. N.-York, Knopf, 473 l.
- Mac Curdy J. T.*: *The psychology of emotion*. L., Kegan Paul, 589 l.
- Muirhead J. H.* (edited): *Contemporary British philosophy* (second series). L., Allen, 365 l.
- Needham* (edited by): *Science, Religion and reality*. L., Sheldon pr., 396 l.

- Maitra, Kumar Shishir*: The neoromantic movement in contemp. philos. Calcutta, Book comp., 268 l.
- Montague, W. P.*: The ways of knowing. L., Allen, 426 l.
- Patrick G. T. W.*: Introduction to philosophy. L., Allen, 463 l.
- Róheim G.*: Australian Totemism. A psychoanalytical study in anthropology. London, Allen and Unwin, 487 l.
- Ryan I. H.*: An introduction to philosophy. N.-Y., Macmillan.
- Stocks J. L.*: Aristotelianism. L., Harrap, 163 l.
- Studies in the problem of norms.* Berkeley, Univ. press, 207 l.
- Sturt M.*: The psychology of time. L., Kegan Paul, 152-1.
- Taylor A. G.*: Platonism and its influence. George G. Harrap, London-Calcutta, 153 l.
- Thorburn J. M.*: Art and the unconscious. Kegan Paul, 242 l.
- Thouless R. H.*: Social psychology. London, Univ. Tutorial pr., 376 l.
- Turner J. E.*: A theory of direct realism and the relation of realism to idealism. Allen a. Unwin, 324 l.
- Vaughan C. E.*: Studies in the history of political philosophy. 2 vol. Manchester, Univ. press, 364 és 339 l.
- Znaniecki*: The law of social psychology. Warsawa, Gebethner et Wolff, 1925, 320 l.
- Watt Henry J.*: The sensory basis and structure of knowlege. Methuen, 240 l.
- Barié*: La posizione gnostologica della matematica. Torino, Fr. Bocca, 202 l.
- Colosio G. B. L.*: Aristippo di Cirene. Torino, Toffaloni, 158 l.
- Cosentini F.*: I grandi filosofi. Torino, Lattes, 492 l.
- De Sarlo F.*: Gentile e Corce. Firenze, Le Monnier, 318 l.
- Orestano F.*: Nuovi principi. Roma, Optima, 447 l.
- Pavese R.*: L'idea e il mondo. Torino, Fr. Bocca, 279 l.
- Tarozzi G.*: Nozioni di psicologia. Bologna, Zanichelli, 165 l.
- Problemi filosofici. U. ott, 142 l.
- (*Vico*): Per il secondo centenario della „Scienza Nuova“ di G. B. Vico. Rome, Riv. intern. di filos. del diritto, 1925, 245 l.
- Vismara S.*: Il concetto della storia nel pensiero scolastica. Milano, Vita e pensiero, 88 l.
- Vivante L.*: Note sopra la originalità del pensiero. Roma, Maglione, 295 l.

(Az 1926-os külföldi irodalom a következő számban.)

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Studien über das logische System in der Philosophie von Ákos Pauler.

Eine kritische Auseinandersetzung mit den logischen Lehren, die im System des Altmeisters der heutigen ungarischen Philosophie, Ákos Paulers als Fundament dienen zu jenem grossgeplanten philosophischen Gebäude, das den Intentionen Paulers zufolge in der metaphysischen Gotteserkenntnis gipfeln soll. Hier wird nur auf die logischen Lehren des berühmten Philosophen eingegangen. Es wird gezeigt, wie die fundamentale Definition der Logik (»die Theorie der Wahrheit«), die allen übrigen Problemlösungen hier zugrundegelegt wird, mit den »klassischen« logischen Überlieferungen manche Berührungspunkte hat und in welchem Sinne sie von ihnen abweicht; es wird auch versucht, womöglich den »klassischen« Aristotelischen Standpunkt dem Logismus Paulers gegenüber aufrechtzuerhalten. Eine der wichtigsten Lehren Paulers erblicken alle — Schüler, wie Andersdenkende — in den logischen Prinzipien, die aus der Struktur fliessen: im Grundprinzip der Identität, des Zusammenhanges, der Klassifikation. Der Verfasser geht mutig an die Untersuchung ein, ob diese Dreizahl die wirklichen logischen Grundprinzipien abgibt, oder aber die beiden letzteren mehr als methodischen Axiomen des Wahrheitszusammenhanges erhalten. Die logische Theorie Paulers als eine „Theorie der Wahrheit“ schliesst einen doppelten Gesichtspunkt aller Problemen ein: das ist das Doppelreich der „reinen“ und der „angewandten Logik. Die reine logische Einstellung führt zu einer dreigliedrigen Struktur der Wahrheit, als deren Momente Logisma, These und Syllogismus gelten. In der angewandten Logik haben wir das entsprechende Gegenbild dazu: im Begriff, Urteil und im Schluss. Verfasser legt das Hauptgewicht darauf, zu zeigen wie diese Zweiteilung der logischen Elemente zu manchen Unebenheiten führt, er ist aber überall bemüht, die Originalität, Reinheit und Fülle des Paulerschen Gedankenweges in das rechte Licht zu stellen. Es folgen Auseinandersetzungen, mit den erkenntnistheoretischen, noetischen und kritischen Thesen, die in der angewandten Logik und „Denklehre“.

„Wissenschaftslehre“ und „Erkenntniskritik“ des Systems von Pauler eingegliedert sind. Wir finden überall in diesen Teilen des Systems wertvolle Gedanken, doch dazu auch manches, das einen, der in den Aristotelischen Gedankengängen aufgewachsen, zur Auseinandersetzung reizt. Abgesehen von diesen Einzelheiten (Wissen und Glauben, Problem der Induktion und des schlussfolgernden Denkens, Kategorienlehre, Primat der drei logischen Prinzipien in der Methodologie, kritische Fragen), ist auch die Gliederung der logischen Probleme in obigen Hauptklassen der kritischen Besinnung ausgesetzt. Doch alle kritischen Äußerungen des Verfassers münden endlich in eine enthusiastische Anerkennung des erhabenen Platonismus des Paulerschen Systems ein, das eine hohe platonische Logik mit der christlichen Weltanschauung philosophisch zu verbinden vermag.

H. Várkonyi

Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène.

Le néoplatonisme de Scot et la parenté de quelques-unes de ses doctrines avec celles de Plotin, ont été si souvent discutés, qu'il nous a paru utile de poser la question: la philosophie d'Erigène, qui en vérité n'est qu'un plotinisme mal déguisé sous ses idées théologiques, n'est-elle vraiment pas autre chose qu'une compilation faite d'après d'autres compilateurs, ou n'est-il pas possible que ce philosophe ait connu l'oeuvre de Plotin?

Nous nous sommes proposés, dans le présent travail, d'examiner le système d'Erigène afin d'y chercher 1. des conformités de pensées, 2. des conformités d'expressions qui, en l'absence de preuves directes, nous permettraient de regarder au moins comme probable qu'il a connu immédiatement la philosophie de Plotin.

Dans cette étude comparative des deux systèmes et des deux vocabulaires philosophiques, nous sommes partis partout de cette hypothèse psychologique que deux hommes ne peuvent, sans être en relation directe, s'exprimer de la même façon, alors même qu'ils pensent la même chose. Or, à notre avis, toute la valeur réelle de l'hypothèse d'une relation directe entre les deux philosophes, dépend de la valeur démonstrative des conformités d'expressions que les conformités de pensées ne peuvent que renforcer.

Ces conformités d'expressions sont particulièrement frappantes dans les passages d'Erigène que nous avons cités parallèlement au V. 1. 1. de Plotin. D'après nous, c'est là que le philosophe irlandais se rapprocha le plus du rythme et des images du texte original. D'autre part, et ceci fait ressortir encore davantage la valeur des passa-

ges cités, le V. 1. 1. de Plotin porte la marque d'un penseur si profond et d'un écrivain si grand qu'il n'a jamais été et qu'il n'a jamais pu être un lieu commun néoplatonique, comme le furent p. e. les images et les théories de la lumière de la sagesse et de la vie.

Ce sentiment que nous avons acquis de la possibilité d'une influence directe par la lecture des passages parallèles au V. 1. 1., est renforcé par les descriptions de l'harmonie universelle et de la vie et de la contemplation qui se font dans le monde intelligible. Ici les ressemblances se traduisent en partie dans les termes et en partie dans les images employés par l'un et par l'autre philosophe.

Ces faits linguistiques donnent à la possibilité d'une relation directe — quand ce ne serait qu'une relation *partielle* — *une certaine probabilité*. Cette probabilité peut-être changée, par l'étude, en certitude définitive ou bien elle peut être dissipée, en prouvant que le V. 1. 1. de Plotin se trouve déjà dans St. Augustin, dans le Pseudo-Denys ou dans Macrobe et qu'il s'y trouve sous une forme qui correspond aux passages de Jean Scot.

Pour nous, nous ne sommes point parvenus à trouver les passages en question dans ces auteurs et c'est pourquoi nous nous croyons autorisés à croire à l'existence d'une relation directe. C'est là le dernier résultat de nos recherches.

(Paris).

M. Techert.

Társaságunk ÚJ CIM-KLISÉKET készített („Adrema“-rendszer), mely jelentékeny befektetéssel jár. Kérjük t. tagtársainkat, szíveskedjenek e szám kézhezvételekor meggyőződni, helyese a jelen címzés (név, állás, lakás stb.). Helytelen, bármiben is hiányos címzést hozzunk azonnal titkárunk (Somogyi József, Budapest II, Ilona-u. 4) tudomására, nehogy a már néhány hét múlva elkészülő új címkliék helytelen adatokat tartalmazzanak.

Az Athenaeum évenként rendszerint hat füzetben jelenik meg. A következő szám májusban jelenik meg. A kéziratokat április közepéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtktár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-u. 4) intézendők. — Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

Kérjük tagtársainkat és előfizetőinket, hogy a mellékelt csekklapon ne mulasszák el beküldeni előfizetési, illetve tagdíjukat. **Tagsági díj évi 4 pengő (50.000 korona.)** Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Ha a befizetés postautalványon történnék, a szelvényre ráírandó: A 906. számú csekkszámú lára telepítendő. A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos (Budapest VIII, Baross-u. 85).

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei ezentúl a **Kir. Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. Ugyanitt rendelhetők meg folyóiratunk egyes számai.

- I. kötet. **Leibniz.** Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából Ára **3 pengő.**
II. kötet. **Bognár Cecil:** Okság és törvényyszerűség a fizikában Ára **3 pengő.**
IV. kötet. **Aristoteles:** Politika. Ford. Szabó Miklós. 1924. Ára **4•50 pengő.**

Most jelent meg!

- V. kötet. **Ottlík László:** A társadalomtudomány filozófiája. 1926. Ára **6•40 pengő.**

FILOZÓFIAI KÖNYVTÁR

(Szerkeszti KORNIS GYULA.)

	Pengő
1. PAULER ÁKOS: Arisztoteles	2'40
2. BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történefilozófiába	2'—
3. MOÓR GYULA: Bevezetés a jogfilozófiába	4'80
4. MARCUS AURELIUS Elmélkedései	3'20
Famentes papíron	3'60
5. VÁRKONYI HILDEBRAND: Aquinói Szent Tamás filo- zófiája	1'50
6. MEUMANN ERNŐ: Az esztétika rendszere	4'20
7. POINCARÉ H.: A tudomány értéke	4'80
8. FINACZY ERNŐ: Világnézet és nevelés	2'80
9. PLOTINOS: A szépről és a jóról	2'80

Egész vászonkötésben kötetenként 1'60 P-vel drágább.

Kaphatók

Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek)

nemzeti könyvkereskedésében

BUDAPEST IV, Kossuth Lajos-utca 5.

(a Nemzeti Kaszinó palotájában),
valamint bármely hazai könyvkereskedésben is.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

A MAGYAR PAEDAGOGIAI TARSASÁG
KIADÁSÁBAN MOST JELENT MEG:

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

Szerkesztette és bevezetéssel ellátta:
KORNIS GYULA

- I. Románia közoktatásügye. Írták: Barabás Endre és Jancsó Benedek.
- II. Szerbia közoktatásügye. Írta: Berkes József.
- III. A Felvidék közoktatásügye. Írta: Pechány Adolf.
- IV. Az Ausztriához kapcsolt terület közoktatásügye. Írta: Csuppy Lajos.

ÁRA FÚZVE 6 PENGŐ.

BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — Főigazgató: Dr. Czákó Elemér.

0 1277
XIII. KÖTET

1927. -

3-4. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1927

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6. SZ.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Nagy József</i> : Filozófiánk jövő feladatai	89
<i>Horváth Barna</i> : A materiális értéketika új iránya	101
<i>Techert Margit</i> : Plotinizmus J. Scotus Eriugena filozófiájában II.	138

Kisebb cikkek, szemlék, vitakérdések.

<i>Prohászka Ottokár † (Somogyi József)</i>	155
<i>Eucken Rudolf</i> életéről és egyéniségéről (<i>D. I.</i>)	160
A mai filozófia válsága <i>Maier Henrik</i> valóságfilozófiájának megvilágításában (<i>Varga Sándor</i>)	169
A formális haladáseszme (<i>d. y.</i>)	180

Ismertetések, bírálatok.

„Die Philosophie in ihren Einzelgebieten.“ — <i>Rieffert</i> : Logik (Somogyi J.). — <i>Schlick</i> : Naturphilosophie (Somogyi J.). — <i>Koffka</i> : Psychologie (Mester J.). — <i>Uttiz</i> : Aesthetik und Philosophie der Kunst (Négyesy L.). — <i>Menzer</i> : Ethik (Horváth B.). — <i>Vierkant</i> : Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie (Dékány I.)	185
<i>Becher</i> : Einführung in die Philosophie (Somogyi J.). — <i>Nagy József</i> : A pszichológia főkérdései (Kornis Gy.). — <i>F. Somló</i> : Gedanken zu einer ersten Philosophie (Pauler A.). — <i>F. Somló</i> : Juristische Grundlehre. 2. kiad. (—n). — <i>E. Saupé</i> : Einführung in die neuere Psychologie (Várkonyi H.). — <i>Scheler</i> : Versuche zu einer Soziologie des Wissens (Korek V.). — <i>Berdjajew</i> : Der Sinn der Geschichte (Ember I.). — <i>Stern</i> : Psychologie de l'amour contemporaine (S.). — <i>von Kries</i> : Wer ist musikalisch? (Prahács M.)	201
<i>Filozófiai előadások egyetemeinken</i>	220
<i>Filozófiai irodalom: 1925—26.</i> (II. közlemény).....	221
<i>Társulati ügyek</i>	227

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Josef Nagy</i> : Die zukünftigen Aufgaben unserer Philosophie	230
<i>Barna Horváth</i> : Die neue Richtung der materialen Wertethik	233

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő: *Dékány István*. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

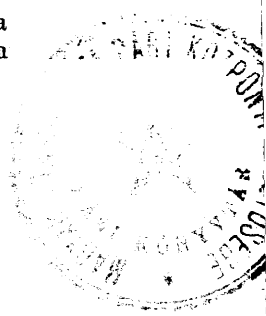
FILOZÓFIANK JÖVŐ FELADATAI.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlésén.

Tisztelt Társaság!

Mi, akiknek az jutott az életben osztályrészünkül, hogy ezekben a nehéz időkben magyarok gyanánt teljesítsük hivatásunkat, valamennyien át vagyunk hatva annak a tudatától, hogy e rendkívüli idők rendkívüli feladatok elé állítottak bennünket. Hiszen éppen a feladatok nagysága miatt vannak a kötelességnek szökevényei, akik a mai helyzetért a multat hibáztatva, előkelő idegeneként élnek közöttünk és nem vállalják a mának emberfeletti feladatait: de velük szemben vannak a kötelességnek olyan tisztelői is, akik egy jobb jövő munkásainak tudják magukat és minden erejükkel azon fáradoznak, hogy a mának hullámaiban el ne merüljenek se a jövő, se a mult igazi értékei. Ezért ha ma összejönnek a filozófia magyar hívei, ezt az alkalmat is meg kell ragadniok, hogy mélyebb öneszméltre jussanak korunk problematikájára nézve.

Sokat beszéltek az utóbbi években az európai emberiség és az európai kultúra válságáról, s bizonyosan azért, mert a fölöttünk elzúgott nagy viharban meginogni éreztük világunk legbiztosabbnak hitt igazságait. Megnövekedett bennünk a kritikai öneszmélkedés vágya és keresve keressük azokat a biztos alapokat, amelyekre tudásunknak a réginél szilárdabb, az idővel és vésszel jobban dacoló épületét tudnánk felépíteni. A nyugodt szemlélődés helyét mindenütt az önkínzó keresés foglalta el. A tudomány területén leáldozóban van a historizmus napja, amely a mult századnak oly ragyogó fénnel világított, mert az embereket nem igen izgatja most, hogy hogyan lettek a dolgok a ma ismert „tények“-ké, hanem minden érdeklődésük akörül forog: micsodák azok, mi bennük az igazság és mit érnek a célok és értékek ama nagy rendszerében, amit nekünk a Világ jelent!? S ebben



a lázas keresésben a filozófia ismét azon az úton van, hogy újra elfoglalja helyét az emberi gondolkodás irányító tényezői között, ahonnan a múlt század önelégült pozitívizmusa majdnem kiszorította. A dolgoknak eme fordulatát szinte magától értetődőnek kell tartanunk, hiszen a filozofálás maga is válságokból, lelki viharokból születik meg és a filozófus az az ember, aki önmagát és embertársait éppen e viharok közt süllyedező hajóból akarja a biztos kikötőbe kimenteni.

A világra való „természetes“ beállítottságunk a tárgyakat és személyeket, valamint azoknak bizonyos értékességét magától értetődőnek és készen találtnak veszi. A cselekvő ember ezeken nem töpreng, hanem velük a lét egy szilárdnak látszó formáját építi ki. A maga egyéni életét beleágyazza egy nagy objektív Egészbe, a Valóságba, amely engem és téged, a Közelt és a Távolt, a kész dolgokat és a célokat egyaránt magában foglalja. De e szélesesdes hajózás közepette jönnek sorsdöntő élmények: megcsapja fülünket a Lét mélyének moraja, a síma víztükröt hullámfodrok tarkítják és egyszerre kitör a vihar... Hegel arról beszél, hogy Minerva madara az alkony homályában kél szárnyra: a filozófia is akkor erősödik meg, mikor a régi hagyományos dogmatikák elvesztik hitelüket. A régi meggyőződések és életfelfogások bomladozása, társadalmi harcok, lelki krízisek a filozófia felledülésének a kísérői.

A filozófus mindig arra törekszik, hogy helyesebben lássa és láttassa a *honnan?* és *hova?* nagy kérdéseit, mint azok, akik ama feleleteket adták e problémákra, amelyekben megrendült az emberek hite és amelyeknek nyomában visszatért a Chaos az emberi lelkekbe. Minden igazi filozófus — aki megérdemli e nevet — meg van róla győződve, hogy ő látja egyedül helyesen a Mindenség legbensőbb mibenlétét és arra törekszik, hogy a maga látását elfogadtassa embertársaival. Ennek szenteli egész életét és nem fátorg el annak az igazságnak hirdetésében, amelytől kapja a maga erejét, s amelynek átadja magát. Platonnak sokkal több fáradságot és fejtörést okozott, hogy az ideákat hogyan láttassa meg az emberekkel, semmint az ideák lételének a bizonyítása. Hiszen effelől egy pillanatig sem lehetett kétségben. Az ideák lételében kételkedni neki annyira lett volna, mint megtagadni önmagát és mindazokat a gondolatokat, amiknek alázatos szolgálatában találta meg a maga életének értelmét.

Ez azt jelenti, hogy minden filozófiai öneszmélkedés mélyén ott rejlik egy világnézet, az Egésznek egy sajátos víziója, amelyet a filozófus föl akar tární több-kevesebb tudatossággal a szavára figyelő emberek előtt. A filozófiai öneszmélkedésben e világnézetek válnak világosakká, s ezért a filozófia története harc, világnézetek harca, amelyek közül mindegyik a maga számára követeli a kizárólagosságot és a maga képére akarja formálni az emberalkotta világot: a kultúrát. De ezek a világnézetek, bármily tarka variációkat mutassanak a filozófiai rendszerek, végeredményben néhány alapvető kategóriára mutatnak vissza: a filozófusok s velük mindazok, akik a világ egészéről képet tudnak maguknak alkotni, vagy idealisták, vagy naturalisták. Ezentúl még csak olyanok lehetnek, akik nem barátjai a merev vagy-vagyoknak, s így e két szélső álláspont öszeegyeztetésében keresik az igazságot.

Az idealista világnézet mibenlétére a platoní filozófia és a keresztény teológia félrenemérthető típikus példákat tárnak elének. Aki ehhez a világnézethez igazodik, annak számára a mindenség súlypontja az érzéki világon kívül fekszik, mert az érzéki valóságban sehol sem találja meg azt a Feltétlent, amit az Isteni, az Örökkévaló, az Ideális, az Érvényes jelent. Dilthey találóan jegyzi meg, hogy ebből a világnézetből a cselekvő és világalkotó ember életfelfogása csendül ki, akinek szeme a messze célokon függ, amik az érzéki tapasztalat szerint még nincsenek, de a gondolat szerint lenniök kell, s éppen ezért jobban és igazabban „vannak“, mint az érzékek kész adottságai. Éppen ezért ez a világnézet antiszenzualista és egész fölépítésében dualista szerkezetet mutat. A Feltétlennel szemben ott áll a Feltételezett, Istennel szemben a Világ, az Ideával a Valóság, a Szellemmel az Anyag, az Ésszel az Érzékiség, a Formával a Tartalom, az Abszolútummal a Relativum. E szembenálló fogalompárok közül az idealista mindig úgy látja, hogy a második csupán függvénye, tükrözése az elsőnek, s a Relativum létének minden szálával az Abszolútumban gyökerezik. A Szellem szabadságát semmi sem korlátozhatja, ha csak az önmaga szabta törvénye nem, s így csupán annyiban és annyira jelenik meg az Anyagban, amennyire ez számára kívánatos és neki tetsző.

Szinte logikai szükségességnek mondható, hogy ebben a világnézetben az individuumnak a tudatos *személy* formáját kell magára öltenie, mint azt a platoní „polis“ pol-

gárai mutatják, akik „teszik a maguk feladatát“, a keresztényen hívő, aki él „Isten rendelte“ hivatásának, s Kant és Fichte „erkölcsi személyisége“, aki boldog örömmel veszi magára a „kötelesség“ terhét. Az ember élete ennek a világnézetnek a fényében mindenütt szolgálát, odaadás, lemondás az egyénfeletti értékek megvalósulhatásának érdekében s a társadalom éppen e közös érületnek, e közös odaadásnak alapján létrejött erkölcsi közösség.

Ennek az idealizmusnak ellentéte, majd azt mondanám: az idealista világnézet igazát ezzel is bizonyító korrelativuma — a naturalizmus: az a világnézet, amely az érzéki adottságokra támaszkodik, s nem akar ezeknek a körén túlhaladni. Éppen ezért megmarad az érzéki tapasztalat álláspontján és minden igyekezete arra irányul, hogy az idealizmus transzcendenciáit úgy állítsa elének, mint természeti valónkból támadt illuziókat, bálványokat, kényszerképzeteket és hazugságokat. A jó empirista a „formákat“ az érzéki tapasztalat elemzéséből támadt elvonásoknak látja, az ember ideáljait pedig „megmagyarázza“, mikor föltárja azoknak pszichológiai forrásait, s ezekre a funkciókra visszavezetve próbálja kivetkőztetni őket transcendens valójukból. Ahol pedig ez nem sikerül, ott egyszerűen nem veszi tudomásul, hogy világunk alkátaban az ideák is tényezőkként szerepelnek, s a naturalista irazi ideavaksággal sujtottan járja az érzéki tapasztalat országútját. Szemében a világ nagy mechanizmus képét ölti magára, ahol célok hiányában minden kezdet valójában a véletlen vakeset műve: minden határozott valóság az alkotó elemek mozgásából támadt szerencsés kombináció. A tudatosan alkotó Isten helyett a vak Sors uralma nehezedik a világra, ahol nincs megbocsátás, nincs újramekezdés: az egyszer lett valóság könyörtelenül halad végzete és pusztulása felé. E reménytelen és atheista világ kozmoszának oreája alatt a Chaos tobzódik, mert a szám és a mozgás rendje nem fődheti el e mechanikus világfelfogásban a minőséget jelentő értékek és a róluk tudó személyek zürzavarát.

E naturalista világban az ember, mint minden valóság, csupán mennyiségi értékével jelent valamit: szám, ahol a „sok“ többet ér, mint a „kevés“. Az egyén önző ösztönök központja, akinek individualizmusa a többiek rovására akar érvényesülni, s ennek a reflexe hédonikus-eudémonista-utilitárius etikája. A naturalista nem ismer olyan objektív értéket és képződményt, amely az egyéni

lét érdekén túlmenő célt szolgálhatna: a társadalom minden formájában (család, nemzet stb.) csak eszköz az ő szemében az egyéni érdekek szolgálatára. Hobbes „farkasai“ békés társadalomba tömörülnek, mert ez hasznukra válik, de gondolkodás nélkül elvetik a régi formát, ha egy újat a réginél hasznosabbnak látnak.

Természetes, hogy a világnézetnek e két kiélezett formája ritkán fordul elő a maga tisztaságában. A történelmi valóság rendszeren szintetikus egység, kompromisszumok eredménye. Így van ez a világnézettel is. Az ember nem csupán alkotó lény, aki a világot a maga képére és hasonlatosságára óhajtja formálni, hanem élvező és szemlélődő lény is, aki a világot szereti tudomásul venni „úgy, amint az van“. Ebből származik filozófiánkban az idealizmus és naturalizmus kibékítésének a vágya, ahol az Ész és az Érzékiség, az Idea és a Valóság, a Szellem és az Anyag kellő egyensúlyba juthatnának. Ennek a törekvésnek szolgálatában állt a modern gondolkodás panteizmusa, ahol azonban a naturalista elemek mindig elnyomással fenyegették az idealista tényezőket. S ez nem is csoda, ha észbe vesszük, hogy a modern természettudomány ízig-vérig naturalista tendenciájú. Spinoza szívesebben szállította le Istent a transzcendens magasságokból a természetbe, mintsem hogy a misztikusok útját járva, a természetet emelte föl az Isten magasságába. Ezért beszél „Natura sive Deus“-ról inkább, mint „Deus sive Natura“-ról.

Ugyancsak a két ellentétes világnézet összebékítését van hivatva létrehozni a „fejlődés“ fogalma is, amely a múlt században a hegeli filozófia nyomán egész tudományos gondolkodásunkat irányította. Mert mi más a fejlődés, ha nem híd, amely összeköti és egybefonja a valóságot és az ideát, az anyagot és a formát? Erre való volt ez az elv már Arisztotelesznél, akinél először merült föl módszeres alakban, hogy szintetizálja vele a Stagirita a platonai érzéki és nem érzéki világot, s legyőzze a kettő ijesztő és fájó távolságát (χωρισμός). Hegelnél is arra való, hogy általa eltűnjék a Szellem és az Anyag ellentéte, hiszen a fejlődés révén átszellemül az anyag, ideával telik meg a világ.

A hegeli objektív idealizmus volt a modern filozófia utolsó nagy rendszere, ahol az idealizmus és a naturalizmus egyaránt érvényesüléshez jutottak. Az egyensúly Hegel tanítványainál már megbillent, és pedig a modern

tudomány tendenciáinak megfelelően a naturalizmus oldala felé. Az idealizmus ettől kezdve félenken visszahúzódtott és szinte csak vegetatív életet folytatott. Még a szellemtudományok területén is, ahol pedig szinte predesztinálva van az uralkodásra, átengedte az uralmat a naturalizmusnak, amely a milieu-elmélettel, az asszociációs pszichológiával, a logikai pszichologizmussal, a felelősség fogalmától irtózó etikákkal és jogfilozófiákkal, a naturalista esztétikával és a természettudományi módszernek egyedüli módszer gyanánt való érvényrejtésével kellő energiával igyekezett a Szellem világát is a monisztikus mechanizmus uniformisába öltöztetni. Az idealizmussal együtt mintha a filozófia szava is elnémult volna az európai kultúrában...

De hogy a naturalizmus és a mechanikus világgérfogás levegőjében nem tud megélni az ember, annak tanulságos bizonyossága az a vergődés, amelyet a múlt század tragikus költő-filozófusa, *Fr. Nietzsche* élete és eszméi tártnak élénk. Benne a múlt század naturalizmusával való elégedetlenség szülte meg kultúránknak vitriolba mártott tollal író kritikusat, de ugyancsak Nietzsche által vált világossá mindenek okulására, hogy a naturalizmussal nem lehet a naturalizmuson túlhaladni. Az *Übermensch* az a messze csúcs, ahova Nietzsche elmenekülni vágyik a naturalizmus sivárságából, de mert az *Übermensch* nincs túl a Természeten, ez sem egyéb, mint végtelen kiteljesedése az ösztönök rabságában élő természetes embernek: nem menedék tehát, hanem halál a Szellem számára. Nietzsche-nek e tragédiában el kellett pusztulnia, s akik utána jönnek, azokat — *vestigia terrent*...

A filozófus németiség gondolkodásával mindig legjobban tudta fogalmi öneszméletté, filozófiai tanná összesűriteni az újkori szellem sorsfordulatait. Az a zsákutca, amelybe Nietzsche jutott, egyúttal az európai naturalisztikus kultúra lendületének megtorpanása, szárnyaszegése is volt. Egy új nemzedék tudatában homályosan derengeni kezdett, hogy ezen az úton nincs tovább. S úgy látom, hogy ebben a derengésben a magyar filozófiára is hivatás várt.

A filozófus ugyan az egész Világot vágyik tekintetével átölelni, de mégis a világnak az a része érdekli őt legjobban, ahol ő maga otthon van: a természetből hazájának a földje, s a történetből hazájának a története. Eppen a modern filozófia eszméi tanítottak meg bennünket arra,

hogy a tenger egyetlen cseppjében az egész Óceán tulajdonságai szemlélhetők. A kicsiny magyar életnek is az a feladat jutott osztályrészül, hogy minden más társadalomnál világosabban szemléltesse és tegye tudatossá az emberi lélekben kavargó világnézetek ellentéteit.

A magyar szellemi élet és történelem ezer év óta beletartozik a nyugoti világba, s bár nem irányította, de mindig megérezte annak a hullámveréseit. Tudományos életünk a partlakók helyzetéhez volt hasonlatos: nem adtunk új lökést Európa kavargó szellemi életének, de megéltünk minden szelet, amely e tengeren végigszántott. Nemzeti létünk még legjobban költészetünkben talált gondolati kifejezést. Az elvont elmélkedésektől való idegenkedésünknek tulajdonítható, hogy — noha voltak igen éleselméjű naturalista filozófusaink, mint pl. *Posch Jenő* — a mult századvég naturalizmusának krízise a szokásos reakcióidő elteltével nálunk mégis egy költőben, *Ady Endrében* tudatosult.¹ Ő a mi Nietzschénk, akiben a ma-

¹ Olv. Makkai Sándor „Magyar fa sorsa“ c. könyvét. — Ez a könyv és a körülötte felhangzó irodalmi vita is fényes bizonyítéka annak, hogy mennyire szétváltak napjainkban az idealizmus és a naturalizmus hullámai. Ady az abszolút naturalista, akinek a költészetében éppoly fontos a „kalapács“, mint Nietzsche filozófiájában. Mindegyikük a régi értékek szét törését, a hagyományok tagadását érzi feladatának és egy eljövendő új világ prófétájának vallja magát. S mivel a tradíciók és a szellemi világ megtestesítője a mi kultúránkban a kereszténység, mind a ketten küzdenek a keresztény eszmékkel, a Jézus Krisztus alakjával, mint aki megéli a naturalista ember értékeit: „a pogány erőt, a dalt, a vágyat“, mint Ady mondja. De legteljesebben talán ott állhat előttünk Ady naturalizmusa, ahol Isten immanenciáját vallva, részesevé teszi őt a maga bűneinek („Te Isten, te Titok, közös Bűnünk volt minden bűnös nóta...“). A végső determinizmus hitvallása ez, mely a kikerülhetetlen Sors súlyos kezét érzi az emberi életben. Nem kell hozzá magyarázat, hogy az idealista világnézetű ember miért fordul el irtózáttal ettől a világnézettől, amelyben a maga világának minden értékét megtagadva látja. Nem is lehet igaz az a világbép, amely ennyire leegyszerűsíti és elszegényíti az ember lelki világát, s amely az eszméket, mint valami veszélyes illuziókat, ki akarja küszöbölni a világból. Minden monizmus hazugság, s ilyen hazugság ez a testi valóra épült naturalizmus is. Ezért állnak szemben egymással ellenségesen Ady és a nemzeti hagyományok őrizői. Ezért idegen a többé-kevésbé ingadozó világnézetű Makkai Szász Károlynak (olv. a Budapesti Hírlap pünkösdi számában közölt bírálatát). Bizonyos, hogy Makkaiiban több a tudós objektívizmus, mint Szász Károlyban. De ennek az objektívizmusnak ára van: az erdélyi református püspökben nagy fogékony-ság él a naturalizmus értékelése iránt, ami bírálójából teljesen hiányzik. Ez teszi képessé Makkait Báthory Anna („Ördögsekér“) sátrani érzékiségének és Ady Endre költészetének újraálmódására. S talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy e naturalista lelkületől való vissza-

gyar jelennel való elégedetlenség pótolja a német filozófus kultúrakritikáját, s a magyar ugarról a párizsi élet teljességébe való elvágakozás lép az Übermensch sóvárgása helyébe. Adynak Párizs éppúgy szimbólum, a felszabadulás szimbóluma, mint Nietzschek az Übermensch: vele akarnak értelmet adni sorsuk értelmetlenségének. Ember mindegyikük, „kinek a Sors és az Élet szívének gyökeréig fáj“. Ady szerint egy véletlen, t. i. az, hogy a vándorló keleti magyar Európának ezen a helyén állapodott meg, eldöntötte a sorsát, s lett a magyar az a mesebeli János, aki mindig egy agyrémért, a „messze városért“ harcol és vérzik, de soha nem élheti a maga életét. Az ő víziója szerint a magyarság kihull az Idő közömbös rostáján, hogy tetemén más népek emelkedhessenek föl az Életig, mint ahogy Nietzsche nyájemberei, a korabeli kultúra vallói csak arra valók, hogy lépcsőül szolgáljanak az új kultúrában eljövendő Übermenschnek, aki e rabszolgaemberek vállán emelkedik a diadalmas Élet magasságába. A naturalizmus egész magyar világképe benne van Ady költészetében, s benne van az is, hogy ez a világkép fáj annak, aki érző szívvel kénytelen vele élni. A költő lelke megérezte a mélység háborgását már akkor, amikor vidám szélsőségekben hajóztak a felszín hajósai, de naturalista világnézete miatt nem láthatott szabadulást: kétségbeesett reménytelenséggel várta a vihar kitörését és a pusztulást.

De abban a korban, mikor a világnézetek vizei imigyen kettéváltak, a magyar filozófusok nem voltak tétlenek. Társaságunk kiváló alelnöke, *Kornis Gyula*, legutóbbi akadémiai felolvasásában² igen szépen mutatott rá arra a körülményre, hogy a magyar filozófiai irodalomban a nyugati gondolatáramlatok mindig tükröződtek. Vázolta azt az erőfeszítést is, amely nem hiányzott nálunk egy sajátos magyar szellemű filozófia megalkotására. S ma talán van okunk azt állítani, hogy ezt el is értük. Sorsunknak abban a válságában, amely politikai téren is ütközéspontjává tett bennünket a naturalisztikus kvantitatív individualizmusnak (bolsevizmus) és az idealisztikus kvantitatív individualizmusnak (nemzeti tradicionalizmus), nincs Európában nemzet, akiben annyira tudatosultak a

döbbenés miatt — ami különben ott van Szent Agoston lelke mélyén is — játszik a büntudat oly középponti szerepet Makkai vallásfilozófiájában.

² *A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia*. Bpest, 1926.

két nagy világnézet, az idealizmus és a naturalizmus ellentétei, mint a magyar filozófia két legeredetibb elméjében: *Böhm Károlyban* és *Pauler Ákosban*. Igen érdekes a gondolatok alakulásának az az útja, amelyen ez a két gondolkodó, akikben nagykorúvá lett a magyar filozófia, eljutott a naturalisztikus pozitívizmus gondolatköréből a legtisztább idealizmus álláspontjáig. Ebben felülmúlták a külföld filozófusait, ahol szintén eleven ugyan ez a tendencia, de az értékelméletnek a metafizikától való idegenkedése, s a fenomenológiának pozitíviztikus maradványai még mindig azt mutatják, hogy a külföld filozófiája nem tudja a naturalizmust megtagadni. Böhm és Pauler idealizmusában tulajdonképen fajunknak az etikai nemesség és a logikai igazság iránt érzett fogékonysága talált fogalmi kifejezést. Amaz messze ragyogó fénnel állította oda a szellemiség értékét egy materiális javakban elmerült nemzedék elé, emez pedig diadalmasan hirdeti az abszolút igazság mindenek fölébe emelkedő értékét a nyugati pragmatisták testére szabott relatív igazsággal szemben.

S nekünk ma semmire sincs nagyobb szükségünk, mint idealista világnézetre, amelynek segítségével nem sujthatnak porba bennünket a mulandóság eseményei. Kornis már említettem értekezésében azt mondja, hogy „addig él egy nemzet, amíg vannak ideáljai. A beléjük vetett hit adhat egyesegyedül a nemzeti életnek lendületet és tartalmat, ez serkenti a nemzetet a benne rejlő erők teljes kifejtésére, ez emeli fölébe a pusztá egyéni jólét lapos utilitarizmusának, ez kölesönöz a nemzet lelkének szellemi önállóságot és független gondolkodást. Ha nem élnek a nemzeti köztudatban magasabb éleleteszmények, akkor a köznapi élet pillanatnyi szükségletei válnak egyedül irány szabóvá, s az élvezet kizárólagos célja: akkor hiányzik minden elvszerű mérték a nemzeti élet közügyeinek megítélésében, a nemzeti közösség tagjainak viselkedését a pillanatnyi rokon- vagy ellenszenv, az önző pártos érdek irányítja. A mélyebb filozófiai műveltség az öntudatos, elvileg igazolt magasabbrendű nemzeti életnek is egyik legjelentősebb feltétele.“

Rajtunk a sor, hogy megszívleljük ezeknek a bölcs szavaknak mély igazságát. A veszélyeztetett magyarság jövője azon fordul meg, hogy műveltségét az abszolút mértékkel mért európaiság színvonalára tudja-e fejleszteni, s ha ezt elérte, meg tudja-e rajta tartani. Az eddig elmondottak azt a hitet ébresztik bennem, hogy filozófiánk ha terje-

delemben mutat is hiányokat, intenzív mélységben nem kell, hogy szégyenkezzenek Európa előtt. Eljutottunk oda, hogy az egyetemes értékeket is a magunk individualitásának fényében tudjuk immár szemlélni. A legközelebbi jövő feladata abban rejlik, hogy ezt a filozófiánkban öntudatra eszmélt idealizmust belevigyük a köztudatba és műveltségünk erjesztő kovászává tegyük. A porbasujtott nemzet ennek a világosságánál láthatja meg, hogy a jövő nem reménytelen, mert a valóságban vannak radikális változások, abszolút kezdeményezések, igazi invenciók, s ezek forrása a célokat maga előtt látó akarat. Az idealizmussal szemben ugyanis rendszeren azt a kifogást szokták fölhozni, hogy az eszméknek nincs erejük a megvalósulásra, s ezért a tények megölik őket. Ez igaz is, meg nem is. Az eszméknek önmagukban valóban nincs módjuk a megvalósulásra, de erejük azoknak a tudatos személyeknek az ereje, akik az eszméket magukban hordozzák és alkotásaikkal a megvalósításukra törekcszenek. A természetben az Isten és a kultúrában az ember akarata olyan valóságok, amelyek tényeket teremtenek. A naturalista pszichológia az akaratot is igyekezett kiiktatni a világból, de az idealizmusnak éppen az eszméket hordozó és megvalósító akaratban való hit az alapja. A kereszténység is ezzel a gondolattal döntötte halomra az értelmetlen „örök visszatérés“ ideájához ragaszkodó antik történetfilozófiát s ebből táplálkozik azóta is minden teremtő tudás. A keresztényiség a teremtés mithoszával és azzal a hittel, hogy a teremtéskor az ember sorsa a saját kezébe tétetett le, belevitte a tudatba a világnak egy drámai vízióját, ahol nyomon követi egymást az elbukás és a fölemelkedés. Ezzel a vízióval leoldotta az ember lelkéről azokat a bilincseket, amelyeket a stoikusok és Lucretius oly fájdalmasan éreztek, mert szerintük *eadem sunt omnia semper*. E lemondó naturalizmussal szemben az idealista bízó reménységgel tekint a jövőbe, mert hiszi, hogy ő annak nem szolgája, hanem az eszmék alapján alkotója. Ezért a társadalmi életben is a nyers tényekkel szembeállítja az eszmei követelményeket és a kvantitatív egyenlőség nivelláló fogalma helyett a kvantitatív különbség magasba vonó ideális rendjére óhajtja felépíteni a jövő társadalmát.

A Filozófiai Társaságnak ma kötelessége ezt az idealizmust propagálni és annak fogalmi kiépülését elősegíteni, mert ha igaznak tartjuk is Fichte mondását, hogy ki-ki olyan filozófiát választ, amilyen ember ő maga, —

csak a naturalista hiheti, hogy világnézetünk egyúttal a sorsunkként van adva. Az ember jelleme, lelki egyénisége alakítható, s a világnézet terén is helye van a meggyőzésnek. Ha nem így volna, akkor Saulusból sohasem lett volna Pál apostol, aki „a megfeszített Krisztust prédikálta“.

Annak idején társaságunk azért alakult, hogy a pozitívizmus szellemének munkása legyen, most az idealizmus szellemének szolgálata vár reá. Folyóiratában tervszerűen teret kellene nyitnia világnézeti diszkusszióknak s rámutatnia, hogy világnézetek hogyan érvényesülnek az egyes szaktudományok területén is. Ha föltárjuk a naturalista pozitívizmus ellenmondásait és egyoldalúságait, ezzel már szolgálatot tettünk az idealista világnézet ügyének. Az ilyen cikkekkkel bizonyosan nagyobb érdeklődést keltenénk közönségünkben, s jobban hozzájárulnánk közműveltségünk emeléséhez, mint ha olyan tanulmányokat hoz az *Athenaeum*, amelyek néhány ember privát ügyének tűnnek föl és a meddő gondolathüvelyezés képzetét keltik föl az olvasóban.

Azt mondtam az előbb, hogy filozófiánk elérte a nagykorúságot. Filozófusaink azért még mindig nem írhatnak csupán a szakfilozófusok számára. Nekik elsősorban a magyar közönséggel kell megéreztetniök, hogy a filozófia élet, s benne nem játékról, de a magunk legbenső ügyéről: világ- és életfelfogásunkról van szó. Mert a nagy filozófia csakugyan az, amelyik belemarkol az emberi szívekbe. Ezért marad mindenkor igaz az is, hogy *pectus est, quod facit philosophum*.

Ha filozófiánk mai helyzetét összehasonlítjuk a száz év előttivel, megnyugvás vehet erőt rajtunk abban a tekintetben, hogy nincs immár az a gondolat, amit magyarul, sőt művészi formában el ne tudnánk mondani. Ennek a lehetőségnek a megteremtése nem volt könnyű, s nem szabad érte hálátlanoknak mutatkoznunk. A magyar filozófus nem érezheti magát többé szárazra vetett hálnak, aki-ben fájdalmasan él a nagy víz nosztalgiája. Kutatásai eredményének bele kell ugyan ömlenie a nagy egyetemes kultúra óceánjába, de magyarsága a magyarul írásra kötelezi elsősorban. Bessenyeinek ma is igaza van, mikor azt írja: „Jegyezd meg e nagy igazságot, hogy soha a földnek golyóbisán egy nemzet sem tehetted eddig magáévá a bölcseséget, mélységet, valameddig a tudományokat a

maga anyanyelvébe bé nem húzta. Minden nemzet a maga nyelvén lett tudós, de idegenen soha sem.³

Ez a gondolat egyúttal azt is kötelességünké teszi, hogy főiskolai hallgatóink és tudós műveltségű közönségünk számára gondoskodjunk mielőbb egyrészt a filozófiai tudományok kézikönyvének, másrészt egy filozófiai szótárnak,⁴ illetve lexikonnak a megírásáról, amelyek egységes idealista szellemben kellő módon írva hosszú időn át irányító tényezői lehetnének közműveltségünk filozófiai szellemmel való telítődésének. A mai kor a számadások ideje, s a Filozófiai Társaság méltán viselné nevét, ha ennek a feladatnak megvalósítását felkarolná, mert a Ma erőit egyesítve, a Jövőnek vetne fundamentumot.

Abban a hitben, hogy a magyar filozófia idealizmusa át fogja hatni nemzeti életünk egyéb területeit is, a Magyar Filozófiai Társaság ezévi közgyűlését megnyitom.

Nagy József.

³ Jámbor Szándék. Idézi Szekfü: *Iratok a magyar államnyelv kérdésének történetéhez*. Budapest, 1926. 15. lap.

⁴ Ebben mintául szolgálhatna a francia Filozófiai Társaság (Société française de Philosophie) munkájaként Lalande szerkesztésében kiadott *Vocabulaire de la philosophie* (Alcan, 1926).

A MATERIALIS ÉRTÉKETIKA ÚJ IRÁNYA.

Írta: HORVATH BARNA.

Azok, akik figyelemmel kísérik a filozófiai problémák irodalmát, mind határozottabban tapasztalják a filozófiai érdeklődés elhajlását az előkérdések irányából a főkérdések irányába. A filozófiai spekulációnak ez a fellendülése abban nyilvánul, hogy míg nem régen igen sok gondolkodó ellen jogosan volt felhozható az a panasz, hogy az ismeretelméleti, vagy módszertani előfejtégetések miatt képtelen eljutni kitűzött tárgyáig, addig újabban az előkérdésekben való állásfoglalás mellett — sőt esetleg annak rovására — a hangsúly a főkérdések tárgyalására helyeződik. A főkérdésekig való „előretörésnek” egyik világos jele a metafizikai spekuláció fellendülése. Egy további jelenség, amely az említett irányváltozást igazolja, az átfogó, tehát elvileg az összes filozófiai kérdésekre választ adni kívánó rendszerek újabb fellépése, szemben az előző irányok rendszerellenességével. Végül ugyancsak idevágó szimptomatikus jelenség az egyes szakfilozófiák — a történetfilozófia, jogfilozófia, gazdaságfilozófia, társadalomfilozófia, vallásfilozófia — virágzása. Az érdeklődés ma már nem annyira az ismeret eszközeinek, mint az ismeret tárgyának, nem az útnak, hanem az utazás célpontjának felderítéséhez tapad. Az előfeltevések felkutatása után a mai mozgalmak, cselekvő kor embere a következtetések levonását követeli. És talán remélhetjük, hogy ez az irányváltozás nem az előkérdések meddő kutatásában való elfáradásnak, hanem az előkérdések többé-kevésbé eredményes elintézésének a következménye. E tekintetben biztató jelenség, hogy éppen az ismeretelméleti kutatásnak egyik mestere, *Rickert* jutott el önálló filozófiai rendszer felállításáig és hogy a szigorú ismeretelméleti gondolkodás egy másik kitűnője, a korán hősi halált halt *Lask* is spekulációjával mind határozottabban éppen az etikai problémák felé fordult. Az etikai problémák iránti érdeklődés

fellendülése éppoly jellemző a mai, mint ennek az érdeklődésnek hiánya az említett irányváltozást megelőző irodalomra. Az etikai probléma örök aktualitásával szemben egy világtörténeti értelemben cselekvő korszak lelke szükségképpen kell, hogy érzékenyebben reagáljon, mint egy olyan korszaké, amelynek verőfényes békéjében és hosszú mozdulatlan egyensúlyában a történet mozgalmassága mintegy megmerevedni látszott.

Ennek a felpeszdlő etikai spekulációnak ékes és értékes tanubizonyossága Nicolai *Hartmann*nak mélyen megalapozott és magasan szárnyaló gondolatokban bővelkedő hatalmas műve,¹ amelyről annyit mindenestre el kell ismernünk mindjárt előljáróban, hogy az etikai gondolkodás ősi problémakincsének olyan friss spekulatív erővel való újszerű feltárását tartalmazza, amely az etikai főkérdések nagy szövevényének valóban a velejéig hatol. A problémafeltárásnak ez a sikerült volta, a filozófiai kérdések „magjának“ eltalálása iránti ritka érzék nézetem szerint indokolttá teszi, hogy *Hartmann* spekulációjával tüzetesen foglalkozunk.

I. Az etika anyagának beosztása.

Hartmann könyvének beosztását szemügyre véve, mindenekelőtt bizonyos külső arányosságra törekvés mellett a belső arányosságnak és a rendszeres átgondoltságnak hiánya tűnik fel. A könyv három részre oszlik, amelyek közül az első az „erkölesi jelenség strukturájával“ (az „erkölesök fenomenológiájával“), a második az „erkölesi értékek birodalmával“ (az „erkölesök axiológiájával“) és a harmadik az „akarat szabadságának problémájával“ (az „erkölesök metafizikájával“) foglalkozik. Az első részbe azonban szerző az etika módszerének tárgyalását s az egyes etikai irányok bírálatát is belevegyíti, holott ezek voltaképp egyik „részbe“ sem tartoznak bele, hanem mindhárom részt érdeklő előkérdések, amelyek tehát a bevezetésbe tartoznának. Az első rész viszont „metafizikai tájékozódást“ is tartalmaz, amely a harmadik részbe — az „erkölesök metafizikájába“ — kívánkozik. Szigorúan fenomenológiai jellegűek az első részben csupán az erkölcsi értékek és a Kell lényegével foglalkozó szakaszok. Viszont a második részhez érkeve nehéz észrevenni, hogy

¹ Nicolai *Hartmann*: *Ethik*, 1926. Walter de Gruyter & Co. Berlin és Leipzig. XX+746. l.

most a „fenomenológiából“ átjutottunk az „axiológiába“. Maga ez az axiológia jelentős részben értékfenomenológia. Mert ha axiológiainak ismerjük is el az értékek rangsorozatát bemutató szakaszokat, az „értéktáblázat általános szempontjaival“ foglalkozó első és az „értéktáblázat törvényszerűségét“ tárgyaló hetedik szakasz nem kevésbé fenomenológia, mint amennyire axiológia. A második rész különválasztásának főszempontja az erkölcsi értékek birodalmának összefoglaló elemzése. Azonban ha szerző az érték lényegének elemzését a fenomenológiában, az erkölcsi értékek elemzését ellenben az axiológiában tárgyalja, akkor jogosan vethető fel az a kérdés, hogy az érték lényege hogyan lehet kevésbé axiológiai természetű, mint az egyes erkölcsi értékeké? Voltaképp tehát úgy áll a dolog, hogy úgy az első, mint a második rész fenomenológia, amennyiben az érték, a Kell és az egyes erkölcsi értékek lényegének és mibenállásának leírásával foglalkozik. És mindkét rész egyaránt axiológia, amennyiben egyaránt az érték, illetőleg az erkölcsi értékek elméletét tartalmazza. A szerzőnek tehát vagy élesebben kellett volna kidomborítania és keresztülvezetnie a fenomenológia és axiológia különbségét, vagy pedig a két rész ilyen szétválasztását kellett volna feladnia. Az akarat szabadságával foglalkozó harmadik rész végül teljesen egyöntetű, jól körülhatárolt kérdéscsoportot ölel fel.

Az igazi, belső tagolás szerint tehát *H.* etikája nem három-, hanem kéttagozatú. Az első és második rész tehát lényegében egyetlen első rész, amelyben szerzőnk azt mutatja be, ami az erkölcsi személlyel a cselekvés pillanatában „szembenáll“. A második — a tartalomjegyzék szerinti harmadik — részben azután az értékkel és normával szembenálló személy cselekvésének, értékmegvalósításának, szabálykövetésének nagy kérdése foglalkoztatja gondolkodónkat. Amilyen lényeges és belső a harmadik rész elválása, olyan külsőleges az első két rész szétválasztása. Talán ebből következik, hogy ennek a két részre szétvált első résznek folyamán szerzőnk előadása olyan sokszor válik terjengőssé, tikkasztóvá, sőt egyenesen fullasztóvá. És talán nem utolsó sorban a természetes belső tagozódás és arányosság az alapja a harmadik rész lebilincselő, lendületes gondolatfűzésének, amelynek során a dialektikus problémafeltárás spekulatív feszültsége valóban ritka magasságig fokozódik.

II. Hartmann etikájának jellegzetes vonásai.

Hartmann etikája (1) materiális értéketika. Amde ennek a materiális értéketikának egészen sajátos, egyéni ízt ad az a metafizikai alapfelfogás, amely ott lapang a könyv minden gondolatának háttérében, és állandóan influáló vezérmotívuma az egész gondolatépítménynek. Ez a sajátos metafizikai alapfelfogás a (2) „kategorialis alaptörvényben“ van formulázva és (3) a világteleológia elgondolhatatlanságáról szóló tanításban világnézeti háttérrel ad böceselők spekulációjának. Jellegzetes vonásai továbbá *H.* etikájának: (4) személyelmélete, (5) az „intramorális értékkonfliktusról“ szóló tanítása és végül (6) a szabadságproblémának három rétegben: a kauzális antinómiának, a Kell-antinómiának és e két első antinómia megoldásai antinómiájának hármas lépesőzetén való feltárása.

Az alábbiakban ezekből a jellegzetes vonásokból kiindulva fogjuk bírálat alá vetni *H.* egész etikai spekulációját. Előzőleg azonban célszerű lesz megismerkednünk szerzőnknek az etika módszeréről vallott nézeteivel és a kanti etika felett gyakorolt bírálatával. Ezek a fontos fejtegetések ugyanis mintegy a megalapozását adják szerzőnk materiális értékelméletének.

Maga *H.* etikai koncepciójának újszerűségét abban látja, hogy míg a XIX. század etikája az erkölcsi öntudat elemzésében merül ki, addig ő az értékek tartalmi elemzését állítja spekulációja középpontjába. A *Scheler* által tört új irányban kíván továbbhaladni és a *Scheler*-féle „materiális értéketikában“ a kanti gondolat és a *nietzschei* gondolat szintézisét látja. *H.* szerint az antik gondolkodók és különösen *Aristoteles* etikája magas fejlettségű materiális értéketika volt és az új etikai irány feladata: az antik és az újkori etika szintézise. (Előszó V—VII. l.) *H.* szerint két alapkérdésre kell az etikának feleletet adnia: (1) mit tegyünk és (2) mi értékes az életben s általában a világban? Az első kérdés a szoros értelemben vett erkölcsi cselekvésre, a második általában az erkölcsi állásfoglalásra vonatkozik. Később maga *H.* is rájön, hogy ez a két kérdés voltaképpen csak egy alapkérdésnek kétféle formulázása, mert hiszen tulajdonképpen minden cselekvés egyúttal állásfoglalás is és minden állásfoglalás egyúttal cselekvés is. (Bevezetés 1—16. l.)

Sem az antik felfogás, mely szerint az etika normatív és eredményesen tanít az erényre, sem *Schopenhauer* felfogása, mely szerint az etika kontemplatív és semmi befolyása nincs életünkre, nem találja el *H.* szerint az igazságot. Az etika éppúgy megtanít arra, hogy mi jó erkölcsileg, mint a geometria arra, hogy mi igaz geometriailag. De az erkölcsi tudatra rá nem kényszeríthet semmit, csak azt tárhatja fel, ami benne volt a tudatban. Ebben is a tiszta matematikához hasonlít azzal a különbséggel, hogy parancsokat, normákat, értékeket hoz felszínre. Tartalma szerint tehát normatív, de módszere, „tanításmódja“ szerint nem az. Nem az etika, mint tanítás normatív, hanem az ó t á r g y a: az elveknek az a tartománya, amelyet felderíteni hivatott. Ámde a geometria törvényeinek a valóság minden körülmények között megfelel, ellenben az értékek nem fekszenek benne ennyire a valóságban, amely t. i. az értékkel ellentétes is lehet. Itt van a határ a csupán megismerő apriori és a követelő, parancsoló apriori között. Ettől a ponttól kezdve maga az etikai „megismerés“ problémája is megszűnik pusztá ismeretprobléma lenni. Mert minden érték, ha egyszer felfogtuk, meg akar valósulni. S a teljes felelősség súlya az apriorikus belátásra nehezedik, mert ha ez maga nem is parancsol, a tartalmak, amelyeket meglát, igenis parancsolnak, és így maga a belátás is a parancs súlyát nyeri. (17—32. l.)

A filozófiai etika tévutai című és az egoizmus, altruizmus, eudaimonizmus és utilitarizmus felfogását bíráló fejtegetések után *H.* a kanti etika bírálatának szentel érdekes lapokat. *Kant* transzcendentális szubjektivizmusa és formalizmusa ellen irányulnak a kifogások. A kanti szabad akarat ugyan „autonóm“ (öntörvényű), de voltaképpen nem „szabad“, mert saját törvényének éppúgy alá van vetve, mint a természet a természettörvénynek. Elgondolhatatlan, hogy az akarat, amelynek szabadságában áll az elvet követni vagy megsérteni, maga az elv forrása: hogy először törvényt ad magának, azután ezt a törvényt át há g j a. Az akarat szabadsága éppen nem az autonómia t, hanem ellenkezőleg az akaratnak az elvvel szemben való distanciáját, mozgási lehetőségét követeli. A transzcendentális szubjektivizmus tehát az akarat szabadsága szempontjából nem állja meg a helyét. De nem áll meg az a kanti alternativa sem, mintha az erkölcsi törvénynek szükségképpen vagy a külvilágból, a dolgokból, a termé-

szetből vagy az észből kellene erednie. Semmikép sem teljes diszjunkció, hogy az érték csak a dolgokból abstrahált, vagy pedig az alany által diktált érték lehet. Itt van a sarokpontja a kanti szubjektivizmusnak, amelynek főhibája, hogy *Kant* képtelen olyan apriorit elgondolni, amely ne lenne az alany funkciója. *Kant* azért nem képes belátni az apriori tárgyszerűségét, mert abban az előítéletben van, hogy csak az teljes értékű tárgy, ami empirikus, ami egyúttal szenzibilis. Az erkölcsi törvény azonban tisztán objektív valami, tartalma ideális tárgyi viszony. A forma és anyag ellentéte viszonylagos. Igaz ugyan, hogy a törvény az egyes esettel szemben általános és mint ilyen: „forma“. De ez a formakarakter nem áll ellentétben az anyaggal: a „tartalom“ értelmében. Az elveknek szükségkép van tartalmuk és mivel elvek csupán apriori ismerhetők fel: szükségkép van apriorikus matéria. Ez az apriori tárgyszerű felfogása. Az érték-tudat szükségkép materiális és tárgyszerű tudat. Az értékek eredetileg nem parancsok és törvények, hanem tartalmas-materiális, objektív alakzatok (bár nem reális alakzatok), amelyeken az erkölcsi parancsok „nyugosznak“. Az értékek ideális tárgyak, túl a valós léten és nemléten és túl a reális érték-tudaton, mely őket egyedül képes felfogni. (64–107. l.)

III. A „kategorialis alaptörvény“ és az értékteória.

Hartmann a kategorialis függőség három törvényét állítja fel, amelyeket műve különböző helyein a „kategorialis“ (185. l.), „alakzatok“ (220. l.), „elvek“ (544. l.) és „determináció-típusok“ (607. l.) egymásközi viszonyára alkalmaz. Az első az „erősség törvénye“, amely szerint mindig a magasabb alakzat stb. függ az alacsonyabbtól és nem megfordítva. Az alacsonyabb alakzat előfeltétele a magasabbnak, amely az előbbin „nyugszik“, attól „függ“, mint *conditio sine qua non-jától*. A magasabb alakzat tehát mindig a feltételes s ebben az értelemben a gyengébb. Az alacsonyabb viszont az elemibb, alapvetőbb s ebben az értelemben erősebb. Ez az első törvény a „kategorialis alaptörvény“. A második törvény az „anyag törvénye“, amely szerint az alacsonyabb alakzat stb. a fölébe emelkedő magasabb alakzat stb. számára csupán anyag. A gyengébb magasabb alakzat függősége az erősebb alacsonyabb alakzattól tehát csak addig terjed, hogy az utóbbinak, mint anyagnak sajátja szab

határt az előbbi magasabb alakításának. Végül a harmadik törvény a „szabadságtörvénye“, amely szerint a magasab alakzat stb. az alacsonyabbal szemben teljesen új alakítás, amely mint kategoriális novum emelkedik az előbbi fölé. Az alacsonyabb alakzat stb. materiális korlátain túl tehát a magasabb alakzatnak korlátozatlan mozgástere van. Tehát az alacsonyabbtól való függősége ellenére is azzal szemben szabad.

Ezek a kategoriális alaptörvények az a dogmatikus tömb *Hartmann* gondolatépítményében, amelynek kritikailag érintetlenül hagyott alapjain az egész építmény „konstruktív“ elemei nyugosznak. És különösen ebből a kritikai nyeseöllöt nem látott többől sarjad a világnézeti ráadásnak az a vadhajtása, amelynek kimetszése alább fog foglalkoztatni bennünket. Általában azt hiszem, hogy a kategoriális törvények és a világnézeti háttér azok a sebek, amelyekből szerzőnk művében a hibák patakzanak. Ha ezeket a kóros részeket sikerül kimetszeni, akkor a belőlük fakadó hibák is eltűnnek és így a betegség gyógyítható: az elmélet javítható bizonyul.

Hartmann nem határozza meg szabatosan, hogy mit kell „magasabb“, illetőleg „alacsonyabb“ alakzaton stb. érteni.² Ennek eldöntését arra az intuitív belátásra bízta, amely törvényeinek nyilván egyedüli forrása. Sőt az értékekre nézve egyenesen kijelenti, hogy a „magasság“ értelme tökéletesen meghatározhatatlan. (248. l.) Annyit közvetve megtudunk, hogy a kauzális determináció alacsonyabb típus, mint az axiológiai s ez ismét alacsonyabb a személyből kiinduló determinációnál. A determinációnak mind magasabb típusai: a logikai, matematikai, kauzális, organikus, pszichológiai, axiológiai és perszonális determináció. (616—619. l.) Nyilvánvaló tehát, hogy személy, érték, tudat, élőlény, fizikai test, mennyiség, önmagának ellen nem mondó dolog: ezek sorrendben szerzőnk szerint mind alacsonyabb, „erősebb“, „függetlenebb“, „alakzatok“.³

Egyelőre megelégszünk annak a megállapításával,

² A *kategoriákra* nézve szerzőnk más helyütt azt mondja, hogy az egyszerűbbek az alacsonyabbak és a bonyolultabbak a magasabbak. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. 204. l.

³ Hogy az „érték“ a „létnél“ magasabb alakzat, azt szerzőnk kifejezetten hangoztatja (186. l.) Mást helyütt pedig ennek megfelelően azt mondja „... Werte sind schwächer als Seinsprinzipien“. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. 168. l.

hogy *Hartmann* „kategoriális alaptörvényét“, tehát azt a tételt, hogy a fenti sorrendben alacsonyabb alakzatok előfeltételei a magasabbaknak, mivel sem bizonyította. Továbbá az olvasó belátására bízunk annak a kérdésnek az eldöntését, hogy van-e értelme függőnek nevezni az első törvényben azt, amit a harmadikban szabadnak nevezünk, illetőleg a harmadik törvényben szabadnak nyilvánítani ugyanazt, amit az elsőben függőnek mondtunk? Nézetem szerint amennyiben a magasabb alakzat szabad az alsóbbal szemben, annyiban nem függhet tőle, tehát nem lehet „gyengébb“, „feltételezettebb“ az alsóbbnál. A hiba tehát ott van, hogy a függőség és szabadság körét szerzőnk szétválasztja ugyan, ámde ezzel ellentmondóan a magasabb alakzatot mégis általában gyengébbnek, feltételezettebbnek állítja. Azt a kritikai kérdést pedig, hogy hátha a függőség és szabadság körének megfelelően a feltételezettség és erősség szférái is szétváltnak, hogy tehát a magasabb alakzat szabadságában az alacsonyabbnak függősége, feltételezettsége és gyengesége is rejtőzhetik, szerzőnk fel sem veti saját álláspontjával szemben. Nem cáfolta meg a magasabb alakzat feltétlenségét, mint ahogyan nem bizonyította az alacsonyabbét.

Hartmann tehát felállított egy „alaptörvényt“, amelynek (1) leglényegesebb fogalmát — a „magasabb“, illetőleg „alacsonyabb“ alakzat értelmét — elmulasztotta szabatosan meghatározni; ebben a törvényben (2) állított valamit — a magasabb alakzat feltételezettségét — anélkül, hogy megkísérelte volna bizonyítani és anélkül, hogy (3) az ellenkező állítás helyességét megcáfolta vagy helyességének kérdését csak felvetette volna is. Ezenfelül (4) törvényeinek tartalma vagy ellentmondó, vagy semmitmondó. Ellentmondó, ha szigorú értelemben vesszük, hogy a magasabb alakzat az első törvény szerint függ az alacsonyabttól, a harmadik szerint ellenben szabad, tehát független attól. Semmitmondó viszont, ha ennek az ellentmondásnak kiküszöbölésével az alacsonyabb alakzat „erősebb voltán“ csupán a magasabb alakzat materiális feltételezettségét értjük, a magasabb alakzat szabadságában pedig felismerjük annak függetlenségét. Ebben az esetben ugyanis az alacsonyabb alakzat „erősebb“, „elemibb“, „alapvetőbb“ természete teljesen kérdéssé válik, mert hiszen szerzőnk semmiképp sem bizonyította és alig is bizonyíthatta, hogy az „anyag“ erősebb, elemibb, alapvetőbb valami a formánál, hogy a materiális előfeltétel

erősebb valami, mint a fölébe emelkedő „kategorióisan új alakítás“. Önmagában pedig ez távolról sem nyilvánvaló. A „márványszobor“-nak egyaránt előfeltétele a „márványanyag“ és a „szoboralak“. De a „szoboralaknak“ a „márványanyag“ semmikép sem előfeltétele. Így a „jóságnak“ egyaránt előfeltétele a „lét“ és az „érték“. De az „értéknek“ a „lét“ nem előfeltétele. A „márványszobor“ kategorióalis strukturájában a „márványanyag“ semmikép sem „erősebb“, „elemibb“, „alapvetőbb“, „függetlenebb“ alakzat, mint a „szoboralak“. A „márványanyag“ és „szoboralak“ egymástól teljesen függetlenek; a „márványszobor“ pedig teljesen egyforma kategorióalis súllyal nyugszik a „márványanyagon“ és „szoboralakon“. Ugyanez áll megfelelően a „jóságra“, „értékre“ és „létre“.

Főképen pedig nem bizonyította *Hartmann* azt, hogy a magasabb alakzat valóban függvénye az alacsonyabbnak, hogy míg az alacsonyabb előfordulhat a magasabb nélkül, addig a magasabb sohasem fordul elő az alacsonyabb nélkül. És itt érkezünk ahhoz a ponthoz, ahol (5) a kategorióalis törvények gyógyíthatatlan ellentmondásba jutnak *Hartmann* saját értékelméletével.

Szerzőnk szerint a morálok sokaságával szemben az etika egységének követelménye veti fel az erkölcsi követelmények rendjének, a célok rendszerének és végsősorban az értékek rendszerének kérdését. Mert cél, követelmény, parancs, norma: mindez az értékben bírja alapját. Az értékek elvek. Elv az, ami maga minden mástól független, de amitől másvalami függ. A nagy különbség a teoretikus és az etikai elvek kutatása között abban áll, hogy míg a természettudomány terén minden egyes „eset“ a törvény teljes betöltését jelenti, tehát az eset reprezentánsa azoknak a kategóriáknak, amelyek alá esik, addig az értékek akkor is fennállanak, ha az összes reális esetek ellentmondanak nekik: az eset nem árulja el az értéket. Ezért az etikai elvek kutatását egy más „faktumra“: a primär erkölcsi értéktudatra kell vonatkoztatni. Ez a primär etikai phaenomen, az etika „faktuma“. Az értéktudat szükségkép megegyezik az elvvel — értékkel —: ezzel ki van küszöbölve az a nehézség, hogy a valóság nem tökéletes reprezentánsa az erkölcsi elveknek. Az értéktudat sohasem teljesen mozdulatlan: a nyugodt felszín alatt az ethos állandó forradalma játszódik le. Maguk az értékek nem tolódnak el ebben a forradalomban, mert az értékek lényege időtlen. De az értéktudat eltolódik. Az

értékek birodalmából megpillantott résznek egy kis körletét hasítja ki. És ez a körlet „vándorol“ az értékek ideális síkján. (33—64. l.)

Az értékek abba a birodalomba tartoznak, amelyet *Platon* az ideák, *Aristoteles* az εἶδος, a scholastikusok az essentia és a mai phaenomenologia a lényegiségek birodalmának nevez. Az értékek létezési módjuk szerint platon ideák: az érték az, „ami által“ minden, aminek része van benne, olyan, amilyen, — t. i. értékes. Az értékek lényegiségek. Azaz értékek sem a dolgokból (reális viszonyokból), sem az alanyból nem származnak. Továbbá nem „formális“, tartalom nélküli alakzatok, hanem tartalmak, „matériák“. Harmadszor a gondolkodás közvetlenül meg nem foghatja őket, közvetlenül csupán — mint Platon ideái — egy belső „látás“ számára hozzáférhetők. Az értékek nemcsak függetlenek az érték dolgoktól (javaktól), hanem a jószágok lehetőségének feltételei. A mintakép, ideál, beszámítás, felelősség, személy, lelkiismeret fogalmaival szemben az érték konstitutív prius. *Hartmann* szerint *Kant*ig minden nagy etika alapjában materiális érték-etika volt: *Kant* és epigonjai szakítanak el bennünket az antik etika és a középkor nagy tradícióitól. Ezeket a tradíciókat: az erkölcsi eszme régi objektív apriorizmusát akarja feleleveníteni *Hartmann* a materiális — apriorikus érték-lényeg fogalmával.

Az erkölcsi értékmatéria kétszeresen is személyre vonatkozik: (1) személyre, mint az erkölcsi magatartás tárgyára, mert *Hartmann* szerint az erkölcsi magatartás tárgya szükségképp egy másik személy és (2) a személyre, mint értékhordozóra, mint az erkölcsi magatartás alanyára. Az erkölcsi aktusoknak ez a bipoláris relációstruktúrája azonban csupán kategoriális (nem axiológiai) előfeltétele az értékek fellépésének: maguk az erkölcsi értékek abszolútak. Akkor lennének relatívek, ha az alany értékelésének funkcióiként lehetne felfogni őket. Erről még jószágértékeknél sem lehet szó. Megjegyzendő, hogy az erkölcsi értékeken is függeszkednek bizonyos jószágértékek: közvetve minden erkölcsi érték jószágérték is (a bizalom jószág annak számára, akivel szemben tanúsítjuk stb.).

Az értékek ideális létezők („ideales Ansichsein“-nel bírnak) s mint ilyenek elsősorban az etikai ideális szféra elvei. Ámde lényegüknél fogva az ideális létezésen transzcendálnak és belenyúlnak az erkölcsi aktusok moz-

galmas világába. Az etikai aktuális szférában azonban már nem érinthetetlen determinánsok, nem abszolúte uralkodó hatalmak többé. Az ideális szférának kategóriái, az aktuális szférában azonban nem kategóriák többé. Az etikai reális szférában az értékek szintén elvek szerepét játsszák, amelyek hatásaként egy különös feszültségi viszony: az ontológiai és axiológiai determináció ugyanazon világban való koexistenciája áll elő. Az erkölcsi elvek a világban konstitutíve szállnak szembe a kategóriák determinációjával. (107—154. l.)

Az értékteória szerint tehát az érték elv és elv az, ami minden mástól független, — a kategoriális alaptörvény szerint ellenben az érték, mint magasabb alakzat függ a létől, mint alacsonyabb alakzattól. Az értékteória szerint az értékek nemcsak függetlenek a jószágoktól, hanem a jószágok lehetőségének előfeltételei, — a kategoriális alaptörvény szerint ellenben az érték mint magasabb alakzat materiális függvénye a lét alacsonyabb alakzatának. Az értékteória szerint az értékek platonai ideák, — a kategoriális törvények szerint a lét *conditio sine qua non*-ja az értéknek. Vajjon a kategoriális törvények szerinti feltételes, függő, „gyenge“ magasabb alakzatokat, ezeket a fragilis, „felülépítményi“ elveket lehet-e az értékteória szerinti platonai ideáknak tekinteni, ennek a kérdésnek eldöntését a fentiek után az olvasó belátására bízunk.

„Ugyan mit ne lehetne gondolatban megkonstruálni?“ — kérdi szerzőnk, egyhelyütt. (530. l.) Itt megadhatjuk kérdésére a választ. Ez az, amit semmiféle gondolatműveléssel nem lehet megkonstruálni: a *Hartmann*-féle kategoriális alaptörvény és a *Hartmann*-féle materiális értékteória összhangját. Egyiket el kell ejteni, mert kiegyenlíthetetlen ellentmondásban állanak. A kifejtettek után talán nem lesz túlságosan nehéz a választás: a kategoriális törvények gondolatömbjét fogjuk feláldozni a materiális értékteória kedvéért.

IV. Az erkölcsi értékek „csillagos égboltja“ és az „intramorális értékkonfliktus“.

Bölcselőnk spekulációjának egy másik sebezhető pontja nézetem szerint az „intramorális értékkonfliktusról“ szóló tanítása. Ez is centrális alapgondolat, amelynek különösen fontos szerep jut a szabadságprobléma meg-

oldásánál. Ez a tanítás azonban kézenfekvő ellentmondásban áll az erkölcsi értékességnek a szabadságra való vonatkoztatásával éppúgy, mint az egyetemes érték-szintézis követelményével, amelyet pedig *Hartmann* maga is elismer. Hogy ezt az ellentmondást felismerhessük, vessünk egy pillantást az erkölcsi értékeknek arra a „csillagos égboltjára“, amelyet szerzőnk műve második részében bemutat.

Hartmann szerint erkölcsi és jószágértékek között fundálási viszony áll fenn. Az erkölcsi értékek materiája felteszi a jószágértékek materiáját. A becsületesség morális személyértéke materiálisan fundálva van jószágok dologértékén. Az aktusérték természetesen teljesen más és pedig magasabb érték, mint az általa feltételezett jószágérték. Ez a magasabb értékek alsóbb értékektől feltételezettségének törvénye. A cselekvés célja a dologérték, erkölcsi érték pedig az előbbin fundált aktusérték, személyérték. Szükségképeni nem-azonosság áll fenn az aktus értéke és az aktussal elérni kívánt tartalom értéke között. Ez az intendált érték és az intenció értéke különbözőségének törvénye. Ebből nem következik, hogy az intendált érték mindig szükségkép dologérték. Az a tétel, amely szerint erkölcsi értékekre törekedni nem lehetne, hamis. Viszont minél inkább kifelé irányul az aktusok értékintenciója, annál gazdagabb lesz az erkölcsi értékmegvalósítás. Az erkölcsi érték szándéktalan megvalósulása nem függ a szándékolt dologérték megvalósulásától, hanem csak a szándék, az intenció fennforgásától. A Nemszándékolt megvalósulása nem a Szándékolt megvalósulásához, hanem a Szándékhoz tapad.

Nem minden erkölcsi érték megvalósítható. Ártatlanlanság és tisztaság meg nem valósítható, csak elveszthető.

Téves az értékbirodalmat egyetlen lineáris érték-skála alakjában elgondolni. A magasság skálájára merőlegesen helyezkedik el az azonos magasságú értékek koordinációjának viszonya. Ebből ered az „intramorális érték-konfliktus“ lehetősége. Téves, hogy a magasabb érték abszolútabb: az értékek egyaránt feltétlenek az erkölcsi szférában.

Az erkölcsi értékeket nem lehet „levezetni“. Lehet, hogy van egy összefogó egységes elv, de ez számunkra megfoghatatlan. Mivel azonban a Kell-nek csak akkor van értelme, ha egy jelentésű, minden pozitív morál és a legtöbb filozófiai etika monisztikus. A pozitív morál

egy konkrét értéket ragad ki s helyez az élre, miáltal egyoldalúvá válik; a teória rendszerint a megfogható értékeken túl posztulál egy legfelső értéket, amely tartalmilag meghatározhatatlan. Ezt a helyzetet *Plotin* így jellemezte: „a jó túl van a megismerhetőn“. Ez annyit tesz, hogy a jó irracionális. Annyi bizonyos, hogy rendszeres összefüggést az értékek között egy punktuális legfelső egység nélkül is el lehet képzelni. Lehet, hogy az értékek egysége maga nem is értékelv. Hiszen a mozgás elve sem mozgás és az ismeretelvek sem ismeretek. (227—267.)

A legáltalánosabb pozitív értékellentétek, — amelyek a pozitív és negatív érték közti ellentétől abban különböznek, hogy itt a két ellentétes pólus közti értékdimenzió olyan teljesen pozitív kontinuitás, amely nem fut át a nullpontra és nem folytatódik negatív részben —, a következők: a szükségesség és szabadság, az értékek megvalósulása és meg nem valósultsága közti modális; az értékhorozó alanyisága és tárgyisága, az aktivitás és megmaradás, az értékmegvalósítás egyirányú fokozása vagy sokirányú szétterjeszkedése, a harmónia statikája és a konfliktus dinamikája, az egyszerűség és bonyolultság közti relationális s végül az általánosság és egyedüliség, az összesség és az egyén között fennálló kvalitatív-kvantitatív értékellentét. Mindezeknek jellemzője, hogy sem az ellentétes pólusok értékességét, sem a köztük fennálló ellentétet tagadni nem lehet. Ezek az ellentétpárok egyúttal az értékeknek azt a legáltalánosabb és legelemibb csoportját alkotják, amelyek már az érték és a Kell elemzéséből adódnak és amelyek, mint értékelemek, minden magasabb értékben bennfoglaltatnak, viszont a tartalmiságnak csupán a minimumával bírnak. (267—305. l.)

A következő értékcsoport az erkölcsi értékek által tartalmilag feltételezett alapértékek csoportja. Ezeknek egyik alcsoportját az erkölcsi személy alanyiségéhez tapadó értékek alkotják: az élet, az öntudat, a tevékenység, a szenvedés, az erő, az akaratszabadság, az előrelátás és a célirányos tevékenység értékei. Másik alcsoportja jószágértékekből áll, amelyeken az erkölcsi értékek „fundálva“ vannak. Ezek *Hartmann* szerint bár nem erkölcsi, de erkölcsileg releváns értékek. Ilyenek a lét, az adott helyzet, a hatalom, a szerencse és boldogság, a birtok és tulajdon, a közösség, a becsület, barátság és szeretet értékei. (305—336. l.)

A következő csoport az erkölcsi alapértékek csoportja. Annak megállapítása után, hogy az erkölcsi értékek különlegessége sem „magasságukban“, sem más értékeken való „fundáltságukban“, hanem egyedül a szabadsághoz való vonatkozásukban áll, *Hartmann* az erkölcsi alapértékeknek ezt a csoportját azzal jellemzi, hogy az emberi magatartás sok különböző fajában közösek. Idesorolja a jó, a nemes, a bőség és a tisztaság értékeit. Ezekből a fejtegetésekből csak azt a felfogását emeljük ki, mely szerint a Jó, mint az aktusok intencióértéke, materialiter a magasabb értéknek, a Rossz ellenben az alacsonyabb értéknek előbbre helyezésében áll. (336—378. l.)

Az erkölcsi alapértékekkel szemben a speciális erkölcsi értékek érényértékek. A határozott viszonyra vonatkoztatott jó egyenlő az érényel. A „fundáló“ tényálladási értékek szerint differenciálódnak az erkölcsi érények. Egy olyan sorozatban, amely a legalacsonyabbtól a legmagasabb értékig halad, tárgyalja szerzőnk az igazságosságot, bölcsességet, bátorságot, önuralmat, az arisztotelesi érényeket, a felebaráti szeretetet, az őszinteséget, a megbízhatóságot és hűséget, a bizalmat és hitet, a szerénységet, alázatot és tartózkodást, a külső érintkezés értékeit, a legtávolabbi ideál szeretetét (Fernstenliebe), az ajándékozó érényt (schenkende Tugend), a személyiség értékét és a személyes szeretetet. (379—495. l.)

A második rész egy lezáró szakaszában már most szerzőnk az értékek ezen „csillagos égboltjának“ törvényeit kutatja. És pedig nem kevesebb, mint hatféle törvényszerűséget konstatál rajta: 1. a rétegződés; 2. a fundálás; 3. az ellentétesség; 4. a komplementär viszony; 5. a magasság és 6. az értékerő törvényeit.

A rétegződés négy törvénye: 1. az alacsonyabb principiumok a magasabbakban mint részmozzanatok visszatérnek; 2. a visszatérő elemek nagymértékben megváltoznak; 3. a magasabb alakzat a visszatérő elemeken kívül valami specifikus novumot is tartalmaz és 4. az elvek rétegződése nem kontinuális, az egyes rétegek jelentékeny rétegek között vannak elválasztva egymástól.

Az ellentétprobléma feltárásában szerzőnk három fajta ellentétről emlékezik meg. És pedig: 1. az érték és érték; 2. az érték és értékközömbösség és 3. a pozitív és negatív érték közti ellentétről. Úgy találja, hogy az arisztotelesi érények lényegileg értékszintézisek és hogy az ellen-

tétes értékek szintézisének eszméje az etika szükségképeni követelménye. Nagy hüpothetikus valószínűséggel állítható, hogy az értékszintézis elve az etikai értéktábla általános alaptörvénye. Izolált értékek magukban egyáltalán nem állanak fenn, hanem minden érték csak más értékekkel való szintézisében nyer értelmet és pedig eszméileg az összes értékekkel való szintézisében. Az értéktábla eszméjében bennrejlík az egyetemes értékszintézis.

A komplementär viszony abban áll, hogy bizonyos értékek mintegy kiegészítésül más értékeket kívánnak meg ahhoz, hogy igazi értelmük legyen. A megbízhatatlannal szemben tanusított bizalom értékes ugyan, de nincs meg a teljes axiológiai értelme.

Az értékek rangsorát nem egyedül a „magasság“ principiuma, hanem ezenkívül az érték „erőssége“ (Wertstärke) határozza meg. A „magasság“ nem azonos a „rétegeződés“ magasságával, mert ez csupán az értékmatériák komplikációjának fokára vonatkozik, hólott egyszerű strukturájú értékek „magasabbak“ lehetnek komplikáltabbaknál. A „fundált“ érték már mindenkép „magasabb“ a „fundáló“ értéknél. S az értékszintézis mindenesetre értékfokozást jelent. A szintézis magasabb értékű a benne egybefogott értékelemeknél.

Az érték erőssége megsértésének súlyában, magassága ellenben a megvalósításhoz fűződő érdem fokában nyilatkozik meg. Valamely érték megvalósításához fűződő érdem ugyanezen érték megsértésének súlyával nem egyenes, hanem fordított arányban áll. A magasabb érték mindig a feltételesebb, függőbb és ebben az értelemben gyengébb: a feltétlenebb, elemibb és ebben az értelemben erősebb érték mindig az alacsonyabb. A legnagyobb bűn a legalacsonyabb értékek elleni; a legnagyobb érdem a legmagasabb értékek megvalósítása Szigorúan véve nem a magasabb érték függ az alacsonyabbtól, hanem az előbbi megvalósítása az utóbbiétól. Az értékmagasság felszálló vonalának ilyenformán az értékerősség leszálló vonala felel meg. Ennek a következménye az alapvető etikai antinómia: az alacsony értékek megsértését tiltó és a magas értékek megvalósítását kívánó kettős követelmény. A szintézis itt elképzelhető és azt kívánja, hogy az

igazi erkölcs mindig az egész értéklépesőn munkáljon: a magasépítmény kedvéért sohasem szabad elhanyagolni az alapokat. Csak az egész fronttal egyszerre lehet itt előrehaladni. Minden más haladás csupán látszólagos: amit nyer a réven, azt elveszti a vámon.

A magassági dimenzió abszolút nullpontja a közömbösségi pont (Indifferenzpunkt). Ezt az összes érték-skálák metszik. Ámde a közömbösségi pont nem szükségkép közepe az egyes érték-skáláknak. Egyes skálák pozitív pólusa csak kevéssé emelkedik a közömbösségi pont fölé, negatív pólusa ellenben mélyen alatta fekszik; másoknak pozitív pólusa magasan a nívó felett, negatív pólusa azonban közvetlenül alatta fekszik. A skálák „fekvése” a közömbösségi ponthoz különböző. Az érték-közömbösség helyzetét szilárdnak és abszolútnak véve: a skálák „abszolút” magassági fekvése különböző. Az érték-magassággal együtt tolódik el az egész érték-skála abszolút magassági fekvése az érték-közömbösséggel szemben. A légmagasabb érték egész skálája felette, a legalacsonyabb alatta feküdnék a közömbösségi pontnak. Az előbbinek negatív pólusa axiológiai magasság tekintetében összeesnének az utóbbi pozitív pólusával (495—564. l.)

Ezeknek az érdekes fejtegetéseknek részleteit természetesen nem vehetjük a bírálat bonckése alá. Azonban az értékteóriában oly centrális fekvésű „ellentétproblémának” egészen sajátosan egyéni beállítása sokkal feltűnőbb *Hartmann*-nál, semmint hogy hallgatással mellőzhetnők. Gondolkodóink az értékellentétben — ezt bátran állíthatjuk — elsősorban a pozitív értékellentétet látja. S ennek olyan jelentőséget tulajdonít, amellyel a pozitív és negatív érték ellentétének — amelyet egyébként elismer — értelmét elmossa. Mert ha a Jó a magasabb értéknek, a Rossz pedig az alacsonyabb értéknek előbbrehozásában áll, akkor a pusztán negatív értéknek már nem jut szerep, mert hiszen a pozitív értékek különbségei az erkölcsi minősítés lehetőségeit egymagukban is kimerítik.

Ki kell emelnünk, hogy bár szerzőnk az erkölcsi értékek egységét biztosító összefogó elvet megismerhetetlennek tartja, mégis elismeri, hogy csupán egyjelentésű erkölcsi követelménynek van értelme. Az egyetemes érték-szintézis elvét pedig az etikai értéktábla általános alap-törvényének mondja. Eszerint minden érték csak az összes értékekkel való szintézisben nyer értelmet.

Ámde az erkölcsi norma egyértelműségének és az

erkölcsi értékrendszernek követelményével kiegyelíthetetlen ellentétben áll a pozitív értékellentét, az intramorális értékkonfliktus fogalma. Viszont ez utóbbin sokkal nagyobb súly nyugszik *Hartmann*-nál, t. i. a szabadságprobléma megoldása. Szerzőnk úgy véli, hogy a szabadságprobléma megoldása lehetetlen a pozitív értékkonfliktus nélkül, tehát az erkölcsi norma egyértelműségének és az értékrendszernek feláldozása nélkül. Eközben nem veszi észre, hogy az intramorális konfliktus az erkölcsi beszámítást egyenesen kizárja.

A régebbi etika csak a pozitív és negatív érték konfliktusát látta. Ámde *Hartmann* szerint nincs olyan tartalmilag megfogható legfelsőbb érték, amelyből a többi levelezhető lenne s amely a pozitív értékek konfliktusát kizárná: *Hartmann* ismeri az „intramorális konfliktust”. Ez olyan alternatíva, amely nem bűn és erény, hanem bűn és bűn között áll fenn. Aki ilyen konfliktusba kerül, az bűn nélkül nem szabadul (193. l.)

Az ideális szféra alakzatai általában szabadon lebegnek a reális szféra felett. De míg a teoretikus alakzatok nem csupán egy tiszta szükségesség, hanem egyúttal egy tiszta lehetőség — persze nem ontológiai, hanem logikai lehetőség — szabadon lebegését jelentik, addig az érték-szférában még az ideális lehetőségnek ez a korlátja sem áll fenn, mert itt ideális tényként van adva az ellenmondás: t. i.: az értékkonfliktus (200. l.).

Azonban ha az értékkonfliktus ellenmondása ideális tényként van adva az értékszférában, ha az intramorális konfliktus esetén csupán két bűn között választhatunk, akkor szó sem lehet többé az erkölcsi követelmény egyértelműségéről és az egyetemes értékszintézisről. Egyértelmű erkölcsi követelményről és értékrendszerrel csak addig beszélhetünk, amíg az értékkonfliktus csupán látványos ellenmondás és az értékbirodalom objektív jelentése ellenmondás nélküli.

Ennél is nagyobb hiba azonban, hogy az intramorális értékkonfliktus az erkölcsi beszámítást egyenesen lehetetlenné teszi. *Hartmann* szerint ugyanis az, aki ilyen konfliktusba kerül, bűn nélkül nem szabadulhat, az ilyen helyzetből büntelen szabadulás lehetetlen (193., 268. l.). Viszont a szabadság, szerzőnk szerint, alapfeltétele az összes erkölcsi jelenségek lehetőségének (568. l.), mert pl. igazságosságnak csak akkor lehet valamely erényt nevezni, ha a személy előtt legalább elvileg nyitva állott

annak lehetősége, hogy igazságtalan legyen (569. l.). Ámde az intramorális konfliktusban álló ember előtt nem áll nyitva annak lehetősége, hogy büntelen maradjon, amiből vaskövetkezetességgel következik, hogy nem szabadon tesz rosszat. Ez esetben azonban tette erkölcsileg beszámíthatatlan.

V. Személyelmélet.

Szerzőnk könyvének egyik kitűnő része a személyelmélet. Olyan fejezete ez az etikának, amely az etikával vonatkozásban álló egyéb tudományokat is, különösen a jogtudományt és a szociológiát, kiváltképen érdekli. A jogelméletet azért, mert a jogtudománynak a személyfogalom egyik legáltalánosabb fogalma. A szociológiát azért, mert problémává a személy, mint össz-személy, mint egyénfeletti személy válik. Az egyénfeletti személy problémája pedig összeesik a társadalom személyiségének problémájával.

A személyelméletnek ilyen széles jelentőségére való tekintettel célszerű lesz gondolkodónk személyelméleti állásfoglalásának levezetését részletesen bemutatni. Az érték objektív apriorisztikus fogalmától a „Kell” hídja vezet a személy fogalmához és azon túl az értékmegvalósítás problémájához.

A „Kell” ott lép fel, ahol meg nem valósított értékekről van szó. Már az érték lényegéhez tartozik az ideális vagy tiszta „Lenni-Kell”. Ez független attól, hogy tárgya valóságos, sőt hogy lehetséges-e vagy sem (pl. világbéke). Ez az ideális „Lenni-Kell” az érték modalitása; maga az érték pedig az ideális „Lenni-Kellnek” a tartalma. Az aktuális „Lenni-Kell” az érték és valóság diszkrepanciájának eredménye. Ebből a diszkrepanciából eredő feszültségi viszony az aktualitás. Mindkettőtől különbözik a „Tenni-Kell”, amely csak akarattal, törekvéssel szemben áll fenn (154–159. l.). A Kell modális analízise arra az eredményre vezet, hogy míg az ontológiai valóság esetében a lehetőség, valóság és szükségesség modalitásai egyensúlyban vannak, addig az aktuális „Lenni-Kell” esetében ez az egyensúly megbomlik. Az ontológiai valóságot ezzel az egyensúllyal lehet meghatározni: benne semmi sem szükséges, ami nem lenne lehetséges és semmi sem lehetséges, ami nem lenne szükséges. Az aktuális „Lenni-Kell”-ben ez az egyensúly a szükségesség javára eltolódik, a szükségesség túlsúlyba

kerül a lehetőséggel szemben. Itt tehát két mozzanat emelkedik ki: a lehetőség visszamaradása és a szükségesség előretörése. Az ideális „Lenni-Kell“-ben aztán már a tartalom szükségessége teljesen szét van választva lehetőségétől s ezzel valóságától. Az ideális „Lenni-Kell“ nem egyéb, mint magánvaló, a lehetőséggel szemben közömbös, szabadon lebegő szükségesség. A Kell-ben tehát szabadság rejlik a léttel szemben. Ez az etikai elv autonómiája (194—205. l.).

Az az archimedesi pont, amelyről a Kell ideális hatalma a valóságot megmozgatja: az alany. A valóság egész világából egyedül az alanyt képes az értékek ideális hatalma megragadni. Az alany a maga öntörvényszerűségével és szabadságával az a töréspont, amelyen az értékből kiinduló valóságdetermináció megtörik. Az alany egyformán szabad a valósággal és az értékkel szemben. Az alany állása a „Kell“-lel szemben az etikai probléma középpontja. A praktikus alany két heterogén determináció metszéspontja. Az alany által tételezett érték a cél, mely úgy viszonylik az akarathoz, mint az érték a Kell-hez. Éles fényt vet a megismerő és cselekvő alany közti különbségre, hogy az ismerettárgy, ha egyszer a transcendens megismerő aktusban létrejött, többé nem transcendálja a tudatot; ellenben a Kell kétszer transcendálja a tudat küszöbét: beléptekor az értékismeretben és kiléptekor a cselekedetben. Az értékből kiinduló determináció ad személyiséget az alanynak. Az értékkel szemben való szabadság és az erkölcsi értékek hordozására való képesség a személyiség lényege. A személy az ontológiai és axiológiai világ összekötő kapcsa. A személyiség nem pusztá létstruktúra (mint az alanyiség), hanem egyúttal értékstruktúra is (159—171. l.).

Hartmann szerint a személyek tárgyak; a dolgok realitásmódusában osztoznak. De elsősorban nem ismerettárgyak, hanem az állásfoglalás tárgyai. A „személy — dolog“ és „alany — tárgy“ korrelációi nem esnek össze. Dolgok sohasem alanyok, de tárgyak nagyon is lehetnek személyek. Személyek szükségkép alanyok. De alanyiség és személyiség lényegileg különböznek. Az alany ontológiai, a személy egyszersmind axiológiai lény. A személy viszonyban áll (1) a dolgok és (2) a személyek világához, a (1) „nem-énnel“ és (2) a „te“-vel szemben. Én és nem-én: ez gnoseológiai; én és te: ez tiszta etikai ellentét. Az alany előfeltétele a személynek. A személyiség a maga-

sabb és épp ezért föltételes forma; az alany az alacsonyabb és épp ezért a föltételezett. Az alanyból az etikai érték-hordozó minősége hiányzik. Személyiség nélküli alany elképzelhető. Alanyiség nélküli személy lehetetlen: üres absztrakció. A világ éppúgy személyek, mint dolgok világa: a „személy — dolog“ ellentétet tehát nem lehet a „személy — világ“ ellentétévé kitágítani.

Ha beláttuk, hogy a személyiség az őt hordozó alanyiságon nyugszik, akkor azt is elismerjük, hogy személyisége csak alanyisággal bíró alakzatnak lehet. Személy csak alany lehet: „én“, -tudat, oly lény, amelynek a külvilággal ellentétben megvan a maga belső világa, oly lény, amely megismerni, érezni, szeretni, gyűlölni, törekedni, akarni, cselekedni képes. „Magasabbrendű személyiség“ ennél fogva csupán „magasabbrendű tudaton“ jelenhetné meg. Már pedig az aktustudat, értéktudat és felelősségérzet mindig egyéni, amennyire mi ismerjük. Az össz-személy reális alakzatainak — művészet, tudomány, nemzeti, politikai, vallásos élet stb. — nincs sem alanyisége, sem személyisége. Ezeknek az egyénfölötti alakzatoknak egysége nem alanyegység, hanem tárgyegység. Család, törzs, nép, állam analogonjai a személynek. Reprezentáló, az összességet képviselő egyes személyek kölcsönöznek az egésznek bizonyos „közvetett személyiséget“. Az individuum, a reális személy — mint szerv — kölcsönöz személyiséget a magasabb alakulatnak. Csak az eredeti személyiség pótlékáról van itt szó. A személy csak képviseli az egészet, de sohasem személy az egész maga. Az összesség magasabb rendjei a személyiségnek nem magasabb, hanem alacsonyabb rendjei. Az összesség fokozása a személyiség lefokozása. A szó teljes, elsődleges értelmében személy csak az alsó véglet, az individuális alany, az ember. Az ellenkező véglet, az univerzális, mindent átfogó lény a személyiségnek abszolút minimumát, status evanescens-ét jelentené. Sem Isten, sem állam, sem semmi egyéb a világon nem erkölcsi lény, hanem egyedül csak az erkölcsi érték primár hordozója: az ember (190—226. l.).

Hartmann személyelmélete nézetünk szerint lényegében helyes. Különösen lendületes a személy fogalmának levezetése a Kell fenomenológiai elemzéséből. A Kell modális analizésében már mutogatja oroszlánkörmeit az a dialektikai erő, amelynek spekulatív lendületét különösen a szabadságelméletben élvezhetjük.

Kifogásolható *Hartmann* személyelméletében, hogy

az alany és személy viszonyát a kategoriális alaptörvény szerinti alacsonyabb és magasabb alakzatok viszonyának képére is hasonlatosságára konstruálja meg. Némileg elmentébe is kerül önmagával, amikor először az értékből kiinduló determináció „archimedesi“ pontjául az alanyt jelöli meg, az erkölcsi értékhozásra való képességet ellenben utóbb az alanytól megtagadja. Szerzőnk először a megismerő és cselekvő alany különbségével, utóbb az alany és személy különbségével operál. Nyilvánvaló azonban, hogy a személy azonos a cselekvő alannal és csak azért nem azonos az alannal általában, mert ez a teoretikus alanyt is jelenti. Ha az értékekkel szemben való szabadság és az erkölcsi érték hozzászólására való képesség a személyiség lényege — mint *Hartmann* mondja —, akkor nyugodtan tagadásba vehetjük, hogy a személy és a praktikus alany között bármiféle különbség állana fenn. Már most bizonyos, hogy a cselekvő alanytól megkülönböztetett, pusztán megismerő alany absztraktív izoláció, mert a megismerés aktusokban történik és ezért a megismerés mindig egyúttal cselekvés is. Nem lehet tehát azt mondani, hogy alany van személy nélkül, de személy nincs alany nélkül. Mert személytelen alanyt éppoly kevésbé ismerünk, mint alanytalan személyt. Amint pedig az absztraktív izolációk terére lépünk, épp az össz-személy, az egyénfeletti személy elméleti tradíciója mutatja, hogy az alanytalan személyt éppoly könnyű megkonstruálni, mint a személytelen alanyt. Ez az absztraktív izoláció, — amelynek csak egészen meghatározott ismeretcélokból lehet értelme — kétségkívül árt úgy az alanyiságnak, mint a személyiségnek. A megismerés és a cselekvés egyetlen alannak funkciói és csupán megismerő és cselekvő funkciók egysége nevezhető alanyiságnak. Ez az alanyiság pedig egyúttal személyiség is. Nem úgy áll tehát a dolog, hogy az alany előfeltétele a személynek, vagyis hogy a teoretikus alanyiság előfeltétele a praktikus alanyiságnak. Hanem úgy, hogy a megismerés és cselekvés funkciója egyaránt konstitutív eleme az alanyiságnak, a személyiség (praktikus alanyiság) pedig az alanyiságnak csupán egy vonása. Nem „magasabb alakzat“ tehát a személyiség, hanem csupán az alanyiságnak egyik oldala.

Amidőn ilyenformán a személyiség és alanyiság részleges azonosságára ismerünk, szemben azzal az egyoldalú föltételezési vonatkozással, amelyet *Hartmann* köztük megállapít, kézenfekvő, hogy az alany és személy fogal-

mát egymáshoz még sokkal közelebb hoztuk, mint szerzőnk teszi. Ennélfogva csak örömmel üdvözölhetjük azokat a kitűnő fejtegetéseit, amelyekben az egyénfölötti személy „közvetett személyiségevel“ foglalkozik. Rendkívül intsruktív e részben az etikai szervfogalom fölmerülése, mint azé a közvetlen személyé, aki az összszemély képviselésében eljárván, annak személyiséget „kölcsonöz“. A személyiség fokozatainak elismerésével azután az etikában is fölmerül a mesterséges, konstruált személy problémája. Az összszemély alanyisága hiányozván, a mesterséges személy etikai problémája némileg más képet fog mutatni, mint a jogelméleti hasonló probléma. Kár, hogy itt gondolkodunk nem épített tovább. Nézetem szerint a „közvetett személyiség“ lényegileg a közvetlen személyek alanyiságán szétoszló különös személy-minőség. A „közvetlen személy“ személyisége tehát az, amelyen a maga „közvetlen“ és az összszemélyiségek „közvetett“ személyiségszféráit — ez utóbbit, mint tagszemélyiséget vagy szervszemélyiséget — megkülönböztethetjük.

Teljesen alkalmoszerűtlen azonban *Hartmann* részéről Isten személyiségét ebben a vonatkozásban tagadni. Mivel szerzőnk világnézetére külön fogunk kitérni, itt csak azt kell leszögeznünk, hogy Isten személyiségét éppen nem szükséges összszemélyiségként felfogni. Szó sem lehet róla, hogy e vonatkozásban ember—állam—Isten egyirányú fokozást jelentene. Abból, hogy az összesség alanyiság híján csupán közvetett személyiséggel bírhat, a legtávolabbról sem következik, hogy Isten személye ne lehetne éppoly közvetlen erkölcsi személyiség, mint az emberé.

VI. A szabadságprobléma.

Szerzőnk szerint az etikai problémának az értéktábla az egyik fele és az erkölcsi aktusok metafizikája a másik fele. A szabadság az összes erkölcsi jelenségek lehetőségének alapföltétele. Az akarat szabadságának problémáját a kanti filozófia állította fel először a maga egész jelentőségében. A „harmadik antinomia“ felállítását a filozófiai etika történetében fordulópont. *Kant* számára nem a szabadság lénynek az általános okviszonyból való kiemeléséről van szó, hanem első okoknak az okviszonyba való pozitív belépéséről. Az antinomia tehát az oktvénnyel szemben áll fenn, amely szerint egyetlen ok sem lehet „első“. Az első okok fellépése ugyanis kétségkívül „törvénytélküliség“, ha

a természet törvényszerűségének szempontjából nézzük (565—578. l.).

Determináció és szabadság nem ellentétek. Az emberi akarat kauzálisan determinálva van. A pozitív szabadság abban áll, hogy ehhez a kauzális determinációhoz még egy plusz járul, az erkölcsi törvény által való determináció. Kauzális és akauzális determinánsok szintéziséről van itt szó. Az oktörvény ugyanis semmikép se zárja ki azt, hogy valamely folyamat kauzális föltételeihez még más föltételek is járuljanak. A kauzális folyamat keresztmetszetében ugyan megtaláljuk a következő stádium totális determinációját. Ámde a föltételeknek ez a totalitása sohasem abszolúte zárt. Az okviszonyt sem megtörni, sem hatályából kiemelni nem lehet, de lehet elhajlítani, módosítani, irányítani. *Kant* tanításában az a lényeges, hogy ugyanabban a világban a determinációnak két rétege, két törvényszerűsége, két fajtája áll fenn. A szabadság lehetetlen ott, ahol az egész világon egyetlen determinációtípus uralkodik; csak ott lehetséges, ahol egy világban legalább két determinációtípus helyeződik egymásnak fölébe. Az etikai naturalizmus és pszichologizmus hibája nem a determinizmus általában, hanem a determináció monizusa.

A kauzális nexus képes arra, hogy szövedékébe új, heterogén determinánst vegyen föl. A finális nexus erre képtelen. Mert míg a kauzális nexus keresztmetszetében sohasem találjuk a föltételek abszolúte lezárt totalitását, addig a finális nexus keresztmetszete mindig zárt totalitás, amely nem tűr hozzáadást. Mert minden hozzáadás a céltól való eltávolodást eredményezne. Az eszközöknek a cél által való visszamenő determinálása zárja ki új determináns beilleszkedését a finális nexusba. A kauzális nexus lököereje közömbös a végeredmény iránt; a finális nexus attraktív ereje ellenben, egyenesen egy prästabilizált végeredmény előrelátásából fakad. Egy finálisan determinált világban az erkölcsi szabadság lehetetlen, mert a finális nexus kategóriális szerkezete a szabadságot kizárja. Egy teleologikusan determinált világban erkölcs elgondolhatatlan. *Kant* tanítása nem a kauzális, hanem a finális determinizmus lidércnyomásától szabadított meg bennünket. A szabadság két determinációfaj közti különös viszony. A finális determináció felteszi a kauzálisat. Nem akadály a tehát a kauzális determináció a finálisnak, hanem előfeltétele. De csak materiális feltétele. Mert a

kauzális nexus nyitva áll a célkitűzésnek: a pusztán kauzális szükségképiség finális véletlenség és ez annyit jelent, hogy a finális determináció a kauzálisan determinált világ közepette is szabad.

A kauzális és finális determináció dualizmusa mögött pluralizmus rejtőzik. A determinációtípusoknak egész sora van: logikai, matematikai, organikus, pszichológiai determináció. Ezek között ugyanaz a viszony, mint a kauzális és finális típus között. Az akarat szabadsága tehát csak egyik esete annak a kategoriális szabadságnak, amellyel minden felsőbb determinációtípus bír az alacsonyabbal szemben (589–624. l.).

Kant a szabadságnak még csupán ezt az első, az ok-törvénnyel szemben fennálló antinómiáját — a kauzális antinómiát — ismerte. Ezt az első antinómiát meg is oldotta: és egy megoldható antinómia nem igazi antinómia. A kauzális antinómián túl a szabadságproblémának egészen új rétege kezdődik: a Kell és az akarat antinómiája. A szabadságnak ugyanis nem csupán a természettörvénnyel szemben, hanem a Kell-lel szemben is fenn kell állnia. A szabadság az erkölcsi elv mellett álló, attól független determináció. Erkölcsiségen csak egy szabad lénynek értékmegvalósító magatartását érthetjük: oly lényét, amely épp az értékekkel szemben „máskép is viselkedett volna“. Egy szükségkép, abszolút jó lény többé nem lenne erkölcsösnek nevezhető. Az embernek az a képessége, hogy vétkezhetik az isteni parancs ellen, szigorú vállalási analogonja az erkölcsi szabadságnak és pedig nem csupán a természettörvénnyel szemben, hanem az erkölcsi elvvel (az értékekkel) szemben fennálló szabadságnak is.

Ebben az új problémaállásban már most szerzőnk a következő hat „a p o r i á t“ állítja fel: 1. Hogyan állhat fenn akaratszabadság egy teljesen — t. i. nem csupán kauzálisan, hanem azonfelül axiológiailag is — determinált világban? 2. Hogyan lehet szabad az akarat az erkölcsi elvvel szemben, amelynek pedig éppen mint erkölcsi akaratnak alávetve kell lennie? 3. A Kell-antinómia értelme ellenszövegmond a kauzális antinómia megoldásának: ha t. i. az akaratot az erkölcsi elv determinálja, akkor az akarat az elvvel szemben nem szabad; ha ellenben nem determinálja, akkor a természettörvénnyel szemben nem szabad. 4. Hogyan lehet az elvvel szemben fennálló szabadság pozitív szabadság? 5. Hogyan lehet a pozitív szabadság individuális? Ha a személyben valami saját, individuális autonó-

mia rejtőzik az erkölcsi elv autonómiájával szemben, akkor a szabadságban két autonómia antinómiájával van dolgunk: hogyan állhat meg egymás mellett ez a két autonómia? 6. Mi kényszerít arra, hogy a személynek az elvvel szemben individuális szabadságot tulajdonítsunk?

Annyi bizonyosnak látszik, hogy ha a személyben rejlő determinánsnak olyan Kell-karaktere van, mint az elvnek, akkor két autonómia gyógyíthatatlan ellentéte forog fenn, ha ellenben ez a determináns a természet törvényhez hasonló szükségkép determináló törvényszerűség, akkor a személy determinációja ontológiai törvényszerűségbe hull vissza és az antinómia egy bővített kauzális antinómiává változik át. Az is biztos most már, hogy az erkölcsi szabadság értelme nem egyéb, mint a személy autonómiája, ellentétben az értékek autonómiájával.

A kauzális antinómia és a Kell-antinómia mögött azután még egy harmadik szabadságantinómia üti fel a fejét. Ez abban áll, hogy a két első antinómia egymással ellentétben van: (1) A kauzális antinómia szerint az akarat determinációjának az erkölcsi elvből kell kiindulnia, a Kell-antinómia szerint ellenben nem szabad. Ha az akaratot szabaddá tesszük az erkölcsi törvénnyel szemben, akkor visszaesik a természet törvény alatti szolgaságba. A két antinómiát tehát nem lehet közösen, hanem csak alternative megoldani. Megoldásaik ellentétben állanak. A szabadság értelme azonban mindkettő megoldását követeli. Ez a harmadik szabadságantinómia. (2) A kauzális antinómia szerint a szabadságnak pozitív értelemben vett szabadságnak, a Kell-antinómia szerint ellenben negatív értelemben vett szabadságnak kell lennie. (3) A kauzális antinómia szerint a szabadság nem lehet individuális; a Kell-antinómia szerint ellenben csakis az individuális személy szabadsága lehet. A személy autonómiája ellentétben áll az elv autonómiájával. Az első és második antinómia ellenmondásában áll tehát a harmadik szabadságantinómia (624–647. 1.)

Ezek után szerzőnk fölveti a kérdést, hogy miféle bizonyító erővel rendelkeznek azok az etikai jelenségek, amelyek a szabadság mellett szólnak? Úgy találja, hogy metafizikai tárgyakat sem bebizonyítani, sem megcáfolni szigorú értelemben nem lehet, már pedig az akarat szabadsága metafizikai tárgy. Ezekkel szemben a megismerés

csak annyit tehet, hogy a lényegükben rejlő irracionális magot kritikailag körülhatárolja. E célból 1. tisztázza a mellettük szóló tényeket, 2. megvizsgálja ontológiai lehetőségüket, 3. az esetleges megegyezések alapján hipotétikus megoldást formuláz. A bizonyítás módja sem empirikus-deszkriptív, sem apriorikus nem lehet, hanem egyedül analitikus, a föltételezőtől a föltételre következtető. Az erkölcsi élet tekintetbe jövő tényei: az önmeghatározás tudata, a felelősség és beszámítás, a büntudat, az erkölcsi értékek vonatkozása a szabadságra és a Kell és az akarat ellentéte. A jelenségből ugyan a létre szigorúan véve sohasem lehet következtetni: ez a „jelenség alapvető aporiája“. Ezzel szemben azonban a szkeptikus álláspont megvédése sem könnyebb, sőt nehezebb. Hogy a jelenség csupán látszat, ezt nem kevésbé nehéz bizonyítani — s ez a bizonyítási teher a szkeptikusra nehezedik —, mint azt, hogy a jelenségnek lét felel meg. És az a hipotétikus bizonyosság, amellyel a felsorolt etikai jelenségek a szabadság fennállására utalnak, sorrendben fokozódik, míg a „jelenség alapvető aporiája“ ennek megfelelően halványul. Mindazonáltal a bizonyítás szükségkép hézagos marad.

A Kell és az akarat nem-azonossága a Kell és a Van ellentéte mögött áll a Kell és Kell, az érték és érték ellentéte. Az erkölcsi konfliktus nem onto-etikai, hanem intrametikai természetű. Viszont a személy autonómiája nem axiológiai, hanem ontológiai természetű. Az értékek antinómiája homogén antinómia két autonóm érték között; a személy és az értékek antinómiája heterogén antinómia az érték és az értékkel szemben való reális állásfoglalás között. A két autonómia — az értékautonómia és a személyautonómia — antinómiájának megoldása szerzőnk szerint sematikus az, hogy a személy szabadsága a kauzális és axiológiai determináción túl egy harmadik pozitív determináció. Úgy viszonylik a személy szabadsága az elv autonómiájához, mint ez a kauzális determinációhoz. A Kell és Kell antinómiája megoldhatatlan. De épp ez a megoldhatatlanság teszi megoldhatóvá a Kell autonómiája és a személy autonómiája között fennálló antinómiát. A személy „etikai alapképessége“ az a pozitív determináns, amely az önmagában megoldhatatlan értékkonfliktust — nem megoldja, hanem — eldönti. Az érték és szabadság antinómiájának megoldása tehát egyenesen fölteszi az értékek közötti antinómia

megoldhatatlanságát. Mert ha az utóbbi megoldható lenne, akkor a személy pozitív „eldöntésére” szükség nem lenne s az egyértelműen meghatározható normára utalt személy és a Kell antinómiája megoldhatatlan lenne. Ha ellenben az értékek konfliktusa megoldhatatlan, akkor az értékautonómia és személyautonómia együtt fennállása az egyedüli mód a Kell és Kell antinómiájának — ugyan nem megoldására, de — leszerelésére (647—695. l.).

Ezek után szerzőnk áttér a személyes szabadság ontológiai lehetőségének bizonyítására. Az 1. aporia megoldása az, hogy a személy önmagában egy harmadik determináns a természettörvényen és az erkölcsi törvényen kívül. A 2. aporia az erkölcsi akarat és az erkölcsileg jó akarat aequivocatióján alapul. A 3. aporia megoldása abban áll, hogy a kauzálison kívüli determináns komplex szerkezetű: egy ideális Kell-komponens és egy reális autonóm akarat komponens van benne. Csak a kettő együtt determináló elv a természettörvénnyel szemben. A személy akkor is szabad a normával szemben, ha követi — mert a norma ilyenkor sem egymagában, hanem csak a személy önmeghatározásának segítségével determinál — és akkor is szabad a természettörvénnyel szemben is, ha nem követi a normát, mert az önmeghatározás ilyenkor is pozitív determináns. Az autonóm elv és autonóm személy viszonya nem antinómia, hanem pozitív egymásbanyúlás, két autonómia kölcsönös feltételezési viszonya. A 4. aporia megoldódik, ha meggondoljuk, hogy mivel csak a természettörvény determinálja a világot teljesen, az értékek ellenben nem, csupán a természettörvénnyel szemben kell a szabadságnak csupán csak pozitív szabadságot jelentenie. Az akarat az értékkel együtt a kauzális nexussal szemben új pozitív determinánst jelent. Ezen az új pozitív determinánson belül az akarat lehet negative szabad az értékkel szemben. Sőt az értékkel szemben fennálló negatív szabadság és a természettel szemben fennálló pozitív szabadság egymásnak kölcsönösen feltétele. A szabadság az értékkel szemben pozitív és negatív, a természettel szemben csak pozitív. Mert a természettörvények abszolút determinizmust involváltnak, az értékek ellenben részleges indeterminizmust engednek. A negatív szabadság nem is egyéb, mint kategoriális formája annak, hogy az értékek determinációs ereje önmagában képtelen a valóságba való behatolásra. Az 5. aporia már meg is van oldva az általános elv és az individuális személy közötti

kölcsönös feltételezési viszony felismerésével. Az általános elv autonómiája mint követelmény, csakis az individuális személy számára áll fenn és a személy individuális autonómiája csak az elvnek, mint hozzá szóló követelménynek, általános autonómiájára való vonatkozással áll fenn.

Megoldhatatlan marad az a kérdés, hogy mi a lényege a személyes autonómiának? Azonban a másik két determináció: a kauzalitás és a Kell lényege voltaképpén éppen ennyire irracionális. A személy determinációja mindenestre finális determináció: ez élesen megkülönbözteti az előbbi kettőtől. Az értékeknek egymagukban nem, hanem csak az akaratnak van teleológiája.

Az akarat szabadsága szerzőnk szerint csak különös esete a kategoriális szabadságnak, amellyel minden magasabb létfok bír az alacsonyabbal szemben. Organikus, pszichológiai, logikai és etikai autonómia tökéletesen hasonló egymáshoz a maguk ontológiai alapstruktúrájában. De nem szükségkép szabad minden személy, minden pillanatban, minden cselekedetében vagy éppen minden magatartásában. Sőt talán sohasem „egészen“ felelőségre képes, „egészen“ szabad lény az ember. Erkölcsi szabadság: ez emberi voltunk tetőfokon állása, amire nem minden pillanatban vagyunk képesek.

Az erkölcsi személy szabadsága tehát etikailag szükséges és ontológiailag lehetséges. Az ontológiai szükségességet kimutatni nem lehet s ezért lehetetlen a szabadság bizonyítása. Magasfokú hüpotetikus bizonyosság az, amit elérhettünk.

Az etikai szkepszis előtt nyitva marad az ajtó. De a küszöböt nem képes átlépni. Mert „nihilisztikus erejét“ azonnal elveszti, mihelyt a „látszatot“ megmagyarázni akarja. Abszolúte bizonyos, hogy a szabadság tagadása szükségkép levegőben lóg, mert sem maga mellett szóló tényekre, sem a szabadság ellen szóló elvi érvekre nem hivatkozhatik. (696—728. l.)

Ezeknek a fejtegetéseknek dialektikus erejét talán szűkreszabott ismertetésünk is érezteti. Abban, ahogyan *Hartmann* a szabadságprobléma három rétegét: a kauzális antinómiát, a Kell-antinómiát és a harmadik szabadság-antinómiát egymás fölébe építi, a kérdés velejéig hatoló spekulatív erőnek olyan megfeszítését, a dialektikus feszültségnek olyan magasra fokozását tapasztalhatjuk, amely valóban erős gondolkodóra vall. A szabadság-problémának ez a három rétegre tagolása már önmagá-

ban jelentős spekulatív teljesítmény. A második és harmadik szabadságantinómiának megoldása pedig olyan éleselméjű és elegáns, hogy az egész gondolatépítmény a maga művészi architektúrájával lebilincsel bennünket, mielőtt még szemügyre vettük volna, hogy csakugyan lehet-e benne „lakni”? Sajnos, ez a jó benyomás némileg megváltozik, ha a merészen ívelő építmény külső, gazdagon kiképzett ornamentikájáról a belső konstrukció teherbírására és ellenállóképességére fordítjuk tekintetünket.

Mint hogy a kauzális antinómiára nézve szerzünk elfogadja *Kant* megoldását, az ő saját konstrukciójának csak a második és harmadik antinómia felállítása és megoldása tekinthető. Egyelőre az immanens kritika területén maradva, vizsgáljuk meg, hogy a pozitív értékkonfliktusra alapított megoldás valóban kiküszöböli-e az axiológiai és perszonális autonómia közötti ellenmondást? Szerzünk az első aporiát, amely szerint kérdéses, hogy miként állhat fenn az akarat szabadsága egy nem csupán kauzálisan, hanem axiológiailag is determinált világban, azzal oldja meg, hogy az akarat egy önálló harmadik determináns a természettörvényen és az erkölcsi törvényen kívül. Viszont a harmadik aporia megoldásánál arra hivatkozik, hogy a kauzálisan kívüli determináns komplex szerkezetű, egy ideális *Kell*-komponenst és egy reális autonóm akaratit komponenst egyesít magában: csak a kettő együtt determináló a természettörvénnyel szemben. Ezzel szemben azonban fölvetjük a kérdést: mennyiben érvényesül a *Kell* determináló ereje — akár mint önálló determinánsé, akár mint komponensé — oly esetben, amikor a személy az erkölcsi követelménynek nem tesz eleget?

Ugyanez a kétely merül fel a negyedik aporia megoldásával szemben. Elgondolhatatlan, hogy miképp lehet a szabadság a normával szemben pozitív és negatív, amikor a személy a normát megsérti. Ilyenkor a negatív szabadság — a determináció minusza — megvan; ámde pozitív szabadságról — a determináció pluszáról — éppen azért nem lehet beszélni, mert ez esetben egyedül a személy-determináns érvényesül a norma-determináns teljes kizárásával. Gondoljuk meg, hogy a kauzalitással szemben a pozitív szabadság annyit jelent, hogy a kauzális determináció teljes érvényesülése mellett érvényesül egy másik determináció. Ilyesmiről szó sem lehet akkor, ami-

dön a perszonális determináció épp a norma-determináció ellen érvényesül.

Szó sem lehet tehát arról, hogy a Kell-autonómiával szemben a perszonális autonómia ugyanabban a viszonyban álljon, mint az előbbi a kauzalitással szemben. Ezt szerzőnk — önmagának ellentmondva — el is ismeri, amikor kijelenti, hogy voltaképen csak a kettő együtt determináló a természettörvénnyel szemben. A harmadik autonómia felállítása tehát jobban sikerült gondolkodónknak, mint annak megoldása.

Nézetünk szerint *Hartmann* szabadságelmélete két alapvető hibában szenved. Mindkét hiba pedig az értékellentétről vállott felfogásában gyökerezik. Említettük, hogy a pozitív értékellentét előtérbe helyezésével *Hartmann* teljesen elmosza a pozitív és negatív érték ellentétét. Ebből közvetlenül fakad a szabadságelméletnek az a gyengéje, hogy az antinómiák megoldási lehetőségét egyedül a pozitív értékellentét, a Kell és Kell ellentétének beretvaélére állítja. Amint tehát kiderül az, hogy az „intramoralis értékkonfliktus“ az erkölcsi beszámítást kizárja, — amint azt fentebb kimutatni törekedtünk — a harmadik szabadságantinómiának erre a pozitív értékkonfliktusra alapított megoldása is önmagától összeomlik. De ugyanerre a hibaforrásra vezethető vissza az is, hogy *Hartmann* az axiológiai determinációban nem a pozitív és negatív pólust átfogó értékmatéria, hanem egyedül a pozitív érték, illetve a pozitív értéknek megfelelő Kell determinációját látja. Tipikus esete ez az értékkvalitás és a pozitív értékesség összetévesztésének.

E hibák felismerése után tisztáznunk kell az axiológiai determináció fogalmát, hogy eljuthassunk egy helyes szabadságelméletig. Az axiológiai determináció teljesen kimeríti a személy cselekvésének lehetőségeit: akár pozitíve erkölcsös (jó), akár negatíve erkölcsös (rossz) a cselekedet, mindenképen axiológiai determináció alatt áll.

Amint tehát a szabadság nem a kauzalitás ellenében, hanem a kauzalitás mellett áll fenn, éppúgy nem az axiológiai determináció ellen, hanem mellette érvényesül. Az axiológiai determináció tehát minden esetben — a normaellenes cselekedet esetében is — teljesen fedi a cselekedetet. Az akarat csakis akkor lehet szabad, ha axiológiailag determinálva van. Más szóval: az axiológiai deter-

minációval szemben éppoly kevésbé van negatív szabadság, mint a kauzálissal szemben.

Az axiológiai determináció szempontjából közömbös, hogy a cselekedet a pozitív vagy negatív értékpólust valószínűsíti-e meg. Hiszen mindkét esetben ugyanaz az érték-kvalitás valósul meg. Az értékellentétesség egyáltalában nem tisztá axiológiai minőség, hanem csupán a relatív értékek, az értékes tapasztalati valóság tünete. Az empirikus valóság alakítására az axiológiai determináció, amely az ellentétes értékpólusok közti állásfoglalást nyitva hagyja, egymagában nem elegendő. Az empirikus valóság értékességének az értékellentét felmerülése, tehát az ellentétes pólusok közötti állásfoglalás is, előfeltétele. Amennyire elengedhetetlen, hogy a szabad cselekedet axiológiailag determinálva legyen, ugyanannyira szükséges az empirikus valóságon való megjelenéséhez az, hogy axiológiai determináltságán felül még a bipoláris érték-ellentét villáján belül is determinálva legyen. Ez a determináció azonban axiológiainak többé nem nevezhető. Az axiológiai determináció tehát az empirikus valóság alakítása szempontjából nem befejezett determináció, habár a cselekedet szempontjából kimerítő feltétele a szabadságnak. Ennyiben tehát igaza van *Hartmannak* abban, hogy az akauzális determináns komplex természetű.

Ez a harmadik determináció nem egyéb, mint körülírása az alany közvetítő szerepének az érték és a valóság között. A cselekvő alany aktivitása az a hiányzó komponens, amely nélkül az axiológiailag determinált cselekedetnek empirikus megjelenése nem lehetséges. Az axiológiai determinációnak önmagában nincs meg az az ontológiai ereje, mint a kauzálisnak. Ehhez szükséges a perszonális determináció, az alanyi állásfoglalásnak sem kauzális, sem axiológiai, hanem a kettőt egybekapcsoló finális determinációja. A valóság és érték objektív faktorai mellett a cselekedetben egy merőben szubjektív tényező is érvényesül. A szabadságproblémában tehát az érték és valóság, továbbá a pozitív és negatív érték ellentétén kívül még az alany és tárgy ellentéte is fontossá válik. Érvényesülnie kell a valóság kauzális, az érték axiológiai és a cselekvő személy alanyi determinációjának, hogy az erkölcsi szabadság lehetővé legyen. Teljesen lehetetlen lenne a harmadik determinációs tényező logikai helyét az objektív világban kijelölni, hiszen a valóság a kauzális, az érték pedig az axiológiai determináció szá-

mára van már lefoglalva. Viszont az alany szubjektív determinációjának érvényesülése a szabadság etikai tüneményének voltaképeni magja. Az axiológiai determináció még csupán előfeltétele az „önmeghatározás“, „felelősség“, „bűntudat“ stb. etikai jelenségeinek. A cselekvő személy alanyisága mint determináns tényező ellenben a szabadság, az autonómia, az ön-meghatározás tüneményének lényege: exakt fogalmi megjelölése.

Hartmann szabadságelméletének hibáit igyekeztünk feltárni és egyben megjelölni azt az utat, amelyen e hibák kiigazítása után nézetünk szerint kifogástalan szabadságelmélethez lehet eljutni. A hibák kíméletlen feltárása nem árt a konstrukció nagyvonalúságának, hiszen ez a konstrukció aránylag könnyűszerrel javíthatónak bizonyult.

A szabadságproblémáról kiderült, hogy még mindig túlságosan egyszerűnek tekintik. *Hartmann* a szabadság egyszerű tüneménye mögött háromlépcsőzetű építményt, világos geológiai rétegeket, egy egész fenomenológiai világot fedez fel. Ez a módszer — az egyszerűnek hitt tünemények és tartalmak felbontása az elemeknek egy egész csillagrendszerére — az, ami lényegében új, reményteljes és termékeny a mai filozófia fenomenológiai irányában. Az egyik ponton ez a fenomenológia pl. a társadalom eddig többé-kevésbé naivul, külsőlegesen, dologszerűen elképzelt fogalmát építi át. Többé nem emberek sokaságának, organizmusnak nézi a társadalmat. Nem az ember többé a társadalmi sokaság egysége. A társadalom cselekedeteknek, bizonyos meghatározott szerkezetű aktusoknak egy csupán csillagászati számokban kifejezhető sokasága. Az „erkölcsök metafizikájában“ most *Hartmann*t a fenomenológusnak ez a végső belátásra törekvő elszántsága vezeti el a szabadságprobléma rétegeinek, bonyolult fenomenológiai szerkezetének egészen újszerű és termékeny feltárásához. És bírálattunkkal talán azt is sikerült kimutatnunk, hogy a problémának ez az új és termékeny feltárása mennyivel fontosabb és jelentőségesebb, mint megoldásának hibás volta; hogy a gondolkodó kérdéseinek felvetésével akkor is valóban nagy, értékes teljesítményt érhet el, ha a kérdésekre adott feleletei tévesek.³

³ A *Hartmann* által feleleveníteni kívánt „aporetikus módszernek“ ez az alap gondolata. L.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. 8. 31. l.

Ez a tanulság különösen szembeszökővé válik, ha majd a következőkben szerzőnk műveinek világnézeti hátterét vesszük szemügyre. A szabadságprobléma megoldásánál is lehetetlen valami világnézeti befolyást nem érezni *Hartmann* spekulációjában. Az intramorális értékkonfliktusra épített szabadság: a szabadság és a pozitív érték-konfliktus alternatívája, mondjuk ki egy szóval: a szűkségképeni bűnözésnek ez a szabadsága mélységesen pesszimiztikus spekulatív konstrukció. *Hartmann* spekulációja mindig ott válik bénává, ahol ez a sötét világnézet ránehezedik. És szárnyaló lendületre kap, amint a szerző világnézetének nyomása alól felszabadul. Szerencsére gyakran megfeledkezik róla. Hogy *Hartmann* spekulatív erejének teljesítményeit a maguk tisztaságában értékelhessük, a gondolatoknak erről a magasan ívelő építményéről valósággal erőszakosan kell leszaggatnunk a sötét világnézeti alapozásnak — magával az elmélettel szervesen össze nem tartozó — irracionális tömbjeit.

VII. *A világteleológia és az etika világnézeti „háttere“.*

Ez a világnézeti, irracionális befolyás sehol sem hatja át olyan erősen, olyan kirívóan, olyan bántóan szerzőnk gondolkodását, mint a világteleológiáról szóló sajtósárga tanításában. Ennek a tanításnak ugyanis semmi egyéb alapja nincsen, mint egy indokolatlanul sötét világnézet „*sic volo, sic jubeo*“-ja. Az objektív kritika mérlegére téve valósággal pozdorjává törik ez a konstrukció, amely egy kritikátlanul, irracionálisan elfogadott világnézet alapjáról olyan természetesnek tűnt fel.

Hartmann a finális nexusnak elemzéséből vezeti le a világteleológiával szemben elfoglalt álláspontját. A finális nexus három lépcsőből áll: 1. a célkitűzés, 2. az eszközöknek hátrafelé haladó finális meghatározása a cél által és 3. a cél megvalósítása előrehaladó kontinuuális ok és okozati viszonyban. A 2. lépcső adja meg a finális nexus jellegzetességét. Benne rejlik a korábbinak determinálása a későbbi által, ami a célviszony lényege. A 3. lépcső egyszerű kauzális folyamat, amiből nyilvánvaló, hogy a finális nexus felteszi a kauzális nexust. Egy céltudatosan működő lény tevékenysége egyedül egy kauzálisan determinált — az eszközök hatásának előrelátását lehetővé tevő — világban képzelhető.

Ha az ember teleológiáját az egész világra alkalmazzuk, amit minden metafizika megtesz, amely az érté-

kek primátusát vallja a létkategóriákkal szemben, azaz az axiológiai determinációt az ontológiainak elébe helyezi, ez *Hartmann* szerint az ember erkölcsi megsemmisítésére vezet. Ez a finális nexus szerkezetéből következik. Az axiológiai determináció primátusa ugyanis olyan tökéletes determinizmust jelent, amely nem hagy teret az emberből kiinduló determinációnak. *Hartmann* szerint teljes disjunkció ez: vagy a természet és általában a létező teleológiája vagy az ember teleológiája. A következetes világteleológia az etikát hatályon kívül helyezi és a fatalizmus álláspontját adja cserébe. Az etika viszont felfedezvén, hogy a providencia és a predesztináció isteni attributumai a finális nexusban az emberi élet kézzelfogható jelenségeit képezik, az Isten metafizikai örökségét az embernek juttatja. (171—190. l.)

Szerzőnk szerint tehát a világteleológia azért semmíti meg az ember erkölcsiségét, mert a világfolyamat finális determináltsága kizárja az ember szabadságát. Miként egyetlen finális nexus szerkezetén belül a cél atraktív ereje kizárja azt, hogy a finális nexus a maga szövedékébe újabb determinánst vegyen fel, tehát a finális nexus a kauzális nexussal ellentétben a szabadságot teljesen kizárja, akként a finálisan determinált világfolyamat egész szövedékében sem képzelhető el egyetlen pont sem, amelyen az emberi szabadság helyet találhatna.

A szabadságelméletben szerzőnk azt az alternatívát állította fel: vagy nincs szabadság vagy van pozitív érték-konfliktus!

Most egy másik diabolikus alternatívával operál: vagy isteni teleológia vagy emberi szabadság! Alább ki fogjuk mutatni, hogy ez a második alternatíva éppoly téves, mint amilyenek az első bizonyult. Előbb azonban szerzőnknek ezt a világteleológia-ellenes felfogását abban a szélesebb összefüggésben is bemutatjuk, amelyben szerzőnk az etika és vallás néhány határkérdésével foglalkozik. Öt megoldhatatlan antinómiát sorol fel: (1) Az evilági és túlvilági tendencia antinómiáját. Szerinte a túlvilági tendencia etikai szempontból éppolyan értékellenes, mint az evilági tendencia vallási szempontból. (2) Az emberben vagy Istenben megpillantott legfelső értékhordozó antinómiáját. Szerinte etikailag visszás, hogy az ember felett álljon valaki. Ez árusulás az emberrel szemben és erkölestelen. (3) Az értékautonómia és az értékheteronómia antinómiáját. Az etika számára az

erkölcsi értékek autonómok, a vallás számára ugyanezek az értékek heteronómok. (4.) A gondviselés antinómiáját. Az isteni gondviselés teleológikus, finális determinizmus. Ezzel az isteni teleológiával szemben az ember a maga teleológiájával tehetetlen. Az isteni gondviselés finális determinizmusa lehetetlenné teszi az erkölcsi szabadságot. Az erkölcsi szabadság ellenben kizárja az isteni gondviselést. 5. A megváltás antinómiáját. A vallási bűn teher, amely gátol a jó útján, szubsztanciális valami, amit le lehet venni az emberről. Az erkölcsi szabadság ellenben kizárja a bűn elválasztását a személytől. Az erkölcsi bűn nem lehet megsemmisíteni. Etikailag nem a bűn a rossz, hanem a cselekedet. A bűn csak következmény, amelyben az erkölcsi szabadság egy mozzanata nyilvánul meg. A bűn levétele az emberről etikailag helytelen, mert az erkölcsi szabadságtól való megfosztással egyértelmű. A megváltás tehát erkölcsileg helytelen; vallásilag ellenben a legfontosabb. Viszont a szabadság, amely erkölcsi szempontból a fődolog, vallási tekintetben mellékes.

Meg kell azonban jegyezni, hogy *Hartmann* szerint antinómiák mítsem bizonyítanak a szembenálló tárgyak reális együttlétezése ellen. Csupán a gondolat képtelenségét bizonyítják arra, hogy ezt az együttlétezést felfogja.

Igy pl. a szabadság és gondviselés antinómiájával még sem a szabadság, sem a gondviselés nincs cáfolva. Bizonyítékok és elméletek kimutatható hibássága sohasem jelenti a tárgy cáfolatát. A tárgy nagyon is fennállhat, csak az abszolút irracionális területén marad. Így Isten léte se nem bizonyítható, se nem cáfolható. Csupán a racionalitás határának abszolutsága az, amit itt megismerhetünk: az, hogy itt elmélettel sem pozitív, sem negatív irányban nem megyünk semmire. (728—746. l.)

Azonban *Hartmann* téved, amikor azt hiszi, hogy ezek az antinómiák valóban fennállanak. Minthogy pedig lényegileg mind az öt „antinómia“ egyetlen antinómiának: a gondviselés és szabadság, az isteni és emberi teleológia antinómiájának változata, elegendő lesz ez utóbbinak alaptalanságát kimutatnunk. Ennek az antinómiának megszerkesztésénél *Hartmann* tökéletesen megfelelkezik egy körülményről. Nevezetesen arról, hogy az „engedélyezett“ szabadság az engedély körén belül semmivel sem kevésbé szabadság, mint a nem engedélyezett. A finális nexus szövedékén belül az teszi lehetővé a szabadságot, hogy a cél éppen sza-

badság engedésében is állhat. Ha az isteni teleológiában, az isteni világtervben benne van az, hogy az emberi akarat szabad legyen, akkor a szabad akarat a világfolyamat finális determináltságán belül „engedélyezett” szabadság. Az emberi teleológia eszerint egészen összhangzatosan illeszkedhetik bele az isteni teleológiába és itt objektív gondolkodással ellentmondásnak nyomát sem találhatni.

A negyedik antinómia, az isteni és emberi teleológia antinómiája ezzel merő látszatnak bizonyul. S ha ezt a főantinómiát ki lehet emelni sarkaiból, akkor halomra dől a többi fiókantinómia is. Az autonómia és heteronómia antinómiája (3) egyszerűen előfeltevéseiben téves. *Ockham* theonóm morálpozitívizmusától eltekintve — amely szerint Isten tetszésétől függ, hogy egy ellenkező erkölcsi rendet írjon elő a világnak — a vallásos felfogás éppen nem követeli az értékek heteronómiáját. Isten szükségképen végtelenül jó a vallásos felfogás számára, ami kizárja az erkölcsi értéknek Isten tételezésére való alapítását. Hasonlóan az igazság sem az isteni szabadság által tételezett, hanem szükségképeni attribútuma Istennek. Az emberi és isteni értékhordozó antinómiája (2) azért alaptalan, mert miként az isteni teleológia nem zárja ki az emberit, éppoly kevéssé zárja ki az isteni értékesség az emberi értékességet. Hogy erkölcsileg visszas lenne az, hogy az ember felett álljon valaki, ez nem egyéb odavetett alaptalan állításnál. Az (1) és (5) antinómiát, t. i. az evilági és túlvilági tendencia, valamint a megváltás antinómiáját együttesen intézhetjük el. A megváltás és a túlvilági tendencia erkölcsileg helytelen csak akkor lenne, ha a szabadság a legmagasabb erkölcsi érték lenne. Erről azonban szó sem lehet. Ha meggondoljuk, hogy a szabadság lényege az, hogy nem kell szükségképen jót tennünk, hanem rosszat is tehetünk, akkor nyilvánvaló, hogy a szabadság csupán egy relative erkölcsös lénynek a tulajdonsága. Az erkölcsi érték abszolút régiója túl van a szabadság határán. Csupán a tapasztalati valóságon megjelenő erkölcsi értékekre áll az, hogy alapvető feltételük a szabadság. Szabadság — értékrelativitás — tapasztalati valósághoz tapadó érték — értékellentétesség: ezek mind szorosan összetartozó fogalmak. Isten, a végtelenül jó lény, nem szabadon, ellentétesen, relative, hanem szükségképen, absolute értékes. A tapasztalati valóságban a saját sza-

badságunk, relativitásunk, ellentétességünk szférájának áttörésére számunkra nincs lehetőség. A túlvilági tendencia, a megváltás vallásos eszméje nem egyéb, mint isteni kegyelemmel, tehát csodálatos módon való áttörése szabadságunk, relativitásunk, ellentétességünk korlátainak, az értékabszolutság szférájába való behatolás. Ennek a behatolásnak, felemeltetésnek lehetősége talán érthetetlen, megfoghatatlan és természetfeletti, ámde erkölcsileg helytelennek semmiképen sem nevezhető. Ezzel az anti-nómiáknak egész terebélyes fája gyökerestől ki van csavarva.

Azt hisszük, hogy ennek a sötét világnézeti háttérnek szétrombolása csak használ *Hartmann* etikájának. A gondolkodó művének az át nem gondolt előfeltevések, az irracionális kiindulások, aláfestések és hátterek a legtöbb esetben csak ártanak. És kivétel nélkül minden esetben sok veszélyt rejtő tehertételt jelentenek. Baj van ott, ahol a filozófiai spekuláció lényegét ezekben az irracionális „állásfogalásokban“ látják. Van egy tartomány, ahol a „racionalizmust“ soha sem fogják legyőzni: a racionális gondolkodás tartománya. Irracionális gondolkodás, alogikus spekuláció: érvelés ráció nélkül, következtetés logika nélkül — nehezen fogják pótolhatni a megunt „racionalizmust“.

Az erős gondolkodó ereje azonban éppen abban van, hogy irracionális előítéleteinek körét képes áttörni és olyan eredményekig eljutni, amelyek többé nem osztoznak az irracionális előítéletek sorsában. Épp a legerősebb gondolkodóknál gyakori az eset, hogy eredményeik, kiindulásuk hibás volta ellenére is, elméletük egyes részei a többi részek helytelensége ellenére is, helyesek. Ezen a jogcímen véljük *Hartmann*t is az erős gondolkodók közé sorozhatni.

Bátor és éles elmével szántott neki az etikai problémák nagy szövevényének. A nehézségektől vissza nem rettenve, elszántan törekedett mindig arra, hogy a gondolatot végiggondolja. Számos súlyos tévedés anyáercében az igazságnak is szép darab színaranyát bányászta ki problémáiból. Egy sötét, komor világnézet embertelen terhét nyögve is fel tudott emelkedni a legrejtettebb összefüggések tiszta áttekintéséig. Nem tagadja az isteni gondviselést, csak megfoghatatlannak tartja. Ő az a hitetlen, aki jobban vágyódik Isten után, mint a templomos. Amikor káromkodik, lelke mélyén akkor is imádkozik.

PLOTINIZMUS J. SCOTUS ERIUGENA FILOZÓFIÁJÁBAN.

Írta: TECHERT MARGIT.

(Második, befejező közlemény.)

III. *Misztika.*

Amint Plotinos misztikája, akkép Eriugenáé is intellektuális, értve ezen azt a jellemvonását, hogy az istennel való egyesülés szerinte is a *belátásnak és megértésnek ama legmagasabb fokát* jelenti, amikor az isteni értelem az emberit megvilágítja és olyan dolgok belátására teszi képessé, amelyek különben az ész határain túl vannak. Tehát: a theiosis elsősorban is maximális belátás, s boldogság csak annyiban, amennyiben belátás, megismerés. Az Istennel való közvetlen érintkezésnek, vele való eggyéválásnak két formája van, úgymint az *individuális* és a *kollektív*. Az előbbit minden ember tehetségének és a kapott kegyelem mértékének megfelelőleg bármikor megvalósíthatja, míg a másik az idők legvégén (tehát egy meghatározott időpontban) fog végzetes szükségszerűséggel minden teremtményre nézve egyidejűleg megtörténni. Vizsgáljuk most az első típust, az egyéni deificálódást.

Az emberi természetben van egy soha ki nem alvó, az Isten felé irányuló vágyódás. Ezt a vágyódást a szellemi gyönyörök különösen felszítják és elevenné teszik (V. 25. p. 916.). Értelmünk ezer tévedésben, ellenkező irányú kanyargós utakon Istenét keresi örökkön, akinek a szemlélésére teremtett.¹⁸ Azonban az Isten szemléléséhez való eljutás nem olyan egyszerű, ehhez több fokon át lehet csak eljutni. Mindenekelőtt el kell hagyni az érzéki világ szépségében, a földi élvezetekben való gyönyörködést, amit pedig maga Eriugena sem tarthatott könnyű dolognak,

¹⁸ Tota siquidem rationalis creatura, quae proprie in hominibus intelligitur subsistere, etiam in delectis suis perversisque anfractibus Deum suum, a quo est, et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit. (V. 26. p. 919.)

mert a természet „ránk mosolygó szépségéről“ (II. 14. p. 544; V. 37. p. 938.), a napról, a fényről, a tengerről. — amelyről, ír ember lévén, többször veszi hasonlatait¹⁹ — gyakran oly önfeledett bámulattal ír, amely sejteni enged, hogy a természet szépségeinek meglátására görög mesterénél²⁰ jobb szeme volt. Aki a műveit olvassa, olyan benyomást nyer, hogy Eriugena, ha elítélte is, de meg tudta érteni a földi gyönyörök szerencsétlen szerelmeseit (diligentibus, V. 37. p. 938.), akiket a természet látható szépségei, amelyeket Eriugena nem egészen önállóan, de egészen találóan és gyakorta a nő szépségéhez hasonlít,²¹ ejtettek rabul. Mintegy ezek mentségére sokszor hangsúlyozza, hogy az érzéki dolgok között egy sincs olyan, amely ne reprezentálna egyben valami testnélküli, tiszta szellemi dolgot is²² (V. 3. pp. 865—66.). Amint a természetnek ez a szellemi természetű szépsége, bája visszatörekszik teremtőjéhez (V. 36. p. 966.), úgy nekünk is el kell hagynunk az érzéki világot — amelynek a szeretése az „*amor illicitus*“ (V. 36. p. 977.) — s tovább kell haladnunk a szellemi dolgok, az értelmi világ megismerése felé. Mielőtt azonban a megismerés misztikájáról beszélhetnénk, szólnunk kell Eriugena aszkétizmusáról, amely misztikájával szoros összefüggésben áll.

Mint tudjuk, már Plotinos s az ő nyomain természetesen Pseudo-Dionysios is az erényben három fokozatot, vagy másként háromféle erényt különböztet meg, ú. m. megtisztulás (katharsis), megvilágosulás (eklampsis) és tökéletessé válás (teleiosis). E három fokozaton át jut az

¹⁹ Pl. IV. 2., p. 743—4.

²⁰ „C'est à peine si Plotin regarde le monde; du moins ne nous en dit-il presque rien: l'étude de ses comparaisons à ce point de vue, est décevante... A part quelques métaphores plus heureuses ou plus significatives, il ne nous apporte que des comparaisons de manuel, qui ne nous apprennent rien sur le milieu où il vivait.“ (Arnou: Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin, p. 34.)

²¹ V. 36. p. 975; és IV. 24. p. 851.

²² A látható világ nagy megbecsüléséről tesz tanuságot a De Div. Nat.-nak az az érdekes fejezete, amelyben Eriugena az érzéki világot a Logos-Krisztus „másik“ ruhájának nevezi (az első a Szent Írás) s annak vizsgálatára, kutatására biztat. „Et si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix, divinatorum videlicet eloquiorum litera, et visibilium rerum species sensibilis: cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, ut eum, cuius vestimentum est, mereamur invenire, alterum vero, id est creaturam visibilem, prohibemur inquirere? Et quo modo, et quibus rationibus contextum sit, non satis video.“ (III. 35. p. 723.)

ember mind magasabbra Isten felé, s ugyanakkor ugyanolyan mértékben eltávolodik az anyagtól. Ez a letről felfelé haladó vonal etika, esztétika és misztika közös útja. Aki tökéletes akar lenni, annak Eriugena szerint nemcsak meg kell vetnie a testet minden érzékszervével együtt, sőt még magát az érzéki életet is, hanem egyenesen arra kell törekednie, hogy ezeket, amint tudja, önmagában elpusztítsa,²³ miután ezek meggátolják abban, hogy igazi, misztikus életet élhessen (V. 5. p. 753.). Mindannak ugyanis, ami földi szerelem útján keletkezett, el kell pusztulnia²⁴ (IV. 15. p. 802.) s jaj annak, aki magát a testével azonosítja. Filozófusunk szerint a bűnbeesés előtti, vagy amint ő mondja „az első teremtéskor teremtett” embernek nem volt neme: az a maga tökéletességében, hasonlóan az angyalokhoz, csak ember volt (sola universalis et simplex humanitas, IV. 16. p. 817.). Ugyanígy Krisztus-Logos, a legideálisabb ember, feltámadása után szintén levetette testét és nemét, hogy csak ember legyen (V. 20. p. 893.). Hozzá hasonlóan feltámadásuk után az összes üdvözültek, noha lesz testük, nem fognak nemileg elkülönülni.²⁵

Erre az ideális állapotra, a nem- és testnélküliségre törekszik tehát a bölcs ember, amikor még földi életében testét mintegy levetkezve, az *ideák világába* emelkedik. Ez az Istenbe való visszatérés *második* foka, amikor is az ember az érzéki benyomások és érzéki megismerés után — amelyeket Eriugena ugyan ismeretnek sem tekint — a tiszta

²³ „Nam qui perfecte vivit, omnino corpus suum, et vitam, qua illud administratur omnesque corporeos sensus cum his, ... omnesque irrationabiles motus, quos in se sentit, cum omnium rerum mutabilium memoria, non solum spernit, verum etiam, quantum potest, et corrumpit et destruit.” (IV. 5. p. 753.)

²⁴ ... omne, quod in hunc mundum per generationem localiter et temporaliter nascitur, non potest fine carere, ... (IV. 13. p. 802.) L. még ugyanerre nézve: „... poenaliter ad similitudinem irrationabilium per copulam sexuum in hoc mundo nascitur temporaliter corruptibiliterque, cuius finis mors est... (IV. 6., p. 759–60.) Az itt kifejezett gondolat különben Eriugenánál jóval régebbi keletű s a hermetikus iratokban éppen a formában szerepel: Καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα [Mars. Fic.: „Amorem corporis mortis causam esse scite. Ed. Parisiensis, 1554.]

²⁵ „In resurrectione enim sexus auferetur, et natura adunabitur et erit solummodo homo, sicut fieret, si non peccaret (V. 20., p. 893.), „Sed fortassis quis dicat, quod nos conjugium prolisque procreationem reprehendimus... Cui respondebimus: Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetranda appetitio copulata...” (IV. 23., p. 846–7.)

értelmi lények megértéséhez jut el. Az értelmi világban, amelynek a szépségét különben már másutt megtanultuk értékelni, a fény, az élet, ideák és szépség hazájában vagyunk. Miután pedig az „értelmi lények” a Logosnak és ezen át Isten lényegét alkotják, ennél fogva akik az ideákat ismerik, azok egyben Istent ismerik meg. Mindenesetre érdekes antinómia, — amely különben már bölcselők előtt is tudatossá vált — hogy a minden értelem és gondolat felett álló Istenhez a gondolat útján jutunk el. Ez az Istent megismerő emberi gondolat saját maga és minden teremtmény fölé emelkedik s lényegi mozgásaival (substantiales motus II. 23. p. 576.) Isten körül kering. Ami itt, a legmagasabb fokon történik, ipsum Deum per se ipsum attingere (Ibid), az az eriugenai visszatérés *harmadik foka*, amikor is a bölcsesség által szentté vált ember az ideák megismerésén át Istent veszi magába. Ennek az egész ismeretelméleti alapokon nyugvó misztikának az a Plotinos vetette meg alapját, aki a maga görög racionalizmusából kiindulva, elsőnek építette a theiosis elméletét egy értelmi aktusra. Úgy szerinte, mint utána Szt. Ágoston és Eriugena szerint is a misztikus istenmegismerés egy befogadási aktust jelent, amikor is a megismerő a megismerendőt quasi magába veszi s így a megismerés pillanatában szubjektum és objektum egyé válik. Épp ennek az uniónak az érdekében — amely unió szerintük az emberi létnek, valamint a szépre, jóra, igazra való törekvésnek végső célja — hangsúlyozták ezek az új-platonikus, misztikus filozófusok az értelmi megismerés („filozófia”) jelentőségét.

Már most elérve célját, amire mindenek törekszenek, s amiben mindenek megpihennek (III. 23. p. 683.), mi történik a lélekkel, amely a világ számára meghalt s a belső tudás egyszerű szellemszemével (interioris scientiae simpliciue mentis oculo, IV. 19. p. 835.) egyedül Istenére tekint? Ilyenkor az *egész emberi természet puszta ésszé válik, úgyhogy semmi sem marad benne az észen kívül, amellyel épp teremtőjét nézi*. Ebből a szempontból az *emberre nézve* nincs különbség, a világ végén vagy az ő individuális élete folyamán bekövetkező Istennel való egyesülés között. A theiosis rá ebben vagy abban az időpontban, formában csak ugyanegyet jelenthet: „omnino transitum in ipsum purum spiritum, ...qui intellectus vocitatur” (V. 37. p. 987.). Ilyenkor Istent szemlélve, az ember, illetve a szemlélődő emberi ész maga is belép a

dolgok okai közé, ami nem más, mint az ideák világa (V. 36. p. 970.). És ez a boldog élet, az örök béke az igazság szemléletében, amit tulajdonkép *megistenülésnek* neveznek (V. 36.), s aki ebben részesül, az megszpél, — hiszen idea lesz — és az örök boldogság fényében ragyog (V. 36.). Mielőtt az egyéni megistenülés elemzését befejeznők, rá akarunk mutatni ennek a szemlélődő misztikának egyik olyan sajátosságára, amely részben azt is megérteti, hogyan tudott ez a pogány vallásból eredő théoria a keresztény gondolkodók körében olyan nagy elterjedtségre szert tenni?

Eriugena mindenkor hangsúlyozza, hogy a misztikus unióban az emberi ész Istent: a megismerésnek ezt a maga tökéletességében és komplexitásában oly végtelen tárgyát, teljesen és maradék nélkül egy pillanatra sem tudja a magáévá tenni. „A végtelen isteni természetet — írja Eriugena — sem felülről, sem alulról semmi körül nem határolhatja, magába nem fogadhatja (III. 1. p. 620.). Ha ugyanis Isten a szó teljes értelmében megismerhető volna — folytatja egy más helyütt bölcselnök — és mi úgy foghatnók fel őt, mint valamit (quiddam), abban az esetben már körülhatárolt (circumscripta) is volna, még pedig a megismerő elméjében. Ez azonban Isten definíció szerinti lényegével ellentétben áll: ő tehát teljesen még az extázisban sem ismerhető meg (IV. 7. p. 771.). A misztikus szemlélődés elmélete éppen azt juttatja jellemző erővel kifejezésre, hogy az ismert és ismereti tárgy kettőssége valami módon még a misztikus unióban is megmarad. Ez a „theória“ (a szó maga is szemlélődést jelent) a maga kidolgozott terminológiájával együtt Plotinostól maradt a középkor gondolkodóira s mint ilyen, igen alkalmas azoknak a nézeteknek a támogatására, amelyek szerint Plotinos nem volt konzekvens, sőt nem is volt a mai értelemben vett monista. Annyi bizonyos, hogy szemlélődésről, kontemplációról csak akkor lehet szó, ha az ismeretelméleti dualitás fennáll. A közönséges értelemben vett nézésnél is lehet egészen minimális a távolság néző és nézett tárgy között, de mindaddig, amíg nézésről beszélhetünk, a kettő össze nem eshet. Azoknak a leírásoknak az alapján, amelyeket a misztikus szemlélődésről Eriugénánál, valamint Szt. Ágostonnál és Plotinosnál olvashatunk, azt kell feltételeznünk, hogy szerintük a misztikus élményben az ismerő tudata objektum és szubjektum közt himbálódik, amint ezt a kanti esztétika a műélvezés és az eszté-

tikai gyönyör lényegéről tanítja. E himbálódzás közben a szubjektum az objektumot gyakran megéri (Plotinos: ἀφῆ, Szent Ágoston és Eriugena: attingere), de sem arról, hogy hosszabb időre, sem arról, hogy rövidebb időre bár, de maradék nélkül fel tudjanak oltadni egymásban: szó nem lehet. A szemlélődésre való képesség egyénenkint különböző mértékben adódott meg embereknek s anyagoknak. Mindenesetre a szentek maximális fokban bírják ezt a képességet, hiszen éppen a szemlélődés magas foka (contemplationis celsitudine altitudine theoriae V. 21. p. 897.) által deficálódnak.

Ami már most az Istenbe való visszatérés *kollektív* formáját illeti, tudvalevő dolog, hogy a Plotinosnál is már meglevő ἀνοδος-t Eriugena egy általános érvényű metafizikai tétellel építette ki. Ennek értelmében az összes Istenből (ideákból) lett érzéki, anyagi dolgok a világ végén vissza fognak térni Istenbe²⁶ (az ideákba), hogy ott tér és időn kívül maguk is mint ideák existáljanak tovább (II. 23. p. 906., IV. 31. p. 298.). Az Istenbe való visszatérés ez általános formájánál szó sem lehet arról, hogy a növények, állatok, élettelen tárgyak ugyanúgy deificálódjanak, mint az anyagok; vagy a megtisztult, tökéletessé vált emberek (V. 21. p. 897.). Ezeknél a teremtményeknél ugyanis, értelem híján, Isten belátása, megértése lehetetlenség. Így tehát, bár szintén ideává válnak, ezt a folyamatot náluk az egyéni tudat nem kíséri, *nem tudják*, hogy ez az istenné válás s éppen ezért nem is boldogok. Ezért írja Eriugena — élesen disztíngválva a teremtmények értelmes és értelmetlen része között — hogy a világvégi általános visszatérésnek két formája van: az ideává válás és a boldogság (V. 36. p. 978—9.), amely utóbbiban csak az arra hivatott, értelmes teremtmények részesülnek s amelynek a részletező leírásában Eriugena kifogyhatatlan.²⁷

B) KIFEJEZÉSBELI MEGEGYEZÉSEK.

A következőkben 10 közös motívum köré csoportosítva közöljük azokat a helyeket, amelyekben az Enneasok

²⁶ Omnia, quae ex fonte omnium manant, vilescent, imo etiam penitus perirent, si ad fontem suum redire neque possunt neque redirent. At si visibilibus reditus in suas invisibiles causas prohiberetur, valde naturali omnium desiderio non solum contrarium, verum etiam fieret nocivum. (V. 34., p. 952.)

²⁷ „O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident, et visuri sunt! Quorum iudicium in

és a Peri Physeon megfelelő passzusai között kifejezésbeli megegyezéseket véltünk találni. Ezeknek az összegyűjtött párhuzamos helyeknek a két filozófus közti közvetlen kapcsolatot bizonyítása szempontjából a gondolati megegyezéseknél jóval nagyobb jelentőséget tulajdonítunk; sőt, hogy egészen világosan szóljunk, a munkánk elején felvetett hipotézis reális értékét ezeknek a kifejezésbeli megegyezéseknek a bizonyító erejétől tesszük függővé. Ezt a bizonyító erőt mi elsősorban az V. 1. l.-hoz idézett eriugenai helyeknél tapasztaltuk, miután az ír filozófus véleményünk szerint itt jutott a legközelebb a plotinosi szöveg ritmusához, képeihez. Másfelől viszont — s az említett helyek bizonyító értékét ez csak növeli — az V. 1. l. stílusában és formájában annyira kiforrottan magán viseli egy nagy gondolkodó és író egyéniségének a bélyegét, hogy a fény, élet, bölcsesség és forrásra vonatkozó theóriáktól eltérően, ez a fejezet újplatonikus közhellyé nem válhatott. Azt a kedvező benyomást, amelyet a közvetlen kapcsolat lehetőségére nézve az V. 1. l.-hoz idézett eriugenai párhuzamos helyekből nyerhetünk, kiemelkedően támogatják a világ-egyetem harmóniájára, valamint az ideák világában folyó életre, szemlélődésre vonatkozó közös motívumú leírások.

E nyelvi tények alapján a két filozófus közti — legalább is részleges — közvetlen kapcsolat feltevése valószínűséget nyert, amelyet további összehasonlító stílus és gondolattörténeti kutatások a teljes bizonyossággig fokozhatnak, vagy esetleg meg is semmisíthetnek, amennyiben valakinek sikerülne kimutatni, hogy például a plotinosi V. 1. l. a „De divisione naturarum“-ból idézett helyekhez hasonló formában már Szent Ágostonnál,²⁸

nullo fallitur, quoniam in veritate omnia contemplantur; quibus in universitate naturarum nihil offendit vel infestum est. Non enim de parte judicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius, neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum eiusque partes altitudine contemplationis ascendunt. (V. 36., p. 970.)

²⁸ Boyer szerint (i. m. 82—3. o.) Szt. Ágoston Plotinos Enneasai-ból a következő könyveket ismerte: I. 3., I. 6., III. 6., III. 8., és, ami minket most egyedül érdekel, az V. 1. l.-et. Ez utóbbi hely ismeretéről, Boyer szerint, Szt. Ágoston a De musica VI. könyvének XIII. fejezetében tesz tanúságot. Noha kétségtelen, hogy Eriugena a Musicának ezt a De div. nat. III. 36., p. 732. o. is citált könyvét ismerte, az is bizonyos, hogy amit Eriugena a Plotinos V. 1. l.-éről tudott, azt ebből az ágostoni helyből, az eriugenai helyek tanúsága szerint, nem meríthette. Erről a háromféle szöveg egymás mellé állítása, amint az a túlolдалon következik, bárkit a legegyszerűbb s leghathatósabb módon meggyőzhet.

Macrobiusnál²⁹ vagy Pseudo-Dionysiosnál is előfordul.

Mi azonban ezekben az említett auktorokban a kérdéses helyeknek megfelelő alapját nem találtuk, s éppen ezért *a részleges közvetlen kapcsolatra vonatkozó hipotézis valószínűségét* — amit jelen dolgozatunk főeredményének tekintünk — *fenntartjuk.*

1. A lélek bukása.

Plot. V. 1. 1.
Teubner f. kiadás.

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθεῖσθαι, καὶ μοίρας ἐκέειθεν οὔσας, καὶ ὅλως ἐκείνου, ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκείνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης, καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶν τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι, καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκέειθεν εἶναι (ὥσπερ παῖδες εὐθυσ ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων, καὶ πολὺν

Joh. Scoti Eriugena: De div. nat.

IV. 5. p. 756: Animalis igitur homo et fit et dicitur, quando, *relictis motibus, qui ... sunt circa cognitionem Creatoris et creaturae, in motus irrationabiles ... spontaneo appetitu decidit*, ita ut totam suam intentionem temporalium fragiliumque rerum et ad non esse tendentium letiferis delectationibus ingurgitet...

IV. 5. p. 761: ... debemus de humana natura judicare... secundum quod ad imaginem Dei, priusquam peccaret, condita est. Quod etiam omnem sensum corporeum, omnemque mortalem cogitationem *pro ineffabili naturae dignitate incomprehensibiliter fugit*, sed decepta et lapsa pravae suae voluntatis tenebris obcaecata, *et seipsam et Creatorem sui (suum) oblivioni tradidit.* Et haec est miser-

Sancti Augustini: De musica. Liber VI. caput XIII. (Migne, tom. XXXII. col. 1183.)

Animus unde fit ut a veritate incommutabili avertatur.

M. Quaero ergo quoniam iste ab huiusce modi rerum contemplatione discedat, ut illum ad eam necesse sit memoria revocari. An forte in illud intentus animus tali reditu indigere putandus est? D. Sic. existimo. M.

Videamus, si placet quid tantum illud sit quo possit intendi, ut ab incommutabilis et summae aequalitatis contemplatione avertatur. Nam tribus generibus amplius nihil video. Aut enim ad aliud quid par atque ad eiusmodi aliud se intendit animus, cum hinc avertitur, aut ad superius, aut ad inferius. D. De ceteris duobus quaerendum est: nam quid sit superius aeterna aequalitate non video. M.

²⁹ A „Somnium Scipionis“-hoz írt kommentároknak (ed. Lipsiae, 1774.) különös gonddal, de különösebb eredmény nélkül tanulmányoztuk át azt a két fejezetét (cap. XII. Quomodo anima ex superiore mundi parte ad inferna haec delabatur; cap. XIV. Cur mundus hic universus, dei vocetur templum), amelyek a plotinizmushoz legközelebb állanak és a középkorban mintegy a plotinizmus egyik forrásul szolgáltak. (L. De Wulf: Hist. de la phil. méd. 1925, I. k., 80. l.)

χρόνον πόρρω τραπεύοντες, ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας) οὐτ' οὖν ἐτι ἐκείνον, οὐτε ἑαυτὰς ὀρώσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοία τοῦ γένους, τιμήσασαι τ' ἄλλα, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι, καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι, καὶ ἐξηρηθῆναι τούτων, ἀπέβήξαν ὡς οἶον τε ἑαυτὰς, ὡν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἢ τῶνδε τιμῆ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία. Ἄμα γὰρ διώκεται ἄλλο, καὶ θαυμάζεται, καὶ τὸ θαυμάζον καὶ διώκον ὁμολογεῖ χεῖρον εἶναι· χεῖρον δὲ αὐτὸ τι θέμενον γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων, καὶ ἀτιμωτάτων τε καὶ θνητότατων πάντων ὡν τιμὰ ὑπολαμβάνον, οὕτε θεοῦ φύσιν οὕτε δύναμιν ἂν ποτε ἐν θυμῷ βάλοιτο. Διὸ δεῖ διπλὸν γίνεσθαι τὸν λόγον πρὸς οὕτω διακειμένους, εἴπερ τις ἐπιστρέψοι αὐτοὺς εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ πρῶτα, καὶ ἀνάγει μέγρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἐνὸς καὶ πρώτου. Τίς οὖν ἐκάτερος; ὁ

rima mors ipsius, profundissimaque in caligine ignorantiae submersio, et a seipsa et a Creatore suo longissima distantia, irrationabilibus animantibus proxima turpissimaque similitudo...

IV. 6. p. 762: ... quod... homo... dum esset... in prima sui conditione ad imaginem Dei et similitudinem, ipse insipienter et irrationabiliter se movens contra sui conditoris (creatoris) mandatum, insipientium, hoc est brutorum animalium similitudinem attraxit, eorumque inconvenientibus sibi motibus naturalem naturae suae honestatem dehonestavit.

IV. 7. p. 767: Quamvis enim imperita et insipiens nasci videatur (sc. mens), quod ei accidit divini transgressionis mandati, qua et suimet et Creatoris sui oblita est, doctrinae tamen regulis reformata

Deum suum et seipsam, suique peritiam et disciplinam et omnia, quae naturaliter in ea subsistunt, in seipsa potest reperire, Redemptoris sui gratia illuminata.

IV. 9. p. 777. M.: Inerat ergo humanae naturae potentia perfectissimam sui cognitionem habendi, si non peccaret? D.: Nil verisimilius. Casus quippe illius maximus et miserrimus erat, scientiam et sapientiam sibi insitam deserere, et in profundam ignorantiam suimet et Creatoris sui labi, quamvis appetitus beatitudinis, quam perdidit, etiam post casum in ea remansisse intelligatur, qui in ea nullo modo remaneret, si seipsam et Deum suum omnino ignoraret

IV. 14. p. 807... Deus hominem in genere animalium fecerit, quia... praescivit (illum) in (que) irrationabiles motus eorum relicta divinae imaginis pulchritudine ac dignitate casurum?

Videsne illud obsecro quidnam ei par esse possit, quod tamen aliud sit? D. Ne id quidem video. M. Restat ergo ut quaeramus quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est? D. Assentior. M. Haec igitur affectio animae vel motus, quo intelligit aeterna, et his inferiora esse temporalia, etiam in seipsa; et haec appetenda potius quae superiora sunt, quam illa quae inferiora sunt novit: nonne tibi prudentia videtur? D. Nihil aliud videtur.

πέν δεικνύς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῇ τιμωμένων, ὃ ἐν ἄλλοις δίμεν ἐπιπλέον· ὃ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν, οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας· ὃς πρότερός ἐστιν ἐκείνου, καὶ σαφηνισθεὶς κἀκείνον δηλώσει, περὶ οὗ νῦν λεκτέον. Ἐγγὺς γὰρ οὗτος τοῦ ζητουμένου, καὶ πρὸ ἔργου πρὸς ἐκείνον· τὸ γὰρ ζητοῦν ἐστὶ φυχὴ, καὶ τί ὄν ζητεῖ, γνωστέον αὐτῇ, ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ, εἰ δύναμιν ἔχει τοῦ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει, οἷον ἰδεῖν, καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. Εἰ μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ; εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει καὶ δύναται εὔρεῖν.

2. *A világegyetem harmóniája, amely egy dalhoz, egy csodálatos szimfoniához hasonló.*

Plot. II. 3. 7. τίς οὖν ἡ σύνταξις ἢ μία; συνηρητῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοισι τὰ πάντα, καὶ μὴ μόνον ἐν ἐνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρομένου σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μάλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί· καὶ μίαν ἀρχὴν (δεῖ) ἐν πολύζων ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἓν, καὶ ὡς ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ τὰ μέρη ἐν τῷ ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντί ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μάλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μεῖζω. πρόεσι μὲν δὴ ἕκαστον ἀπὸ μιάς (ἀρχῆς) τὸ αὐτοῦ πράττον, συμβάλλει δὲ ἄλλο

IV. 16. p. 827. [A lélek bukása egy]... illicitum motum atque confusum appetitum ad concupiscendum malum...

IV. 20. p. 838... ut Creatorem suum deserere voluit, ex dignitate naturae sae la psa est (sc. humana unatura)

III. 3. p. 630. Et quemadmodum in proportionibus numerorum proportionalitates sunt, hoc est proportionum similes rationes, eodem modo in naturalium ordinationum participationibus mirabiles atque ineffabiles harmonias constituit creatrix omnium sapientia, quibus omnia in unam quandam concordiam, seu amicitiam, seu pacem, seu amorem, seu quocumque modo rerum omnium adunatio significari possit, conveniunt... ordinum naturalium distributio, participationis nomen, distributionum vero copulatio, amoris generalis accipit, qui omnia ineffabili quadam amicitia in unum colligit.

III. 6. p. 637—8. Proinde pulchritudo totius universitatis conditae, similitum et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium

ἄλλω· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ
 ὄλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ
 πᾶσχει ὑπ' ἄλλων καὶ ἄλλο
 αὖ προσήλθε καὶ ἐλύπησεν ἢ
 ἦσε. πρόρισι δὲ οὐκ εἰκῆ οὐδὲ
 καὶ ἐπιτυχ' ἀν' καὶ γὰρ ἄλλο
 τι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς
 κατὰ φύσιν ἄλλο.

II. 3. 5. . . . συμπαθῆ
 δὲ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν
 εἶναι· οὕτω γὰρ ἓν καὶ μία
 ἄρμονία.

III. 2. 2. . . . οὕτω δὴ καὶ
 ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ
 λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν
 καὶ διέστη καὶ ἐξ ἀνάγκης τὰ
 μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσηνῆ,
 τὰ δὲ ἐχθρὰ καὶ πολέμια καὶ
 τὰ μὲν ἐκόνητα, τὰ δὲ καὶ
 ἄκοντα ἀλλήλοις ἐλυμήνατο
 καὶ μίαν ἐφ' αὐτοῖς τοιαῦτα
 ποιούσι καὶ πᾶσχουσιν ὁμῶς
 ἄρμονίαν ἐνεστήσατο
 φθεγγομένων μὲν ἐκά-
 στῶν τὰ αὐτῶν, τοῦ δὲ
 λόγου ἐπ' αὐτοῖς τὴν
 ἄρμονίαν καὶ μίαν τὴν
 σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιου-
 μένου.

IV. 4. 38. πάντα δ' ὁμῶς
 εἰς ἓν συμπλέκεται καὶ θαυ-
 μαστὴν τὴν συμφωνίαν
 ἔχει καὶ ἀπ' ἄλλων ἄλλα, κἄν
 ἀπ' ἐναντίων· ἢ πάντα γὰρ
 ἓνός.

VI. 9. 8. . . . οἶον χορὸς
 ἐξ ἁδῶν καίπερ ἔχων περὶ
 τὸν κορυφαῖον τραπεῖη ἄν
 εἰς τὸ ἕξω τῆς θέας,
 ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, ᾄδει
 δὲ καλῶς καὶ ὄντως περὶ
 αὐτὸν ἔχει· . . . οὕτω καὶ
 ἡμεῖς . . . ὅταν εἰς αὐτὸ

ordinibus, in unitatem quandam
 ineffabilem compacta. *Ut enim orga-
 nicum melos ex diversis vocum
 qualitativibus et quantitativibus con-
 ficitur, dum viritim separatimque
 sentiuntur, longe a se discrepan-
 tibus intentionis et remissionis
 proportionibus segregatae, dum
 vero sibi invicem coaptantur se-
 cundum certas rationabilesque artis
 musicae regulas per singulos tropos,
 naturalem quandam dulcedinem
 reddentibus: ita universitatis con-
 cordia . . . Confectum est enim et
 inconcusse definitum, omnia, quae
 sunt et quae non sunt, ab uno
 omnium principio confluere . . .*

III. 26. p. 695. Non irrationa-
 biliter itaque diximus, hunc mun-
 dum extremitates quasdam a se
 invicem penitus discretas, et medie-
 tates, in quibus universitatis ipsius
 concors harmonia coniungitur,
 possidere.

IV. 11. p. 791. (Ad Plotini VI. 9.
 8.) . . . ita ut materia vitalem
 motum sequatur, vitalis motus
 animum, animus ipsum *Deum, ad
 quem conversus* naturae suae
 integritatem et pulchritudinem
 custodit, *aversus vero ab eo, et
 seipsum, et quae sibi subiecta sunt,*
 materialem vitam dico, ipsamque
 materiam dissipat, atque deformat.

ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπάδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτὸ χορείαν ἔνθεον.

3. *A csönd, amellyel az Istenséget tisztelnünk kell.*³⁰

Plot.: III. 8. 4. καὶ εἴ τις δὲ ἔροιτο τίνας ἔνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν, εἶποι ἄν' ἔχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὡσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν.

L. még Plotinosnál V. 1., 2. és V. 5. 8.

III. 7. p. 638. M... quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt... D. Proinde nil aliud restat, ut aestimo, nisi ut aut ista penitus prae nimia sui altitudine *silentio honorificetur*, aut, si quid tibi de ea videtur investigandum, investigare incipias. M... ubi vero intentionis nostrae virtutem exsuperat, ... *silentio cordis et oris honorificanda est*, ne quid temere de ea definiamus.

II. 28. p. 589. Nescit igitur quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt omnino esse. Nam si in aliquo se ipsum cognosceret, non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret. *Ut quid interrogas*, inquit, *nomen meum?* Et hoc est genus mirabile.

II. 31. p. 601. D.: Non enim clare considero, utrum solus Pater causa est spiritus Sancti, an Pater et Filius... M... praesentis quaestionis difficultate reperculsus contrariis cogitationum fluctibus allidor. Delibero enim, quid mihi de hac sit agendum, utrum *silentio eam honorificemus*, dum vires intentionis nostrae superat...

IV. 11. p. 791. Illud (sc. corpus) tamen ineffabili quodam silentio administrare non desinit (sc. anima) alimenta, quibus corpus nutritur et custoditur, singulis quibusque partibus distribuens.

IV. 16. p. 822. ... et cetera, quae de divina imagine sunt praedi-

³⁰ L. Odo Casel: De silentio mystico, Freiburg i. B. 1919. p. 114—176
E misztikus hallgatás vallástörténeti szerepére nézve l. Erman i. m. 33. l.

canda, imo etiam, quoniam intelligi non possunt, *silentio sunt honorificanda*.

II. 28. p. 587. Nazianzi Szent Gergelytől Eriugena idézi a következő helyet: „Quiescat omnis anima ab omni ratione eorum, quae circa Deum sunt temere in definitionem eius insilire, sed silentio colat tantum ineffabilem et super intellectum, omnisque summum scientiae, divinae essentiae veritatem“.

4. Az értelmi dolgok, ideák világa; e világ lakói és azoknak élete.

Plot. V. 8. 3. τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες, σχολή γὰρ αὐτοῖς, θεῶνται αἰεὶ, οἷον δὲ πόρωθεν τὰ ἐν ἐκείνῳ αὐτῶ οὐρανῷ ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς· οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις οἰκησις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ...

V. 8. 4. καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρόσεστιν, ἀλλ' οἷς οὐσία καὶ ἑαυτοῦς ἐν ἄλλοις...

II. 14. p. 544—45. tantum . . intelligibiles essentiae simplicem sui individuumque unitatem in seipsis et inter seipsas inseparabiliter ostendunt, ac per hoc sapientum animos . . . delectant. Quibus . . . solius unitatis immutabilisque veritatis contemplatio praemium promittitur. Non enim caelestes virtutes . . . hunc mundum visibilem extrinsecus corporeisque sensibus intueri credendas esse aestimo. Nec tamen eas omnino ignorare est putandum . . . sed *in aeternis causis, quas ipsae aeternaliter considerant, hunc mundum, quem gubernant, quantum eis sinitur, perspiciunt, non locorum spatiis divisum, non variis temporum motibus distinctum, non numerositate partium suarum dispersum, non qualitatum quantitatumque multiplicibus differentiis dissimilem, non molis magnitudine tumidum, non diversis longitudinibus, latitudinibus altitudinibusque spatiis distentum, sed totum simul simpliciterque in suis rationibus immutabiliter subsistentem.*

II. 16. p. 549. Sed purissimum clarissimumque illud superius spatium constat semper esse serenissimum, aeternoque silentio quietum, exceptis harmonicis consonantiis planetarum omnem mortalem terrenumque sensum tonorum semitonorumque acumine superans subti-

lissimique ignis motibus labens, diuturni *luminis plenum*...

II. 17. p. 550. Quid ergo mirum, si primordiales visibilium rerum causae terrae inanis et vacuae vocabulo figurate insinuentur, prae nimia sui subtilitate ineffabilique intellectualis suae naturae simplicitate...

III. 37. p. 733. Corpora vero angelica simplicia spiritualiaque sunt, omnique exteriori sensu carentia. Non enim sensibillum rerum notitiam per phantasias corporum accipiunt, sed *omnem corporalem creaturam in causis suis* spiritualibus spiritualiter perspicunt, quemadmodum visuri sumus, cum ad aequalitatem naturae eorum transmutabimur.

Lásd még V. 36. p. 970.

5. *Az ideák világának, illetve a Logosnak a szemlélését nem lehet megunni.*

Plot. V. 8. 4. τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματος ἐστίν, οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θρωμένω· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἤκων εἰς πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῆ... ἄτρυτά τε τὰ ἐκεῖ.

IV. 16. p. 823. ... *Verbum incarnatum*... cuius esus gaudium et laetitia et ineffabilis deliciae, cuius aspectus pulcher est. Ipse siquidem pulchrum et pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo, *cuius gustus et comestio nescit saturitatem*; eo siquidem, in quantum, quis vescitur, in tantum in desiderium vescendi suscitatur.

6. *A mi égi hazánk s égi atyánk.*

Plot. I. 6. 8. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ... Πατρίς δὲ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

V. 36. p. 1016. ... humana natura... in quibusdam fatua, in quibusdam prudens, in omnibus conditoris sui *supernaeque patriae*, quem deseruerat, appetitrix.

7. *A teremtő tükör és az általános visszatükrözés.*

Plot. I. 4. 10. αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὄλως ἀντιλήφews; δεῖ γάρ τὸ πρὸ ἀντιλή-

II. 24. p. 579. Intuere itaque... quam clare quam expresse divinae bonitatis substantialis trinitas in motibus humanae naturae recte eos intuentibus arripet, seque ipsam pie quaerentibus se, *veluti in*

φως ἐνέργημα εἶναι εἶπερ τὸ αὐτὸ νοεῖν καὶ εἶναι, καὶ ἕοικεν ἢ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὡσπερ τὸ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἠσυχάζον. ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον . . . οὕτω καὶ περὶ φυχήν . . . etc. . . . 25. sorig.

III. 6. 13. ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἀπάσης· εἰ γὰρ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, ἡ δὲ γένεσις ἄλλο αὐτῆς, τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἐν τῇ γενέσει, πρὸ γενέσεως οὖσα εἴη ἂν καὶ πρὸ ἀλλοιώσεως . . . ἐπειδὴ τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων, . . . καὶ πᾶντι ἑτέραν . . . ἀνάγκη δὴ αὐτὴν . . . μὴ μόνον τῶν ὄντων ἄδεκτον εἶναι, ἀλλὰ καί, εἴ τι μίμημα αὐτῶν καὶ τούτου ἁμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι . . . εἰσεισι δὴ τὸ εἰσὶδὸν εἶδωλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές . . . ἄρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἐνοράται τὰ εἶδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα; . . . τὸ μὲν οὖν κάτοπτρον ἐνταῦθα καὶ αὐτὸ δρᾶται . . . εἰ μὲν οὖν ἔστι τι ἐν τοῖς κατόπτροις, καὶ ἐν τῇ ὕλῃ οὕτω τὰ αἰσθητὰ ἔστω· εἰ (δὲ) μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κάκει φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης . . .

III. 6. 14. τί οὖν; μὴ οὖσης

quodam proprio speculo ad imaginem suam facto, limpidissime manifestat . . .

IV. 11. p. 790. Et animus quidem, in quo tota animae virtus constat, ad imaginem Dei factus et summi boni speculum, quoniam in eo divinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat.

V. 27. p. 926. . . . pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, quae vere vera beatitudo est et aeternitas, transitus. Et haec est mors, qua religiose viventes, pie casteque Deum suum quaerentes, adhuc in hac mortali vita constituti moriuntur, in *speculo et aenigmate*, quod quaerunt, videntes, *in futuro vero in pristinam divinae imaginis dignitatem*, ad quam facti sunt, reversuri, ipsum „Deum facie ad faciem“ . . . visuri sunt.

V. 31. p. 945. Et quemadmodum deificati per innumerabiles divinae contemplationis gradus ascendent, sicut scriptum est: „Ibunt sancti de virtute in virtutem,“ in nubibus visionis rapti, „videbuntque Deum deorum in Sion“, hoc est non per seipsum, sed *in speculo divinae phantasiae* . . .

οὐδὲν ὑπέστη ἄν; ἢ οὐδὲ εἶδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἢ τινος τοιούτου.

IV. 3. 11. (ψυχῆς φύσις)
 . . . προσπαθῆς δὲ τὸ ὅπως οὖν μιμηθέν, ὡσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἰδὸς τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἢ τοῦ πάντος φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους . . . συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ, καθ' ὃν ἐγένετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἢ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιούσα . . . ἦν δὲ νοῦς ἐκείνος ὁ ἐκεῖ ἥλιος — οὗτος γὰρ ἡμῖν γινέσθω παράδειγμα τοῦ λόγου — ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ψυχὴ ἐξηρητημένη μένοντος νοῦ μένουσα . . .

IV. 3. 12. ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἶδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, . . .

V. 1. 7. . . . οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργεά τις, ὡσπερ αὐτὸς ἐκείνου. ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος ὡς γὰρ εἶδωλον νοῦ, ταύτη καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκείνο, ἵνα ἢ νοῦς . . . stb.

V. 3. 9. és 8. szintén a tükör szerepéről szólnak, anélkül azonban, hogy a katóπτρον szó előfordulna bennük.

8. A szin fény.

Plot. I. 6. 3. Τὸ δὲ τῆς χροῆς κάλλος ἀπλοῦν μορφῇ, καὶ κρατήσῃ τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ, παρουσίᾳ φωτὸς ἁσωματότου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος.

V. 11. p. 882. Si ergo lux color est, et formas rerum sensibilibium detegit, quid impedit, ne dicatur, neque corpus esse, neque incorporeum, sed medium quoddam.

9. *A teremtés egy öntudatosítási folyamata, amely által az, aki teremt, magát akarja megismerni.*

Plot. III. 8. 1. ... και πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀπάνταστόν φασι και ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει και (πῶς) ἃ ποιεῖ, διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει.

III. 8. 3. ἡ ποιήσις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.

III. 8. 4. ... ἐπιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πράξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὃ μὴ νῦν ἐδύναντο. ὅταν γοῦν ποιῶσι, και αὐτοὶ ὄραν βούλονται αὐτὸ και θεωρεῖν και αἰσθάνεσθαι και τοὺς ἄλλους, ὅταν ἡ πρόθεσις αὐτοῖς ὡς οἶόν δὲ πράξις ἦ. (πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποιήσιν και τὴν πράξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα.)

II. 27. p. 585. Et quemadmodum πρωτότυπον imaginem suam creavit, in qua notitiam quandam de se ostenderet, ita imago imaginem sibi fecit, in qua motus suos per se occultos manifestaret. Anima namque imago Dei est, corpus vero imago animae, ...

II. 24. p. 580. Creantis dico; non enim dubitamus, trinitatem nostrae naturae quae ... sola quippe vera imago invisibilis Dei est, ... sub se adhaerentes sibi sensus sensuumque officinas, totumque hoc corpus suum, mortale dico, creare; ex Deo siquidem ad imaginem Dei de nihilo facta est; corpus vero suum ipsa creat, non tamen de nihilo, sed de aliquo. Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitativibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat, in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat, inque sensibilem notitionem producat ...

10. *A gondolás útján való teremtés.*

Plot. VI. 2. 8. Ἄλλὰ χρὴ τρία ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ, ἅμα δὲ νοεῖ και τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, και ἔστιν, εἴπερ νενόηται, — ἃ δὲ ἐστὶν ἄλλα, εἰ νενόηται, τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῖς τὸ εἶναι.

1. még 152. o. I. 4. 10. (εἴπερ τὸ αὐτὸ νοεῖν και εἶναι.)

L. jelen értekezés II. 6. fejezetében idézett eriugenai helyeket.

KISEBB CIKKEK, SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK.

Prohászka Ottokár. †

Korunkban alig találunk még egy embert, akit kicsinyek és nagyok, gyengék és hatalmasak ezrei oly őszinte szeretettel, annyi tisztelettel vettek körül, mint Prohászka Ottokárt. Ő valóban *mindenkinek mindene* volt, akinek halála mindenki számára egyéni gyászt, egyéni fájdalmat, egyéni veszteséget jelent. Az egyház gyászolja egyik legszentebb életű főpapját, a tudomány egyik legegységesebb lángelméjét, a művészet a legköltőibb, legművészibb lelket és a magyar haza az egyik legigazibb magyart. De nemcsak az emberi szellem magaslatai gyászolnak, hanem gyászolnak az ismeretlenek, a névtelenek százazrei is, a sok, sok testileg, lelkileg összetört, szenvedő, nyomorgó ember, akiknek igazi atyja, testi, lelki gondviselője, valóban mindene volt. Prohászka nemcsak a kultúra magaslatait járta, hanem leszállt azokhoz is, akiket mások észre sem vesznek, vagy útjukból félretolnak. Nagy volt mint főpap, nagy volt mint tudós, nagy volt mint művész, de amellet senki sem foglalkozott oly önzetlen szeretettel, oly őszinte megértéssel, oly aggódo gyengédséggel a szegény ninestelenek sorsával, mint ő. Igazi kultúremler volt, de atyailag gondoskodott a modern kultúra számkivetettjeiről, nyomorékjairól is, felismerte bennük is az emberi lelket, az emberi szívet, mely a nagy ninestelenségben is érez, boldogság, öröm után vágyódik, szeretetet, könyörületet kíván. Semmiben sem kereste önmagát, hanem az egész ország rajongó tisztelete emelte a legelsők közé.

A modern kultúra legegységesebb, legünnepeltebb képviselőiről megemlékezve, bizony nem egyszer igen sokat kell magánéletükből a jóakarató, tapintatos diszkreciónak elhallgatnia. Prohászka élete azonban bármely oldalról, bármely fázisában tekintve ragyogó tükör. Nincs rajta semmi szennyes, visszatetsző, amit a jóindulatú

kegyeletnek sajnálkozva kellene takargatnia. Neki éppen *magánélete* volt a legvonzóbb, legragyogóbb. Kortársai közül az Istenhez való hasonlatosságot senki sem tudta úgy kialakítani magában, mint ő. Valóban elmondhatjuk róla, amit a nagyok közül is kevésről, hogy legszebb műve, legtökéletesebb alkotása, legragyogóbb szónoklata *saját egyénisége, saját élete* volt. A szép élet, a nemes jellem pedig a legnagyobb kultúrtett, a legértékesebb alkotás.

Prohászka teljes mértékben megtestesítette önmagában a *középkori aszkétát* és a *modern kultúrembert*. Csodálatos összhangba tudta hozni a már szinte kiegyeztetetetlennek látszó két szélsőséget, a középkor vallásos aszketikus lelkét és a modern kultúrszellemet. Ő nem vesztett semmit a középkor mélységes hitéből, nagy lelki erejéből, de nem mellőzött semmit a modern kultúra igazi értékeiből sem. És egyik legfőbb törekvése az volt, hogy *a középkort és a modern kultúrát egymással kibékítse*, hogy a régi igazságokat új megvilágításba helyezze, a modern kultúra nyelvére lefordítsa. Szónoklataiban került a középkornak a modern ember számára már alig érthető nyelvét és nem kényszerítette a modern kultúrától és civilizációtól agyonhajszolt embert arra, hogy magát a középkorba beleélje, annak nyelvét megtanulja. Prohászka maga iparkodott teljesen beleélni magát a modern ember lelki világába, iparkodott annak problémáit megérteni és nyelvét eltanulni. Hiszen minden kornak gyermeke megkívánja, hogy a saját nyelvén szóljanak hozzá.

Aki a középkor vallásos lelkületét teljesen elavultnak, mindenestül túlhaladottnak tartja, az nem érti a középkort; aki a modern kultúrában csak vallástalanságot, csak istentelenséget lát, az nem érti a modern kultúra szavát. És csak aki mindkét világnak, a középkornak és a modern kultúrának lelkébe teljesen beleélte magát, aki mindkét kor nyelvét teljesen elsajátította, csak az vállalkozhat teljes sikerrel arra, hogy az egyik kor örök értékeit a másik kor számára lefordítsa, érthetővé, megragadhatóvá tegye. *És a középkor vallásos lelkének e modern interpretálója volt Prohászka Ottokár.*

Prohászka minden gondolatából alapos *filozófiai műveltség*, mély *bölcséleti szellem* sugárzik. Műveltségének szilárd alapját a *schola* bölcselete, a *philosophia perennis* képezi, mely nem szeszélyes, múltó divatok szerint változik, hanem mindenkor a józan, mérsékelt középúton igyekszik haladni. Prohászka azonban a *philosophia perennis*t nem

tartja kész, lezárt, merev rendszernek, nem tartja befejezettnek, hanem biztos, nagy elvekből való kiindulásnak és folytonos haladásnak, mely tágítja, mélyíti és így el is változtatja világnézetünket. A „perennis“ szó tehát nem megállást, mozdulatlanságot, hanem örök fejlődést, mozgást és így elváltozást is jelent. Prohászka a bölcelet felkarolásának egyik leghatalmasabb szószólója. Azonban nem reked meg a középkori bölcek tudásánál, hanem iparkodik magába szívni az egész modern kultúrát is, főleg mindazt, ami a világnézetet leginkább formálja.

Különös vonzalmat, szeretetet érez a természet iránt, mely a legtisztább, legnemesebb élvezetek örök forrása és az élet sekély voltának egyik főokát éppen a természetből merített élvezetek hiányában találja. De nemcsak a művészmélyed el a természet szépségeiben, hanem behatóan foglalkozik a modern természettudományokkal és a természetbölccselettel. Kutatja a teológia és a természettudományok érintkező pontjait és különös előszeretettel érez a kozmológia és a geológia iránt. Kimutatja, hogy minden kozmogóniai elméletnek végül meg kell állania egy határnál, a végtelenség, az örökkévalóság tornácában és ezen túl a tudomány sem tud többet, okosabbat mondani a szent írás szavainál: és kezdetben teremté Isten az eget és a földet. Behatóan foglalkozik ifjúkorának legaktuálisabb problémájával, a leszármazás- és fejlődésemeléttel is, mely körül annak idején a legelkeseredettebb harcok folytak a természettudósok és a teológusok között. Prohászka józan mérséklettel és nagy objektivitással igyekszik ez elméletet összeegyeztetni a keresztény világnézettel. Alapos vizsgálódások után meggyőző érvekkel igazolja, hogy a tudományosan igazolt megállapítások e téren sem állnak ellentétben a helyesen értelmezett bibliával, amint a komoly, alapos természettudomány nem is juthat ellentmondásba a vallással. A biblia nincs a természettudomány ellen és a természettudomány sem ellenkezik a bibliával.

Prohászka alapos ismerője volt az összes modern filozófiai irányoknak is. Különösen *Henri Bergson* bölceletével foglalkozott nagy előszeretettel, akinek hatása újabb dolgozatain mindenütt érezhető. Bergson szerint a valóságban nincsenek állandó lények, maradandó dolgok, hanem minden csak folytonos változás, állandó tevékenység, ezen kívül pedig semmi. Éppen ezért a valóság nem is ragadható meg az értelem merev fogalmaival, hanem csak intui-

tív beleéléssel. Az értelem csak arra való, hogy bennünket eligazítson a cselekvésben. Prohászka ugyan nem teszi magáévá a nagy francia bölcselet eme felfogását, hanem itt is ragaszkodik a philosophia perennis alapelveihez. Nem tagadja az állandó lényegeket, nem tagadja az értelmi megismerés értékét, azonban ő is hirdeti, hogy az *értelmi megismerés nem öncél*, hanem az élet irányítására szolgál; az élet több mint megismerés, tudás és a valóság lényege nem méríthető ki az értelem fogalmi rendszerével.

Prohászka, a hatalmas elméleti képzettségű lángelme, sohasem válik egyoldalú tudóssá, nem merül el az értelem bálványozásában, az ész imádatában, Prohászka mindig az *egész embert, az egész életet, az egész valóságot* tekinti, azért elítéli az *intellektualizmus túlzásait*, mely az értelmi megismerést, a tudást az élet egyetlen céljának, egyedüli értékének tartja. Az életnek ugyan egyik tényezője a tudás, de a tudás még nem az élet. Az élet nem csupán a tudás miatt van és az intellektus száraz mezejére kipányvázott lélek elsatnyul, elsorvad. Az ismeret nem arra való, hogy a valóság az egyes megismerőkben csupán megsokszorozódjék, az egyes lelkekben lenyomódjék. Értelmünk nem arra való, hogy a világot felfogja úgy, amint az magában van, hanem arra való, hogy a mi relatív emberi életünket a valóságban eligazítsa. A mai tudomány azonban csak tudni akar és élni elfelejt; a logikai tartalomtól elfelejti az életet, a fogalommal, az ismerettel azonosítja azt. Pedig az ember éppen akkor lövi a legnagyobb bakokat, ha a valóságot leveses tálnak, s az értelmét meregető kanálnak nézi és azt gondolja, hogy azt tézisekkel végleg kikanalazhatja. *Élni, élni, ez a lét célja, nem pedig tudni.*

Prohászka azonban nem tagadja az értelmi megismerés lehetőségét, nem tagadja a tudás értékét. Az igazság szerinte nem *csak* hasznosság, nem *csupán* életrevalóság, mint ahogy azt a *pragmatizmus* tanítja. A tudás nagy érték, de a tétlen, meddő tudás, mely nem mozgatja az életet, mely nem válik életté, önmagában még elégtelen. Az élethez pedig nemcsak tudás, hanem *érzelem, akarat és tett* is kell. Prohászka tehát nem akarja a tudomány-szomjas modern embert a tudástól elzárni, hiszen senki sem gyűjtötte a tudást, az ismereteket akkora tudomány-szomjjal, oly fáradhatatlan szorgalommal, mint éppen ő. Prohászka nem azt mondja, hogy nincs szükség tudásra, fogalmi ismeretekre, hanem azt, hogy a fogalmat, az ismeretet meg kell testesíteni, a betűt, a képzetet meg kell

elkesíteni oly tudás által, mely szemléletté s érzéssé gyulad ki s oly megérvzés által, mely belső tapasztalatunkká s valósággá lesz. A modern ember csak ismerje meg a valóságot, szerezzen elméleti ismereteket, de azokat használja fel *az élet megvalósítandó céljaira, a harmonikus élet kialakítására*. A tudomány tehát — mint Bacon mondja — nem párna, melyre megpihenni dülünk, nem kolostor, amelynek magányába visszavonulunk, nem torony, melynek magaslatáról másokat lenézünk, nem vár, amelyben magunkat körülsáncoljuk, nem is árucesarnok, melybe nyereszkedő üzletet viszünk, hanem a Teremtő tiszteletének és az élet megbecsülésének kifogyhatatlan kincsesháza. Az élet nem meddő ismeret, nem télen tudás, nem passzív szemlélődés. Az élet színházában csak Isten és az angyalok számára van fenntartva a nézőtér.

Az élet annyit ér, amennyi isteni van benne, amennyi isteni jóság, szépség, igazság, erény, törvény, harmonia van benne. És ennek a magasabbrendű életnek kialakításában előbbre való az *akarat* és a *tett*, mint az *ismeret*. Ezért Prohászka mindenütt igyekszik nemcsak mint tudós az értelmet meggyőzni, hanem mint költő az érzelmeket is megragadni és ragyogó szónoki tehetségével az akaratot is megnyerni. És költői szárnyalása szónoki heve közben olykor túlteszti magát *a fogalmi kifejezések szabatosságain*. Ebben nagyon hasonlít dicső filozófus püspöktársához, *Szent Ágostonhoz* és nem csoda, hogy őt is, miként elődjét, olykor *félreértik, félremagyarázzák*.

Prohászka mindenkor lépést tart az élettél, mindig megérzi korának szükségletét, megérzi aktuális problémáit. A világháború és az utána következő rémidők szörnyűségeinek közepette is mindenre talál vigasztalást, mindenre talál megnyugtató magyarázatot. Még a legszomorúbb napokban is törhetetlenül hirdeti az égbetörő *idealizmust*, azt a világfölényes hatalmat, mely felül tud emelkedni véren, könnyön, szenvedésen. Az idealizmus győzedelmes erő még akkor is, ha fejét nem az egyeduralom koronája, hanem a világfölényes tragikum töviskoszorúja díszíti. Lehet a legszentebbert harcolni s elbukni, lehet legtisztábbnak lenni s a közvéleményben besározódni, lehet a legideálisabb érdekekért is síkra szállni s mégis az élet s a boldogulás feltételeitől elesni; lehet Isten fiának lenni s keresztre jutni. De hiszen épp ez a legkiválóbb jellege az eszményeknek, tudniillik, hogy *világfölényes* s hogy mindig győz, azonban csak a maga helyén, a maga fokozatán,

vagyis a szenvedélyek, fegyverek, hatalmak, keresztek, akasztófák fölötti szférában. Esmények, ti vagytok — mondja Prohászka —, kell lennetek, közöm van hozzátok, ígézetetek alatt állok. Az érthetelenségből, az élet ürességének örvényéből s épp az ideálok okozta szenvedésekből a világfölényes lelkiségbe menekülünk s megmentjük az emberiség szükséges ideáljait, nem az *emberinek* s a *tapasztalatszerűnek*, hanem az *isteninek* megragadása által.

Prohászka tehát egy *szuperindividuális, a tapasztalati valóság felett álló eszménységbe* kapcsolódásban találja az *objektív idealizmust*. Ebbe az eszményi világba pedig az *egyénnek* önmagának kell eljutnia. A létnek, az életnek nem valamely kozmikus kulturális kifejlődésben van csak értelme, hanem kell, hogy az egyén önmagában hordozza célját, az egyéni lét önmagában hordozza értelmét. Az egyén számára nyílnak égbetörő csúcsok, melyek kiszögellő ormain csak a magányos számára van hely.

Ilyen tündöklő magaslaton állott előttünk Prohászka Ottokár is égbenyúló karokkal Isten és a világ között. És az az erős égi kéz, mely ott tartotta, most végleg magához emelte őt. Vajjon mikor fog ismét valaki az ő magaslatáig elérni?

Nagy gyász az ő eltávozása mindenkinek. Gyászol a filozófia is. Mi filozófusok, a bölcsesség kedvelői, elvesztettük a *bölcsét*, akit kedveltünk, szeretünk, akit megtestesült emberi ideálként tiszteltünk.

Somogyi József.

Eucken Rudolf életéről és egyéniségéről.

A mult év szeptemberében Eucken, a jénai egyetem jeles filozófusa elhunyt. Egyike azoknak, kiknek szelleme egy nemzedéknek volt lelkiismerete, vezérgondolata és kritikai mértéke. Nem csupán szaktudósa volt a filozófiának; egész lénye a filozófiába kapcsolódott, a filozófiából nőtt ki s a filozófiában merült ki. Élete néhány szóban elmondható: egyszerű, zavartalan tudós-élet. 1846-ban született. Klasszika-filológiai és filozófiai tanulmányait Göttingenben végezte, ahol főképp Aristoteles-tanulmányokkal foglalkozott; kezdetben tehát a filozófia filológusának indult. Majd alig néhány évi majnafrankfurti gimnáziumi tanársága után Baselbe hívták. Huszonötéves korában már rendes tanár az egyetemen, kollégája Nietzschének és Burckhardt-nak. Itt ismét alig töltött néhány évet, midőn meghívták a jénai egyetemre s 28 éves korától 80 éves koráig ezen az egyetemen tanított.

Érdemeit ismerték, hatása a külföldre is kiterjedt, munkáit számos nyelvre lefordították, főképp a skandináv népekre és az angolokra volt hatással. Elete vége felé (1908) megkapta az irodalmi Nobel-díjat. Előadott Londonban is, majd Boston és New-York egyetemén — Bergsonnal egyidőben — mint cseretanár működött. A háború kitörése előtt Japánba hívták, ahova azonban már nem indulhatott el. Mindez igen csekély megszakítást jelent a jénai egyetemi élet nyugodt csendjével szemben. Talán felemlíthetjük, hogy bennünket, magyarokat kedvelt. Érdekelte ez a, szerinte, mozgékony fajta, érdekelték a magyar hallgatók. S ez az érdeklődés viszonyos volt. 1907-ben a jénai magyar hallgatók nagy ünnepség keretében nyújtották át neki azt a művészi kivitelű oklevelet, amely őt az ottani magyar kör félszázados jubileumakor — egyetlent a professzorok közül — dísztagként üdvözölte. A háború folyamán, 1915-ben, Budapesten járt s az itteni közönség is megismerhette, minő nagyra becsülte Eucken a magyarság és német-ség lelki közeledését, amely nem a háború aktuális tüzeiből, hanem évszázados kultúrhatásokból táplálkozott.

Eucken munkái közül nyelvünkön csak kettő forog közköze. Az egyik még a háború alatt jelent meg: „Az élet értelme és értéke“ (1915. Kultúra és Tudomány), a másik a múlt évben jelent meg, amivel mintegy mi is megünnepeltük a szerző 80. születésnapját: „A jelenkori vallásbölcselet főkérdései“ (fordította Juhász A. Világkönyvtár). Eucken nem írt hatalmas opusokat, bár könnyen forgó tolla mellett ez nem lett volna számára nehéz. Azt lehet mondani, csak néhány fő munkája van s maga is így írja ezt.¹ Az első: „Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit“ (1885). (E valóban homályos munka csak 1925-ben érte meg újabb kiadását.) A második „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (1896. 5. kiadás 1925); a harmadik fő munka „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (1901. 4. kiadás 1920) s végül „Mensch und Welt (1918. 3. kiadás 1923). Mindamellett, hogy Eucken ezeket a műveket tartja főmunkáinak, többi könyvei között nem egy van, amely a filozófia-kedvelők figyelmét jobban megragadta, elsősorban: „Lebensanschauungen der grossen Denker“ (1890, ez 1922-ben már a 18. kiadását érte meg). Nem valaminő tankönyv ez, sem laza éssay-gyűjtemény. Módszere, szerkezete sajátos s alcíme jelzi közelebbi tárgyát: „az emberiség életproblémájának fejlődéstörténete“. Több más munkája is igen elterjedt. Egyéb munkái: De Aristotelis dicendi ratione, 1866. doktori értekezés. *Die Methode der Aristotelischen Forschung* (185 l.) 1872. *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878 (később

¹ A „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit“ etc. 2. kiadásához (1922) írt előszavában. E kiadás „Prolegomena und Epilog“ címen igen jellemző adalékokat nyújt.

„*Geistige Strömungen der Gegenwart*“ címen 1920. 6. kiad.). Kicsiny, de becses mű: *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879. Beiträge zur Geschichte der neueren Philos. 1886. *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 (5. kiadás, 1925), *Ges. Aufsätze*, 1903. *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907 (2. kiadás, 1913), *Erkennen und Leben*, 1912. Ezenkívül számos kisebb műve. Mindebből könnyen azt lehetne következtetnünk, hogy Eucken idők folytán szinte a népszerűsítő filozófusok táborába siklott át. Maga, kétségtelen, kereste a közönséget, irt bevezető műveket is (*Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908. később e címen: *Einführung in die Hauptfragen der Philosophie*, 4. kiadás. Év n. 1925. *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*, Reclam. *Zur Sammlung der Geister*, 1913. *Die Träger des deutschen Idealismus*, 1915. *Sinn und Wert des Lebens*, 9. kiadás, 1922), van több kisebb tanulmánya, amelyek expressis verbis a közönség elé kíváncsoznak, mindamellett élénken csalódnánk, ha a népszerűsítés szándékát feltételeznők nála. Még bevezető munkái is igen magas színvonalúak, nem a közönséget keresi, hanem a *maga* közönségét, munkáinak általános jelleme nem annyira exoterius, mint inkább esoterius. A közönség mégis szívesen fordult feléje, kiérezte minden sorából a mély embert, a vérbeli gondolkodót, aki embertársai felé sürgető felszólítást, nyugtalanító kérdéseket intéz: gondolkozatok, mi életeteknek igazi problémája? Kiérezte minden olvasója, hogy Eucken lelkiismereti kérdésként állítja be mindenki előtt a nagy problémát: miért vagyunk s miért cselekszünk? És sajátos, írónk nem ad élénk követendő szabályokat, nem válik etikai íróvá, holott azzá kellene lennie; olykor a próféta hangján szólal meg s elrejti próféta-arculatát. Megmarad eszmélőnek, tudósnak, holott e tekintetben kifogások is érték. Egyik bírálója, Külpe, ezt írta róla: „Új életeszmények prófétája lehetne, ha ezek iránti lelkesedését nagyon is nem tompították volna le történeti és akadémiai tárgyalásra és szemléletre való hajlama és képessége.“ Euckenben a próféta valóban küzd a tudóssal; a tudós hátrányosan befolyásolja prófétaságát, valamint a próféta is gátolja benne a tudós attitűdöt.

Mind ennek Eucken alapjelmében van az oka. Közkeletű feltételezés az, hogy a filozófus tulajdonkép teoretikus ember. Eucken lelki habitusában másnemű alaphang uralkodik; az ő lelke mélyén szociális alaptípus szólal meg: embertársai közt érzi magát, akik, miként ő, nyugtalanul keresik ama probléma megoldását: mi az élet igazolása, miképp kell életelgondolásunk alapelveit megtalálnunk. Ez az igazoló ösztön nem valami pragmatikum, ebben teoretikus véna is lüktet, csupán a reflexió tárgya van közel az élethez. Az ily filozófust elsősorban nem a *világ-nézet*, hanem az *élet-nézet* filozófiája érdekli. Az élet feladatok összesége, azért létezőnk, hogy helyesen találjunk rá a megoldandó feladatokra. Lényünkben legbensőbb hivatásunkra

irányuló feszültség a lényeket alkotó, a mozgató elem ez a feszültség, „Leidenschaft eines Ringens um die eigne Substanz“.² Az ember nem valaminő kiszabott, magasabbra csúcsosodó természetrezéslet, emberi életünk folyama nem természeti folyamatokból áll. Benne törekvés-szerű állapot alkotja az élet magvát, „eine Spannung und Erhöhung des Wesens von innen her“, valaminő irányulás, létesítő vágy valami felé: „eine neue Welt als Kern aller Wirklichkeit“. Feladat és tett, nemcsak intellektus és gondolat! Egy igazi normatív szellem tulajdonképp másfelé néz, már a módozatok s eszközök felé gravitál — ez Euckennél hiányzik, ebben nem juthatott sem valaminő gyakorlati etika talajára, sem a próféta-ság mozgató erőinek felkutatására, sem a pusztá hatásakeresés eszközeinek igénybevételére. Ime, Eucken szellemi alkatában saját-szerű komplex-típust látunk és éppen, mert nem pusztán teoretikus, értelmünkkel nehéz hozzáférköznünk, sőt nyugtalanul keressük nála elméleti tételek világosságát. Nem egy filozófia-történész nagy zavarban van vele szemben. Elmondják, hogy egyik mestere Trendelenburg és hogy legnagyobb hatással Fichte volt reá. Elmondják, hogy a neoidealizmus első megteremtői közül való. Homályosságokat közölnek Eucken „noológiai módszeréről“ és „szintagmáiról“, de nem mondják el, hogy mindebben Euckent nem találjuk meg, csak akkor találhatnók meg *tételekben*, formulázásokban, ha pusztán elmélet-szerző vénával telítettnek tekinthetnők őt. Eucken mint filozófus más és több, mint teoretikus. Írásaiban mindenem keresztül tör egy perszonális faktor, a maga nagyvonalú és emelkedett személyisége, magasra fokozott hivatástudatával. Ez az, ami hatott. *Iskolát* nem teremtett, de szerzett *híveket* magas szintájú életszemléletének.³ Nem annyira írásai, hanem inkább előadásai bilincselték le hallgatóit. E sorok írója tizenkilenc év távlatából emlékezik rá vissza. Maga előtt látja Euckent a régi jénai egyetem auditorium maximumának tömött padosrai előtt. Emlékszik az Eucken-szemináriumban folyó munkára. Mindezen mozzanatok mögött feltűnik egy személyiség, mélytűző, kék szemével, korán ősz hajával, meglepő komolyságával; személyiség, aki lebilincsel, megragad, nyugtalanít, problémát lehel s mindig egy elmélyedt gondolkodó nemes páto-szával szólal hallgatóihoz. Szinte Fichte-alakot érzünk magunk előtt, aki a mindent egy *En*-nel állítja szembe, a mindent egy *En* teremtő, alkotó tűzéből bontakoztatja ki, kinek *En*-je örök-tevékeny én, egyben mély hordozója kötelességtudásának. Ez természetes egyszerűségben Eucken személyiségében is megcsillámlik. Nem értik az ő filozófiáját azok, kik nem ismerték fel egyéniségét, nem értik meg azok, akik minden teoretikum mögött *személyi akcentusát*, mint olykor mélyen emocionális tónust, nem tudják meg-

² Grundbegriffe², 235. l.

³ Élete vége felé egy „Eucken-Bund“ alakult külön folyóirattal.

találni. Eucken — egyéniségfosztottan — „nehéz“ és homályosan író, Eucken egyénisége-gazdagítottan egyszerű és emberi.

Nem alkotott rendszort. Fellépése a 70-es évekre esik, midőn a filozófiának a szaktudományok pretenziójával szemben a pusztá létért kellett munkálkodnia: igazolnia nem csupán megoldásait kellett, hanem már azt, hogy jogosan létezik. A spekulatív filozófiák csendes mosolyt vontak az emberek ajkára, most már „a tudományokhoz“ kellett alkalmazkodni. Nem szerették észrevenni, hogy a filozófia, nemcsak egyeztető fórum, nemcsak hézagkitöltő szükségsszervezet, hanem sajátos, eltulajdoníthatatlan és annektálhatatlan problémaköre és problémakvalitása van. Nehéz volt Euckennek az útkeresés évtizede.⁴ „Ma nagyon zavaros, sőt elviselhetetlen korban vagyunk: az ember maga hol túlságos nagy, hol kicsinynek tűnik fel... Az ember maga előtt nagyon kicsiny, ha nem látja maga előtt a világgal való viszonyát és világhelyét.“⁵ Mi ez a feladat?

Számos korabeli író ezidőtájt kiválóképp a filozófia történetével foglalkozik és szinte valamennyi félénk rendszeralkotó. Windelband (szül. 1848), avagy egy Dilthey (szül. 1833) fellépésükben majdnem egykorúak Euckennel. A rendszeralkotó véna valamennyiben lecsökkent. De habár a szisztéma oldaláról nézve aránylag keveset mondának is, valamennyien mélyenjáró alkotók, nem csupán történészek. Hiszen a történeti pozitivismusnak legkevesebb lehetősége éppen a filozófia történetében van. Itt a probléma, a megértés áll előtérben, ehhez pedig valaminő latens szisztéma, mint problémafeltevési alap, mellőzhetetlen követelmény. Mind a három említett filozófusnál sajátos, hogy új problémákat éreznek ki, ha nem szisztematikus, úgy történeti beállítódásban, ezzel súrolják a történetfilozófiát is, anélkül, hogy annak egész problématerületét szándékukban volna átpillantani.⁶ Mármost ebből elkerülhetetlenül áll elő sajátos elhomályosodás. Úgy látjuk, Euckennél legvilágosabb ez az akaratlanul történetfilozófiai nézőmód. Maga feljegyzti:⁶ „En történetfilozófiai gondolataimnak... csak rövid vázlatát adtam; e gondolatok azonban minden könyvemem átvonulnak és szétválaszthatatlanok azok tartalmától.“

Sajátságos, de érthető tény, hogy a liberalizmus százada nem alkotott maradandó becsű történetfilozófiát. A társadalom atomizálódása mellett is megnyugodtak a laissez faire-ben, a taláalomra történés üres pozitivismusában. A történettudomány, a *saeculum historicum*;

⁴ V. ö. visszaemlékezéseit: *Lebenserinnerungen*. Ein Stück deutschen Lebens. 1921. 72.

⁵ Windelband halála (1915) előtt írt történetfilozófiát (1916-ban kiadva), Eucken 1908-ban (Die Kultur der Gegenwart I. 6. kötetében), Dilthey is későn jut illyesféléhez, talán az „Aufbau der geschichtlichen Welt“ leginkább idesszámt (ami teljesen ma sem jelent még meg).

⁶ *Epilog*, 1922. 132. l.

nem emelték előtérbe a történeti emberértékek nagy kérdéseit; a tények bűvárlata foglalkoztatott mindenkit, a historizmus kultúrtörténeti talajra, emberproblémákra, fejlődésnézetekre átözönlött pozitívizmus, mely nem látszott természetellenesnek. Csoda-e, ha ily korbeli előzmények után Euckennek csaknem minden történetfilozófiai gondolata csirájában maradt? Várható-e, hogy Eucken — nagy történeti műveltsége, de félnélkebb, épp „historizálódott“ problémafeltevő s rendszerező energiája mellett — új utakra törjön, amidőn nem volt fogódzópontja sem a nagy idealisztikus filozófiák történetfilozófiai morzáiban, sem a maga retrospektív irányzatú korában? Igen érdekes megfigyelni, hogy mégis *kezdetől* fogva állandó problémái ezirányban jelentkeztek.

Lássuk vázlatosan egyik másik gondolatsorát.

Az emberi élet történeti vizsgálata közben sajátos „életfokozatokat“ találunk. Három fokozatot különböztethetünk meg. Az első fokozaton a világösszefüggésbe vagyunk beleállítva, mint passzív lények; a világ benyomásokat kelt bennünk, érzéki vágyak keletkeznek bennünk stb., e fokon nem vagyunk önállóak, szellemi lények, hanem a világesemények árja sodor bennünket ide s tova. Életünk „ein unselbständiges Stück des Weltgetriebes“. Az élet következő fokozata már a szellemi élet kezdetét jelenti, de itt is két fokozat található. Az elsőben szellemi önállóságunk a természet fölé emel bennünket, munkát fejtünk ki, az élet problémái foglalkoztatnak; teljesítményeink, haladó mozgalmunk azonban csak egy *adott* világhellyel számolnak („*Arbeitskultur*“). Részei vagyunk a „civilizáció“ munkakeretének. E fokozaton szellemünk nem talál kielégülést, mert szellemiségünk nem találja meg önmagát, sajátos lényegét („*Beisichselbstsein des Lebens*“). Szellemünk minden látszólagos kultúra mellett sem a maga belső irányát követi, nem jut el önön tevékeny valójához („*Inhaltskultur*“). Ez az utolsó fokozat nem áll elő küzdelem nélkül. A világ mozgatja szellemünket s nem szellemiségünk mozgatja a világot, nem telíti azt meg szellemiségünk autonóm tartalmával. Új életre van szükség, hogy létrejöjjön az új életfokozat (das Reich der Geisteskultur). Ettől a fejlődésideáltól messze vagyunk. A jelen állapot (kulturgeschichtliche Lage) telve van ellentmondással, zavarral, szellemünk nem győzedelmeskedik az életcélok s a teljesítmények sokféleségén; bárminő nagyszabású munka áll előttünk, érezzük, hogy mi szinte egy magasabbrendű természetet: történeti valóságot alkottunk magunk körül s mindez köt bennünket, önálló célvilágunk kibontakozásának ezer az akadály. Mai életünkben ellentmondások, tarthatatlanságok, tisztázatlanságok találhatók. A szellemi élet szabad kibontakozása, az *egyesleges* szellemvilág nem lehetséges bizonyos hézagok áthidalása nélkül, nem lehetséges igazi alkotás a valóság keretében — mondhatni — nem *műalkotás az élet egészére nézve*, hol a munkafolyamatok köze-

pett, mint tisztán szellemi értékvilág, kialakulhatna vallás, jog, erkölcs, művészet, filozófia.

Megfigyelhetjük, hogy ez „életfokozatokban“ Euckennél bizonyos absztrakt emberfejlődési rendnek, stadiológiának csirája rejtőzik, amely fejlődési rend nem pusztán koordinált *élettípusokból* áll, hanem amely fokozatok értékssorrendben következnek, bennük értékfokozódás található fel. Ez értékfokozódás kellő *felismerése*, az értékelő alapok megállapítása Euckennek mindig problémája volt. Bizonyára látható, ez történetfilozófiai jellegű problémakört jelent. Ez alapon meg lehet indítani a történeti korok *kritikáját*. Ez alapon történeti kultúrák bírálhatósága következik.

Az itt következő feladathoz történetírói előmunkákat szükséges: melyik az a valóság, melyek azok a totalitások, melyek értékszempont alá eshetnek. Eucken ez előmunkákat csak a filozófia, helyesebben az „*életfelfogások*“ tényeire nézve tette meg. A történet talaján — ezt ismeri fel — észrevehetők *kultúrtotalitások*, amelyekben az illető kor tapasztalata, életproblémáinak teljessége, a kor színvonala, „főteljesítménye“ kifejezést nyer. Ily alapon bizonyára nem lesz ma már homályos egy annak idején meg nem értett fogalom, melyet Eucken egy máig meg nem honosodó műszóval, „*szintagma*“ szóval jelöl. Hogy minő nehézséggel járt annak idején e fogalom körülírása, álljon itt e két, eredetiben közölt részlet: „Unter den Syntagmen verstehen wir *Lebenssysteme*, Zusammenhänge *der geschichtlichen Wirklichkeit*, welche die Fülle des Daseins in ein charakteristisches *Gesamtgeschehen* fassen, und aus demselben alles Besondere *eigentlich gestalten*... Als geschlossenes System erhebt es den Anspruch auf Allgenugsamkeit und *Ausschliesslichkeit*; es lässt daher, niemanden neutral, sondern es zwingt zu einem Für oder Wider.“⁷ Avagy... „wir verstehen unter Syntagmen nicht eben erst beginnende *Konzentrationen des Lebens*, sondern solche, die schon zur *Ausbreitung* und *Machtwirkung* im universellen Leben gekommen sind.“⁸ A dolog csupán látszólagosan bonyolult. A történetíró már régen beszél történeti „korokról“, amelyek „totalitások“; minden kor kultúrája pedig vizsgálható sajátos *szerkezetében*. Ennek a kultúraszerkezetnek *elvei* vannak, tehát beszélhetünk korszakelyi strukturáról. Am ebben a történeti kor — mint konkrétum — csak részben van meg. Az elveknek bizonyos valósultságát is meg kell látnunk (mint második idézetünk követeli) s mondhatjuk, ennek a vizálatnak a lényege a korszakelvek kiszélesülését érinti.

Nem éppen nagy számban láthatók ily szintagmák, élet-, koncentrációk.“ Minden korszak a maga célvilágában *konvergens* egész: ilyen egységes valami a görögség klasszikus kultúrája, ily egységes, plasztí-

⁷ *Einheit des Geisteslebens* etc. 1888. 5. 1.

⁸ *Prolegomena* etc. 2. kiad. 79. 1.

kus történeti valóság egész a középkor keresztény életrendje, ilyen a felvilágosodás, amelynek több ágazata van: intellektualizmus, naturalizmus. Mindezeket nemcsak ismerhetjük, hanem értékelnünk is lehet és értékelnünk is kell. Ez a munkálat ily módon történetkritikai jellegű lesz s ez a probléma végigvonul Eucken munkásságán.

A közönséget ez érdekelte: a kultúrák kritikája. Ez nyugtalanítja Euckent minden írásában, azzal a kiindulással, hogy a jelenkor kaotikus, értékszegény kor, ebben semmikép nem találhatjuk meg a fejlődés ideálját, sőt a lehető értékek valamelyes beteljesedését sem. Eucken alapmeggyőződése, hogy *korunk beteg kor* s nekünk kötelességszerű feladatunk ebből a korból egy egészségesebb világba küzdenünk fel magunkat.

Egy helyen ezt írja: „A XIX. században a művelődés minden haladása közepett is elsötétült a világ arculata. Teljes világossággal érezzük ma a világfolyamat közömbösségét a szellem céljaival szemben, az ész munkájának elmaradhatatlan, vak törvényszerűség által bekövetkező keresztveződését, érezzük a szellemi erőknél alacsony célok szolgálatába levonását, az egyének vad szenvedelmét és merev összetűködését az érvényesülés harcában, leginkább pedig ezeknek az egész tucatüzelmeknek értelmetlenségét.“⁹ Hogyne támadna Euckenben a meghatározottabb s legőszintébb vágy a XIX. század utolsó harmadának láttán a tülekedő, liberalisztikus versenykaosz életszisztemájának elvetésére! *Az* a kor nem elégítette ki. Hirdette, hogy minden jóérzésű embernek felül kell múlnia.

Ezen a ponton észrevehetjük Eucken hatásának egyik fő forrását is. Minden bátor és gazdagon színező kritika, mely saját korunkat illeti, mozgató erejű. Eucken is bírál, történeti hivatásunkra int s ezzel megmozgatja a lelkiismeretesek s kötelességtudók táborát. Eucken bizonyos nyugtalanságot plántált az emberekbe, magasatos vágyakat lehelt beléjük, magasabb hivatásuk tudatát élesztette. Egy helyen Hegel és az ő történetfilozófiája különbségét jelzi ekképen: „Mint Hegel, úgy a magam véleménye szerint a szellem története nem halott múlt, hanem mellőzhetetlen út egy korunkfölötti jelenhez; mi újabbak azonban nem hisszük, hogy már a lezáródásnál vagyunk, hanem szerintünk még folyamatban van egy oly jelen képződése, tehát az út a jövő felé is nyitva áll... Előttünk az etikai mozzanat nem — miként Hegelnél — az egyesnek az általános alá rendelésében áll, hanem *az egésznek teremtő életében való önálló résztvevésben*. Ennek folytán az etikai tartalomrendszert szembehelyezzük Hegel értelmi erőrendszerezével. A Hegel-féle történetfilozófián az az ellentmondás vonul végig, hogy ő a *folyamatot teszi fődologgá* s ezt a magaslaton már *lezáródónak* tekinti, a jövő számára nem ad feladatot(!). Ebből vagy

⁹ Grundlinien,² 12. 1.

valaminő merev stabilizmus származik, vagy pedig valaminő romboló relativizmus; korunk úgy látszik, inkább erre felé hajlik.¹⁰ Eucken nem stabilista. Telve van nemes feszültséggel a jövő felé. Nem csekély mértékben jellemző reá, hogy miért nem hatott reá Göttingenben Lotze. „Teljes mértékben elismerem — írja — az ilyen tudós-filozófiának jogát és jelentőségét, de úgy gondolom, hogy a filozófia nem merülhet ki ebben, kiváltképen, ha oly zilált és kemény támaszra szoruló kor fogja körül az emberiséget, mint aminő a jelen kor.”¹¹ Íme, itt a filozófia feladatát is *korbeli* helyzetéhez méri.

A filozófia nem tételek, hanem tettek rendszerévé válik, az *élet* filozófiájává lesz. Az élet feladatok sorozata. Ezeket a feladatokat öntudatosítani kell és igazolni; ez a filozófus hivatása.

Eucken kimeríthetetlen buzgalma e tekintetben teljesen őszinte, erkölcsi színezetű *memento*. Hol állunk a fejlődés során? Mi a helyzetünk (Zeitlage)? Ez magában jelentős probléma. Sorra vizsgálja — újból és újból átvizsgálja — életnézeteink típusait, bírálja az „életrendek” belső összetételét. Sorra veszi 1. a régibb vallásos életrendet, 2. az „immanens idealizmus”¹² életrendjét. Majd az újabbak közül vizsgálja 3. a naturalizmus, 4. a társas életközösség s 5. a szubjektivizmus életrendjét.

Szinte sajtáságos, hogy élete során éppen egy Häckellel (Jenában) és egy Nietzschével (Baselben) kellett összekerülnie egy egyetemen. Így szinte következetesen előtte volt a materializmus és naturalizmus egy-egy főképviselője. Ez nem kiváltója volt idealizmusának; de mindenesetre *erőstőleg* hatott rá. A nála tíz évvel idősebb Häckel, a természettudományok diadalérzetével lépett a 90-es években a filozófia talajára (Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1893, Welträtsel, 1899). Nietzsche már korábban fellépett, de később hatott. Eucken kimeríthetetlen e két gondolatvilág tévelygéseinek ostromozásában, egyik-másik munkáját szinte kizárólag ennek szolgálatába állítja. De nemcsak negatív ez a kritikai munkája: neki a langyos idealizmus sem kell; új idealista világképet óhajt alkotni.

Nem adhatunk képet arról a gazdag színskáláról, amelyben az életrendszerek kritikája Eucken írásaiban kifejezést talál. Sokan igen homályosnak találják őt. Kétségtelenül, gondolatai állandó forrongásban vannak, de céltudatosan arra is törekszik, hogy minden dogmatikus merevségtől s parancsszó jellegű irányítástól távoltartsa magát. Hogy írásaiban bizonyos foszforeszkáló vonás jelentkezett, annak más is az oka.¹³ Tekintetbe kell vennünk, hogy leggyakrabban az

¹⁰ *Epilog*, 133. l.

¹¹ *Lebenserinnerungen*, 29. l.

¹² Ez a fogalom (Grundlinien) 1907-ben merül fel.

¹³ Eucken metafizikai álláspontja határozatlanságára többen rámutattak, így W. Moog (Die deutsche Philosophie des 20. Jahr-

értékfilozófia, közelebbről pedig a történetfilozófiai axiológia talaján áll s itt nehéz tételeket szigorúan formulázni, ott, ahol az élet nehezen intellektualizálható tartalmairól van szó, nem mindig várható a gondolat kristályos egyszerűsége. Ott, ahol valóságot elemzünk, csak az intellektus szólal meg. Ahol azonban értékről van szó, az egész személyiség benső megmozdulása, rezonanciája szükséges s a pusztá intellektus nem elég. A tétel, lehet, homályos marad, az értékelő attitűd mégis áttérjed reánk.

Eucken, azt hisszük, megtalálta a maga problémakörét, még ha a rendszerbeli határozottság követelményeitől el is maradt. Korában a „tudományos“ filozófia szinte szaktudománnyá kezdett szűkülni; utóbb egyszerűen a pszichológus világ nyomult előtérbe, melyben szinte üzemszerűvé vált a kutatás. Ez alapon Eucken nem juthatott tovább, sőt el sem indulhatott volna. Nem volt hivatott pusztá valóságelmzésre: benne gazdagon tört előtérbe az egyéniség. S valóban, ahol a valóság elemzése kielégít, ott szinte állandóan imperszonális talajon járhatunk. Ezzel szemben az értékvizsgálat szinte parancsolóan perszonális jellegű. Az érték nem értelmi, hanem személyiség-megszólalás. Ide gravitált Eucken munkássága.

Nem egy rendszer az, amely architektonikus felépítettségében gyönyörködhet, hanem egy személyiség, amely nemes kibontakozási küzdelmében lebilincsel. Szándékosan írtunk főképp egyéniségéről, főlébe helyezvén ezt filozófiájának, melyben egyénisége dominál. Ez az egyéniség tette őt a neoidealizmus legszilárdabb előharcosává. D. I.

A mai filozófia válsága Maier Henrik valóság-filozófiájának megvilágításában.

A következő sorok feladata a mai filozófia válságát jelző főbb tüneteknek és e tünetek okainak feltárása Maier Henriknek, a berlini egyetem filozófia-professzorának egy évvel ezelőtt megjelent nagy-

hunderts, 1927. 76.): „Eucken versucht einen Mittelweg zwischen empirischen und metaphysischen Standpunkt zu gehen, aber dieser Mittelweg ist ungangbar... Metaphysische Spekulationen und praktische Forderungen der Wirklichkeit werden von Eucken durcheinandergemischt. Bei all diesen schweren systematischen Bedenken braucht man die positive Bedeutung der Philosophie Euckens als einer Welt- und Lebensanschauung des Idealismus, eines *Idealismus der Tat*, wie ihn Fichte verkündete, für unsere Zeit nicht zu unterschätzen. Aber sie ist mehr *persönliches Lebensbekenntnis* (!), das als solches gewiss wertvoll ist, als wissenschaftliche Philosophie.“ Ez a kritika azonban a kérdést túlnyomóan a theoretikus elme nézőpontjából veszi tekintetbe.

ezabású munkája alapján.¹ Jelen soraink tulajdonkép ennek kritikai méltatását kísérlik meg.² A válság lényegében nem pusztán a filozófia, hanem az egész szellemi élet, a modern kultúra válsága, melynek tüneteinek évek folytán írók s kutatók által különböző szempontokból számtalanszor megvilágítottak. A filozófiában, mint a kor kultúrájának öntudatában, a válságnak hangjai természetesen visszhangra találnak és fokozott mértékben jelentkeznek. De lényegéből kifolyólag ép a filozófia eszmél egyúttal legerősebben tudatára azoknak a feladatoknak, melyek a válság végső gyökereinek feltárásában és a leküzdésére vezető út megmutatásában reá várnak. Ez önmagáraeszmélésnek egyik erőteljes megnyilatkozása Maier valóságfilozófiája, amint az „Igazság és valóság“ című műve alapgondolataiban előttünk áll. Ezért a következő sorok hasznos szolgálatot vélnék tenni 'azzal, ha e rendszer alapvonalait a magyar közönségnek bemutatják, hozzáfűzve azokat a kritikai megjegyzéseket, melyekben e sorok írója az eredmények jelentőségét lemérni próbálja. Vállalkozásunk első feladata a jelenkori filozófiai áramlatoknak és Maier azokkal szemben elfoglalt álláspontjának rövid jellemzése.

A mai filozófiában két uralkodó áramlatot különböztethetünk meg: az idealizmust és az abszolutizmust. Mindkettő reakció az előző korszak filozófiai munkásságában érvényesülő tendenciákkal szemben. Az idealizmus az előző korszak naturalizmusával szemben, mely a szellemi tudományokra is a természettudományok fogalomalkotását igyekezett reáerőszoakolni, azzal a helyes programmal indult meg, hogy a szellemi tudományok önállóságát és az ennek megfelelő sajátos módszert igazolja. Hasznos törekvésében azonban túllépte a kellő határt, midőn egy gyakorlati idealizmusnak egyre erősbödő szellemétől is buzdítva, methodologiai idealizmusból metafizikai idealizmusba csapott át, mely egyfelől a neofichteanizmusban, de különösen a neohegelianizmusban kelt életre. — Legnagyobb veszedelme Maier szerint ez idealisztikus irányzatnak, hogy elvesztette a kontaktust a természettudományokkal, sőt magával a természeti valósággal.

A relativisztikus tendenciák reakciójaként fellépő abszolutisztikus mozgalom sokban érintkezik ez idealisztikus mozgalommal. Közös

¹ Heinrich Maier: Philosophie der Wirklichkeit. I. Teil, Wahrheit und Wirklichkeit. Tübingen, 1926. J. C. B. Mohr. XIX. 590 l.

² Német nyelven tudomásunk szerint Maier művéről eddig csak egy 60 soros méltatás jelent meg Liebert Arthurtól a „Berliner Tageblatt“ 1927 január 23-i számának „Literarische Rundschau“ című rovatában, mely azonban annyira általános jellegű ismertetés, hogy e tanulmányhoz semmit sem ad. — V. ö. továbbá Arthur Liebert: Zur Logik der Gegenwart. (Kant-Studien. Bd. XXXI. Heft 2—3. 297—310 lk.) c. alatt megjelent tanulmány idevágó részeivel!

törekvése mindkettőnek a szellemi normák és ideálok sajátos természetének megvédése heterogenetikus magyarázati kísérletekkel szemben. E célból az abszolutisztikus irányzat a szellemi ideálokat abszolút értékekké hiposztazálta s megalapozásukat egy, az emberi akarás és gondolkodás régiójától független, transzcendens világban kereste. Ezt a transzcendenciát pedig az egvéneletti és tapasztalatfeletti Ész-ben, az „általános tudat“-ban találta meg. A logikai érvény fogalmának e koncepcióból következő felfogása azután egy abszolutisztikus igazságelméletre vezetett, mely az igazságot úgy az igazságélménytől, mint a valóságtól függetlenítette. — Az igazság elabszolutizálása azonban Maiernél egyet jelent annak elsubjektivizálásával.³ A valóságtól független igazság koncepciója, mint az az alább vázolandó elméletből kitűnik, az igazságot a levegőbe építi, mert lényegétől fosztja meg s így pusztán ábrándkép (325. l.), melynek a tudományban semmi helye.

Az abszolutista spekulációk egy intuicionista ellenáramlatot támasztottak, mely a megismerés területén az észbe vetett hittel szemben az intuícóra fekteti a fősúlyt. Az intuíció irracionális aktusa, ezek szerint, a jelenségvilágot élettelen vázban nyújtó értelmi hálózat helyett a dolgok igazi képét tárja fel, a valóság lényegét ragadja meg. — Ez elmélet alaphibája Maier szerint annak észre nem jevésében áll, hogy intuitív élmény együtt jár minden kognitív megismeréssel s ami a pozitív tudományos kutatás eredményein túl az intuitív megismerés tárgya, az mind az affektív fantázia alkotása.

Mindezek a filozófiai áramlatok egy szintézisre törekednek, mely a mindenség magyarázatát adja. A hiányos alapvetésből következő sikertelenség miatt mindinkább erősödő krízis leküzdése azonban csak úgy lehetséges, ha a filozófusok felhagynak a valóságtól eltávolodott, meddő spekulációkkal s a filozófiai kutatás középpontjába a valóság problémáját állítják. A cél tehát, mely e történelmi leszámolás alapján Maier előtt áll egy, úgy a természeti, mint a szellemi valóság sajátosságaival számot vető valóságfilozófia, mely egy magasabb szintézisben magában foglalja a különböző irányzatok munkásságának eredményeiből mindazt, ami a filozófiai kritika előtt helyét megállja s így a filozófiát a ma lehetséges befejezésre juttatja.

A valóságfilozófia szisztematikus alapvetése az ítéletek elméletével kezdődik, minthogy az ítélet az az alapfunkció, melyben a megismerés végbemegegy s így az ismeret igazsága = az igazság és az ismereti tárgy valósága = a valóság a kutatás előtt feltárul. A magyarázat útja az igazságtól halad a valóság felé, amint az a tényleges ítéleti funkciókhoz kapcsolódó igazságtudatra, továbbá az igazságtudattal végrehajtott ítéletek által azok objektumainak tulajdonított

³ Maier: Philosophie der Wirklichkeit. I. 284. s köv. II.

létre való ráeszmélés által elérhető. Az igazságtudat normatudat, a végrehajtandó ítélet által betöltendő, a végrehajtott ítélet által betöltött norma tudata. Hozzáfűződik az igazságelőfeltétel, mint az az immanens meggyőződés, hogy a norma betöltésével elértük az igazságot. Az igazságnormát és igazságelőfeltételt együtt igazságprincipiumnak nevezzük. Logikailag rajta épül fel az egész ismerő-ítélő gondolkodás s így a magyarázata alapvető feladat. Az út, mely e feladat megoldásához vezet, a *logikai-normatív reflexió*, melyet azonban a tényleges ítéletre irányuló *analitikus deskripciónak* kell megelőznie. Nem mintha a normatív reflexió logikailag e deskriptív analízisen alapulna, de a leíró-analitikus előmunkálat, mint heurisztikus segéd-eszköz a tényleges igazságtudat elemzésével előkészíti a szükséges anyagot a normatív reflexió számára. Kiindulási pont ezek szerint az igazságlényeg leíró analízise a tényleges igazságtudat tárgyára vonatkozó reflexió által. Első lépés pedig ez úton az ítéleti funkció tagláló leírása.

A történet folyamán fellépő, különböző ítéletelméletek mélyreható vizsgálata alapján Maier azok egyik gyökerhibáját abban állapítja meg, hogy mindnyájan az ítéletek kéttagúságának dogmájából indultak ki. Már pedig az ítéletnek nem lényeges határozománya két tag kapcsolata. Ellenkezőleg: az ítélet alapformája az egyszerű, egytagú ítélet,⁴ amint az az ismereti képzetekben jelentkezik. (Pl. Villámlik! — Tenger! stb.) A képzetek tehát logikailag nem indifferensek. Az ismereti képzetek helyességtudattal (Richtigkeitsbewusstsein) lépnek fel, mely az ismereti képzetekben bennerejlő ítéletek igazságtudatával legszorosabb összefüggésben van. Ismereti képlet és ítélet azonban mégsem esnek egybe. A megkülönböztető mozzanat abban rejlik, hogy míg a képzetalkotás közvetlenül az objektumra, az ítélet objektívumra,⁵ vagy objektum-létre irányul. A lét kívül esik a képzetalkotás szféráján, a valóságtételezés kizárólag a gondolkodás dolga. A különböző ítéletelméletek munkásságából ezek után Maier két tényezőt igazol: az egzisztencializálás, másszóval objektiválás és a logikai asszimiláció, a hozzáhasonítás (Angleichung) funkcióit. Tulajdonképp a kettő egy egységet alkot, mely csak az analízáló vizsgálódás előtt válik szét; annál is inkább, mert az objektiválás sem egyéb, mint asszimiláció, az adottság logikai asszimilációja a kategoriális formalemekhez. Maier ítéletelméleti vizsgálódásainak végeredménye szerint az ítélő gondolkodás nem egyéb, mint egy, a tudatra nézve transzcen-

⁴ Ez elmélet alapjai először kifejtettek *Maier*: Psychologie des emotionalen Denkens. (Tübingen, 1908. J. C. B. Mohr. XXV, 826 l.) c. művében.

⁵ Meinongtól átvett kifejezés. (*Maier*: Philosophie der Wirklichkeiten. I. 133. l.)

dens adottságnak kategoriális formálása; az ítélet eredeti és elemi formája pedig az egyszerű, egytagú ítélet, mely lényegében egy, a tudatra nézve transzcendens adottságnak egy objektívumhoz való formáló asszimilálása (147. l.). — Az egyszerű, egytagú ítéleten épül fel a komplex, egytagú ítélet (pl. Szörnyen villámlik! — Viharzó tenger! stb.), mely mindig attribúciós ítélet, valamint reá vezethetők vissza logikailag a predikatív ítéletek különböző fajai is (pl. A tenger viharzik. stb.), melyek mint kéttagú ítéletek a gondolatok kifejtésére legmegfelelőbb funkciós formák. Innen magyarázható, hogy mindezekig az ítélet alapformáiként szerepeltek.

Nyilvánvaló, hogy az ítéleti funkció alaptényezőjéül kimutatott logikai asszimiláció (Angleichung) egy kész kategória-apparátust tételez fel, melyhez a tudatra nézve transzcendens adottságot hozzá lehessen asszimilálni (120. l.). E kategóriák, mint a transzcendens adottságot ítéleti, azaz ismereti tárgyá formáló funkciók aprioriak. Aprioritásuk azonban Maier szerint nem jelent egyebet, mint a mi, emberi képzetalkotásunk és gondolkodásunk természetében való gyökerezettségét. (127. l.). A kategóriák, ha tisztán aprioriak, a gondolkodás szubjektív adatai, „melyeket az empirikus adatoktól mély szakadék választ el“ (310. l.). Ennek a szakadéknak áthidalása Kantnak nem sikerült. Transzcendentális dedukciója nem érte el célját, mert csak a kategóriáknak a gondolkodáshoz való nélkülözhetetlenségét igazolta, amiből azonban nem következik azok objektív érvényessége.⁶ Az apriori kategóriáknak objektív érvényessége csak empirikus úton igazolható. A transzcendens-empirikus adottság által való követeltség, kényszerítettség a kategóriák logikai verifikálásának alapja. Maier filozófiájának e fordulópontjára vonatkozólag legyen szabad idéznünk a „Wahrheit und Wirklichkeit“ 426. lapján foglalt következő, jellemző sorokat: „Die Kategorien sind, wie wir wissen, a priori: sie sind in der Natur unseres Denkens angelegt. Auf diese Apriorität aber lässt sich ihre Angemessenheit an das Gegebene nicht begründen. Diese kann vielmehr nur darauf gegründet werden, dass die Kategorialfunktionen durch das empirisch Gegebene gefordert sind. Die besonderen Anwendungen, die wir von den Kategorien machen, lassen sich unter keinen Umständen aus ihren apriorischen Wesen ableiten... Erklärbar werden sie nur durch die Annahme, dass im transzendent-empirisch Gegebenen selbst die Aufforderung zu diesen Anwendungen der Kategorien liege.“ Mi biztosít azonban arról, hogy a kategóriák *valóban* a transzcendens-empirikus adottság által követeltetnek? Ez *alapvető kérdés* az igazság problémáját rejti magában, mert ha nem tudjuk igazolni a kategoriális formáló funkciók és a formálandó adottság összefüggé-

⁶ U. o. 297. s köv. ll., 310. s köv. ll., 440 l. stb.

sét, ítéleteink igazsága teljesen bizonytalan s az eddigi fejtegetések igazolási alap nélkül — megdőlnék.

A kategoriális funkcióknak és a transzcendens adottságnak egymásra való vonatkozása azért alapvető felvétel, mely az objektiváció törvényében nyer kifejezést. Az objektiváció törvénye két részből áll: egy norma törvényből és egy posztulátum-törvényből. A normatörvény azt posztulálja, hogy az ítélet tárgyának mindig egy transzcendens adottságnak megfelelő objektívumnak kell lennie. A posztulátum-törvény pedig biztosít arról, hogy egy tökéletes logikai szükségképiséggel bíró ítélet tárgya valóban egy transzcendens adottságnak megfelelő objektívum (416. lk.). Az objektiváció törvénye a legnagyobb jelentőségű azok között a törvények között, melyeket funkció-logikai, egyszóval igazságtörvényeknek nevezünk, s melyekben az igazságprincípium kibontakozik. Ez vezet át a logikai kutatások eredményét az ismeretelmélet területére. Az ismeretelmélet kutatási köre: a tárgyas-logikai törvények, mind az objektiváció törvényén alapulnak. Megjegyzendő azonban, hogy úgy az igazságtörvényeknek, mint a bennük kifejlő igazságprincípiumnak érvényessége csak az empiria alapján igazolható. „Logikai“ érvényességük forrása abban van, hogy a tapasztalatban adott, ténylegesen végrehajtott ítéletek igazolják, amennyiben azok igazságtudatában bennerejenek s onnan a logikai-normatív reflexió által kifejtetnek.

Az igazságprincípium utal tovább Maier logikájának legmagasabb pontja, az általános érvényességi princípium felé, mely úgy az ítéelő, mint az emocionális gondolkodás végső elve. Az érvényességi princípium szintén két faktorból áll: az érvényességi norma-princípiumból és az érvényességi posztulátum-princípiumból. Az érvényességi norma-princípium egy emocionális-volitív gondolkodási funkcióban azt követeli, hogy minden gondolkodási funkció, *ha* végrehajtatik, tökéletes logikai szükségképiséggel kell, hogy bírjon (363. l.); az érvényességi előfeltétel pedig az ehhez kapcsolódó ítéleti felvételben (Urteilsannahme) arról biztosít, hogy „tökéletes logikai szükségképiség, *ha* megvalósul, adottság által való követeltség (Gefordertsein durch Gegebenes)“ (373. l.). A tárgyas gondolkodás végső alapját képező érvényességi princípium két faktora közül a norma-princípium az alapvetőbb. A benne követelt logikai szükségképiség szellemi természetünkben gyökerező erkölcsi szükségképiség, mely azt mondja, hogy, *ha* gondolkodunk, gondolkodásunk logikai szükségképiségére kell törekednünk (366. l.). Az érvényességi normát tartalmazó gondolkodási funkció (Geltungsnormdenkfunktion) szellemi természetünkben gyökerezvén, apriori jellegű. Apriori szükségképisége azonban még nem logikai, hanem pusztán pszichikai-szubjektív szükségképiség. Amde: e gondolkodási funkció logikai érvényességéről lemondani annyit tesz, mint a tárgyas gondolkodás lehetőségéről lemondani! — Az út, mely

e fundamentális probléma megoldásához vezet, az empirikus bizonyítás útja. Az érvényességi normát tartalmazó gondolkodási funkció logikailag érvényes azért, mert a ténylegesen végrehajtott kognitív és emocionális gondolkodási funkcióhoz kapcsolódó céltudat (Zielbewusstsein) érvényességi intenciója jut benne kifejezésre. Hasonló módon nyerjük az érvényességi posztulátum-principium logikai verifikációját (366. ll., 389. l. stb.). Természetesen ez empirikusan nyert „logikai” igazolás teljes befejezettségre soha sem juthat, mivel a tapasztalat le nem záruló folyamat. A bizonytalanságnak e ki nem küszöbölhető maradékára céloz Maier akkor, midőn ez általános törvényszerűségeket posztulátum-jellegűeknek minősíti (394. l.), de a posztulátum névvel egyúttal azok fundamentális jelentőségét is akarja hangsúlyozni. (372. l.) Az igazságprincipium a fentiek alapján nem egyéb, mint az ítélő gondolkodás érvényességi principiuma, mely mint ilyen, az érvényességi principium bizonyosságát bírja. Következésképp: az egyes ítéletek igazsága szintén az érvényességi principiumban bírja végső alapját, ami egyúttal a legnagyobb bizonyíték arra nézve, hogy az igazság mindig valóságra vonatkozó érvényességet jelent (393. l.).

A fentiekben felvetett *alapvető kérdésre* ezek után a felelet közvetlenül így formulázható: a kategóriák transzcendens adottság által való követeltségének biztosítékát az ítéletek logikai szükségképiségében bírjuk. Igazságtudattal, azaz a logikai szükségképiség tudatával végrehajtott ítéletek tárgyat formáló funkciói mindig transzcendens adottság által követelt funkciók. És „minden újabb ítélet egy újabb megerősítése és fokozása annak a meggyőződésünknek, hogy az ítélet logikai szükségképisége annak transzcendens adottság által való követeltségében kell hogy álljon”. (379. l.) „A transzcendens adat adottsága az ítélet logikai szükségképiségében funkciós, az ítéleti tárgy objektívitásában tárgyas kifejezésre jut.” (419. l.) Minthogy pedig a transzcendens adat funkciós-logikai formálása logikailag előbbvaló, mint annak tárgyas formálása, ennél fogva ítéleteink igazsága mindig fölibe van rendelve az ítéleti tárgy valóságának.

Maiernek a tőle transzcendentális relativizmus elnevezéssel megjelölt igazságelmélete nem nyújtja az igazságnak olyan objektív kritériumát, „melyhez ítéleteink szubjektív érvényességi tudatát mérhetnők, hogy lehetséges tévedéseket kiküszöböljünk...” (268. l.) De a történet folyamán felmerült igazságelméletek alapos kritikájában kimutatja, hogy ilyen kritérium számunkra el sem érhető. Az egyetlen biztosíték, amit elérhetünk ítéleteinkben felmerülhető tévedések lehető távoltartására: ítéleteink beleilleszthetősége az emberiség multban szerzett és jelenleg munkált tapasztalatösszefüggésének egészébe (269. l.). Igaz, e verifikáció sohasem adja és adhatja ítéleteink érvényességének teljes biztosítékát a tapasztalati processus be nem fejeződése miatt. De aki többet kíván, az lehetlenségre vágyik.

Van azonban két pontja e transzcendentális relativista elméletnek, mely tisztázásra szorul, mielőtt a fentiekben vázolt rendszer kritikai méltatására reáterhetnénk. Az egyik a transzcendens adottság problémája. Mit értünk transzcendens adottság alatt? A transzcendens adottság egy logikai-ismeretelméleti határfogalom annak az X-nek, annak az idegennek megjelölésére, mely az ítéleti funkcióban a tudatba lép s mely hátramarad akkor is, ha ítéleti funkcióinkból minden szubjektív tényezőt elvonunk (262. l.). Minden kategoriális formáláson kívül fekszik, anélkül azonban, hogy neutrális volna a kategoriális formálással szemben. Ellenkezőleg: tőle indulnak ki azok a meghatározott felszólítások, melyek az ítélő alanyt bizonyos kategóriák alkalmazására kényszerítik (130. l.). Közlebbi meghatározása lehetetlen, de szükségtelen is, mert számunkra a végső határt jelzi (536. l.). Benne ítéleteinknek az a sajátossága jut kifejezésre, mellyel önmagukon tútra, saját kereteiken tútra utalnak (530. l.). És ez vezet a fent említett második probléma megvilágításának szükségességére. — A kérdés ugyanis az, hogy ha az igazság mindig ténylegesen végrehajtott, vagyis aktuális ítéletek igazsága, a valóság pedig igaz ítéletek tárgya, vajjon az igazság és valóság körét aktuálisan végrehajtott ítéleteinkre kell-e korlátoznunk. Maier felelete az, hogy mivel aktuális igazságot csak tényleges ítéleteinknek tulajdoníthatunk, végrehajtható, de végre nem hajtott ítéleteknél csak lehetséges igazságról beszélhetünk. Ennek megfelelőleg különbséget kell tennünk aktuálisan adott transzcendens és potenciális adottság között. Így bár ítéleteink igazsága mindig függ attól, hogy az ítéletek valaki által gondoltak-e, mégsem függ az *aktuális* gondolástól, hanem a lehető emberi gondolkodásra utal (537. l.). Egy univerzális gondolkodásra való vonatkozás nélkül nem beszélhetünk igazságról. Ez univerzális gondolkodás nem azonos az abszolutisták egyénfeletti tudatával, hanem egy általános individualitás, mely a fizikai valóság konstituálásának éppoly előfeltétele, mint ahogy a pszichikai valóság egy univerzális, közvetlen tudatot tételez fel (574. l.). E végső feltevések közlebbi magyarázata és összefüggésük feltárása azonban már a következő kötetekre maradt adósság. Az első kötet eredménye Maier logikája, melynek kutatásait az igazságintenció vezeti s a valósággal csak annyiban foglalkozik, amennyiben az az igazság-probléma magyarázatához szükséges; továbbá ismeretelmélete, mely az előbbivel szemben a valóságintenciótól vezetett filozófiai munkásság eredményeit tartalmazza. Maier valóságfilozófiájának másik két alapdiszciplínája: a valóságértelmezés legvégső összefüggéseinek feltárására vállalkozó metafizika és mindeme diszciplínák eredményeinek a szaktudományokkal való kapcsolatát kutató világnézettan (567. l.) csak mint feladat áll előttünk, melynek kidolgozását a továbbiaktól várjuk. A következő sorokban megkísérelt kritikai méltatás ennél fogva nem alkothat végleges ítéletet a rendszer egészéről, de az eddigiek alap-

ján kötelességének tartja az alapvetés jelentőségét kellő megvilágításba helyezni.

Kétségtől, hogy Maier valóságfilozófiája egyike a modern filozófia legjelentősebb törekvéseinek, melyben a német szellemnek Vaihinger-től kiemelt jellemző sajáttsága: ellenkező irányzatokban rejtőző jogos tendenciák szintézisére való képesség, nagy erővel nyilatkozik meg.⁷ A történet folyamán fellépő filozófiai rendszerek, törekvések, a modern filozófia különböző irányzatai és a szaktudományok eredményeinek bámulatossággal feldolgozott ismerete alapján fog hozzá a filozófia alapproblémájának megvilágításához: a valóság magyarázatához. Munkássága meggyőzően mutatja, hogy a filozófiatörténet különböző korainak és filozófusainak alkotásaiban olyan mozzanatok rejtőznek, melyek a filozófia mai rendszerének kiépítésében is nélkülözhetetlenek, „hogy a mai filozófia az előző generáció filozófiai munkájának eredményét büntetlenül nem ignorálhatja“.⁸ Más szóval: hogy a filozófia történetének tanulmányozása nemcsak bevezetés, de előfeltétel is minden további filozófiai munkássághoz. A valóságprobléma centrális jelentőségének kiemelése és a belőle következő konzekvenciáknak egy kidolgozott rendszer keretében való levonása és hangsúlyozása pedig kritika és szükséges szellemi tett — a filozófia mai helyzetében. Kritika azokkal az éteri magasságban repkedő filozófiai spekulációkkal szemben, melyek a valóságnak hátat fordítva, gondtalanul építgetik légvárait; kritika azokkal az irracionális spekulációkkal szemben, melyek magasabbrendű „ismereteikkel“ növelik a kritikátlan hívek zavarát. Csak ha *tudjuk*, hogy mi a *valóság*, dönthetjük el azt, hogy mi nem-valóság, vagy ha úgy tetszik: „magasabbrendű-valóság“. A filozófia első és alapvető feladata ennél fogva a valóságnak, illetőleg a valóság ismeretének magyarázata, mely számot vet a szaktudományok által nyújtott valóságismeret eredményeivel és abból logikai-normatív reflexióval a valóság végső elveinek rendszerét kidolgozza. Ebben a munkában Maier valóságfilozófiája gazdagon kiveszi részét. Ítéletelmélete és kategória-rendszere nemcsak a különböző irányok kritikai méltatása által bizonyul hasznos útmutatónak a probléma nehézségeiben, de termékeny, új szempontjaival mélyebb belátásra is vezet a tudomány organizmusának megértésében. Ezirányú munkássága a filozófiai irodalom legjobbjai közé tartozik.

Mindamellett súlyos nehézségek is rejlenek e rendszerben, melyek megvilágítása szintén e kritikai méltatás kötelessége. Ennek a kötelességnek legrövidebben úgy tehetünk eleget, ha kiindulunk az elméleti filozófia ama alapproblémájából, melyet Schopenhauer után általában

⁷ H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1881. I. 58. l.

⁸ Maier: *Philosophie der Wirklichkeit*. I. 2. l.

az ideális és reális viszonyának problémája elnevezéssel jelölhetünk.⁹ Ennek lényege ismereti világunk szubjektív és objektív tényezői egymáshoz való viszonyának magyarázatában áll. A kérdés az: mire alapítható az ismeret szubjektív tényezőinek objektív érvényessége? A kérdésre két úton kereshető válasz. Az egyikre Kant vezetett rá, midőn transzcendentális dedukciójában kimutatta, hogy az ismeret szubjektív, azaz apriori tényezői objektív érvényességgel bírnak azért, mivel az ismereti objektumok konstituálásának nélkülözhetetlen feltételei. Nélkülözhetlenségükből következik szükségképiségük, szükségképiségük alapja objektivitásuknak.¹⁰ Maier Kant dedukcióját nem fogadja el. Szerinte az apriori tényezők nélkülözhetlenségéből nem következik azok objektivitása. Az apriori tényezők, ha tisztán aprioriak, mint az emberi gondolkodás szubjektív funkciói, pusztán pszichikai szükségképiséggel bírnak, melyeket az empirikus anyagtól áthidalhatatlan úr választ el. A probléma megoldása tehát Maier szerint abban áll, hogy a szubjektív-apriori kategóriákat az empirikus adottságra vezetjük vissza. A transzcendens-empirikus adottságtól kiinduló követelmény, mely a kategóriák alkalmazására kényszerít, adja e kategóriák empirikus igazolását. S ez empirikus igazolás Maier szerint egyúttal azok egyetlen lehetséges logikai legitimációja is. Az apriori kategóriák objektív érvényességének logikai igazolása azon alapszik, hogy a tényleges tapasztalat annak bizonyosságára vezet.

Kétségtől Maier az kényszerítette e megoldás felé, hogy Kant transzcendentális dedukciójában nem kapott feleletet arra a kérdésre, hogy mi az oka, hogy konkrét esetekben a kategóriáknak egy meghatározott csoportját kényszerülök alkalmazni. E kényszer oka nem rejlik a szubjektivitás szférájában, tehát az empirikus adottságban keresendő. Maier elmélete, midőn a kategóriákat az empirikus adottságtól teszi függővé, megfelel e kérdésre, de olyan áldozatok árán, melyek a felelet értékét kétségessé teszik. Az empirikus igazolásra épített kategória-rendszerrel ugyanis elvesz ismereteinknek szigorú értelemben vett logicitása, a logikai, matematikai, természettani stb. ismeretek biztos *logikai* alapja, melyet a helyébe adott empirisztikus-valószínűségi alapvetés nem tud pótolni. Az empirizmus álláspontjának következetes végig gondolása a logikum jelentésében bennelevő szükségképi érvényesség feladására vezet s az empirikus igazolási alapon felépített posztulátum-rendszer annak helyettesítésére elégtelen. — Így

⁹ Arthur *Schopenhauer*: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. I. 10. lk. (Sämtliche Werke. Hrg. von Paul Deussen. München, 1913.)

¹⁰ Közlebbiekre nézve lásd: *Varga Sándor*: A transzcendentális dedukció Kantnál. Bevezetés Kant filozófiájába (Acta litt. ac scient. reg. univ. Franciscó Josephinae. Sectio philosophica. Tomus I. Fasciculus 4. Szeged, 1926.) c. dolgozatát.

természetesen a kategóriáknak a mi, emberi, szubjektív természetünk sajátosságában gyökerező, végső sorban: pszichikai nagyságként való felfogása is hasonló nehézségekkel jár. E pszichologisztikus-empirisztikus elmélet csak a kategóriáknak az emberi gondolkodásban való kialakulására vonatkozik, de nem magyarázza meg azok jelentését, mely épp az egyéni, sőt az emberi gondolkodástól független érvényesség konstituálásában áll. A kategóriáknak a transzcendentális appercepció szintetikus egységében, egy egyénfeletti, általános tudatban való megalapozása tehát nem a régi racionalizmus káros maradványa Kantnál, miként Maier állítja, hanem a tárgyas-logikai funkciók végső a'apja, melyre a kategóriák szükségkép utalnak. Jelentősége kiviláglik abból is, hogy Maier maga is kénytelen ismeretelméletében egy univerzális gondolkodást felvenni, mely az ismereti világ magyarázatához szükségkép hozzátartozik. Ez univerzális gondolkodásnak a következő köteletől várható megalapozása bármikép is történjék, felvételével az általános tudat koncepciójában rejlő helyes intenció jutott érvényre.

De nem hallgathatunk el egy másik kérdést sem, mely a transzcendentális realizmus fentvázolt rendszerével szemben szükségképpen felmerül. Maier szerint ugyanis az egyes ítéletek igazsága az általános érvényességi principium, közelebbről: az általános érvényességi előfeltétel igazságán alapszik.¹¹ Viszont az általános érvényességi principium, illetőleg előfeltétel logikai igazolása az empirikus verifikáció (380. l.). Az egyes ismeretek megalapozására tehát egy principium-rendszer szolgál, de annak érvényessége azon alapszik, hogy az egyes ismeretek lefolyása igazolja. Ez körbenforgás, melynek megoldására az eddigi eredmények elégtelennek látszanak. A körbenforgás a következő kérdésben jut kifejezésre: Miben áll e principiumoknak az egyes ismereteket megalapozó jelentősége, ha maguk csak azért érvényesek, mert az egyes ismeretek verifikálják? Vagy: miért vezessük vissza az egyes ismereteket az általános principiumokra, mikor az általános principiumok igazolása visszakényszerít az egyes ismeretekhez? Nem kényszerülünk-e inkább e principium-rendszer feladására s az ismeret pusztán tényére való utalásra, melynél tovább kérdezni lehetetlen s így hiába-való?! Az empirizmus e végső következményeinek levonása mellett az általános törvényszerűségek és principiumok jelentősége, igazsága pusztán az ismeret területén való tájékozódást szolgáló hasznosságukban állhat, miként a pragmatisták vélik, *logikai* jellege azonban elvész. Annak magyarázatára és igazolására az empirizmus, még a „transzcendentális“ empirizmus is képtelen. — A kritika még tovább volna vezethető, kimutatva részletekbe menőleg a tárgyalt mű gazdagságát és az egyes megoldások nehézségeit is. Mindez azonban összefügg a fentiekben megvilágított principiális jelentőségű problémákkal s így

¹¹ Maier: Philosophie der Wirklichkeit. I. 393. l.

azok megvilágítása némileg mentesít e részletekbe vezető munka adóságától.

Maier műve mindenesetre nem fog nyomtalanul eltűnni a modern filozófiai irodalom beláthatatlan tengerében. Tanulmányozása számtalan indítást nyújt minden leendő filozófiai munkához s más alapon dolgozó kutatókat is arra kényszerít, hogy szembekerüljenek problémákkal, melyeket eddig nem részesítettek kellő figyelembe. A vele való foglalkozás érezteini fogja üdvös hatását azoknak az egyoldalúságoknak leküzdésére indított harcban, melyek a mai filozófia válságát létrehozták.

(Berlin.)

Dr. Varga Sándor.

A formális haladáseszme.

I.

A modern kultúra sajátosságát joggal keressük a haladás eszméjének uralmában. A modern lelki típus haladó típus. Régi idők stabilis kultúrája megnyugodott, stabilis lelkeket termelt, a mai idők kultúrája a mobilitást helyezi előtérbe, s a mai idők „fausti” emberének kifejlődését követeli. Semmi kétség, a népességnek már a száma is döntő tényező, bizonyos emberkvantitás bizonyos emberkvalitást parancsolólag követel. A történeti szükségszerűség hozta magával az új típus elérkezését, a tömegek kora a tömegek kultúráját, a tömeg az elhelyezkedésben lázas törekvésű egyes embereket, kik új és új célokat pillanatok alatt megértének, s követni tudnak. Hova jutottunk volna a régi idők nyugalmas, stabilis kultúrájával, a régi idők szigorú, elkülönítő társadalmi szerkezetével — a mai tömegek gyors jelentkezésének korában? Ezeknek a tömegeknek a változás eszméjét kellett követelniök, óhajtani és sürgetni a társadalmi rendszer hajlékonyságát, s a kultúra értékeinek szüntelen újjáértékelődését. Haladni mindennek előtt! — ez volt az új parancs, mely új időkkel érkezett. Az új parancs új hívőkre talált, kik a haladás elvét valóban mindennek fölé helyezték, valódi *credo*, erős hittel, de olykor homályos tartalommal, s természetesen erős vitákkal. A meggyőződéseknek, haladáshiteknek ezerféle variánsa között csakhamar divergenciák keletkeztek hol felületesebben, hol mélyebben kavarva fel az ember-bensőt. Mindenekelőtt feltűnővé vált, hogy a haladásnak eszméje ellenállásra talált, hogy vannak haladásdiszpozícióval telítettek mellett olyanok is, kik a haladással szemben ellenséges diszpozíciót árulnak el. Két diszpozíciós típus keletkezett s ezek vitájában az első kérdéssé az vált: vajjon szükség van-e egyáltalán haladásra; második kérdéssé: vajjon a haladásnak mily aránya, illetve tempója kívánatos és jogos; harmadik kérdéssé:

vajjon hol, mely irányban, mily téren, a kultúra mely birodalmában szükséges haladás és minő mértékű haladás; negyedik kérdéssé lett, hogy a haladás különböző téren minő különböző mértékben lehetséges. Ha a haladás lehetséges és szükséges a művészetben, ugyanúgy lehetséges és szükséges-e a vallásban? Ha a haladás lehetséges és szükséges a tudományban, ugyanoly mértékben lehetséges és szükséges-e az erkölcsi elvek, a közerkölcs mélyebb rezonanciái terén is? Avagy vannak oly problématerületek, ahol az örök értékek sokkal stabilisabb lelki formákban élnek bennünk, amelyek a pillanat változásra sürgető hatásával szemben joggal, vagy bizonyos joggal közömbösek?

Mindezek a kérdések máig vitakérdések, s mint vitakérdéseket óhajtjuk őket felszínre hozni. Bizonyos, hogy sem a publicisztika, sem a napi kritika, sem a történetfilozófia, sem az ethika, vagy az értéktudományok általában megtámadhatatlan megállapításokkal nem telítették a mai idők közszellemét. A kétféle típus ma is szemben áll egymással, a haladásdiszpozíciókkal telítettek ma is „reakciósaknak“ bélyegzik a pusztán körültekintőket, reakciósaknak azokat, akik — még ha maguk is haladásra vágyódók — a haladás áramlatával szemben világosan értéknek felismert kultúrmozzanatokot pusztán megőrizni törekcsenek. Bizonyosfokú türelmetlenség jelentkezik — nem csoda, midőn annyi változás egyszerre folyik le különböző téren — magával a kultúramegőrzéssel szemben is, bizonyosfokú könnyűvérség tagadhatatlan tulajdonságává vált a nagyvárosi tömegeknek, melyeknek tudatélete részben a gépiesen beállítódó életmunkával, részben a napi, változékony hírekkel van telítve. Ezekkel a türelmetlen haladókkal szemben ugyancsak nem kisfokú bizalmatlanság áll szemben azok részéről, akik a kultúra nagy értékeit magukban mélyen átértékelték s tudják, minő értékek merülhetnek el a változás viharáiban, a „haladó“ mozgalmak gyors ötletszerűségében, avagy egyenesen divatszzerű áramlataiban. Nem lehet szándékunk e helyen valaminő végleges problématisztázás, de feladatunkká tehetjük azt, hogy a probléma feltevődésének bizonyos formáját s lélektani gyökereit némileg világosabbá tegyük, mint az általánosan máris világos alakhoz jutott.

H.

A haladáseszmeében kétféle elem van: először az, hogy valami új keletkezik; másodszer az, hogy ezen új mozzanat valaminő értékhez, ideálhoz, jogos követelményhez közelebb visz bennünket. Rickert lapidárisan fejezi ki (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. umg. Aufl. 1924. 155. l.): „Először is haladás vagy visszaesés *értékfogalmak*, pontosabban szólva értékfokozódásnak avagy értékkevesbedésnek fogalmi, haladásról tehát csak ott szólhatunk, ahol valaminő értékmérőnk van. Másodszer pedig a haladás valaminő újnak, a maga sajátosságában

még nem voltak keletkezését jelenti.“ Haladás tehát csak ott van, ahol valaminő haladáseszmeny a mérőléc, ahol a pusztá tény, az új dolog valamihez hozzámérhető. A történeti tény nem „történeti“ tény valaminő fejlődéseszmeny nélkül, hanem pusztán tény. A haladás le-mérésénél tehát két elem játszik szerepet; valaminő történeti tény, ennek relációja történeti eszmenyhez, a kettő együtt történeti tudat.

Ha a tényleges történeti tudatot megvizsgáljuk, azt a megállapítást tehetjük, hogy ilyenmő mérésnek, „történeti értékvonatkoz-tásnak“ sohasem tárgya egy tény (ámbar ez' elvileg lehetséges), ha-nem de facto tények egész sora. Először elménk összefüggő ténysort konstruál, aztán helyez beléje valaminő „fejlődési tendenciát“, miáltal az összefüggőnek látott ténysorozatot telikussá, célra-tartóvá teszi. Az ily telikus sort vonatkoztatjuk egy történeti eszmenyre. Úgy is látjuk ezt kifejezhetőnek s gyakran kifejezettnek is, hogy valaminő „tőrekvést“, „irányt“ értékelünk, azaz cselekvések összefüggő láncolatát, illetve már az erre irányuló szándékot is. Maga a történetiszem-lélő, még ha a történetírók közül vesszük is, nem igen eszmél sem az elsőre: arra, hogy ténysorozatba telikus rendet lát bele, sem a másodikra: arra, hogy nem elégszik meg ténysorral, hanem kilépe a pusztá valóságtagaljból, értékeszmenyhez kapcsol. Tudata csak arról ad szá-mot: íme, új van előttem, ez az „eszmeny“, a történet tárgya. (És elméleti kutatók is olykor erre helyezik a súlyt: az új fogalmára, ez, mint Neef mondja: „das Prinzip des Neuen“; Gesetz und Geschichte, 1917. 35 lk.). Ily elmélkedő aztán lényegesen talál abban, ha a tör-ténelmi felfogás tárgyát és sajátosságát ebben láthatja: „Die Erkenntnis der Gesetzeswissenschaften ist ein Wieder-Erkennen gleicher Ur-sachen in den Geschehnissen an ihren gleichen Wirkungen, die Erkenntnis der Geschichtswissenschaften dagegen ist ein Zu-Erkennen des Neuen in den Ursprüngen der Ereignisse auf Grund ihrer einzigartigen Wirkung.“

A valóság az, hogy célratartó ténysor nélkül meg sem indul gon-dolatunk. S íme, itt azonnal elválik, hogy mely típusba olvad át lel-künk. Az egyik típus *retrospektív*; amidőn a tényt megragadja azon-nal konstatálja, hogy az „új“; a másik típus: *prospektív*; midőn új tényre irányul figyelme, azonnal egy távoli ideálhoz méri, s konsta-tálja, hogy „még mindig“ régi, még távol az ideáltól. A retrospektív típus jobbára az eszmélkedőké, a prospektív az alkotóké, de olykor fordítva is megtaláljuk őket. Az egyik a mult felé pillant akaratlanul, s örvend az újnak, a másik a jövő felé feszül, csak érte él, úgy-hogy maga a jelen is többé-kevésbbé közömbössé, a mult egyenesen nemlétezővé halványodik. E két gondolkozási típus azonban még csu-pán elméleti konstrukció; a valósághoz akkor jutunk közelébb, ami-dőn bizonyos *feszültségi komponenssel* bővítjük típusunk lelki tartal-mát. S itt érünk el majd a modern lelki habitushoz is.

Kérdés tárgyává lesz az, s nagy súly esik reá, hogy a haladás célpontját *minő távolságban* képzeljük el. A nagy, történeti horizon arra sarkal, hogy a közelség képzetét elhárítsuk magunktól; a történeti műveltség horizonfejlesztő hatása éppen abban van, hogy mintegy a történeti „szemmértéket“ fejlesztve leszoktat arról, hogy életcéljainkat összeforrasszuk a holnappal. A történeti horizon-nélküli mindig csodálattal gondol arra, hogyan nem lehet történeti ideáljainkat a holnap keretébe illeszteni. A horizonszűkület s sürgető vénája, gyors ütemekre hangolódása mellett a történeti horizonú mindig „kényelmes“-nek, „bürokratikus“-nak látszik. Ezzel szemben „a történeti tanulmány a vakmerő újításokkal és a sötétbe ugrással szemben óvatossá, szerényé és konzervatívává tesz, mert megmutatja, hogy az újságukkal kéréző törekvések majdnem mind nagyon is régiek, az emberi szellem sokkal korábbi fejlődési fokának termékei, azonban nem bírván ki a történeti élet nyomását, egyszer vagy többször már elvetélődtek“ (Kornis, A magyar művelődés eszményei, I. XV. 1.). A tág horizonúak ama sürgetőkkel szemben érzik a gyors rögtönzés hirtelenkedő attitűdjét, őket „éretleneknek“, „kísérletezőknek“, avagy vakmerő idealistáknak érzik ki. Sajátos — és társadalmilag kiemelkedő hatású — tény, hogy a két típus között gyakran erőssé válik a feszültség. Az egyik típus minden erejével a jövőt, a másik a multat és jelent nézi akkor, amidőn — mind a három fejlődésfázis egyaránt s együttesen probléma. A jelen akciólehetőségeitől való elzártág erős nevelőeszköz utópiákra, távoli jövő melengetésére. E pontról indul a haladáseszme bizonyos tragikuma. A haladásdiszpozíció *nem sorvad el* akkor, amidőn normális tevékenység közben nem lel alkalmazást, sőt túlfeszül s egy „neoterista“ típus keletkezik (v. ö. Hornyánszky, Társadalomtud. 1926.). Azt a sajátos tényt ismerhetjük fel, hogy a haladáseszme egészségtanához hozzátartozik a haladásenergia normális elhasználódása. A haladásenergia hipertrofiáját épp a tevékenységi alkalom hiánya segíti elő, a jövőkép-alkotó fantázia szárnyat kap, s egy fejlődéscélbeli távolodás, „utopizálódás“ következik be. S mi ennek most már retrospektív visszahatása? A mult s a jelen értékei megkisebbednek, a szentté vált jövő hegyóriása mellett eltörpül köznapi dombokká alacsonyodnak. Ily lelki diszpozíció mellett minden haladássá válik, ami új, ami a jelent, vagy a közelmultat elhagyja. Azaz: a történeti ideál távolodásával, s a haladásenergia növekedésével arányban a jelen s közelmult értékei csökkenvén, sőt megszűnvn, megmarad a haladás, mint formális cél, az új felé törekvés, mint *formális tevékenység, mely már nincs tekintettel tartalomra*. Már az megbélyegző, hogy valami mult, s nem jövő, már az nyugtalanító, hogy valami van, s nem mozdul, nem lendül a jövőnek. Azt hisszük, az ily, formális haladáseszme benső tragikumát egy újabb történetfilozófus jól feljegyezte, Mehlis, ki több helyütt szól erről. Irónk észreveszi: „A haladáseszme

a modern kulturális öntudatban *önálló* értéktényezővé vált. A haladás kezdetben értékes volt, egy bizonyos célra való tekintettel, amely célra rávezetett, amelyhez az emberiség fokenként közelített. Ámde minél nagyobb távolságba (!) vonult ama cél, annál inkább előtérbe lépett a haladás, mint önmagában álló érték... A haladás végre is nem útmutatás lett ama távoli célhoz, nem jött tekintetbe amaz értékes *hatás* szempontjából, hanem magamagáért való értéknek tűnt fel.“ (Mehlis, Die Geschichtsphilosophie A. Comtes, 1909. 125. l.). A távolság kódébe vonuló életcél sohasem oly köznapi, mint amely hic et nunc lefoglal bennünket: hozzájárul a távolság misztikuma és romantikája. Igazi hívó lelkek, igazi költői lelkű idealisták ösztönösen félnék a tett reális közelségétől, mert ez céljaikat akaratlanul profanizálja. Megelégednek az elérhetetlenséggel. Ámde ez veszedelmeket rejt magában: a túlságosan melengetett jövő, az izzó fantázia a mult és a jelen reális, valósult értékeinek hideg köveitől visszariad, ezek iránt igaztalan, mert *csak* a jövőt hajszolja. A haladáseszme végtére is nem *tartalmi* eszmévé válik, hanem formaivá. S miért lehet a haladás másért értékes, mint azért az *értéktartalomért*, amely megvalósulhat? Elég-e a formális, lihegő haladás, a pusztá új keresése? Nem ítéltető el elvileg az új, hiszen az „új“ fogalmilag még értékközömbös, ámde de facto az új gyakran csupán félretolása annak, ami már eléggé erőteljes volt ahhoz, hogy megvalósuljon s fennmaradjon. Ismét Mehli-szel szólunk: „Haladás magáért a haladásért megszüntet minden célt, minden végcélt, úgyhogy nem marad hátra más, mint az örökkétartó, nyugtalan történet“ (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915. 300. l.). Haldunk, hogy haladjunk — üres, formális, lélektelen, s ez a mai, nyugtalan tömegkultúra egyik nagy diszpozíció-ballasztja. Ama nyugtalan történet megbontja — eleve — annak a „történeti tőkének“ értékállományát, melyet évezredek kultúremlékei fáradtságos munkával megteremtettek. Formális haladás — groteszk kinövéseiben a futurizmusig, mely újít, hogy újíthasson — üressé vált álkultúra, melynek szelleme csak a hüvelyt nézi, miután „tartalomérzése“ eltűnedezett.

Visszaemlékezhetünk Rickert egyszerű megállapítására, hogy a haladáseszme kettőt jelent: új létrejövetelét, s *érték* megközelítését. A formális haladáseszmeben csak az első vált céllá, a második, a *tartalmi* elem: az érték devalválódott, eltűnt, megszűnt probléma lenni. Holott semmi kétség, az újnak csak akkor van értelme, ha az egyúttal érték is.

d. y.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

DIE PHILOSOPHIE IN IHREN EINZELGEBIETEN. *Ullstein*. Berlin, 1925. 958 l.

A filozófia minden részét összefoglaló, áttekintő és rendszerező munka *egy* kötetben szinte anakronizmus-számba megy. A filozófia egyes részei ritkán kodifikálható egészek; az egyéni állásfoglalás, mint problémaindító elem, vonzó és iránymutató tényező teszi az egyes „rendszereket“ érdekessé, vagy pedig fordítva, midőn elért a tudomány bizonyos stabilitás-határt (mondjuk: a pszichológiában két évtizeddel ezelőtt, az Ebbinghausok korában), válik szükségletté a rendszeres, egyénfölötti összefoglalás. A 900-as évek közepén a „Die Kultur der Gegenwart“ egyik kötete (Systematische Philosophie) próbált hivatott kutatók tollából ily, minden irányú összefoglalást adni. A jelen munka, mint az előbbi is, azzal az elvvel indult útnak, hogy a munkát megszorgoztatta a legkiválóbb specialisták között (még ha a filozófiában a specializmusnak más is az értéke, mint egyebütt, hiszen a filozófia mindig épp a speciális ismeretek fölött álló szintézis felé gravitál). Az egyéni álláspontok, rendszerek így rövid áttekintésben tárulnak fel előttünk. Mondanunk sem kell, hogy így *egy* cikkeken belül lehet összhang, de az egész munkában ilyet hiába keresünk — ez a kollektív munkának szinte elvi hátránya, sőt tragikuma a filozófiában.

Az Ullstein-vállalat szintén ilyen kollektív munkát ad elénk Dessoir szerkesztésében; itt a didaktikai cél is jelentkezik, amennyiben e kötet a „Lehrbuch der Philosophie“ II. kötete. Hiába keressük azonban mind a három célt: 1. a tanító, ismeretközlő didaktikait, 2. a jelenkori tudományszínvonalat mutató szintézist és 3. az egyéni álláspontok tüzetes kidomborítását. Ez utóbbi még leginkább megvan, de béklyóba verve az első két törekvés szuperindividuális jellegével. Akad oly fejezet is (mint a történetfilozófiáé), mely a tudomány mai színvonalát semmiképp sem tükrözteti, hanem csak a szerző ízlése, ötlete szerint állítja egybe a tárgyát, úgy ahogy; akad oly fejezet, mely a maga egyéni álláspontjával félrevonul s tisztán referáló jellegű munkát ad (logika). Az egyes fejezetek igen különböző értékűek. E tekintetben átadjuk a szót a különböző szakszempontról bíráló munkatársainknak.

J. BAPTIST RIEFFERT: *Logik, eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee.* 1—294. 1.

Nagy szorgalommal összeállított munka, mely úgyszólván az összes, logikával foglalkozó bölcseleket, főleg az újkoriakat, külön-külön tárgyalja. A logika történetében az alapul szolgáló heurisztikus ideák szerint a következő négy különböző logikai vizsgálódásmódot különbözteti meg: *nyelvlogika* (Sprachlogik), *tárgylogika* (Sachlogik), *tiszta logika* és *methodologia*. Ezek alapján osztja különböző csoportokba az egyes logikusokat is. Részletesebben a matematikai logikával, továbbá Kant, Sigwart, Husserl és főleg B. Erdmann logikájával foglalkozik.

A munkából számos gondolkodóról olvasunk, de végeredményben igen keveset tudunk meg róluk még a logika történetének szempontjából is. Ennek okát egyrészt az említett és szerintünk kevésbé szerencsésen választott *vizsgálódási szempontokban* találjuk, melyek nem igen alkalmasak arra, hogy a különböző logikai irányokról jellemző képet adjunk. Ezenkívül szerzőnk úgyszólván minden egyes bölcselet *külön-külön fejezetben* tárgyal és így a rendelkezésére álló terjedelem mellett egy-egy gondolkodóról alig mondhat valamit. Talán épp e körülménynek tulajdonítható az is, hogy a legtöbb bölcselelnél nem is foglalkozik mással, mint a *logika meghatározásának* és az *ítéletre* vonatkozó elméletének ismertetésével. Így azután ismertetése *egyoldalúvá* válik, amennyiben az egész logika történetét túlnyomóan csak e két szempontból vizsgálja és számos alapvető logikai problémát és nagy-jelentőségű elméletet úgyszólván meg sem említ. Továbbá az egyes bölcseleket úgyszólván csupa *idézetekkel* ismerteti, úgyhogy az egész munka jóformán nagy *idézethalmaz*. Amellett sokszor nagy munkát ró az olvasóra az is, hogy az egyes kiragadott idézetek közt az összefüggést megteremtse. Egy-két idézettel nem igen lehet egy bölcseletet jellemezni, sőt könnyen egyoldalú vagy éppen hamis képet adunk ilyen módon az egyes bölcselekről.

A szerzőnk saját logikai felfogása sem domborodik ki kellően az ilyen idézetekkel referáló előadásmód mellett. Mégis úgy látjuk, általában szorosán csatlakozik B. Erdmann logikájához, e bölcselet emlékének szentelte munkáját is. Nála is, miként Erdmannnál, a logika feladata a gondolkodás általános formáinak és normáinak kutatása és a logikai problémák középpontjában az ítélet áll.

A mű hatalmas anyagot ölel fel, de éppen túlságos tömörsége és nehézkes előadásmódja miatt nem üti meg azt a mértéket, mely arányban állana a szerző szorgalmas munkájával.

Somogyi József.

ERICH BECHER: *Erkenntnistheorie und Metaphysik.* 295—392. 1.

E munka alapvonalaiban ugyanazt tartalmazza, amit a szerző az ugyancsak e füzetben ismertetett *Einleitung in die Philosophie* c.

munkájában részletesebben kifejt (l. o.). Ezért ismertetését e helyen mellőzzük.

MORITZ SCHLICK: *Naturphilosophie*. 393—492. l.

A munka a modern természettudomány világszemléletének rövid vázlata. Részletesen foglalkozik az *anyag* mibenlétére vonatkozó különféle elméletekkel. Végeredménykép hajlandó az *atomot*, az *anyag* *szubstanciát* tisztán a *természeti törvényekkel* helyettesíteni. A természeti törvények viszont nem a létezésre, hanem a folyamatokra vonatkoznak és így Schlick szerint a világegyetem végső elemeinek nem a „*dolgokat*“, hanem a „*folyamatokat*“ kell tekintenünk. A *kausalitást* szerzőnk azonosítja a természet törvényszerűségével, az *erőt* pedig nem valamely oknak, vagy folyamatnak tartja, hanem az okozó folyamatok bizonyos törvényszerűségének kifejezésére használja.

A modern fizika egyik alapfeltevése, hogy a természetben csak *közzelhatás* létezik. Tehát valamely tér- és időpontban egy bizonyos esemény lefolyása csupán attól függ, mi történik a tér- és időbeli közvetlen közelségben. Ezért a fizika a folyamatokat iparkodik a *végtelen kicsinyekre* vonatkozó törvényekből (Mikrogesetze) levezetni. A *véges nagyságokra* vonatkozó törvények (Makrogesetze) tehát a folyamatoknak nem végső magyarázatai, hanem a rejtett közzelhatásoknak következményei. A közzelhatás törvényei teljesen egyértelműleg magyarázzák a véges nagyságok törvényeit, azonban megfordítva ez nem állítható. Mivel pedig közvetlen vizsgálódás alá mindig csak véges nagyságú folyamatok vehetők, azért az ezekből következtetett közzelhatási törvények szigorúan véve sohasem egyértelműek és abszolút érvényességek. Azért e téren szerzőnk is tartózkodó.

Szerzőnk ezenkívül nagy előszeretettel foglalkozik a modern fizika két legaktuálisabb problémájával, a *relativitáselmélettel* és a *kvantumelmélettel*. Végül meglehetősen óvatos megállapításokkal az élet problémáit fejtegeti.

E sok érdekes problémának élénk fejtegetése közben állandóan érezzük, hogy szerzőnk túlságosan a modern *matematikai természet-tudományok* hatása alatt áll. Az egyes elméletek helyességének kritériumát egyedül a matematikai számításokkal való megegyezésben találja. Ezzel magyarázható az is, hogy a relativitáselméletnek sokkal nagyobb fontosságot tulajdonít, mint amely azt véleményünk szerint megilleti, továbbá szkeptikus, bizalmatlan minden olyan elmélettel szemben, melyek matematikailag nem igazolhatók, mint amilyen a biológiai elméletek legnagyobb része. Nézetünk szerint azonban a természetbölcseletnek az exakt természettudományokkal szemben éppen az lenne a feladata, hogy a természeti jelenségeket matematikai műveletekkel való operálás helyett *ontológiailag* magyarázza és így a *pan-matézissel* szemben a természettudományok ontológiai alapjait védel-

mezze. Schlick inkább természettudós, mint természetbölcseletnek látszik; munkája mindemellett értékes és igen érdekes része a könyvnek. Sajnáljuk még e munkánál, hogy mindenütt csak az eredményekről referál és sokszor minden tudományos bizonyíték nélkül dogmatikusan állít olyasmiket is, amik bizony nagyon is vitathatók. Így munkája inkább érdekes népszerű ismertetés, mint szigorúan tudományos mű.

Somogyi József.

KURT KOFFKA: *Psychologie*. 497—603. lk.

A lélektan területén ismét forradalmi állapot készül. Minden tény értelmezése vitás és nincsen egyetlenegy elmélet sem, mely előtt minden kutató meghajolna. Már pedig elmélet nélkül tényeket sem lehet megállapítani, mert minden kérdés feltevése és minden döntő ítélet valamilyen teóriát rejt magában. Ennek a forrongó állapotnak kiváló bizonyossága a kísérleti lélektan oszlopos művelőjének, Koffka giesseni egyetemi tanárnak kis műve, melyben első ízben foglalja össze az alaklélektan, a Gestaltpsychologie-t. Szerinte a mai zavart a régi lélektan idézte elő, mely egyáltalán nem törődött a gyakorlati élet feladataival. Ez a közöny váltotta ki az amerikai behaviorismet, a külső magatartás lélektanát és a szellemtudományos irányzatot, mely Dilthey jelszava után indul: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ E két szélső vélemény eredményét leszűrve megállapítja, hogy a lélektan nem a tudatjelenségek leírása és magyarázata, mint eddig gondolták, hanem az *élelények belső és külső magatartásáról szóló tudomány* (505. l.). Az eddigi hagyományos lélektan minden iránya három téves elven épül fel; ezek: 1. az elemzés elve (Zerlegungsprinzip); 2. az állandóság elve, mely feltételezi, hogy valamely határozott ingernek állandóan határozott érzet felel meg; 3. az asszociáció elve, mely szerint pusztán a képzetek együttléte és egymásutánja létesít lelki kapcsolatokat (Existentialverbindungen). Sokáig ténynek minősítették ezt az exakt tudomány mezében fellépő felvételt és csak legújában jöttünk rá, hogy m-rő hipotézis. A hasonlósági asszociáció neve vezette félre a tudósokat és nem látták, hogy vele egész új elvet visznek be a lélektani magyarázatba.

A régi elvekkel szembeállítja az ú. n. Wertheimer-problémát, mely a következőképen összegezi az alaklélektan fővonásait és kiindulópontját: „Das Gegebene ist in verschiedenem Grade »gestaltet«. Gegeben sind mehr oder weniger durchstrukturierte, mehr oder weniger bestimmte Ganze und Ganzprozesse mit vielfach ganz konkreten Ganzeigenschaften, mit inneren Gesetzmäßigkeiten, charakteristischen Ganztendenzen, mit Ganzbedingtheiten für ihre Teile“ (549. l.). Az alak oly képződmény, melynek részeit az egészből kiindulva határozhatjuk meg és amelyben egyik rész befolyásolja a másikat. Megvan benne minden résznek a maga helye és a részt megillető tulajdonsága.

Megdönti ez a felfogás a régiek első alapelvét, az elemzést, amennyiben az érzetek helyére alakok lépnek. A világot az ember eredetileg összefüggésekkel telve fogja fel; az elemek megismerése rendkívül nehéz, sőt gyakran lehetetlen. A csecsemő nem színeket lát, hanem már 20—25 napos korában barátságos vagy haragos arcokat. Az arc színárnyalatait viszont még a felnőtt se tudja kielemezni, a vaurók meglátására egy festőművész készülsége, éleslátása és egész energiája szükséges. Az érzet nem lehet tehát a lélektani kutatás és tárgyalás kiindulópontja, hanem csak valamely elszigetelő eljárás határeseté, mely a természetes egészeket feldarabolja. Az elemzés nem hagyja változatlanul az élményt, hanem lényeges tulajdonságot változtat meg rajta. Ezért nem tudja megmagyarázni az asszociációs lélektan Locketól, Berkeleytől kezdve egész a még élő Elias Müllerrig az általános képzeteket, mert a részből indulnak ki és ebből haladnak az egész felé. A fészeképítésnél leírhatják a szárnyak csattogását, a csőrök és lábak mozgását; hogy ezekből éppen fészek keletkezik, az már sajátos véletlen. A magatartásvizsgálatot számúzték a tudományból és tisztán folyamatokat vizsgálnak. Az alaklélektan ezzel szemben azt tartja, hogy szükséges összefüggés áll fenn valamely magatartásról alkotott benyomás és a valóságos magatartás között.

Az *állandóság elvével* szöges ellentétben számos kísérlet mutatja, hogy a lelki jelenségek változása nem felel meg az ingerek folytonos, egyenlő változásának, hanem kiemelkedő mozzanatokban történik, melyek közül egyesek egész kivételes helyet foglalnak el. Ez is csak úgy érthető, ha az egészből haladunk a részek felé. A 85 fokú szög kvalitatív egész másképp különbözik a 75 foktól, mint a 75 fokos szög a 65 fokostól. Fenomenális értelemben nincsen 85 és 95 fokos szög, hanem csak kis és nagy derékszög szerepel élményeinkben. A hangoknál is a kis rezgéskülönbségük még a szomszédos hangokba olvadnak.

Az *asszociáció elvét* a „*gute Gestalt*“ törvénye váltja fel, mely szerint minden alak annyira fejlődik ki, amennyire az adott feltételek mellett lehetséges. Minden lelki élménynek megvan a maga sajátos tagozása és alakja, ez egyszersmind valamennyinek értelme és jelentménye (Sinn). Ennek az általános törvénynek szakaszai: 1. A közelség törvénye: ceteris paribus az egymás mellett fekvő részek egymáshoz is tartoznak. 2. Az egyenlőség törvénye: a szemléletben azok az alakulatok részesülnek előnyben, melyekben ugyanazok a részek tartoznak össze. 3. A görbének megfelelő folytatás törvénye (Gesetz der kurvengerechten Fortsetzung) stb.

A szemlélet és érzeten kívül a hagyományos lélektan *figyelem* fogalma is tarthatatlan. Ez pusztán képesség arra, hogy a világossági fokokat változtassa, az elemeket magukat érintetlenül hagyja. A figyelem helyett egész sereg tényezőt kell felvennünk. A világos élmény helyére lép a kiemelkedő alak, a gyenge figyelem helyére az alap.

A figyelem maga nem egyéb, mint a kiemelkedő mozzanatok tagolása és elosztása (Gewichtsverteilung). Minden alakhoz sajátos kiemelkedő pontok tartoznak. Az alakdiszpozíció az ingerkonstellációval együtt határozza meg a keletkezendő alakot. Téved a Helmholtzot követő hangelemzés. Nem a felhangok adják meg a hang színét; az ú. n. elvonó figyelem itt valamely gyenge hang keletkezésének feltétele.

A Wundt-féle asszimiláció és az apperceptió is valószínűtlen hipotézis, mert a szemléletben nem lehet sem érzetcsoportokat, sem felidézett elemeket megkülönböztetni. Nem keletkezik különböző elemekből összetett képződmény, hanem külső és belső feltételek működnek közre a szemlélet egységes jelenségének létrehozásában. A belső feltételek hosszú időn át az érés folyamatán esnek keresztül, mely őket a sajátos egyéni tapasztalattól függetlenül is megváltoztatja. A kisgyermek pl. jó ideig összetéveszti a sárgát a kékkel és semmiféle tapasztalattal, gyakorlattal nem lehet a különbségükre megtanítani, míg el nem érkezik az érésnek az a mozzanata, melyben a két jelenséget fenomenológiailag elválasztani megtanulhatja. Nincsen tehát igaza az empirizmusnak: nemcsak a tapasztalattól függ a fejlődés, hanem az érés menetétől is. A térszemlélet sem származik a tapasztalattól, mert az alakalkotás velünk született hajlamok nélkül értelmetlen jelenség. Viszont az empirizmusnak igaza van abban, hogy a felnőtt ember felfogása más, mint az elsődleges alakreakció, melyben még az emlékezet, az alakdiszpozíciók szerkezete nem szerepel. Minden haladás gyarapodó tagozódásban nyilvánul meg. Idegrendszerünk is alakzatos (gestaltet), nincsenek egymástól független elemei. Egységes szerkezete fejtí meg a megegyezést a belső élményszemlélet és a külső magatartásról alkotott szemlélet között.

Tarthatatlan az emlékezet és a tanulás régi lélektana, mely a tudat összefüggéstelen elemeit csak külsőleg, ismétlésekből eredő asszociációval kötötte össze és így a hülye és a lángelme között csak az asszociációk számában látott különbséget. Már lelki életünk kezdetén egységesen alakult élményegészek fejlődnek bennünk. Részük szerves összefüggésben állanak és így működésükre a külső asszociáció elavult hipotézise nem vehető figyelembe. Az emlékezet problémáját felváltja a siker problémája.

A würzburgi iskola determináló tendenciája értelmet vitt az értelmetlen asszociációkba, de számukra titokzatos erő marad; nem tudjuk, honnan származik, miként működik. Ezt az elméletet is fel kell adnunk és vele a Külpe-féle irány is eljátszotta szerepét. A rendszeres önmegfigyelés híres módszere már csak történeti értékű: felnyitotta a lélekbúvárok szemét és látták, mi megy végbe a gondolkodás aktusában.

Az asszociáció és a determináció szerepét a lélektani magyarázatban az operáció foglalja el: tevékenységek gyakorlása és tanulása. Az

asszociáció felesleges az alakkiegészülés (Gestaltergänzung) törvénye mellett, melynek értelmében az alak minden tagjában meg van a törekvés arra, hogy teljes alakká egészüljön ki. Így változik át az értelmetlen asszociáció értelmes összefüggéssé.

A *gondolkodásban* olyan alakok is képződnek, amelynek nincsenek semmiféle szemléletben. A szemlélet gyakran olyan mozzanatokot emel ki az élményegészből, melyek az egész alakulat szempontjából mellékeseek. Ezt a tévedést látja át a gondolkodás és kiemeli a lényeges és szükséges alkotó tényezőket. Viszont a gondolkodást sem szabad elválasztani az érzéki megismeréstől. Der psychophysische Organismus ist anzusehen, als ein Apparat möglichst tauglich zum Erfassen innerer Notwendigkeiten.“ (575. l.)

Az *érzelmek* lélektanában nem tartható fenn az a vélemény, hogy az érzelmek alanyiak és csak mi érezzük őket bele a tárgyakba. Számunkra a dolgok inkább érzelem- és indulatgerjesztők, mint színesek és hangosak. A színek jóval később gyakorolnak benyomást a gyermekre, mint a mosolygó vagy barátságatlan arc. Ezért a szemlélet magvát érzelmi jelenségek alkotják.

Az ösztönselekvés külső és belső magatartás, mely kezdő jelenséggel indul meg, átmeneti jelenségeken át vezet és végélménnyel záródik. Minden állat életében akadnak olyan feltételek, melyek a szervezet egyensúlyát megzavarják, de a veleszületett berendezés alapján az egyensúlyt helyre tudja állítani. Az egyensúly megbomlása jut tudomásunkra a szemléletben, mely mint kezdő jelenség magatartásra, állásfoglalásra indít. A továbbvezetést a gondolkodás veszi át, miért is a gondolkodás az egész cselekvésnek szerves mozzanata. A cselekvés átmeneti állapot, melynek előreirányuló jellege van. Minden mozzanatot valamilyen érzelem kíséri: a kezdő állapotot hiány, zavar, ösztökélés; az átmenetet az indulatok dinamikája tükrözi; a végállapot megnyugvást és kielégülést eredményez. Tetteink tehát belső összefüggésben állanak érzelmeinkkel és indulatainkkal. Amit ösztönösen cselekszem, azt élem át, mint indulatot. Így a menekülés ösztönének vezetője a félelem, a harcias ösztöné a harag, a védő ösztöné a szeretet, a társas ösztöné az elhagyottság érzése és a honvágy.

Mások érzelmeinek, indulatának kifejezése összbenyomást ébreszt bennünk. Ez a közvetlen benyomás szükséges összefüggésben áll embertársunk egész magatartásával. Mások lelki élete ennek folytán közvetlenül szemlélhető, nem szükséges hozzá sem beleélés, sem analógiás következtetés.

Az *akarat* abban nyilvánul meg, hogy a szervezet nem a legrövidebb utat követi az egyensúly helyreállítására, hanem a legjobbát. Minél függetlenebbek vagyunk a pillanatnyi benyomásoktól s a velük járó ösztönös állásfoglalástól, annál inkább van akaratunk.

Amint az érzéki megismerést nem választhatjuk el a gondolko-

dástól, éppúgy az értelmet sem az akarattól. Lehetetlen az intellektust intellektualisztikusan megmagyarázni, de az akaratot sem értjük meg voluntarisztikus felfogással.

Az értéket se válasszuk el a valóságtól. Minden folyamat értékes, mely célra irányul. Sem az érték, sem a lét nem tartoznak elvont eszmék birodalmába, mindkettő a valósággal létező mindenségben gyökerezik.

Az alaklélektanok ez az egyedülálló s éppen ezért rendkívül értékes összefoglalása világos képét nyújtja eszmeáramlataink forrongásának. Érzet, képzet, appercepció, asszociáció, figyelem, emlékezet és mindaz, amit az asszociációs lélektan a fizikai törvényekkel egyrangúnak vélt, ebben az irányzatban már elhanyagolható semmiség. Viszont, ha ennek az új elméletnek kísérleti alapjait tekintjük, nem minősíthetjük ezt se többnek szellemes hipotézisnél. Erősen hajlanak a fizikalizmus felé. A nehézségeket tág analógiákkal, hajlékony sokszínű kifejezéssel hidalják át. Eddig egyoldalúan a természetlétet foglalkoztattak, ennek következtében helyezték az alakélményt az aristoteleszi entelecheia és a diszpozicionális rendszer helyére. Pszichológiai kutatás szempontjából termékenyebbnek ígérkezik az alaklélektannál a már régebben kiépített Stern-féle perszonalizmus és a strukturális lélektan, melyet Dilthey nyomán Spranger, Krüger, Jaspers és Erismann fejlesztettek.

Végül még bizonyos mindent egybeolvasztó törekvés vonul át az egész alaklélektanon. Amióta a Külpe-féle módszer megdőntötte az asszociációs irányt, erősen kezdett terjedni a dualizmus. Külpe mellett olyan kutatók fogadták el, mint Driesch, Becher, Lindworsky, Peters, Ach, Fröbes... Mintha ettől idegenkednének a berliniek s ezért igyekeznek újra összekovácsolni mindent: majmot és embert, szemléletet és gondolkolást, ösztönt, indulatot és akaratot. Remélhetőleg győzedelmeskedik az emberiség több ezredéves tapasztalata, melyet a laboratóriumok megvilágítani hivatottak és nem homályba burkolni.

Mester János.

EMIL UTITZ: *Asthetik und Philosophie der Kunst.* 609—711.

Az esztétikai részt *Utitz Emil* írta, akkor még rostocki, jelenleg hallei egyetemi tanár, a fiatalabb német esztétikus-nemzedék vezéralakja, az 1924-ben Dessoir elnöksége alatt létesült esztétikai társaság elnöke, igen világos fejű, eleven szellemű gondolkodó, a mellett szóban és írásban kitűnő előadó. Ez a jó 100 lapra terjedő átnézet is az anyagon uralkodó szellem biztosságával, világosan, elevenen van megírva. Utitz első sorban áll Dessoir mellett azok közt, akik az eddig *esztétika* gyűjtőneve alá foglalt vizsgáldásokat két, egymás mellé rendelt, egymással ugyan összetartozó, de egymástól viszonylag független csoportra osztják, amennyiben az esztétikát és az általános

művészettudományt együtt, de egymástól megkülönböztetve tárgyalják. Az általános művészettudomány elkülönítése régebbi kezdeményekre megy vissza, önállóan Dessoir rendszerezte először, tüzetesebb rendszerét azonban Utitz dolgozta ki *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* című nagyobb munkájában, amelynek első kötete még 1914-ben jelent meg, a második, a befejező kötet pedig 1920-ban; közbeesett egy tanulmánya, a művész alkotásáról (1915) és egy előadása: *Die Gegenständlichkeit des Kunstwerks*, amelyek a második kötet anyagát készítették elő.* A Halléban ez év júniusában tartott (III.) esztétikai kongresszus helyibizottságának is elnöke volt s a befejező előadást is ő tartotta az új realizmusról. Érdeklődésének köre igen széles; elméleti erejét művészi érzék és az élő művészi mozgalmak iránt való fogékonyság támogatja.

Ilyen előzmények után méltán érdekelhetette az olvasót: mi lesz a szoros esztétikai tanítása Utitznak? s aki annyit fáradozott az általános művészettudomány elkülönítésén: mit hagy meg az esztétikának? Mert hiszen eddig inkább a művészettudományt rendszerezte; most alkalma van az esztétikai rész rendszerezésére is.

Hányatottabb sorsa különben alig volt valamelyik filozófiai diszciplínának az esztétikáénál. Vagy egy félszázadon át abban kereste büszkeségét, hogy tapasztalati szaktudománnyá lett és a filozófiának része lenni megszűnt, de vagy másfél évtized óta a merő empirizmusból és pszichológizmusból kibontakozni törekszik és ismét a filozófiai kriticismus vágányaira tér át. Sokáig elutasította magától az *Ästhetik von oben* elvét, az *Ästhetik von unten* jelszavára esküdött, míg végre belátta, hogy elvekre csak filozófiai alapvetéssel tehet szert, ha a tapasztalatból indul is ki, s ha a merőben spekulatív esztétika módszeréhez nem tér vissza, s az *Ästhetik von innen* jelszavát vette föl, lényegében filozófiai jellegre törekszik.

Ez egyik jellemző vonása az újabb fejlődésnek. Ez tükröződik abban a két összefoglaló átnézetben, melyet efféle gyűjteményes filozófiai kiadványban találunk. Nevezetesen a *Kultur der Gegenwart* sorozatában a *Systematische Philosophie* c. kötet 3. kiadásában (1924) Geiger Móríc cikke (Ästhetik, 311—351.) egészen azt az álláspontot foglalja el, másrészt Utitz Emil most tárgyalt tanulmánya is ezt az irányzatot szolgálja. Emellett Utitz cikkében (s már a cikk címében is) érvényesül az a másik jellemző újítás, hogy a művészet filozófiáját elkülönítse az esztétikától s mellé rendelje. Az újabb felfogás azt vallja, hogy a művészet nem a szépség tenyésztő telepe, a művészet sokkal

* Egyéb előző munkái: Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre. 1907. Was ist Stil? 1911. Die Grundlagen der jüngsten Kunstbewegung (rövidebb). 1913. Psychologie der Simulation. 1918. Ästhetik, Quellenhandbücher der Philosophie sorozatában. (Szemelvények esztétikai íróktól.)

összetettebb jelenség, semhogy tisztán az aestheticum szempontjából elintézhető volna, viszont aestheticum nemcsak a művészetekben van. Így a szoros értelemben vett esztétika bölcséleti jellege tisztábban ki-domborodik, az általános művészettudomány pedig a szaktudományok-hoz átvezető diszciplína lesz, de magában foglalja a művészet filozófiáját is.

Utitz dolgozata három részre tagolódik: az első szól az aestheticumról, a második a művészetről, a harmadik a művekről. A középső rész a legterjedelmesebb.

Az első rész methodologiai bevezetéssel kezdődik, s ezen kívül még hat szakaszra oszlik; ezek címe: az esztétikai tárgy, az esztétikai magatartás, az aestheticum mint hatásérték (das Ästhetische als Eindruckswert), a beleélés (Einfühlung), esztétikai értéktan, a szép.

Kiindulása egyszerű és világos. Arra a kérdésre, hogy mi az aestheticum, nem fogalom meghatározással felel s általában nem azzal kezdi, hogy egy filozófiai rendszerben kimutassa és körülkalkulálja az esztétika helyét. Attól tart, hogy ilyen előzetes fogalmi meghatározással igen megköti magát a vizsgálódás, s talán meg is másítja az aestheticum sajátos természetét. Nem mond azért le se a szigorú fogalommegállapításról, se a filozófiai rendszeralkotás fenséges hatalmát nem csekélyli, de azt hiszi, hogy ezeket csak előzetes lényegvizsgálat alapján lehet biztosan felépíteni. Első dolognak tekinti azon esetek szemlélését és osztályozó vizsgálatát, amelyekre az aestheticum fogalma ráillik. Csak így lehet elkerülni az önkényt, a szók csábítását, és így ismerjük meg a dolgokat.

Legkönnyebben úgy nyilatkozik meg előttünk az aestheticum mi-volta, ha a szokásos értelemez tartjuk magunkat. Ez látszólag keveset ígér, de kevésbé esünk vele a szubjektivitás veszélyébe, mint ha az esztétikai tárgyak, az esztétikai magatartásmódok kérdésével kezdjük; mert ezekkel már bizonyos irányt választottunk s az a választás azután minden későbbi munkánkat színezi. Az esztétika legtöbb vitás kérdése abból ered, hogy egészen mást értenek az aestheticumon, s azért egymásra nézve idegen nyelven beszélnek. Különösen sok szubjektivizmus szokott vegyülni éppen az esztétikai kiindulásokba, ahol úgyszólván inkább vallomásokot adni és elfogadni, mint tudományt. Hogy egyáltalán lehetséges-e tudományt adni az aestheticumról, az a kérdés egyelőre későbbre marad. Sikertelenségre való hivatkozás nem számít, csak a kísérlet a sikerülésre. Mindenesetre ki kell küszöbölni a szubjektív hibaforrásokat, s ennek legjobb biztosítéka, ha az aestheticum általánosan elfogadott jelentéséből indulunk ki. Nincs ugyan biztosítékunk a felől, hogy ez az általános értelemez eltalálja a helyes fogalmat; lehet, hogy elmosódó, felületes, hiányos, némely mozzanat túlozva van benne, más mozzanatok elhanyagolva. Akkor azt az értelmet helyesbíteniünk kell, mélyebbhez, összefogóbbhoz mérnünk. De

honnan vegyük azt? Ez a methodikus eljárás dolga. Kívülről nem szabad beavatkozni. Azt a mondott értelmet azzal fejlesztjük tovább legjobban, ha a dolgokba mélyedünk el. A korrekurát megadja a belső törvényszerűség, amely a dolgokból mindegyre világosabban és tisztábban kikristályosodik.

Ha most azt a szokásos értelmet vázolni akarjuk, a következőt kapjuk: Az aestheticum a szépet gondoltatja velünk, mint a logicum az igazat, az ethicum a jót. Az aestheticum megjelenik előttünk emberek, állatok, fák, növények, képek, költemények alakjában. De nem minden ember, állat, növény, kép, költemény stb. szép. Ha valamelyiket szépnek mondom, azzal megkülönböztetem, dísznevet, nemesnevet (Ehrenname) adok neki, éppúgy, mint ahogy a jó állítmányt sem osztom minden embernek. A jó embernek vannak bizonyos tulajdonságai, melyek a rossz emberben hiányzanak, vagy csökevényesen találhatók meg. Azok a tárgyak is, amelyek szépségükkel megörvendeztetnek, olyan tulajdonságokkal jeleskednek, amelyeken szépségük alapszik. A nem szép tárgyak vagy közömbösen hagynak bennünket, vagy visszataszítanak; a szép tárgyakat élvezzük.

Ezekben az egyszerű tételekben már igen sok meg van mondva, pedig nincs beléjük csempészve semmi. Még arról sincs bennük vélemény: mi szép tulajdonkép? Mindazáltal máris gazdag probléma tárul elénk: Hogy vannak alkotva, milyen természetűek azok a tárgyak? Lesz tehát esztétikai tárgytan. Az aestheticum olyan előnyt is jelent, amely egyik tárgyban megvan, a másikban nincs. Az aestheticum értékül tűnik szemünkbe: jelentkezik az esztétikai értékten. Az aestheticumot bizonyos lelki magatartással fogjuk fel: az esztétikai megélés módja is egy területe lesz a kutatásnak. Ezek kölcsönös vonatkozásban is vannak egymással. Az esztétikai tárgy hordozza az esztétikai értéket; az értékek az esztétikai tárgyakon realizálódnak, és esztétikai magatartással fogjuk fel őket. Kérdés ezenkívül, hogy magának a megélésnek is van-e értékmozzanata, azonkívül, hogy értékesre irányul-e az értékeket vesz föl. Kérdés továbbá, hogy azok a tárgyak, amelyeknek magukban is esztétikai minőségük van, csak azáltal válnak-e rám nézve esztétikaiakká, hogy velük szemben bizonyos határozott módon viselkedem. Milyen ez a viselkedésem?

Igy kerül aztán sorra az a hat pont, mely a következő szakaszok tárgyát teszi, s amely a dolgozatnak szorosan esztétikai része. Tulajdonkép ez a legújabbnak mondható rész, mert a másik kettő tartalmában jórészt megegyez a szerzőnek fő művészettani művével, a „Grundlegung”-szal, csak természetesen rövidebbre van fogva s a rövidegnek fogva áttekinthetőbb.

Az esztétikai rész tüzetes ismertetését is máskorra hagyjuk. Utitz e részben nem idéz, nem bírál más rendszereket, nincs tekintettel a problémák történelmi alakulására, csak a maga elgondolását fejt ki. Igen

érdekes és fontos fejtegetései vannak az esztétikai tárgyra és az esztétikai magatartásra nézve. Az ú. n. kategóriákról az a felfogása, hogy azok a szép módosulatai, alája, nem pedig melléje rendelt minőségfajok. Különböztetve egyenként nem jellemzi őket. Egyénileg jóleső érzéssel tapasztaltam bizonyos megegyezést egy régi elgondolással, melyet 1893-ban a költői szemléletről tartott magántanári próbaelőadásomban fejtettem ki, de irodalmilag nem tettem közzé, s amelyre egyidőben Beöthy Zoltán többször hivatkozott előadásai során, t. i. az *elszigetelés* és az *elmozdítás* gondolatával. Ezek közül az elszigetelés régebben is szerepelt, pl. Hartmann Eduárdnál, a szép filozófiájában, nálam azonban össze van kapcsolva vele az elmozdítás fogalma is, bizonyos érzelmfajok szerint más-más irányban való kisebb-nagyobb eltávolodás a valóságtól, amire nézve tipikus fokozatokat lehet felállítani, a realizmustól a *Szentivánéji álom* tündérvilágáig és tovább. Usitz elgondolása más összefüggéseket mutat, természetesen kidolgozottabb; a művészeteknél a „Seinsschicht“ fogalma is, melyet tüzetesen kifejt, rokon fogalom a fentebbiével. Ennek a felemlítésével csak azt akarom mondani, hogy Utitz rendszerének ezt a pontját különösen is örömmel üdvözlöm, mert benne az esztétika egy rég érzett hiányát látom megszüntetve. Egyébként is az egész dolgozatot, mint igen tanulságosat, összefoglaló természetű ellenére is új szempontokban igen gazdagot, melegen ajánlom az érdeklődők figyelmébe addig is, míg tüzetesebb megbeszélésére visszatérhetek.

Négyesy László.

PAUL MENZER: Ethik 717—64. lk.

Menzer Pál, az ismert hallei professzor, az *etika* alapkérdéseit és egy általános erkölccstan alapvonalait tárgyalja. Az alapkérdések sorában megemlékezik a *Kell*ről, amelynek lényegét a *Kell-érzésben* látja; az *akaratszabadságról*, amelynek problémáját szerinte a *szabadságérzés* tüneménye teszi megoldhatóvá; majd szól az *eudaimonizmus*ról, melyet elvet, a *kategorikus imperativusról*, amely szerinte nem kielégítő és végül a *materiális erkölcsi elvről*, amely szerinte a következő: „Cselekedjél kötelességből legjobb képességed és tudásod szerint!“ Az *erkölccstan alapvonalai* cím alatt szerző az önmagukkal (= az általunk elismert értékekkel) szemben és a másokkal szemben fennálló kötelességekkel, a kötelességek kollíziójával és végül az erkölcsi eszménnyel foglalkozik.

Menzer etikáját *szubjektív érzészetikának* kell minősítenünk. A „*Kell*“ és az *akaratszabadság* problémájának megoldását éppúgy az *érzés* tüneményére alapítja, mint ahogyan az erkölcsi elv materiális tartalmát a *kötelességérzésben* pillantja meg. Ez a felfogás azonban, amelyet az ellene felhozható és felhozott súlyos érvekkel szemben a szerző meg sem kísérel mélyebben megalapozni, aligha tartható. A „*Kell*“ érzése éppúgy, mint a *szabadságérzés* és a *kötelességérzés*, ér-

telemszerűen a „Kell“-nek, a szabadságnak és a kötelességnek *objektív tartalmára és fennállására* vonatkozik, tehát *felteszi* az objektív „Kell“-t, szabadságot és kötelességet. A kötelességérzésben *objektív érvényességre való igény* rejlik, amelyet azonban a kötelességérzés *szubjektív* tüneménye önmagában még nem garantál. A kötelességérzés önmagán túl, egy objektív érvényességre utal. Ezt az érzés értelmén transzcendáló objektív érvényességet az érzés tüneményével magyarázni reménytelen vállalkozás. Az érzés tüneményében nem megoldva, hanem még csupán elrejtett immanens értelmi vonatkozásként áll előttünk a Kell, a szabadság és a kötelesség objektív problémája. A problémák tehát ott kezdődnek, ahol a szerző megoldottnak tekinti őket. Így materiális erkölcsi principiumnak aligha tekinthető a „kötelesség-érzésből cselekvés“ szabálya, amikor a kötelesség objektív kritériuma teljesen hiányzik. Hasonlóképen aligha nevezhető szabadságnak a szabadságérzés pusztá tüneménye akkor, amikor teljesen nyitva marad az a kérdés, hogy maga ez a tünemény nem pusztá *okozat* és így lényegében *látszat-e*. A szubjektív érzésetika gyengéje általában az, hogy nem képes megmagyarázni az egymással ellenkező és egymással harcoló „érzések“ tüneményét. Az önmagával viaskodó ember az egyik percben ezt, a másikban esetleg az ellenkezőt „érzi kötelességének“. Melyik az „igazi“ kötelesség? Erre a kérdésre már csak objektív kritérium alapján lehet felelni. A szubjektív érzésetika bírálata végeredményben arra a tanulásra vezet, hogy az erkölcsi *érvényesség* tartalmát az érzés *tényére* visszavezetni nem lehet. A kötelesség lényegét csupán egy alanyi magatartás és egy objektív érvényesség közötti vonatkozásként lehet felfogni. S amint az objektív érvényesség figyelmen kívül hagyása mellett lehetetlen „látszólagos“ és „igazi“ kötelesség között különböztetni, tehát a „lelkiismereti harc“ tüneményét megmagyarázni, éppúgy lehetetlen ily felfogás mellett az „alvó lelkiismeret“, a „kötelességérzet szélcsendjének“ holtpontján a teória sajkájával áthaladni. Az önmagával viaskodó embernek éppoly kevésbé van kialakult kötelességérzete, mint az alvó lelkiismeretűnek. Kötelessége azonban nem kevésbé van mindkettőnek. A kötelesség tehát nem pusztá függvénye a kötelességérzetnek, az előbbit az utóbbiból, általában az erkölcsöt az erkölcsi érzésből hiánytalanul levezetni nem lehet.

Nézetem szerint *Menzer* dolgozata annak a feladatnak, hogy az etika lényeges tartalmát rövid 47 oldalon bemutassa, nem sok sikerrel felel meg. Egyoldalú álláspontjától eltekintve, a stílus tömörségének és a spekulatív erőnek hiánya tanulmányát kevésbé élvezhető és nem nagyon tanulságos olvasmánnyá teszi.

Horváth Barna.

ALFRED VIERKANDT: *Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie*. S37—943.

A berlini egyetem „filozófia- és társadalomtan“-professzora néhány évvel ezelőtt megjelent „Gesellschaftlehre“ című munkájának pompásan sikerült kivonatát adja az első, társadalomfilozófiai részben (837—880. l.). Tartalomban gazdag, igen világos fejtegetései bevezetőül kiválóképp alkalmasak, megvilágítják a társas hajlamokat, a csoport életjelenségeit, s végül „a négy társas alapviszonyt“. Ebben az igen érdekes tanításban Vierkandt a kábitóan sokféle társas viszonyok közül „alapformaként“ négyfélélt emel ki: 1. a megállapodásos viszonyt (Anerkennungsverhältnis), aminő pl. a cserében, a szerződéskötésben áll előttünk — *ennek* (csak ennek) alaperényét látja az igazságosságban; 2. a harci viszonyt, melynek alaperényei természetesen a hősieség és a hűség; 3. a hatalmi viszonyt, amelynek alaperénye egy társas egész érdekének szem előtt tartása, s — last not least — 4. a „közösségi“ viszonyt, amelynek alaperénye a szeretet. Ehhez képest, mint e szellemes kísérletből látjuk, négyféle kiindulású etika is van, tehát minden társas vonatkozásban a szeretetet, avagy az igazságosságot egyetemes viszonymormává deklarálni téves, illetve szűkkörű felfogásra vall. Vierkandt elsőrangú valóságtudományi elemző. Munkájának minden során átgondoltság, s a tárgy friss közelsége érzik meg. Munkájának egész tartalma mindamellett szűkebb körre utal, mint aminőre vállalkozni látszik: tulajdonképp csak az általános „csoportelmélet“ főkérdéseit tárgyalja, és pedig *letró* módon. Mindaz, amit mond, mutatja a jelesebb mai szociológusok felfogásának végre elért ki egyensúlyozottságát — nehéz volna cáfolni ma már bármelyik tételét is, pedig nem köznapi és sekélyes megállapítások átlagosságáról van nála szó. Kezdjük attól a megállapításától, mely szerint a társas csoport nem egyéni adalékokból előálló átlag (az individualizmust véglegesen elveti), hanem önálló életstílust hordozó életegész, *totalitás*, melyben nem az egyesek „additiv kauzalitása“, hanem egy, az egészből eredő „organikus kauzalitás“ uralkodik; folytatja a „közösség“ társas viszonyának melegségi (bensőségi) komponense felmutatásával, a közösségi életcélok sui generis politeliáját még nem veszi észre ő sem, mint Tönnies sem, az önértéktudat társas jelentőségét vizsgálja, majd az alárendelődési ösztönös hajlam (Gehorsamstrieb) kérdése kapcsán jut el az utánzásproblémáig (melynek sokféle fajtát nem látja meg, s csak az aszcendens formát emeli ki), kifejti továbbá, hogy a harci viszony tulajdonképp nem a teljes szakítás viszonya, hanem valaki épp a harcállással valamiben „találva“ látni szeretné az ellenfelet: ez éppen ama *közös* érték, mely mindkét ellenfél értékelésének konvergenciájából keletkezik — mindebben s más fejtegetéseiben igen jó megállapítások özőne jelentkezik a társas *valóságra* vonatkozólag. A csoport életjelenségeinél tekintetbe jó a csoportöntudat kérdése, hol az egyes „én

tudata a csoportot is magába foglalja“, hol az egyes önértékérzelme a csoportra is kiterjed. Majd a csoport „életrendjével“, a társas szabályozottság kérdésével foglalkozik (hol hiába keressük az állam és a jog kiemelkedő szerepét, s ha netán kételkednénk, hogy szem elöl tévesztettük a „jogi közösséget“, a regiszter is — a vallásfilozófiába kalauzol bennünket). Végül is a csoportba kapcsolódó egyéni énről megállapítja, hogy maga is társas termék, melynek tartalma mindig történeti tartalom, az egyén maga „nur eine Summe solcher inhaltsleeren Möglichkeiten“, amivel éppen nem akarja kisebbíteni a nagy egyéniségek speciális történettartalmi kumuláltságát. Maga az a gondolat, hogy „szelleme“ egy csoportnak van, mely nem egyéni, additív kiegészülés, s önálló „intézménylogikai“ véna lüktet a hivatalok életében: az egyéni, az egyénfölötti (kollektív) képződmények fölött ott van egy, szinte tárgyias, objektív világ, a „személytelen objektív képződmények“ (intézmények) világa a maga sajátos fejlődési tendenciáival (nyelv), a maga szellemével, s ezzel a tengerrel szemben, e befolyásözönnel szemben az egyesek modifikáló tevékenysége bár tagadhatatlan, de egyben aránytalan is.

Vierkandt minden találó megállapítása mellett erős hézagokat hagy művében. Mint egykori ethnológus, igen sokat foglalkozik a primitívebb, a közösségi, s igen keveset a társulati életformákkal, tehát keveset merít a modern társadalom gazdagabb életrealitásából, erről világos tudata is van. Mindez azonban csak a tárgyalt anyag *arány*kérdése volna. Más, súlyosabb kifogást ott tehetünk, amidőn felvetjük az *irány* kérdését: vajjon mindama valóságrajz, melyet ad, hol válik tulajdonkép társadalom-, „filozófiai“ diszciplínává? Elismerjük, hogy *éppen* Vierkandtot nem lehet felelőssé tenni a nyelvhasználat mai zavaraiért. A „Gesellschaftslehre“ nála valóban csak elméleti szociológia, illetve ennek egyik (csoportelméleti) fejezete; másoknál azonban (minő például Othmar Spann „Gesellschaftslehre“-je), *több* pusztá valóságtudomány, sőt lényegesen más. Annyi bizonyos, hogy a fizika legáltalánosabb (mondjuk mechanikai) tételeinek összege még nem teszi ki a természet-filozófiát, így a társadalomelmélet legáltalánosabb kérdései sem a társadalomfilozófiát. Maga az általánosítási fok magasabb volta nem tesz valamely diszciplínát filozófiává.

Vierkandt semmi súlyt nem vet egy biztos tudományelméleti alapvetésre. Ha a tudományelméletet azzal vádolják, hogy a kereteket tanulmányozza, s keveset mond a tartalomról, melyet ide-oda labdáz, Vierkandt éppen tudományelmélettel nem törődve jut el oda, hogy az *egész* elméleti szociológiáját könnyű szerrel egy *más* tudománynak: a társadalomfilozófiának helyére tolja. Mindig tudományelméleti „szempontokkal“ törődni nem kisebb egyoldalúság s hiba, mint hiba ezzel sohasem törődni. Egy ponton volna némiképp menthető Vierkandt eljárása: ő valóban, mert csupa „közösségi“ életformákat tárgyal, a közösségben

mintegy ideáltipikumot talál meg. Ez azonban csak jóakartból eredő mentés. A valóság az, hogy Vierkandt magát a társadalomfilozófiát előszobáiban sem találja meg, mint ahogyan Spann úgy a. hogy megtalálta (bár ez előnyös helyzetét észre sem véve helyzetét nem aknáztaki). Spann elméletében (melyet ő *nem* tart ép társadalomfilozófiának) az a saját szerű, hogy a társadalmat legfőbb *szervezeti elveiben* nemcsak vizsgálja, hanem *értékeli* is. Csak úgy vesszük természetesen észre tanításának ezt a kiemelkedő vonását, ha ez irányban különben — szilárd tudományelméleti kiindulásunk folytán — már be vagyunk idegződve. Így a társadalom vizsgálata nem *deskriptív* lesz (mint Vierkandtánál), hanem *kritikai*. A legfőbb *kritikai elvek* megtalálása már magában sui generis társadalomfilozófiai tény lett volna, amit Vierkandtánál nélkülöztünk.

Ha mindeme hiányokhoz hozzávesszük, hogy Vierkandt közömbösen halad el a mai, gazdagon fejlődő jogfilozófia mellett, s a mai, lendülettel ígérkező államfilozófia jelenlegi problémáit sem tárgyalja, nem folytathatjuk el élnk meglepődésünk érzelmét, hogy ma egy mindenkép kiemelkedő kutató ép társadalomfilozófiát *így* óhajt felépíteni, avagy csak körvonalazni. Jogfilozófia nem frissen induló vizsgálat, melyet mellőzni lehet. Évszázados problémaanyaga a társadalomfilozófiának ép legstabilisabb anyaga, s ma társadalomfilozófiát, anélkül, hogy többszázados étatisztikus kultúránk letéteményesének tekintenők, ép a jogfilozófia problémakörének kiszélesítésével lehet nézetünk szerint művelni. Ha végül is arra gondolunk, hogy az egyetemes társas viszonyideálnak nem az igazságosságot tekinti, hanem ezt az ideált csak a megállapodásos viszonyok körébe zárja, oly korlátozás áll előttünk, amely közelebbi vizsgálódás hiányában ezidőszert nem több pusztá állításánál. Nézetünk az, hogy a társadalomfilozófia nem most szerveződő, avagy induló diszciplína, hanem a görögség legspeciálisabb alkotása, mely még ha homályos körvonalakban is, kiemelkedő megalapozását nem kisebb elmétől nyerte, mint aminő Platoné, kinek e tekintetben szinte teljesen félreismert társadalomfilozófiája örökbecsű alkotás. Így végül csak annyit konstatálhatunk, hogy Vierkandt társadalomfilozófia *helyett* egy kiválóan sikerült valóságtudományt: csoportelméletet tudott adni.

A második részben (881—943. lk.) Vierkandt *történetfilozófia* címen adja elő gondolatait. Szerzőnk történetfilozófiai dolgozatot eddigelé nem írt, azonban egy régebbi munkája (Die Stetigkeit im Kulturwandel, 1908) előmozdítja, hogy valamikép a történetfilozófia tárgyához közel jusson. Itt sem állapíthatjuk meg tehát azt a tényt, hogy szerzőnk — megfelelő tudományelméleti, tudománytörténeti, vagy más eljárással — a tárgya centrumát valóban meg akarta volna találni, s ez, a történetfilozófiában ma nem kevésbé súlyos kötelesség, mint a társadalomfilozófiában, hiszen stabilis és teljesen megszokott, mintegy domesztikált

problémaanyag nincsen együtt. Amit nálunk Kornis megtett — a legszelésebb körű körültekintéssel felkutatván az idetartozó kérdéseket, és kitűnően átgondolt szisztematikus egységet alkotva számukra, — Vierkant elmulasztja, bár még így is megtörténhet a dolog, hogy a véletlen a probléma-centrumokra rávezeti. Ez sajnos, nem történt meg: műve nem történetfilozófia, hanem általános elmélet a kultúráról, a kultúra célrendszeréről, a kultúra mint mű és mint organizmus kérdéséről. Vannak természetesen fejezetek: kauzalitás és törvényszerűség a történeti életben, hol már közelállóbb témákat tárgyal, minő az individualisztikus és kollektív tanok történetelméleti vizsgálata, az egyéni és faji jelentősége a szellemi életben, idealista és naturalista nézetek tisztázása, végül némi kitérés a fejlődés törvényeire s a haladás kérdésére. A ma már stabilizálódott *történetlogikai* tanításokat s a megértés elméletébe vágó kérdéseket bár tömören, de röviden tárgyalja, majd a kiválasztás elvéről értekezik több ponton eredeti megvilágításban. Valóban nem történetfilozófiai tárgy végül az utolsó (IV.) fejezet: „Egy szellemtudományi lélektan vázlata“ (924—40. lk.). Mindamellet örvendetes elérkeztét jelenti ez is annak a belátásnak, hogy a természettudományi jellegű lélektanoknak a történetfelfogáshoz szinte semmi közük, s új, mondjuk „szellemtudományi“ lélektanra van szükség. Ebben is Vierkant azt bizonyítja be, hogy a valóságtudományi elemzés terén van fő ereje; ami ellenben a tudományok rendszeres „beállítását“, s a tudományanyag összegyűjtését s kritikai rendezését illeti, eziránt nincsen érzéke, s így szorosan vett filozófiai diszciplína körvonalozása helyett kapunk egyébként igen értékes s legfőképen szolid megállapításokat a *valóság* társadalmi s kulturális életfolyamatai körére vonatkozólag.

Dékány István.

ERICH BECHER: *Einführung in die Philosophie*. Verlag von Duncker & Humblot, München u. Leipzig, 1926. XII + 310 l.

Szerzőnk e munkájában részletesebben és jelentékeny bővítéssel ugyanazon problémákat fejtegeti, melyeket már a *M. Dessoir* szerkesztésében megjelent „*Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*“ (Berlin, 1925.) c. munka Erkenntnistheorie und Metaphysik c. fejezeteiben is tárgyalt. E bevezetésnek címzett munka is két teljesen önálló részre oszlik: *ismeretelméletre* és *metafizikára*. Az előbbi ugyanis a filozófia *alapvető* diszciplínáját, az utóbbi pedig *középpontját* képezi.

1. Az *ismeretelméleti* részben szerzőnk behatóan foglalkozik az *igazság* problémájával. Szerinte az igazság csakis *ítéletnek* lehet a tulajdonsága és az igazság tulajdonképeni hordozója egyedül a *logikai ítélettartalom*. Egy logikai ítélettartalom akkor igaz, ha megegyezik az ítélet tárgyához (Subjektsgegenstand) tartozó objektív tényálladékkal. E meghatározásban tehát szerzőnk a régi, klasszikus felfogást követi.

A továbbiakban szerzőnk a megismerés végső *alapjaival* és azok logikai igazolásával foglalkozik. E végső alapok között vannak olyanok, melyek *abszolút bizonyosságot* igényelnek. Ilyeneknek találja Becher a közvetlen észrehevésen alapuló ítéleteket, az analitikus ítéleteket és a bizonyos szintétikus viszonyítéleteket. Ezeknek abszolút bizonyossága közvetlen evidens *szükségyszerűségükből* folyik. Ez alapok azonban még nem elégitik ki a tudományokat, főleg a reális tudományokat, hanem további alapokra is van szükségünk, melyek szükségképisége már *nem közvetlenül evidens*, amelyek ezért nem is igényelhetnek abszolút logikai bizonyosságot, hanem inkább csak a megismerés nélkülözhetetlen *előfeltételei*. Ilyenek az emlékezet megbízhatóságának és a valóság szabályszerűségének feltevése. Ezekre a nem-tapasztalati alapelvekre és tapasztalati megállapításokra vezethető vissza az *okság elvének* érvényessége, valamint a *reális külvilág* létezése és megismerhetősége is. A reális külvilág tárgyainak azonban szerzőnk szerint csupán *formai* tulajdonságait és vonatkozásait ismerhetjük meg, nem pedig belső lényegüket. Így a szemléleti, valamint a fizikai *térnek* is végső lényege egy tovább ismeretlen magánvaló tér.

Szerzőnk ismeretelméleti felfogásához általában mi is csatlakozunk. Bizonyos hiányt találunk azonban abban, hogy szerzőnk nem foglalkozik a megismerésnek reduktív úton nyerhető végső *logikai alapjaival*. Továbbá kevésbé szerencsés kifejezésnek tartjuk szerzőnkől a *közvetlen gondolkozási szükségyszerűséget* (unmittelbare Denknottwendigkeiten), melyre a megismerés végső alapjainak bizonyosságát építi. E könnyen helytelenül értelmezhető kifejezés helyett megfelelőbb volna az igaznaktartás szükségképiségre utalni. Végül véleményünk szerint szerzőnk a reális külvilágra vonatkozó ismereteinket túlságosan *csak formainak* tartja. A reális valóság végső lényege kétségkívül el van rejtve a megismerés elől. De a reális valóságra vonatkozó ismereteink mégsem tekinthetők mind csupán formaiaknak. Hiszen maga a forma sem lehetséges tartalom nélkül, amint tartalom sincs forma nélkül. Különbösen szerzőnk felfogását maga cáfolja meg könyvének következő, metafizikai részével.

2. Szerzőnk *metafizikai* fejtegetéseiben főleg az *anyagi és szellemi* valóság összefüggésének problémájával foglalkozik. Behatóan vizsgálja a materializmus, spiritualizmus és a dualizmus kérdését. Vizsgálódásai folyamán arra az eredményre jut, hogy az anyagi világ mellett kénytelenek vagyunk lelki valóságot is felvenni, sőt az emberi és állati egyedekben tapasztalt tudatos lelki világ csak egy igen kicsiny részét teszi ki a lelki valóságnak. Szerzőnk végül *Leibniz* felfogásához közeledik és hajlandó bizonyos *pszichikai dualizmus* elfogadására, mely szerint az anyagi világ is, éppúgy mint az emberi és állati tudat végső lényegében *lelki valóság*, azonban ez utóbbi az előbbtől jelentékenyen különböző, magasabbrendű lelki valósághoz tartozik. A test és lélek

összefüggésére vonatkozólag a különféle elméletek vizsgálata után a *pszichofizikai kölcsönhatás* elméletét fogadja el. Az *életet* és az életjelenségeket szerzőnk szintén lelki tényezők működésével magyarázza, vagyis a *pszichovitalizmus* mellett foglal állást. E lelki tényezőknek azonban nem kell éppen tudatos lelkieknek lenniök. A csökevényiszervek fejlődését és általában a fejlődés jelenségeit a nemtudatos emlékezet reprodukcióiként fogja fel. A regeneráció jelenségeit e gondolattörődékeknek egész gondolattá váló kiegészítésével hasonlítja össze.

A természetben előforduló *tökéletlenségek* és *célszerűtlenségek* alapján szerzőnk arra következtet, hogy az élő valóság nem vezethető vissza közvetlenül egy *tökéletes isteni szellem* működésére. Viszont a *másnak szolgáló célszerűség* (fremddienliche Zweckmäßigkeit) és a *fajok* életének berendezettsége arra mutat, hogy az élő individuumokra saját lelki tényezőjük mellett még *egyénefeletti szellemiség* is van hatással. Így azután a lelki létezők egész rangsorára következtet a sejtlélektől a szerv- és szervezettelken, valamint az állatfajok és nemek egyénefeletti lelkein át egészen egy végső, nagy egyénefeletti lelki lényig, melynek az összes élő organizmusok alá vannak rendelve.

E fejtegetések között természetesen sok olyan megállapítást is találunk, melyek esetleg tetszetős feltevéseknek tűnnek fel, de távolról sem látszanak még tudományosan igazoltnak. Így nem kis nehézségeket látunk az anyagnak bizonyos lelki valóságként való felfogásában. Hiszen a lelki jelenségek élesen megkülönböztethetők az anyagvilág jelenségeitől és közvetlen belső tapasztalásból meggyőződhetünk arról, hogy saját lelki mivoltunk sohasem képes senki számára sem közvetlenül úgy megjelenni, mint a tér-, időbeli anyagi világ. Ha pedig az anyagi világot egy teljesen másnemű lelki valóságként fogjuk fel, akkor végül tulajdonképpen csak az elnevezését változtatjuk meg annak, amit eddig mint egyszerűen anyagot ismertünk. Ellenben eléggé megokoltnak látszik az a feltevés, hogy az élettelen anyagtól principiálisan különböző *élő organizmus* „meglelkesített“ anyag, vagyis mindenféle életjelenség bizonyos *lelki tényezők* megnyilvánulása. Az *egyénefeletti lélek* merész feltevését is tényleg bizonyos jelenségek támogatni látszanak, de még hosszú alapos vizsgálódásnak kell majd azt eldöntenie, vajjon nem magyarázhatók-e ezen jelenségek egyszerűbb elmélettel.

Külön ki kell emelnünk még a könyv mindkét részének *rendkívül világos és élénk stílusát*, mely e komoly tudományos munkát egyúttal érdekes olvasmánnyá is teszi.

Somogyi József.

NAGY JÓZSEF: A pszichológia főkérdései. (Tudományos gyűjtemény. 26.) A Danubia kiadása. Pécs, 1927. 206 l.

Nagy Józsefnek ez a kitűnő kis könyve a lelki életnek nem régi kivásott kátyújában mozgó, sablonos ismertetése, hanem a pszichológia elvi kérdéseinek főképp francia és amerikai nyomon járó, de azért a szintézisben jelentékeny eredetiséget mutató vizsgálata, mondhatnók: *principles of psychology*. Világos előadásmódja és közvetlen, a lelket sokszor megfogó stílusa a könyv értékét nagyban emeli és széleskörben kívánatos elterjedését eleve biztosítja.

A tudat egészének, a *the stream of thought*nak elemzéséből indul ki s így jut a lelki élet elemi mozzanataihoz. Jól látja, hogy a lelki élet bonyolult jelenségei nem az elemekből mechanikusan összetapadt aggregatumok, hanem az éppen eredetileg megragadható adottságok, melyek alkotó mozzanatai az egységes lelki organizmusból csak utólag állapíthatók meg, anélkül, hogy belőlük valaha is mechanikusan újra összeszerkeszthetők volnának. Ez az alapvető gondolat, mint az utóbbi évtizedek pszichológiai vizsgálatainak legfőbb elvi, egyben módszertani eredménye, húzódik végig szívós következetességgel Nagy József munkáján. A részletekben, melyekre itt nem térhetek ki, több szerencsés magyarázatra akadunk. Pl. a figyelem fajainak igen helyes megformulázása akkor, amikor a szerző azt mondja, hogy az önkénytelen figyelemnél az érdeklődés a figyelem után, az önkényesnél pedig előtte jelenik meg a tudatban.

Csak néhány kisebb jelentőségű kifogásra szorítkozom. Az asszociáció tárgyalását (42. l.) sokkal világosabbá tenné a szerző, ha elüljáróba rámutatna a „képzet” szó hármas jelentésére: élmény (aktus), tartalom és diszpozíció. Az asszociációnak csak az utóbbihoz van szigorú értelemben köze, mint a képzetdiszpozíciók kapcsolatának. — Ha valaki a szemléletet, mint külső tárgyra vonatkoztatott érzetkapcsolatot határozza meg, nem kell szükségképen az asszociációs pszichológia mechanikai síkján mozognia. Ez a magyarázó (s nem leíró) definíció elve fölteszi a puszta mechanizmussal szemben az én tevékenységét, tárgyrvonlatkoztató, objektíváló aktusát. A deskriptív önfigyelés előtt kétségkívül a kész tárgytudat az elsődleges. De ha létrejöttét magyarázni óhajtjuk, kénytelenek vagyunk ezt a szemléleti tárgytudatot az érzetek prezentatív mozzanataira s a tárgyi vonatkoztatásra bontani, amit eléggé igazolnak a gyermekpszichológia idevágó adatai. — A *Lust-Unlustra* kár az *öröm-szomorúság* szavakat alkalmazni, amikor már nagynehezen a *gyönyör-fájdalom* szópár sokféle kísérlet után egyetemes terminológiai értékű lett irodalmunkban. Kifogásolni lehet a *fájdalom* szót, de még jobban a *szomorúságot*, mely nyilvánvalóan a hangulat külön kategóriája alá esik. — Az értékélmények aránylag behatóbb tárgyalást igényeltek volna.

Kornis Gyula.

FELIX SOMLÓ †. Gedanken zu einer ersten Philosophie. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter. 1926. 107 l.

• Tragikusan elhunyt kiváló jogbölcse szűnik a posthumus munkáját mély kegyelettel és meghatottsággal vesszük kezünkbe. Azok a világos és logikailag jól megalapozott tanítások, melyek a „Juristische Grundlehre“-nek (1917) itthon, mint külföldön annyi elismerést szereztek, mintegy betetőzést szereznek Somló e némileg vázlatosan maradt művében. A jog előfeltételeinek nyomozása itt a legegységesebb praesuppositiók vizsgálatává bővül.

E kutatás nem állapodik meg egy általános ontológiánál, miért szerzőnk szerint minden ízében föltétlen sohasem lehet valamely *tény*, hanem csak valami *jelentés* (eine Bedeutung, ein Sinn). Tehát nem állapodhattunk meg amaz „eidetikus sokféleségnél“ sem, melyet Husserl fenomenológiája állít végső előfeltételként: semmi sem lehet föltétlenül érvényes, csupán valamely *tétel*. Tehát a voluntarizmus is tévutakon jár, mely nem az igazságban, hanem az *akarásban* látja a végső magyarázó elvet. Minden filozófia gyökere az a tétel, hogy „van igazság“. De éppúgy föltétlen törvény kell hogy legyen az *igazság akarása*; a *transzcendentális normálizmus* lehet csak minden helyes bölcselkedés kiindulópontja. Ennek értelmében nincs külön „elméleti“ és külön „gyakorlati“ ész: ezek egységes alapja az ősi magyarázóelv.

Az ősnorma azt kívánja, hogy „keresd a föltétlen érvényes tételket az ellenmondás elvének segélyével.“ A föltétlen érvényességet *igazságnak*, a föltétlen parancsot morálnak *nevezzük*, mindkettő közös forrásból fakad: az észből. Mentül inkább tudatára ébredünk ennek, annál inkább ismerjük fel, hogy a szaktudományok nem szakadhatnak el a filozófiától, hanem avval elválaszthatatlanul össze vannak forrva.

Említettük, hogy Somló e rendkívül érdekes gondolatmenete csak vázlat, melyet szerzője kétségkívül tüzetesebben dolgozott volna ki. Alap gondolatai mélységes rokonságot mutatnak *Bolzano* és *Windelband-Rickert* alapvető koncepcióival. Egy sajátos racionalizmus bontakozik itt ki szemünk előtt, mely a Jó eszméjét nemcsak az emberi megismerés szempontjából, de föltétlenül logizálja, mert azonosítja az Igazsággal. Ennyiben Somló gondolkodása is abban a modern platonizmusban csúcsosodott ki, melyet egyrésről az újkantianizmus, másrészt Husserl iskolája képvisel. A normák ama bevált teoretikus a gyönyörködtet itt bennünket páratlanul élesesű okfejtésével, ki a „Juristische Grundlehre“ idevágó elméletét is oly jelentékeny mértékben fejlesztette. De ebben rejlik *ennek* a „prima philosophiá“-nak egyoldalúsága is: a merőben logikai és ontológiai problémák elhanyagolásával a filozófiai alapvetés alapkérdését csaknem kizárólag a normatanban látja. Lehet azonban, hogy ez csak optikai csalódás: a teljes mű e tekintetben jobban egyensúlyozott lett volna. Befejezetlen mun-

kák megítélésénél ezt a lehetőséget is mindig szem előtt kell tartanunk.

Ebben a csonka állapotban is nagyértékű Somló e tanulmánya s csak halálával mondhatunk köszönetet Moór Gyulának, ki a tanítvány igaz kegyeletével és a szakember mély hozzáértésével rendezte mestere ez örökségét sajtó alá.

Pauler Akos.

F. SOMLÓ: *Juristische Grundlehre*. Zweite, unveränderte Auflage mit einem Vorwort von Prof. Julius Moór in Szeged. Verl. F. Meiner, Leipzig. 1927. XV + 556 l. 24 M.

Korán elhunyt, széles körben ismert jogfilozófusunk, Somló Bódog munkája újból megjelent. 1917-ben először, s íme, nem telt el egy évtized, e súlyos tartalmú munka elfogyott, ritkává s keresetté vált. Somló már nem érhetette meg munkája nagy sikerét; az azóta lefolyt évtized egyre növekvő jelentőségűnek mutatta be, standard workja lett a jogfilozófiai irodalomnak, mindenütt a kiemelkedő s alapvető művek közé sorozzák. Igazi, őszinte tudományoszeretettől vezérelt kutatása, rendszerező ereje, pompás, világos stílusa egyre újabb olvasótábort hódít meg a ma egyre fejlődő, gyors ütemben haladó jogfilozófiai irodalom olvasói között. Moór Gyula, a szegedi egyetem kitűnő jogfilozófusa adta ki újból, változatlan formában. Előszavában olvassuk, hogy Somló kézipéldánya tanúsága szerint az első kiadás után nem szándékozott lényeges változtatást eszközölni rendszerén. Mindenesetre a leghelyesebb volt eredeti formájában újból kiadni, ez, mint már történetivé vált értéknél, természetes követelmény. Somló nagyértékű gondolatai így az új kiadásban remélhetőleg nálunk is újból termékenyítőleg fognak hathatni.

—n.

E. SAUPE: *Einführung in die neuere Psychologie*. (Handbücher der neueren Erziehungswissenschaft. Band 3.) Zickfeldt, Osterwieck, 1927. 396 lap.

A mai lélektan annyira széteszlott már egyes szaktudományok csoportjaira, hogy alapos tájékozást csak az szerezhet benne, ki az egyes diszciplínák területét külön vezetővel igyekszik bejárni. (Henning, kinek művéről mult számunkban volt szó, 25 ily területre osztja fel az egységes pszichológiát, melyek közül legtöbb a periferián foglal helyet: ezek az „alkalmazott“ lélektan tudományágai.) Saupé helyesen látta ezt a helyzetet s épp azért úgy iparkodott eljárni, mint a francia pszichológusok egy csoportja, kik *Dumas* vezérlete alatt tömörülve adták ki *Traité-jüket* (I—II, 1923—1924), melyben szintén a lélektani kutatások mai eredményeit foglalták össze s az egyes különálló kérdéseket különböző szakemberekre bízták. Saupé könyvét összesen 24 munkatárs írta, kik között a legjobb nevekkal találkozunk. Az út, melyet kalauzolásukkal megteszünk a könyv olvasásakor, Wundttól

indul ki és a karakterológia ismertetésén végződik. Közben megismerjük a régebbi (mondjuk: tegnapi) felfogásokat a lélektan egyes kérdéseiről éppúgy, mint a legújabb (mai) nemzedék lélektani nézeteit is. Vannak oly cikkek a könyvben, melyekben a szerző önmaga ismerteti életművét vagy annak jelentős tartalmi mozzanatait (pl. az ú. n. „*alakkélektanról*“ maga Wertheimer tájékoztat, az „*életpszichológia*“ kérdéseit R. Müller-Freienfels világítja meg, a „*perszonaliztikus lélektan*“-ba W. Stern vezet be, az „*individuális pszichológiát*“ is szerzője, A. Adler mutatja be s a „*karakterológia*“ áttekintését Utitztól kapjuk, ki e nemben az első összefoglaló könyvet is írta); vannak továbbá oly fejezetek, melyek lelkes tanítványoktól származnak. W. Wundt *lélektanát* Heussner ismerteti, a wüzburgi iskola „*gondolkodáslélektanát*“ s a valláslélektan mai helyzetét Messer, az „*eidetika*“ problémáit ismerteti s egyúttal önálló kutatással továbbfejleszti Rieckel, N. Ach „*determinációs pszichológiájának*“ rajza egy szintén lelkes tanítványtól, Dittmerstől való. E könyvben tehát a „*gondolkodás lélektanának*“ logikai érintkezőpontjait is, meg a „*szellemtudományi lélektan*“ tételeit is olyanok írták, kik egyúttal a nevezett lélektani irányok és megoldások harcos hívei s bátor védelmezői. A felsoroltakon kívül kapunk egy-egy értékes és legtöbb esetben egyéni nézetekkel is megtűzdelt fejezetet az „*alkalmazott lélektanról*“, a „*differenciális lélektanról*“ (J. Cohn), a „*pszichotechnikáról*“, a „*tanítók lélektanáról*“, a „*tömegek pszichológiájáról*“ (Erismann), a „*szociális*“ és „*nép-pszichológiáról*“, a „*fejlődési lélektanról*“, a legújabb „*gyermek- és ifjúságlélektanról*“, s a Freud-féle „*pszichoanalízisről*“.

E roppant gazdag anyag egyes részleteiről e helyen nem tájékoztathatjuk az olvasót, hiszen az nem jelentene kevesebbet, mint egy hasonló nagyságú ismertető műnek megírását. Egy-két mozzanatot azonban kiemelhetünk a 24 szerző közös művéből. Így pl. érdekesnek találjuk azt a szellemi erőfeszítést, mellyel a régebbi lélektani felfogást a modern gondolatokhoz igyekeznek egyes írók közelíteni. Ennek a közeledésnek legerősebb nyomai a Wundtról és az asszociációs lélektanról szóló fejezetekben mutatkoznak. Mily érdekes figyelemmel kíséрни, hogyan törekszik Heussner Wundt lélektanában kimutatni mindazokat a pontokat s érintkező felületeket, hol ez a lélektan mintegy kinyújtja csápjait az *egész embert* megéreztetni akaró új pszichológiai felfogás felé! Mert a mai lélektan sorsdöntő órája éppen az volt, mikor a lélek *elemeinek* vizsgálatától a tudomány az *egész* lelki élet, az *egész* ember megértése felé fordult. Mindenesetre honorálnunk kell tehát Heussnernek és másoknak azt a törekvését, hogy kimutassák, mennyire megvannak ennek az „*egészre*“ irányuló lélektannak kiindulásai, csirái és gyökerei Wundt lélektani rendszerében. Ezeket a mozzanatokat a lelki korrelációk gondolatában a tudatnak a lelki elemekre ható megváltoztató működésében, a komplexqualitások és a „*teremtő szintézis*“ tanai-

ban kell látnunk Wundtnál, kinek voluntarisztikus metafizikája előnyösen, túlzott aktualizmusa azonban károsan befolyásolta fentebbi nézeteit. (A voluntarizmussal és aktualizmussal való összefüggéseket Heussner mellőzi.) Bármennyire közelíti is azonban a hű tanítvány mestere gondolatait az „egész pszichológiájának“ síkja felé, döntően mégsem változtathatja meg felfogásunkat Wundt lélektanának rendszeréről, mert annak alapgondolatát és egész struktúráját egy világ választja el a mai nézetektől s ama kiindulások, melyek csakugyan benne vannak Wundt rendszerében, nem jutnak ott döntő szerephez.

Több sikerrel szűri át a mai lélektani gondolkozás szűrőjén az *asszociáció problémát* A. Prandtl. A „Bewusstseinslage“ és az „alaklélektan“ nézeteivel és következményeivel éppúgy összeveti az asszociáció ősrégi gondolatát, mint Koffka struktúra-gondolatával, melyet ez utóbbi a mechanikus társulási gondolat helyébe akar tenni, meg a lelki „konstelláció“-val, a „perseveráció“ jelenségével s általában a lélektan minden újabb vívmányával vagy eszméjével, mely az asszociáció gondolatát csak érintheti. De nemcsak erről az oldalról igyekszik az asszociációs lélektannak korrektúráját megvonni: nemcsak *rugalmassá* igyekszik tenni a társulás elvét, hanem, ami még fontosabb, kiemeli Prandtl, hogy nem szabad benne látnunk a lelki élet *egyetlen és egyetemes magyarázó formuláját*. „A képzettársítás nem oly törvény, mely egyetemes érvénnyel uralkodnék egész lelki világunkon. Bármit élünk is át, az mindig függésben van attól, ami egyidejűleg végbemegy az elemében s attól a törvényszerűségtől, melynek e történése alá van vetve... És tán mindörökké kívül fog maradni a lehetőség határain, hogy oly egyetemes formulát találjunk, mely képzeteink egymásutánját egyszerűsmindenkorra törvényszerűen megállapítsa.“ (99. l.) A helyesen értelmezett asszociációs elv azonban — úgy véli Prandtl — mégis a legértékesebb s legjelentősebb bepillantást nyújtja a lelki életbe mindazon pillantások közül, melyeket oda a tudomány tehet, mert természetünknek azt az oldalát tárja fel, mely szinte a legfontosabb: megmutatja, hogyan él bennünk tovább a múlt s hogyan válik jelenné, jövővé.

Jelentős cikkek még a lélektani tudomány mai alakulásának szempontjából *A. Messer* összefoglalásai a würzburgi iskoláról és a valláslélektan állásáról. Külpe maga, a würzburgi iskolának és a vele kapcsolatos „gondolkodási lélektannak“ az empirikus pszichológiában megalapítója, az 1912 áprilisában tartott német lélektani kongresszuson adta meg egy korszakot alkotó előadásban a „gondolatok“ vizsgálatának alapelveit és először mutatott rá e kutatás-terület jelenségeinek roppant fontosságára. Messer most, Külpe korai halála után, a további eredményekről is beszámol s különösen arra mutat rá, hogy a „gondolatok“ kísérleti vizsgálata és jelentkező sajátosságaik mily kevésbé oldhatók meg az asszociációs lélektan eszközeivel. A gondolkodás lélektanáról még egy másik cikkben is kapunk tájékoztatást

(Die Grundlagen der Denkpsychologie, von Johannsen), ez a cikk azonban inkább a gondolkodás ismeretelméleti és transzcendentális-filozófiai jellegéből indul ki és R. Hönigswald nyomdokain halad. E cikk mindenestre jó arra a célra, hogy újra felhívja a figyelmet a gondolkodás ismeretlani jelentésére s arra a kapcsolatra, mely a lélektant az ismeretlannal összeköti. A valláslélektani kutatások jelen állását is nagyon plasztikus képből kapjuk Messertől. Freud traumatikus elméletét helyes tartózkodással és kritikával említi s valóban úgy látszik, hogy Freud pánszexualista elméletéből végül sem marad meg más, mint az alapgondolat, mely az *egész embert* akarja tudatfejlődésének rejtett, de összefüggő motívumaiából megérteni. Viszont kellő hangsúllyal emeli ki Messer Girgensohn valláslélektani kutató módszerét, melyhez kiegészítésül hozzá kell tennünk Emmerich Raitz v. Frenzt cikkét (Das religiöse Erlebnis im psychol. Laboratorium. Stimmen der Zeit, B. 109, 9. H. 200—214. ll.), meg az amerikai-angol valláslélektani kérdésvetést, mely az Abszolútumnak a vallásos lelki étellel való összefüggésére s ennek tapasztalati kutathatóságára vonatkozik.

A legdivatosabb áramlatokat, az ú. n. *alaklélektant*, az *eidetikát*, a *perszonalisztikus lélektant* s az *individuálpszichológiát* nagyon találó s programmszerű rövidséggel alkotott rajzokban kapjuk. Az ú. n. alaklélektanról itt is az a benyomásunk támad azonban, hogy szerzőik túlozzák jelentőségét s nem igen látják nyomait és indítékait a régi filozófiákban, az *eidetikának* pedig nem mutatja ki a cikk szerzője (Rieckel) kérdéses pontjait s nem mutat rá a belőle folyó nagy fejlődéstörténeti gondolat erősen feltévésszerű voltára (hogy t. i. az elme fejlődése során eredetileg egyetlen szemléletünk volt csak az ősidőkben és amaz egyetlen ősförmából alakultak ki a szemlélet, képzetalkotás, ösztön stb. különböző fajai); végül az Adler-féle individuálpszichológiában nekünk, kritikus olvasóknak kell meglátnunk az akaratdeterminizmus téves mechanikáját.

E hézagos ismertetésben csak még egy kiemelkedő mozzanatot szeretnénk hangsúlyozni s ez abban áll, hogy a szerkesztő céljaihoz híven mindenütt rámutatnak a szerzők a tárgyalt lélektani kérdések *pedagógiai* vonatkozásaira is. Külön neveléslélektani cikkek is sorakoznak a kötetben a többiek mellé: a tanító lélektanáról (O. Döring) s a hébelógiáról (Die neuere Jugendkunde, Tumlriz-tól), nem is említve a karakterológiát, a differenciális és társadalmi lélektan áttekintéseit, melyeknek szintén van érintkező felületük a pedagógiai lélektannal. A számtalan pedagógiai vonatkozást itt fel sem sorolhatjuk (16., 25., 51., 67., 78., 81., 110., 145., 152., 159., 162., 167., 367. l. stb.). Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy Saupe összeállításában színes és eleven, de egyúttal alapos bevezetést nyerünk a mai lélektan kérdéseibe; továbbvezető irodalmat is kapunk az egyes fejezetek végén.

Várkonyi Hildebrand.

SCHELER: *Versuche zu einer Soziologie des Wissens.*

Scheler az ismeretszociológiának nevezett diszciplínát élesen akarja egyrészt a reálszociológiától, másrészt a történetbölcselettől elválasztani. Míg ugyanis a történelem individuális, a történetfilozófia meg értékelő tudomány, addig a szociológia normatív rendszert ad, melynek tényezői az ideálisra való irányzottságban különböznek a reálisra irányzott reálszociológia tényezőitől. Ez ösztöntant, amaz szellemtant tartalmaz. Megjegyzi, hogy e szétválasztás, bár ontológiai, csak ideiglenes: a reálszociológia reális tényezői és az ismeretszociológia ideális tényezőinek együtthatása fogják a rendszert kialakítani. A reális tényezők lehetnek determinálók — sőt továbbmegy némi ellensmondással —, ezeknek oly stabil „értelemvak“ kauzalitásuk van, hogy az emberi szellem csak gátlólag vagy előmozdítólag befolyásolhatja őket, de korántsem másíthatja meg a folyamatokat. Ezért nem lehet a reális tényezőkről tervek alkotni, pl. egy nagy gazdasági vagy világpolitikai koncepciót, mert ezek csak utópiák. Nem így a kultúr- vagy ismeretszociológiánál, ahol — bár szerephez jutnak a reális tényezők is — kiszámíthatóság, „liberté modifiable“ uralkodik. (A reálszociológiánál „fatalité modifiable“.) Ezen tételre alapítja Scheler tudományát: a kultúrszociológiát, mely így a kultúra szellemtartalmi egymástól való lényegi függéseinek megállapításával lesz hivatva foglalkozni. „Anélkül, hogy ezt be tudnám bizonyítani“, — teszi hozzá — még a sűrűn hangoztatott „ignoramus“-okhoz szokott XX. századi fülünknek is szokatlan hangon, egy tudományos munka kellős közepén.

A kultúrszociológia másik része a szellemi kooperációkról szól. Ez igen szép és praktikus céltűzésnek látszik. Felállítja továbbá azokat a problémákat, melyek szerinte tipikusak az ismeretszociológiára nézve, de éppen itt válik nyilvánvalóvá e diszciplína határainak szétfolyósága: mik a kultúrák egyszerűségének, egymást túlélő képességének s fejlődésképeségének kritériumai. Tisztán történetfilozófiai problémafeltevés ez, ezért elég érthetetlenül állapítja meg Scheler ismét e éppen e helyen e helyen a történelem és az ideálszociológia különbségét. Ennél a problémaállításnál éppen arra szolgáltat bizonyítékot, hogy a szelemtudományok át meg át vannak szöve történelmi elemekkel, s a konstrukcióképessegre oly büszke szociológiának egyenesen vezérfonala a történelem. Ugyanígy jár el ott is, ahol a fenti problémák egyoldalú magyarázóira cáfol rá: elveti Comte stádiumtörvényét, Spengler kultúregyszeriségét, Troeltsch europáizmusát, a naturalizmust s a túlzó spiritualizmust is, mert „a történelem... öntörvényszerű, az emberi akarttól független (!) fázislefolyása... az eseményeknek“.

Az ismeretszociológia feladata keresni azokat a „törvényeket és ritmusokat“, melyek szerint a szocietasok éléről (tehát a vezető elmékről) terjed a tudás lefelé, s rétegekben és csoportokban oszlik el. A tár-

eslatok szervezik, illetőleg korlátozzák e folyamatot. Tisztán előtérbe jut itt a csoportszellem fogalma, melyet a kultúrszociológia (különösen Mannheim) — mint valami *ἀνθρώπος τρίτος*-t ékel bele a konkrét szellemi individuumok történeti adottságai közé, s ezt az új ideális tényezőt, kívülről jövő realitásnak tekintve, teszi meg a kutatás vezérelvévé. A külvilág szférái elsőslegesen a belsővel szemben; a társadalom — mint csoportszellem — realitása a legkétségtelenebb, ezért az a tudás, gondolkodás, stb. a legbiztosabb, mely szociális jellegű. S miután a társas szellemet, mint metafizikumot, előrebocsátotta, helyesen mondja, hogy mivel a tudományban ismeretlent ismertre kell visszavezetni, e helyen a szocietas az ismert, tehát a szociológiai ismerésmódszer a helyes. Lássuk e módszer eredményeit, melyek ezen tudományelméleti bevezetés alapján valószínűleg sokszor egyoldalú konstrukciókra fognak vezetni, bár Scheler nem egyszer finom történeti érzékkel mutat rá éppen ilyen irányú túlzásokra s igyekszik közép-utat találni merev ellentétek között.

Az embernek nincs természetes, egyéni világnézete, mert a világnézetek, mint szerves egységek, tannal nem formulázhatók, legfeljebb faj- vagy kultúrkeveredés által. A reális tényezők primátusa a szellemiekkel szemben! S a kultúra szellemi tartalmát, mint csoportmegnyilvánulást, nyugodtan sorozza most a reális tényezők közé. Szinte szofista ügyességre emlékeztet ez a lépés. A világnézetek transzformációi tehát törvényszerűek. Itt is, mint más helyen is, a Spenglerre utalás jelentkezik előttünk Schelernél. Az automatikus „csoportlélek“, mely megelőzi a „csoportszellemet“, a tényezők ranglétráján a legalsó helyen áll, melyen két hely van szigorúan beszkálázva. Az ismeretszociológia van hivatva levezetni az ősi tudásvágy, a metafizika, a vallás és a pozitív tudományok eredetét.

A tudásvágy ösztön (reális-tényező), ezzel színezi Scheler még a *θουμώδεις* fogalmát is, mint a különböző „félelemösztönök“ eredőjét. Biológiai hatalom-ösztön a rugója (és nem szellemi tényező) a *praktikus* tudásnak, s e jelzővel nyitva is hagy egy utat a tisztán szellemi eredetű dolog világához, amilyennek a metafizikát ismeri el. Ez „élite-tudomány“, tradíciómentes és egyénhez kötött. („A metafizika a személyes és az ember összes személyes erői által szavatolt egyéni merészség: az abszolút reálisba előrehaladni.“) Viszont nem győzi kiemelni a nemzethez és kultúrkörhöz való kötöttségét. Szélső milióelmélethez csatlakozik itt szerzőnk, részletezi a francia filozófusok „világfiás“ s a németek tipikusan lelkészlak-szagú karakterét. Sőt fontos az a körülmény, hogy a metafizikusok mind városi emberek voltak. Itt ismét alkalmat talál e tan inventora, Spengler felmagasztalására. Pontokban sorolja fel megint az egyes csoporttípusokat. A homályos eredetű és formulázású metafizikák forrásait van hivatva az ismeretszociológia kutatni. Hol marad a telivér szociológus-kijelentés mellett a

metafizika eredetének, mint „személyes erő által szavatolt merészségnek“ jellemzett „mivolta? A metafizika pozitív tudomány által nem dönthető meg, legfeljebb a vallás vagy új metafizika teheti ezt. Azt hisszük, ha szigorúan ragaszkodnánk a történelmi ellenőrzéshez, találnánk példát az ellenkezőre is. Annál meglepőbb a kijelentés, mert az előző oldalon még igen szépen nevezi a tudomány és a metafizika viszonyát „alkotó konnexiónak“. Ismét erősen játéztatja bele a reálszociológia szerepét a tudományok eredetének vizsgálatába. Amennyiben túlnyomóan a technikáról beszél, az intellektualizmust sem fogadhatja el, középutat ajánl s a tudományok eredetének ily vizsgálatát „a szociológiai dinamika egyik legelragadóbb feladatának“ mondja. Ismét vezető elvül állítja fel az ideális és a reális tényezők „egymást keresztező törvényszerűségét“, mely elvet azonban nem. vizz mindennél követekezetesen keresztül.

Mi az államéletnek, mint reális tényezőnek hatása a szelleméletre? A reális tényezők konkurrencijából mindig tudományos fejlődés származott. A mozgékony „ide-oda“ hat kedvezően a fejlődésre — kivéve a metafizikát. A háború pl. élenkítő, problémafelvető hatással van a szellemi életre. A világháború hatása gyanánt azt várhatjuk, hogy az Amerikában kifejlődött praktikus, de melegebb és konceptuálisabb új típus lesz szintézise a nyugateurópai pozitívizmus és az ázsiai egyoldalú metafizika tézisének, illetve antitézisének. Hódítások és kolonizációk is előmozdítják a szellemi életet. Azonban történelmi külsőségeket hoz fel példának; így, hogy II. Frigyes hadjárata miképen segítette hozzá a középkort az arisztotelesi Corpus bírásához, stb. s el is ismeri, hogy a hatalom csak véletlen eszköz az ilyen szellemi megtermékenyülésre. A kultúrértékek pedig a fentebb jellemzett, kívülálló „értelem“ több oldali megnyilvánulásai, melyeket mi kölcsönhatásoknak látunk; a léleknek kultúrértékeket magába olvasztó s azután azokat újjászülő tulajdonsága folytán.

A politikai tényezőkről ismét rátér központi problémájára, a metafizikára, mikor azt mondja, hogy a középkor után ezek tették lehetetlenné a terméketlen metafizikai spekulációt.

Most is gátlok a metafizika fejlődési körülményei, mert szigorú ismeretelméleti és ismeretszociológiai próbákra szorulnak megállapításai. (Máshol meg éppen intuitív jellegét emeli ki!) A pozitív ismeret és a technika kíméletlenül cenzurálja ma a filozófiát s éppen ez a veszély éleszti az emberekben egy új metafizika vágyát. Azonban a követendő módszerről, mint láttuk, homályos és ellentmondó képet nyújt. Legnagyobb ellenségei a metafizikának a pozitív ismeret és a historizmus, — melyen itt szélső formában relativizmust ért, nem is érthet mást, mert éppen saját elmélete szerint a történelemnek még tényállománya is relativ. Ellensége ezért a historizmusnak, s ennek gyakori hangoztatása már eddig is nem kis visszatetszést váltott ki

az irodalomban (Troeltsch, Mannheim, Benrubi), jóllehet — mint már rámutattunk — ismeretszociológiájának még inkább van történelmi, mint metafizikai háttere.

A munka végül abban hangzik ki, amit az elején már jelzett Scheler, hogy az ismeret- és reálszociológia szétválasztása csak módszertani: a végeredmény a kettő tényezőinek együttműködését mutatja. „A tudomány ... a felszabadító folyamat a szabad munka által a technikához.“ Ez a „tudomány és a demokrácia összefüggése“.

Scheler rendszere nem ad új tudományt új módszerrel. Történet-filozófiai állásfoglalás ez, mégpedig a modern történetmetafizika által jórészt túlhaladott és sokszor erőszakos konstrukció, melyre valóban találó Troeltsch szójátéka: „...es is eine sonderbare Mischung von Tiefsinn, Scharfsinn und Leichtsinn.“ Munkájától így inkább praktikus eredményeket várunk, mert a belőle kiáradó életerős és optimista levegő a szellemi javak kollektív ápolása fontosságának hirdetése hivatottá tesz arra, hogy a modern kultúrpolitika hatékony előmozdítója legyen.

Korek Valéria.

NIKOLAUS BERDJAJEW: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Darmstadt. 1925. 305 l.

A nagy történelmi katasztrófákat a történelmi élet mélységes szemlélete követi nyomon. Az augustinusi történetfilozófia a római imperium felbomlási folyamatában bontakozik ki megdőböntő méreteivel, de Freisingi Ottó is lépten-nyomon az emberiséget sújtó csapásokra és nyomorúságokra hivatkozik. A német romantika ma is élettelen ható történelmi szemlélete a napoleoni háborúkat követő időkben válik teljessé. A világháború és a reá következő forradalmak alapiában rázták meg az európai társadalmak életét. Az események mindent magukkal ragadó árjával szemben mintha marionettekké váltak volna az eseményeket csak látszólagosan mozgató egyének.

Az ideáljait megsemmisülni látó, célkitűzésében megingó modern ember pedig a pillanatnyi létet képviselő jelenségvilággal szemben fokozott mértékben élte át a jelenségek mögötti valóság mélységesen irracionális élményét.

A legnagyobb megrázkódtatáson kétségkívül az orosz lélek ment át ezekben az időkben, amely csodálatos Janus-arcával két évszázad óta tekintett a statikusan szemlélődő Kelet és a céljait dinamikus erővel megvalósítani akaró Nyugat felé.

A nagypéteri reformok utat nyitottak a Nyugatra, de nem zárhatták el a Kelettel való természetes és akadály nélküli összefüggést. A naiv lélekegység tragikus diszharmonióvá bomlott szét és ezt a tragikus hangot sajátos szuggesztív erővel éreztette meg a XIX. századon át, egész Európával.

Orosz írók és gondolkodók Dosztojevszki, Tolsztoj, Szkobeljeff állítják szembe először a mechanizmusba süllyedő európai civilizációt az őskeresztény idők, mélységes thümost lehelő kultúrájával. Az orosz lélek a formák kultuszával szemben, a belső lényeg szenvedélyes keresője; eschatologikus Krisztus várása a jelenségek időbeli változásával szemben egy időfelett álló valóság felé vezet nem egyszer. A világháborúban összeomlott Európa is a belső megnyugvás útját keresi. A mindent mechanizáló technicizmus korában olyan kérdések merülnek fel, amelyekre a nemrég még diadalmas pozitívizmus nem tud feleletet adni.

Berdjajew tipikus képviselője a modern orosz léleknek. Mélységes, szinte misztikus vágy hajtja a világtragédia után egy új élet keresése felé. Nem egyszer túl is lendíti hatalmas erővel a „gonosz időben“ jelenét soha megragadni nem tudó jelenségvilág keretein. Munkájából metafizikai élmények sugároznak színesen és nem egyszer megragadó erővel. A historizmusnak az időbeli egységet mozaikszerű részletekké felbontó szemléletével szemben a „történeti valósággal“ való egybeolvadásnak, a fogalmilag ki nem fejezhető misztikus megérzésnek lesz lépten-nyomon hivatott kifejezője. A történeti élet jelenségeivel szemben a történeti élet valóságát, „a történeti noumenont“ keresi. A történeti élet mint egyszeri, tisztán időben végbemenő folyamat, csak mint célfelé törő kibontakozás, mint telikus dinamizmus nyer értelmet. Ezért keresztény a par excellence történeti szemlélet, szemben a folyamatoknak az indus és a görög világnézetben kialakuló szükségszerű körforgásával. Az egyén itt atomszerű része az egésznek, a keresztény világszemléletben egy teremtő fejlődésnek, öntudatosan és szabadon ható erőcentruma. Berdjajew a történeti valóságot a szellem és a természet szünetnélküli egymásra hatásának látja. A jelenségvilág történeti élete elválaszthatlanul része a valóságot kifejező égi történelemnek. Innen szakadt ki valamikor minden és ide is fog egykor visszatérni. Az elszakadás fogalmilag ki nem fejezhető misztikuma az isteni tökéletességnek, amely éppen abszolút voltánál fogva a mozgás kritériumát is magában hordja. A földi történelem az emberi szabadság drámája. A bűnbeesés eltávolodás Istentől, elvesztése az eredeti szabadság tudatának, beszorulása a teremtő emberi szellemnek a természeti szükségszerűség-ölebe. A történeti valóság a felszabadulás folyamata.

A történelem misztérium kezdettel, véggel és határozottan kibontakozó céllal; megragadása csak belső élmény útján lehetséges. A történeti élet tragikuma a szabadság tragikuma — antinómiája a gonosz szabadsága, de enélkül történelem nem képzelhető el. A történelem témáját Berdjajew a bűnbeeséssel elszakadt emberi szellem istenivé válásában látja. Az öntudatlanná vált lélek naiv részesévé válik a természet életének és atomszerű részének tekinti magát. Az öntudatra ébredés Krisztusban megy végbe; addig is fel-feltör a természeti szol-

gaságból való menekülés vágya, az Osiris, Adonis, Dionysos misztériumok ennek a tragikus vergődésnek kezdeti stádiumai.

A megváltás misztériuma a Szabadság tudatának felébresztésében áll; az ember most már szemben áll a természettel, harcot visel ellene, ellenséget lát benne. A középkorban a természet félelem tárgya, mindenütt gonosz démonok küzdenek az ember ellen, a személyiség tudata azonban győzedelmeskedik. Így válik a kereszténység nagy dinamikus erővé, a statikussá merevedő kelettel szemben. A személyiség igazi kialakulásának, az erők koncentrációjának a középkor az ideje, reprezentánsai a szerzetes és a lovag. A középkor összegezte és diszciplínálta a szellemi erőket, a kultúrát pedig centralizálta, de nem engedte a fejlődő személyiségnek szabad tevékenységet. Isten országát nem lehetett erőszakkal megvalósítani.

A renaissance az emberi erők szabad próbatétele. Decentralizáció a középkori centralizációval szemben. Új öntudat, fiatalos önbizalom, a kialakult személyiség erőforrásainak tudatos kihasználása. Az egész újkor nem más, mint egy renaissance-folyamat. A renaissance pogány és keresztény motívumokat képvisel, így az antikkkal való azonosságról nem lehet szó; a Pantheon kupolája befejezett egész, a keresztény templom a végtelen felé tör. Az antik egység helyét szakadás foglalja el az égi és földi világ között. A keresztény lélek nem érheti itt el a tökéletes formát, amint azt valamikor az antik hellén hitte, akinek éppen ezért a földi élet volt a valóság. A keresztény kultúra, vágy fölfelé — Giotto, Botticelli, Assisi Szent Ferenc és Dante egy keresztény renaissanceot és humanizmust képviselnek.

A növekedő öntudat azonban végzetesen a természet felé fordítja az embert, most már azzal a céllal, hogy urává tegye magát. A XVII. és XVIII. században tovább tart az átalakulás; az organikus típusból fokozatosan mechanikus lesz. Amikor megjelenik a gép, a természet mintegy magával ragadja az embert. A gép megsemmisíti az ember belső személyiségét és jobban elszakítja önmagától és a természettől, mint a középkor. A krisztusi ember meginog; elveszíti Istent. A tiszta humanizmus, amely *csak* az embert ismeri, megsemmisíti magát az embert. A korlátnélküli individualizmus, a túlzott humanizmus antihumanizmussá válik. Tetőfokára Nietzschénél jut; az egyén már értéktelen önmagában, csak átmenet egy új típus felé. Marx kollektivizmusa sem más, mint a humanizmus megsemmisítése, az emberi individuum megtagadása. A középkori ember egy organikus egésznek a része, az új ember atomizálódott. Megdől önmagába vetett hite is, hiszen Kantnál már reflektál tudásának hatáira. Az önerejében hitét veszített, meghasonlott ember elvesztette Istennel is kapcsolatát. Egyedülletében így öntudatlanul is egy új kollektivizmus felé halad. A humanisztikus Európa ma vége felé közeledik, a meghasonlott személyiség önmagától menekül, hogy újból reáléphessen arra az útra, amely önmaga felé vezet.

A modern művészet antihumanisztikus; az ember és a kozmosz egybeolvadnak, irodalomban, képzőművészetben, zenében. A modern művészetnek az ember már nem mint individuum, hanem mint egy szociális és kozmikus egésznek része — a tárgya. A kozmoszba vész az individuum az okkultizmusban is. A renaissance mesterei örömmel alkotak; Dosztojevszky gyötrelmekről megszállva menekül önmagától. Nietzsche, Ibsen a teremtés tragikumának mélységes kifejezői. Az új idők új szintézis felé mutatnak; a végső cél nem lehet más, mint az elveszett személyiség visszaszerzése. Új kapcsolatokra van szükség, de a középkor transzcendens élményét egy immanens átélés kell, hogy felváltsa. A világleletti uralmat csak egy új világtól való elfordulás útján szerezheti meg az ember. A folyamatban benne vagyunk, a szálak egy új középkor életösszefüggésének kialakulásához vezetnek.

A történeti élet antinomiái csak történetfeletti nézőpontból érthetők meg. A kultúrák születnek és meghalnak, a kultúrértékek azonban halhatatlanok. Az időkategóriában lefolyó folyamatok a szabadság és szükségszerűség tragikus összeütközését mutatják. Az eszmék és ideálok nem valósulhatnak meg, csak az időntúli abszolútumban; a haladás fogalma is csak ilyen módon érthető meg. A történeti világ mindent magában foglal; nem más az, mint egy őslényeknek a világetyemen való átsugárzása. Megismerése fogalmi úton lehetetlen, csak a reátapítás bizonyos formájában képzelhető el.

Berdjajew műve nem rendszeres történetfilozófia; annál inkább tragikus jajszava azonban a talaját vesztett, atomizálódott és Istent kereső modern embernek. Nem véletlen, hogy éppen egy orosz gondolkodó lelken át sugárzik ez oly mélységes erővel. Nem véletlen, hogy legközelebb érzi magához ma a nagy impresszionista filozófust, a mechanikus világból egy új szellemi szintézist kialakítani vágyó Keyserling Hermann grófot. Műve az augusztinusi dualizmustól, Vicon és Hegelen át vezet Bergson és Spenglerig. Ha hatása talán erősebb lesz az utóbbinál, az élményeknek valóban metafizikai mélységből való feltörésével magyarázható. Berdjajew valóban „a végtelen halk szavára figyel és az élet szívének dobogását hallgatja“.

Ember István.

STERN LEOPOLD: Psychologie de l'amour contemporain. 12e éd. Paris (Éd. du Monde moderne), 1927. 250 l. Préfaces du Marcel Prévost et Paul Géraldy.

Sajátságos, hogy a „legnagyobb földi hatalomnak“ lélektanát még nem írták meg. Vagy nem lehet tudományos rendbe szedni e különben örök szépirodalmi témának kimeríthetetlen élő változatait? Nem gondolható elvi demarkáció az ösztön mechanizmusa s a lelkivilágnak autonóm kezelhető ilyfajta adottságai közé? A kötetnek jó részét persze odavágó adomák, szerzőnek magántapasztalatai, kamerádelbeszélések, szellemes aperçuk elvontabb felöntésekkel, ismételtetéssel

emlékezetünkbe hozott praktikus tanácsok teszik; de óvatos adagolással egészen elméleti értékű aforizmák, sőt itt-ott szempontok alá „rendszerezett“ tisztán pszichologizáló fejezetek is kerülnek. Prévost kijelentése: „l'auteur reste toujours philosophe“ — ily kerekben mindenestre nem illeti meg a szerzőt. A „szív törvényei“ kortalanok. Amennyiben vannak és ismerhetők, modern megírójuk sem tudhatja másoknak őket, mint Homérosztól kezdve annyian. Ezért felesleges (de különben a tárgy és tárgyalás jelzett tulajdonságai miatt lehetetlen is) a szerelemről *általában* — hisz nagy százalékban csak erről szólhat könyvünk is — holmi vezérmegállapításokat ide kivonatolni. Mégis igazoltnak látjuk a *contemporain* jelzöt. Amit azonban ilyen differentia specifica gyanánt az antik s főleg a romantikus szerelemmel szemben elég gyakorta ki tud emelni Stern, az nem a szív törvényeinek elváltozása, hanem magának a *szívek* devalvációja, azaz a szemérem illuzióinak s így az általa fűtött érzelmi elemnek terep-szerepvesztettsége. Így aztán önmagára visszatérőn jellemző e *lélektanra*, hogy sívár egyoldalúsággal az ösztönélet a tárgya, aminthogy a mának reprezentáns szerelmi verskötetete, t. i. az előszót író Géraldynak *Toi et moi*-ja, minden igaz költői finomsága mellett mégis csak a testnek költészete. Am kortünetként is jellemző: mennyivel inkább *lélektan* Stendhalnak akaratlanul is a romantikus szerelemről éppen 100 évvel ezelőtt kiadott jegyzetgyűjteménye! S hogy mennyire negatívum a szerelemben a modernség: íme mai szerzőnek (aki román létére írja egészen párizsi szellemben) eszébe sem jut, hogy éghajlat s temperamentum stb. alapján olasz, angol stb. szerelemről beszéljen; a negatívumok nemzetköziek — a jelenkori szerelem (amennyiben jelenkori) internacionális. Stern nem annyira eredeti, mint hallgatásai sejtetik: említetlen Stendhalban, Wilde-ben (*A woman of no importance*), Bourget-ben találkozhatunk vele. Nincs benne mélység, gerinces világnézet, erkölcsi értékmérés. Van sok világosság, frissesség, részletigazság. Akinek új, annak érdekes.

Solitaire.

JOHANNES VON KRIES: Wer ist musikalisch? Gedanken zur Psychologie der Tonkunst. Berlin, 1926. Verlag v. J. Springer. 154 l.

Ha ilyen nagynevű tudós, mint J. v. Kries, a freiburgi egyetem fiziológiai tanszékének tanára, nyúl fenti témához, már azzal a biztos tudattal vehetjük a könyvet kezünkbe, hogy egy, az életfiziológia és pszichológia területén elismert szakember, ha emellett zeneszerető is, ilyen irányú kutatásai is csak értékeset és gondolkodásra indítót adhatnak. A könyv címére feleletet egy határozott definícióban azonban hiába várunk. Egy ilyen definícióhoz csak abban az esetben jutunk, ha a muzikalitás szimptomatikus jegyeit olyan lelki tulajdonságokra vezetjük vissza, amelyek ezen jegyek végső alapját alkotják. Kries azonban mindjárt eleve elveti ennek a lehetőségét. Abból a tényből in-

dul ki, hogy a muzikalitás egy egész sor tulajdonságból van összetéve, melyek a legkülönfélébb kombinációban jelentkeznek s így a muzikalitás megnyilvánulási formája rendkívül sokféle lehet. A kérdés megoldásához tehát túlnyomóan a leíró módszerrel iparkodik közel férközni. Főfeladatának nem azt tűzi ki, hogy egy bizonyos kritérium alapján ítéljen valakit muzikálisnak, hanem azt, hogy a muzikalitás különféle jegyeit lehető teljességgel felsorolja, a külső befolyáshoz való viszonyukat és egymásközött fennálló összefüggésüket tisztázza.

Az első részben a zenei hallás, a ritmusérzék, a zenei emlékezet, mint a zenei felfogás intellektuális része érdekes és kimerítő tárgyalásban részesülnek. Ezzel szemben áll az esztétikai-emocionális rész. A tetszés okai részben pszichológiai, részben fizikai, fiziológiai területen keresendők. Erősen hangsúlyozza a zenei szép által keltett tetszésérzelem sui generis természetét, tehát élesen megkülönböztetendő a zene a hangulati elemeitől, amiket „schönheitsfremde Gefühle“-nek nevez. Esztétikai elvei teljesen Hanslich formalizmusához csatlakoznak. A zene lényege a zenei szépben, a hangzó formákban van. Viszont a zene tartalma, a zene által kifejezett érzelmek már a zenétől idegen elemek, melyek utánzás alapján magyarázhatók. A kedélyállapotot kifejező mozgások részben hangokból állanak. A fájdalom, öröm stb. természeti hangjait a zene utánozni tudja, így a megfelelő hangulatot fejezi ki és kelti fel. Továbbá a természetből és az emberi életből vett történések, nem hanggal párosult mozgások utánzása (pl. egy ünnepélyes menetelés) azok, amelyek forrásul szolgálnak a zene által kifejezett érzelmeknek. A fejlődés folyamán bizonyos hangképek és hangulatok között levő asszociáció ismételt átélése ezt még biztosabbá tette, de azonkívül ki is terjesztette. A fájdalom természeti hangja és az ugyanezt kifejező zene között ma már nehezen lehetne közvetlen hasonlóságot találni. De az érzelmi benyomás expanziója egymáshoz közelálló érzetekre megmagyarázza a természetes hangképtől való eltávolodást. Ezenkívül a vokális zene is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy bizonyos hangképek és érzelmek között kapcsolat jöjjön létre. Szöveges zene nélkül Kries szerint lehetetlen lett volna a zene és a kedélyéletünk között fennálló összefüggés ilyen kifejlődése.

Az „Umwertung der Musik“ c. fejezetben ezeket a gondolatokat még inkább kiépíti. Ugyancsak a fenti összefüggés expanziója magyarázza a zenei kifejezés és ízlés változásait. A zenei felfogás fejlődése abban áll, hogy a zene tisztán emocionális hatása helyébe az értékítélet lép. Itt az értékítéletek és a logikai ítéletek különbségének kérdését is felveti.

Mindezek után megállapítja a muzikalitás különböző fajait, a produktív és receptív muzikalitás lényeges jegyeit. Ezeket már a rég ismert formulázásban adja: ritmusérzék, hallás és emlékezet, a kedélyvilág érzékenysége, az alkotó produktivitás. Mindezeknél a veleszüle-

tett diszpozíció a fontos, a kiképzésnek tapasztalható több-kevesebb befolyása csak erre a diszpozícióra építve lehetséges.

Az összefüggés az egyes zenei képességek között kétféle lehet: 1. funkcionális: egyik képesség elősegíti a másik működését, fejlődését; 2. biológiai: öröklés útján egyének bizonyos csoportjánál az egyik jegy együttjár egy másik jeggyel. Ezeknek az összefüggéseknek ismerete még korántsem meríti ki a tehetség természetét, mibenlétét. Legtöbbször nem lehet kideríteni, vajjon funkcionális vagy biológiai összefüggésről van-e szó. Inkább csak egyes megfigyelésekre, tapasztalatra vagyunk még itt utalva. A muzikalitás jegyeinek sokféle kombinációja arra mutatna Kries szerint, hogy ezek a jegyek egymástól függetlenek. Valakinek a tehetségét csak úgy lehetne teljesen leírni, ha kvantitatíve tudnók meghatározni az egyes kritériumok jelenlétét.

Lényegében ennyi a részleteiben is rendkívül érdekes könyv tartalma. A zenepszichológia területe igen nagy, a módszerek és szempontok, amik szerint az idétartozó jelenségeket vizsgálat tárgyává tehetjük, annyira különfélék, hogy egy bizonyos egyéni színezet el nem kerülhető. Így természetes, hogy jelen esetben a problémák megoldásában a tudós természetkutató s nem a muzsikus felfogása áll előtérben. Ez főképp a zene tartalmának tisztán utánzás és a szövegből folyó asszociáció alapján való magyarázatára vonatkozik. Minden igazi muzsikus megegyezik abban, hogy az abszolút zene az emberi lélek legbensőbb és legközvetlenebb kifejezése, az érzelmek specifikus nyelve, melynek lényege a kifejezésben rejlik az irracionálisnak, az érzelminek semmiféle más művészet által ilyen módon vissza nem adható érvényrejtetésében. Az ilyen zene nem az érzelem természetes kifejező hangjainak utánzása, hanem az ezekben rejlő zenei elemek teljes kiépítése, fokozása. Ami a beszédben érzelmi elem, az egyúttal a beszéd zenei eleme is. Az érzelem és a zene között fennálló összefüggés egy ősi, primér adottság, éppen ezért a zene fejlődése csakis a kedélyélet, azaz a kifejezni való gazdagodásával mehetett végbe. Természetesen van olyan zene is, melyben hiába kutatunk hangulati tartalom után s csak a tetszés érzelmét kelti. De ha a zene lényegét a hangzó formákban keresem, akkor ebből a következők, hogy az ilyen semmit ki nem fejező zene a legértékesebb, mert tisztán a zenei szépet, az érzéki szépet nyújtja. Hiszen ami a zenében hangulati tartalom, az úgyszólván csak utánzás, amit a beszéd sokkal tökéletesebben tud kifejezni. De éppen ez az, ami ellen minden igazi muzsikus tiltakozik. Kries elmélete a zene és a kedélyvilág összefüggésének magyarázatára csak a programzenére nézve fogadható el.

Egy bizonyos határozott állásfoglalás, egy meghatározott érték-mérő az, melyet az egész műben nélkülözünk. Ebből folyik az is, hogy a muzikalitás fogalmát annyira kiszélesíti, hogy ezekután nincs ember, akit amuzikálisnak lehetne nevezni. Így, hogy erre csak egy példát

említsünk, a zenei emlékezet teljes hiányában szenvedő emberek is helyet foglalnak Kries muzikalitásfajainak hosszú sorában. Az emlékezeti típusok felsorolásánál fel sem veti értékkülönbségük kérdését. Az előadás esztétikájában is túlságosan érvényesül a tudós szerző rezervált magatartása. Egyik interpretálás éppen olyan értékes lehet, mint a másik, csak egyéni fantáziát mutasson. Szerintünk nem az egyéni felfogás különfélesége, hanem a zeneszerző intencióinak minél inkább való megközelítése ad az interpretálásnak értéket. A tökéletes interpretálás feltétele a tökéletes kongruencia az előadó és a zeneszerző lelki alkata között.

Kries könyve, az eredményeket tekintve, újat semmit sem hoz. A zenei tevékenységgel összefüggő összes lelki jelenségek kimerítő, érdekes tárgyalása azonban még azok számára is élvezetessé és hasznossá teszi olvasását, akik némely kérdésben éppen az ellenkező vélemény felé hajolnak. A muzikalitás fenomenológiája egy lépést tett előre, a sok alapvető probléma megoldása azonban még a jövő feladata.

Prahács Margit.

FILOZÓFIAI ELŐADÁSOK EGYETEMEINKEN.

A most folyó második félévben a következő egyetemi előadások tartattak a filozófia tárgyköréből:

I. A budapesti egyetemen:

Paulér Akos, ny. r. tanár: Logika (heti 2 óra), Modern filozófiai irányok (heti 2 óra), Malebranche ismeretelmélete (heti 1 óra), Filozófiai szeminárium (olvasmányok és dolgozatok a modern filozófiai irodalom köréből, heti 1 óra).

Kornis Gyula ny. r. tanár: Pszichológia (figyelem és gondolkodás) (heti 2 óra), Platon és Aristoteles (2 óra), A tudományok rendszere (2 óra).

Négyesy László ny. r. tanár: Esztétikai szemlélet. Művészeti alkotás (4 óra). Esztétikai forrásművek ismertetése (1 óra).

Bognár Cecil m. tanár: Ismeretelmélet (1 óra).

Dékány István m. tanár: Történetfilozófia a neokantianizmus korában (1 óra).

II. A debreceni egyetemen:

Tankó Béla ny. r. tanár: 1. Kant és a kriticismus. 2. Esztétika.

III. A pécsi egyetemen:

Nagy József ny. r. tanár: Logika (3 óra). Mai filozófusok (2 óra). Tájékoztató a filozófiai irodalomban (2 óra).

Várkonyi Hildebrand m. tanár: Pszichológiai típusok (2 óra).

IV. A szegedi egyetemen:

Bartók György ny. r. tanár: A filozófia egyetemes története IV. Kanttól napjainkig (heti 4 óra). Az alkatlélektan alapvonalai (2 óra). Bevezetés a filozófiába (2 óra).

FILOZÓFIAI IRODALOM. 1925—26.

* (II. közlemény.)

III. Külföldi irodalom. 1926.

- Ach. Narcis etc.*: Beitr. zur L. d. Perseveration. Lpz., Barth, 276 l.
- Adler F.*: Ethische Lebensphilosophie. Übers. O. Ewald. u. Gr. I. Matuschka. München, Reinhardt, 360 l.
- Assenmacher J.*: Geschichte des Individuationsprinzips in d. Scholastik. (Forschungen z. Gesch. d. Phil. u. Päd. II.) Leipzig, Meiner, 97 l.
- Bauch Br.*: Die Idee. Lpz., Reinicke, 270 l.
- Barthel E.*: Philosophie des Eros. München, Reinhardt, 200 l.
- Brandenstein, Frhr. Bela v.*: Grundlegung der Philosophie. I. Halle, Niemeyer, 599 l.
- Becher E.*: Einl. in die Philosophie. München, Duncker u. Humblot, 310 l.
- Bergmann E.*: Einführung in die Philosophie. 2 köt. (Jedermanns Bücherei.) Breslau, F. Hirt, 128 és 120 l.
- Bernoulli, u. H. Kern*: Romantische Naturphilosophie. (Auswahl.) Jena, Diederichs, 428 l.
- Bornhausen K.*: Der Erlöser. Quelle u. M., 220 l.
- Brockdorff, Cay v.*: Die deutsche Aufklärungphilosophie. (Kafka, Gesch. d. Philos., 26.) München, Reinhardt, 185 l.
- Cornelius H.*: Kommentar zu Kants Kr. d. r. Vern. Erlangen, Weltkreis-Verl., 152 l.
- Cysarz H.*: Literaturgesch. als Geisteswissenschaft. Halle, Niemeyer, 305 l.
- Dingler H.*: Der Zusammenbruch d. Wissenschaft u. der Primat der Philos. München, Reinhardt, 400 l.
- Driesch H.*: Grundprobleme d. Psychologie. Ihre Krisis in d. Gegenw. Lpz., Reinicke, 249 l.
- Dittrich O.*: Gesch. d. Ethik. III. Mittelalter b. z. Kirchenreformation. Lpz., Meiner, 510 l.
- Ehrenberg H.*: Disputation. Drei Bücher vom deutsch. Idealismus. III. Hegel oder die Ethik. München, Drei Masken-Verl., 183 l.
- Eisler R.*: Wörterbuch d. philos. Begriffe. 4. kiad., 3 köt. Berlin, Mittler u. S. 1926-től füzetekben jelenik meg.
- Eleutheropoulos A.*: Die exakten Grundlagen d. Naturphilosophie. Stuttg., Enke, 116 l.
- Engel W.*: Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen, Palm u. Enke, 120 l.
- Erhardt Fr.*: Bleibendes u. Vergängliches in der Philos. Kants. Lpz., Reisland, 269 l.
- Fabian W.*: Kritik d. Lebensphilos. G. Simmels, Breslau, 34 l.
- Fahrton K.*: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Lpz., Meiner, 123 l.

- Faigl K.*: Ganzheit u. Zahl. Jena, Fischer, 187 l.
- Franck R.*: Bios. Die Gesetze d. Welt, Lpz., Kröner, 290 l.
- Franck O.*: Die Allmasse. System e. qualit. Materialismus. Lpz., Meiner, 469 l.
- Garve Fr.*: Chaotica ac Divina. Eine metaphys. Schau. Jena, Diederichs, 283 l.
- Getger Th.*: Die Masse u. ihre Aktion. Stuttg., Enke, 194 l.
- Geyser J.*: Auf d. Kampffelde d. Logik. Freiburg, Herder, 288 l.
- Gilg A.*: S. Kierkegaard. München, Kaiser, 231 l.
- Grabmann M.*: Mittelalterl. Geistesleben. (Abh. z. Gesch. d. Scholastik u. Mystik.) München, Hueber, 586 l.
- Gredt J.*: Elementa Philosophiae Aristotelico. Thomisticae. Ed. 4., 2 vol. Freibg., Herder, I. Logica. Philos. naturalis, 504 l. II. Metaphysica. Ethica. 466 l.
- Gruehn W.*: Religionspsychologie. (Jederm. Bücherei.) Breslau, Hirt, 160 l.
- Häberlin P.*: Das Gute. Basel, Kohn, 375 l.
- Die Gefüge des Lebendigen. (Die ineinandergreif. Syst. im Org.-Lebendigen u. Seelischen.) Karlsruh., Braun, 64 l.
- Harms R.*: Philos. des Films. Lpz., Meiner, 192 l.
- Hasse H.*: Schopenhauer. (Kafka, Gesch. d. Philos., 34. köt.) München, Reinhardt, 512 l.
- Heinemann Isaak*: Die Lehre von der Zweckbestimmung der Menschen im gr.-röm. Altert. u. im jüd. Mittelalter. Breslau, Marcus, 102 l.
- Hempelmann Fr.*: Tierpsychologie. Lpz., Akad.-Verl.-Ges., 650 l.
- Hermann J.*: Th. Fechner, Eine psychoanath. Studie. Wien, Int. Psychoanal.-Verl., 62 l.
- Hessen J.*: Die Weltanschauung d. Thomas v. Aquino. Stuttg., Strecker u. Schröder, 168 l.
- Erkenntnistheorie. (Leitfäden d. Philos.) Berlin, Dümmler, 152 l.
- Hartmann L.*: Sind Naturgesetze veränderlich? Halle, Niemeyer, 89 l.
- Höfding H.*: Erkenntnistheorie u. Lebensauffassung. Lpz., Reiland, 101 l.
- Hönigswald R.*: Vom Probl. des Rhythmus. Teubner, 89 l.
- Ingarden R.*: Üb. d. Stellung d. Erkenntnistheorie im Syst. d. Philos. Halle, Niemeyer, 36 l.
- Jaller H.*: Doppeldenken. Berlin, Schwetschke, 204 l.
- Jordan Leo*: Die Kunst des begr. Denkens. München, Bruckmann, 156 l.
- Klages L.*: Die psychol. Errungenschaften Nietzsches. Lpz., Barth, 228 l.
- Die Grundlagen der Charakterkunde. 4. kiad. U. o., 224 l.
- Koch Fr.*: Schillers philos. Schr. u. Plotin. Lpz., Weber, 86 l.
- Kottje F.*: Erkenntnis u. Wirklichkeit. Unters. üb. d. metaph. Grundl. d. org. u. unorg. Natur. Lpz., Meiner, 185 l.

- König J.*: Begriff d. Intuition. (Philos. u. Geisteswissenschaften.) Halle, Niemeyer, 420 l.
- Kräutlein J.*: Nietzsches Morallehre. Lpz., Meiner, 80 l.
- Lagerborg R.*: Die platonische Liebe. Lpz., Meiner, 295 l.
- Landsberg P. L.*: Wesen u. Bed. d. platon. Akademie. Hrsg. M. Scheler. Bonn, Cohen, 280 l.
- Leeuw, G. van der*: Einf. in die Phänom. der Religion. München, Reinhardt, 168 l.
- Lehmann G.*: Das religiöse Erkennen. Karlsruhe, Braun, 90 l.
— Über Einzigkeit u. Individualität. Lpz., Meiner, 220 l.
- Levin K.*: Idee u. Aufgabe d. vergl. Wissenschaftslehre. Erlangen, Weltkreis-Verl., 33 l.
- Lindworsky J.*: Theor. Psychol. im Umriß. Lpz., Barth, 100 l.
- Levin I.*: Das Unbewusste. Übers. A. Freud. Wien, Int. Psychoanal.-Verl., 215 l.
- Levy H.*: Volkscharakter u. Wirtschaft. Lpz., Teubner, 128 l.
- Lessing Th.*: Prinzipien der Charakterologie. Halle, Marhold, 50 l.
- Lieb Fr.*: Baaders Jugendgesch. München, Kaiser, 258 l.
- Litt Th.*: Individuum u. Gemeinschaft. 3. kiad. Lpz., Teubner, 415 l.
- Marck Siegf.*: Substanz- u. Funktionsbegriff in der Rechtsphilos. Tüb., Mohr, 156 l.
- Marcus E.*: Aus d. Tiefen des Erkennens. Kants Lehre v. d. Apperzeption, der kategorialverb. etc. München, Reinhardt, 336 l.
- Mayer H.*: Wahrheit u. Wirklichkeit. Tüb., Mohr, 590 l.
- Medicus Fr.*: Die Freiheit d. Willens u. ihre Grenzen. Tüb., Mohr, 119 l.
- Messer A.*: Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Lpz., Reinicke, 260 l.
- Misch G.*: Der Weg in die Philos. I. Das metaph. Wissen am Anfang d. Philos. II. Der erste Gang d. Philos. Lpz., Teubner, 418 l.
- Myrho Fr.* (herausg.): Kritizismus. (Eine Samml. v. Beitr. aus d. Welt d. Neukantianismus.) Berlin, Pan-Verl., 143 l.
- Oppenheimer, Fr. u. G. Salomon*: Begriff d. Gesellschaft in der deutsch. Sozialphilosophie. (Soziologische Lesestücke, II.) Karlsruhe, Braun, 220 l.
- Reyer W.*: Einf. in die Phänomenologie. Lpz., Meiner, 465 l.
- Roffenstein G.*: D. Probl. d. psychol. Verstehens. Stuttg., Puttmann, 160 l.
- Russel B.*: Die Probleme d. Philos. Übers. P. Hertz. Erlangen, Weltkreis-Verl., 140 l.
— Ikarus oder die Zukunft der Wissenschaft. München, Drei Masken-Verl., 55 l.
— Unser Wissen von der Aussenwelt. Lpz., Meiner, 331 l.
- Sauer W.*: Grundlagen d. Wissenschaft u. der Wissenschaften. Berlin, Rotschild, 439 l.

- Sawicki Fr.*: Lebensanschauungen alter u. neuer Denker, IV. Von Kant bis zur Gegenw. 7. kiad. Paderborn, Schöningh, 274 l.
- Die Gottesbeweise. U. ott, 206 l.
- Schingnitz W.*: Geistige Werte d. Deutschen. Darmstadt, Reichl, 700 l.
- Schneider K. C.*: Die Periodizität des Lebens u. der Kultur. Lpz., Akad.-Verl., 180 l.
- Schneider P.*: Die Lehre vom Eigenwillen. Lpz., Hirzel, 115 l.
- Schilling O.*: Christl. Gesellschaftslehre. Freibg., Herder, 116 l.
- Schulze-Soelde W.*: Metaphysik u. Erkenntnis bei Aristoteles. Tüb., Mohr, 47 l.
- Scheler M.*: Die Wissensformen u. die Gesellschaft. Lpz., Neuer Geist, 565 l.
- Stammler R.*: Die Lehre von dem richtigen Rechte. Neubearb. Aufl. Halle, Waisenhaus, 380 l.
- Sternberg K.*: Was heisst u. zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte. Berlin, Pan-Verl., 66 l.
- Staatsphilosophie. 2. kiad. (Quellenhandb. d. Philos.) U. ott, 241 l.
- Surányi-Unger Theo.*: Philosophie der Volkswirtschaftslehre, II. Jena, Fischer, 547 l.
- Theiler Willy*: Zur Gesch. d. teleol. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zürich, Orell Füssli, 104 l.
- Thöne J.*: Menschen wie sie sind. Versuch e. modernen Charakterkunde. Hamburg, Alster, 240 l.
- Titius A.*: Natur u. Gott. Göttingen, Vandenhoeck u. R., 851 l.
- Tönnies Ferd.*: Fortschritt u. soziale Entwicklung. Geschichtsphilos. Ansichten. Karlsruhe, Braun, 140 l.
- Überweg Fr.*: Grundriss d. Gesch. d. Philos. I. Altertum. Hrsg. v. K. Praechter, 12. kiad. Berlin, Mittler u. Sohn, 924 l.
- Vetter A.*: Nietzsche. (Kafka, Gesch. d. Philos., 37.) München, Reinhardt, 336 l.
- Vering C.*: Platons Staat. Frankf., Englert u. Schlosser, 172 l.
- Platons Gesetze. U. ott, 191 l.
- Verweyen J. M.*: Wagner u. Nietzsche. Stuttg., Strecker u. Schröder, 195 l.
- Vorländer K.*: Von Macchiavelli bis Lenin. Neuzeitl. Staats- u. Gesellschaftstheorien. Lpz., Quelle u. M., 286 l.
- Werner, H.*: Einf. in d. Entwicklungspsychol. Lpz., Barth, 360 l.
- Wieser Fr.*: Das Gesetz d. Macht. Wien, Springer, 578 l.
- Willwoll A.*: Begriffsbildung. E. psychol. Unters. (Psychol. Monogr. Hrsg. K. Bühler, I.) Lpz., Hirzel, 148 l.
- Wobbermin S.*: Wesen u. Wahrheit d. Christentums. 2. kiad. Lpz., Hinrichs, 511 l.
- Zilsel Edg.*: Die Entstehung des Geniebegriffes. Beitr. z. Ideengesch. der Ant. u. Frühkapitalismus. Tüb., Mohr, 346 l.

- Zwirner Eb.*: Zum Begriff der Geschichte. Lpz., Quelle u. M., 68 l.
- Boutroux E.*: La philosophie de Kant. (Cours professé à la Sorbonne en 1896—7.) Paris, I. Vrin, 374 l.
- Bréhier E.*: Histoire de la philosophie. I. Période hellénique. Alcan, 262 l.
- Foucoult M.*: Cours de psychologie. I. Alcan, 238. l.
- Gaultier J.*: Nietzsche. Par. Ed. du Siècle, 304 l.
- Hering J.*: Phénoménologie et philosophie religieuse. Alcan. 147. l.
- Laue M. von.*: La théorie de la relativité. II. Paris, Gauthier. Villars 318 l.
- Maréchal J. S. J.*: Le point de départ de la métaphysique. V. Alcan. 481 l.
- Muller J.*: Essay sur la philos. J. d'Alembert. Paris. Payot. 311 l.
- Wahl J.*: Étude sur le Parménide de Platon. Paris. Rieder. 276 l.
- Arch R.*: Whence, whiter and Why? Lond. Watts. 105 l.
- Brade W. R.*: From Plotinus to S. Thomas Aquinas. L. Faith.
- Braham E. G.*: Personality and immortality in Post-Kantian thought. L. Allen and Unwin. 246 l.
- Broad C. D.*: The philos. of Fr. Bacon. Cambr. Univ. press 67 l.
- Edgell B.*: Mental life. London. Methuen. 275 l.
- Driesch H.*: The possibility of metaphysics. L. Faith pr. 62 l.
- Flewelling R. T.*: Creative personality. N. York. Macmillan. 320 l.
- Fite W.*: An adventure in moral philosophie. L. Methuen. 276 l.
- Gordon R. S.*: Personality. London. Kegan Paul, 302 l.
- Hobson J. H.*: Free-thought in the social sciences. L. Allen and Unwin. 288 l.
- Hocking W. E.*: The present status of the philos. of law and of rights. N. Haven. Yela univ. press. 97 l.
- Hollingworth H. L.*: The psychology of thought. L. Appleton. 328 l.
- Laird J.*: A study in moral theory. L. Allen. 327 l.
- Lévy-Bruhl L.*: How nations think. Transl. Clare. L. Allan a. Unwin. 392 l.
- Lewis S. N.*: The anatomy of science. New Haven. Univ. press. 219.
- Mac Bride*: The riddle of personality. L. Heinemann. 190 l.
- Mac Dougall W.*: An introduction to social psychology. 20. bővített kiad. Methuen. 440 l.
- Miller E.*: Types of mind and body. London. Trubner. 132 l.
- Montmorency J.*: From Kant to Einstein. Cambr. Heffer. 38 l.
- Morgan Lloyd C.*: Life, mind an spirit. L. Williams a. Norgate. 316 l.
- Perry R. B.*: General theory of value. L. Longmans, Green. 702 l.
- Robinson E. S.*: Practical psychology. N. Y. Macmillan. 479 l.
- Smuts J. C.*: Holism and evolution. London. Macmillan. 361 l.
- Stoops J. D.*: Ideals of conduct. N. Y. Macmillan. 373 l.
- Taylor A. E.*: Plato. The man and his work. London. Methuen. 522 l.

- Troland L. T.*: The mystery of mind. L. Chapman. 253 l.
- Turner J. E.*: Personality and reality. London. G. Allen a. Unwin. 190 l.
- Wallas, Graham*: The art of thought. L. Cape. 320 l.
- Ward J.*: Psychology applied to education. Cambr. Univ. pr. 188 l.
- Webb C. C. J.*: Kants philosophy of religion. Oxford. Clarendon press. 218 l.
- Whittaker T.*: The methaphysics of evolution, with other Essays. Lond. Williams a. Norgate. 480 l.
- Wilson S. A.*: The self, and its world. N. Y. Macmillan. 383.
- Whitehead A. N.*: Science and the modern world. Cambr. Univ. press. 296 l.
- Wolf A.*: Essentials of logic. Allen a. Unwin. 146 l.
- Key to exercises in logic and scientific method. U. o. 154 l.
- Hamui P. R.*: Lineamenti d'estetica. Aleppo. 87 l.
- Maresca M.*: Il probleme della scienza e l'educazione. Milano. Abrogli. 188 l.
- Olgianti F.*: L'idealismo di G. Berkeley. Milano Vita e pensiero. 221 l.
- Rensi G.*: Lo scetticismo. Milano. Altona. 106 l.

IV. *Periodikus irodalom. 1925-től.*

- Ethos*: Vierteljahrshr. f. Soziologie, Geschichte u. Kulturphilosophie. Hrg. Koigen, David, Hilker Schneersohn, Karlsruhe, Braun. 1925-től.
- Jahrbuch d. Charakterologie*. Hrg. v. E. Utitz. Berlin, Pan-Verlag.
- Neue Psychologische Studien*. Herausgegeben v. Fel. Krueger. München. Beck. 1926-től.
- Psychologie u. Medizin*. Vierteljahrshr. Hrg. R. W. Schulte. Stuttgart. F. Enke. 1925-től.
- Philosophie u. Leben*. Hrg. v. Prof. A. Messer: Giessen. Osterw. Staude. 1925-től.
- Philosophischer Anzeiger*. Zeitschr. f. die Zusammenarbeit v. Philos u. Einzelwiss. Hrg. v. Helmuth Plessner, Bonn, Cohen, 1925-től.
- Symposion*. Philos. Zeitschr. für. Forschung u. Aussprache. Hrg. von Benary, Cassirer, Driesch, Russel, M. Scheler etc. Erlangen. Weltkreis-Verl. 1925-től.
- Zeitschrift für Menschenkunde*. Blätter für Charakterologie u. angew. Psychologie. Hrg. H. v. Hatingberg. N. Kampmann. Verl. Niels Kampmann. 1925-től.

TÁRSULATI ÜGYEK.

JEGYZÖKÖNYV

a *Magyar Filozófiai Társaságnak* 1927. május 31-én tartott *közgyűléséről*. Jelen voltak: Pauler Akos elnök, Kornis Gyula és Nagy József alelnökök, Somogyi József titkár, Ottlik László másodtitkár, Kronfus Vilmos pénztáros, továbbá nagy számban a Társaság tagjai, választmányi tagjai és az érdeklődő közönség köréből.

Az elnöki széklet *Nagy József* foglalja el és felolvassa *Filozófiánk jövő feladatai* c. elnöki megnyitóját.

Ezután elnök felkéri *Várkonyi Hildebrandot*, a Társaság tagját *A pszichológia mai állása* c. tanulmányának felolvasására.

Az elnök köszönetet mond az értékes előadásért és felkéri *Somogyi József* titkárt *évi jelentésének* és *Prohászka Ottokárról* való megemlékezésének felolvasására.

A titkár *Spinoza halálának 250 éves és Pestalozzi halálának 100 éves évfordulója* alkalmából röviden megemlékezik e két bölcseletről, aztán ismerteti a Társaság mult évi működését.

A Társaság folyóirata, az *Athenaeum*, az elmúlt 1926. évben két füzetben jelent meg 237 oldal terjedelemben. Tartalmaz 12 értekezést, továbbá számos ismertetést és bírálatot 22 munkatárs részéről. Ezenkívül magában foglalja a megjelent cikkek német nyelvű kivonatát is és a Társaság tagjait a társulati életről értesíti. A kiváló szerkesztésért *Kornis Gyula* alelnöknek tartozik hálás köszönettel a Társaság.

Ugyancsak az elmúlt évben jelent meg a Társaság kiadásában *Ottlik Lászlótól A társadalomtudomány filozófiája* c. könyv, mint A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának V. kötete.

A mult évi közgyűlés óta a Társaság a következő *felolvasásokat* rendezte:

Nagy József: A pozitívizmus kezdetei.

Techert Margit: Plotinizmus Scotus Eriugena filozófiájában.

Surányi-Unger Tivadar: A mai gazdasági elméletek filozófiai alapjai.

Boda István: A logikai abszolútum és a „magábanvaló“ (transzcendens és immanens ideálizmus).

Mester János: A tehetségvizsgálatok pszichológiai alapjai.

Prohászka Lajos: A vallás problémája Ziegler Leopold filozófiájában.

Nagy József: Filozófiánk jövő feladatai.

Várkonyi Hildebrand: A pszichológia mai állása.

Somogyi József: Megemlékezés Prohászka Ottokárról.

A Társaság hálás köszönettel tartozik *Klebensberg Kunó gróf* vallás- és közoktatásügyi miniszter úr önmagyméltóságának azért a nagylelkű anyagi támogatásért, mellyel a Társaság működését előmoz-

dította. Ugyancsak nagy köszönettel tartozik a Társaság a *Magyar Tudományos Akadémiának* is jelentős adományáért és a felolvasó helyiség szíves átengedéseért.

A Társaság *választmánya* két választmányi tagnak időközben megüresedett helyét *Schütz Antal dr.* egyetemi tanár és *Horváth Barna dr.* egyetemi magántanár urakkal töltötte be, amihez a közgyűlés hozzájárulását kéri.

A Társaságnak jelenleg 420 tagja, illetve előfizetője van. Közülök Budapesten tartózkodik 263, vidéken 157.

A Társaságot az elmúlt év folyamán veszteségek is érték több kiváló tagjának elhunytával. Ezek között vannak *Gragger Róbert* és *Krompecher Ödön* tagok, továbbá *Székely István* választmányi tag. A legnagyobb veszteséget azonban a Társaság tiszteletbeli tagjának, *Prohászka Ottokárnak* elhunytá jelenti.

A titkár ezután felolvassa *Megemlékezés Prohászka Ottokárról c.* dolgozatát.

Az elnök felkéri a közgyűlést a titkár jelentésének elfogadására.

A közgyűlés a titkár jelentését megjegyzés nélkül elfogadja, mire az elnök felkéri *Kronfusz Vilmos* pénztárost a *pénztári jelentés* előterjesztésére.

A pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága az 1927. május 14-én tartott pénztárvizsgáló ülésen a pénztári könyveket átvizsgálta és azokat rendbenlevőknek találta.

A Társaság 1926. december 31-i *vagyommérlege* a következő:

1. Készpénzkövetelések: a pénztárban	38 P 46 f.
a postatakarékpénztárnál	196 „ 85 „
a Tud. Társ. Szövetségénél	79 „ 20 „
az Egyetemi Nyomdánál	2067 „ 88 „
takarékpénztári betét	640 „ — „
ennek kamatai	6 „ 88 „

Összesen

2. 1 drb Egyetemi Nyomda-részvény	100 „ — „
3. Hadikölcsön- és járadékkötvények eff. értékben ..	44 „ 40 „

Az összes vagyon tehát

A társaság hozzávetőleges *költségvetése* az 1927. évre a következő:

Bevételek:

Készpénz és visszatérítés	3029 P 27 f.
várható tagsági díjak	1600 „ — „
várható államszegély	1000 „ — „
a M. T. Akadémia segélye	1000 „ — „

Összesen

Kiadások:

Az Athenaeum 3 füzetének kinyomatása	3000 P — f.
írói tiszteletdíjak	600 „ — „
tisztviselők tiszteletdíja	500 „ — „
meghívók kinyomatása és szétküldése	100 „ — „
egyéb költségek	250 „ — „
könyvkiadásra fordítható.....	2179 „ 27 „
Összesen.....	6629 P 27 f.

A pénztáros jelentésének végeztével az elnök indítványára a közgyűlés a jelentést tudomásul veszi és a pénztárosnak a felmentvényt megadja.

Az elnök ezután a Társaság nevében köszönetet mond a Társaság tisztviselőinek buzgó munkásságukért. Indítványozza továbbá, hogy *Prohászka Ottokár* tiszteletbeli tag emléke jegyzőkönyvileg örökíttessék meg, mihez a közgyűlés hozzájárul.

Az elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Nagy József
a közgyűlés elnöke.

Somogyi József
a közgyűlés jegyzője.

Hitelesítők:

Pauler Akos elnök.

Kornis Gyula alelnök.

ALAK-, ALAKZAT, ALAKULAT-, ALKAT (-LÉLEKTAN).

— *Körkérdés.*

Olvasóink e folyóirat hasábjain több ízben találkoztak a német „Gestaltpsychologie“ fordításával. A „Gestalt“ alaknak is fordítható, de alakzatnak, alakulatnak is; az utóbbinak genetikus íze van, az előbbinek nincs, egyszerűen, komplexumra utal. Az „alak“ szó, sajnos, *nem mindenütt látszik alkalmazhatónak.* (Az „alkat“ a struktúrát, s nem egyszermind a struktúrát helyezi előtérbe). Új szóhasználatról van szó s a pusztá megszokást megelőzendő, e *körkérdésben* fordulunk olvasóinkhoz: melyik szóhasználat a legcélszerűbb?

Egyben munkatársainkat felkérjük, írjanak rövidebb közleményt amaz új lélektani irányzat mibenlétéről és jelentőségéről.

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Die zukünftigen Aufgaben unserer Philosophie.

Von JOSEPH NAGY.

Die Eröffnungsrede stellt sich die Aufgabe eine Scheidung in der philosophischen Kulturproblematik des heutigen Ungarns zu geben, mit der Ziel-Setzung: die Werte der Vergangenheit und unserer Zukunft nicht in Verlust geraten lassen. Als Weg der Entscheidung wird die Selbsterkenntnis bezeichnet.

Die letzteren Jahren stellen vor grosse Fragen die Menschheit in Betracht über den Wendepunkt der europäischen Kultur, wo wir eine neue Basis nach der Zerstörung der alten Wahrheiten suchen, auf der unsere Kenntnisse in einer Sicherheit aufgebaut werden könnten. Dieses Suchen taucht als eine neue bewegte Richtung unseres Lebens nach dem Verlaufe einer ruhigen kontemplativen Epoche auf. Der Historismus lebt seine letzten Tage, indem die Menschen statt der Frage des Werdens, von dem Wert-Sinn der Dingen beunruhigt werden, und das Einzelne in unserer Welt-System der Werte zu einreihen suchen. In dieser Krisis gelangt die Philosophie zu der führenden Rolle, von wo sie einmal durch den Positivismus zurückgedrängt wurde; denn die Philosophie selbst ist auch die Frucht der Krisen und der Philosoph sucht der Wegweiser gärender Menschen zu sein zur Zeit des Untergangs alter Dogmen und sicherer Lebensführungen. Der Philosoph steckt sich das Ziel seine Überzeugungen, die Fragen des „Wo“ und „Wohin“ betreffend, den Menschen näher zu bringen, die er als richtigere Lösungen erkannte statt den Antworten, in denen der Menschenglaube erschüttert wurde. Diesen philosophischen Betrachtungen liegt eine gewisse Weltanschauung zu Grunde, die letzten Endes auf zwei Grundtypen, auf den des Idealismus oder auf die naturalistische Weltanschauung zurückzuführen sind. Die übrigen Erscheinungen der Weltanschauungen sind nur die Aussöhnungs-Formen der zwei Typen und eine Trachtung in diesem Aufbau die Wahrheit zu finden.

Die idealistische Weltanschauung hat ihre Bildung

im Platonismus und in der christlichen Theologie. Diese Betrachtung der Welt hat ihren Gewichtspunkt über der sinnlichen Welt hingesezt, wo die Idee der Unbedingten, des Göttlichen, des Ewigen, des Idealen und der Gültigkeit in ihrer wahren Bedeutung gebildet wird. Dilthey sieht richtig in dieser Ideenbildung die Weltanschauung eines aktiv-handelnden und weltbildenden Menschen, dessen Bestreben sich an ferne Ziele knüpft, die nach den sensuellen Erfahrungen noch nicht vorhanden sind, aber dem Gedanken gemäss unbedingt existieren, weshalb sie auch besser und wahrer sind als die Gegebenheiten der Sinnlichkeit. Deswegen ist diese Weltanschauung anti-sensualistisch und dualistisch bestimmt. Daraus entstehen die entgegengesetzten Begriffspaare vom: Unbedingt-Bedingt, Gottheit-Welt, Idee-Wirklichkeit, Geist-Materie, Vernunft-Sinnlichkeit, Form-Inhalt, Absolut-Relativ, in denen der zweite, vom ersten Grundbegriff abhängig nur als ein Abbild der Idee erscheint und als Relatives im Absoluten wurzelt. Die Freiheit des Geistes ist unbeschränkt, nur von seiner eigenen Gesetzmässigkeit bestimmt erscheint es in der Materie, wie es ihm gemäss und beliebt ist. Die logische Folge dieser Weltanschauung ist die Form der bewussten Persönlichkeit wie die Bürger des platonischen Staates, der christliche Gläubiger und Kants, Fichtes ethische Persönlichkeiten, die alle in Dienerschaft, Hingabe an überpersönlichen Werten erscheinen um sie zu verwirklichen und ihre Gesellschafts-Orden eben die ethische Frucht dieser Art Hingabe ist.

Die gegengesetzte Weltanschauung ist die naturalistische, die den Kreis der sensualistischen Erfahrungen nicht überschritt. Die ihr entsprechende Welt ist ohne Transzendenz empirisch, expliziert die Ideen mit psychologischen Deutungen; hier schreitet das Schicksal durch die mechanische Welt, wo alles statt dem Ziele dem Zufall untergeordnet wird. Der Mensch hat nur einen quantitativen Wert, ist egoistisch gesinnt und besitzt eine hedonistisch-utilitarische Ethik; dem persönlichen Interesse sieht er eine jede Gesellschafts-Forum untergeordnet.

Die zwei gegengesetzten Typen suchen in der Wirklichkeit ihre Kompromissen in einer Einheit aufzulösen, wo Idee und Wirklichkeit in geteiltem Gleichgewicht erscheinen, wie im Pantheismus und im Begriffe der Entwicklungstheorie nach Hegel, wonach die Welt sich mit Ideen erfüllt. Dieses System ist der letzte Ausgleichs-

Versuch in der Geschichte, nachher sehen wir die naturalistische Beherrschung an allen Gebieten der Wissenschaften in der Form von Milieu-Theorie, assoziativen Psychologie, Psychologismus in der Logik, naturalistischer Ästhetik, etc.

Die Ungenügsamkeit des Naturalismus rief die Kritik Nietzsches hervor, dessen Übermensch-Tragik auch dem Beweise dient zu zeigen: er fällt, weil er die Grenzen seines Naturalismus nicht durchschritt, innerhalb deren der menschliche Geist stirbt.

Nietzsches Fall rief ein neues Suchen hervor, in dem auch die ungarische Philosophie Teil nimmt, wo die Gegensätze in schroffem Selbstbewusstsein leben; wir erlebten im Stillen alle Regungen der Weltgeschichte, so auch alle Wendungen der Philosophie; diese Töne gelangen bei uns auch in poetischen Ausdrücken zur Geltung. Unser Nietzsche ist der naturalistische Ady gewesen.

Die ungarische Philosophie hebt sich über die Betrachtungen der Ausländer heraus, Julius Kornis wies in seinem letzten akademischen Festvortrage darauf hin, wie sich der ungarische Geist einer Selbständigkeit bemächtigte. Neben dem politischen Zusammentreffen dieser zwei Gegensätze (naturalistisch-quantitativer und idealistisch-qualitativer Individualismus) erscheinen sie repräsentativ auch in unseren Philosophen: in Karl Böhm und Ákos von Pauler, in deren Philosophie einerseits die ethische Grösse unserer Rasse und andererseits die Empfänglichkeit zur logischen Wahrheit einen Ausdruck fand. Jener lenkt die Aufmerksamkeit vom naturalistischen Standpunkte einer geistigen Werttheorie zu, dieser weist auf die Werte der absoluten Wahrheit hin zum Gegensatz naturalistischen Pragmatismus.

Wir benötigen nichts eher als diesen Idealismus, da, wie Kornis hindeutete, eine Nation durch Ideen belebt wird, wodurch sie neue Zielsteckung in ihr Streben gewinnt und sich mit Hilfe einer verlieferten Philosophie über ihre Persönlichkeit in die Idee der Gemeinschaft hebt. Unsere Aufgabe ist diese Worte zu verwirklichen, die ungarische Kultur auf die Höhe des absolut-europäischen Niveaus zu heben und sie doch auch behalten. Die ungarische Philosophie gelang in ihrer Tiefe zu einer individuellen Wertung universaler Werte, nach welcher Ereignis die ungarische Zukunft eben diesen Idealismus benötigt, den wir in das Gesamtbewusstsein zu bringen,

dadurch neue Kräfte zu neuen Zielsteckungen zu führen haben. Die Ideen sind Kräfte des sie tragenden Menschen, der sie zu wirklichen sucht und sie auch durchführt. Der Idealist glaubt an die Zukunft mit einem Bewusstsein des Schöpfers und stellt sich die Aufgabe: die Gesellschaftseinheit auf das Fundament qualitativer Differenzierung zu erheben, deren Weg auf eine Höhe der Ordnung hinweist. Und diese Gedankenart zu propagieren ist die weitere Aufgabe unserer Gesellschaft; ihre Zeitschrift soll der Verkünder dieser Richtung sein im Kreise des Publikums und sie darf sich nicht mit reinen Fachstudien begnügen. Unsere Philosophen müssen Sorge tragen, scharf versinnlichen und zum Bewusstsein bringen, dass es sich um unser Wesen und Weltanschauung handelt. Unser Wesen fordert auch unsere Sprache, die geeignet ist nicht nur verständlich, aber auch in künstlicher Form diesem Ziele zu dienen. Dieser Gedanke fordert von uns philosophische Handbücher und ein Philosophisches Lexikon in idealistischem Sinne verfasst zum Gebrauche unserer Studenten einerseits, unserem Publikum andererseits zu Verfügung zu stellen und damit auch die Idee einer neuen idealistisch-wissenschaftlichen Zukunft zur Verwirklichung helfen.

Die neue Richtung der materialen Wertethik.

Von BARNA HORVATH.

Es ist eine Verschiebung des philosophischen Interesses aus der Richtung der Vorfragen in die Richtung der Hauptfragen bemerkbar. Ein Zeichen dieses Vordringens bis zu den Hauptfragen ist der Aufschwung der *metaphysischen* Spekulation. Das Auftreten von umfassenden *Systemen* und das Aufblühen der *Fachphilosophien* — Geschichts-, Rechts-, Wirtschafts-, Gesellschafts-, Religionsphilosophie — sind weitere Beweise dafür, dass der Mensch unseres bewegten Zeitalters, nach der Erforschung der *Voraussetzungen*, nun die *Folgerungen* haben will. In dieses Gesamtbild fügt sich auch der Aufschwung der *ethischen* Spekulation ein, dessen Beweis in dem schönen und reichen Buche *Nicolai Hartmanns*¹ vorliegt. Dieses Werk enthält eine neuartige Aufdeckung des uralten ethischen

¹ Ethik, 1926. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig, S. XX + 746.

Problemschatzes mit einer spekulativen Kraft, die bis zum Kerne der ethischen Hauptfragen vordringt.

Die Einteilung des Stoffes ist bei *Hartmann* nicht glücklich. Namentlich die Scheidung der ersten zwei Teile in eine Phänomenologie (I. Teil) und in eine Axiologie (II. Teil) ist insofern künstlich und äusserlich, als der Verfasser in beiden Teilen das Wesen der Werte, des Sollens, der Norm und der ethischen Werte behandelt, also phänomenologische und axiologische Untersuchung nicht prinzipiell und scharf scheidet. Die Absonderung eines III. Teiles, der das Problem der Willensfreiheit behandelt, ist einwandfrei. In Wahrheit ist also die Ethik *Hartmanns* nicht drei-, sondern zweiteilig. Der eine Teil behandelt das der ethischen Person im Augenblick der Handlung „Entgegenstehende“. Der andere Teil ist dem Problem der Handlung, der Wertverwirklichung, der Normbefolgung gewidmet.

Hartmanns Ethik ist eine *materiale Wertethik* mit einer eigenartigen metaphysischen Grundauffassung, die im „*kategorialen Grundgesetz*“ formuliert ist und in der Lehre von der *Undenkbarkeit der Weltteleologie* gipfelt. Charakteristische Züge der *Hartmannschen* Ethik sind noch: die *Persontheorie*, die Lehre vom „*intramoralen Wertkonflikt*“ und die Aufrollung des *Freiheitsproblems* in drei Schichten: auf den Stufen der Kausalantinomie, der Sollensantinomie und der dritten Freiheitsantinomie, welche zwischen den Lösungen der beiden ersten Antinomien besteht.

Nach dem „*kategorialen Grundgesetz*“ sind niedere Gebilde die Voraussetzungen von höheren und nie umgekehrt. Der Begriff des *Niedereren* und *Höheren* wird aber keineswegs exakt bestimmt. Die Bedingtheit des höheren Gebildes durch das niedere wird bloss behauptet, aber nicht bewiesen. Die Frage der Richtigkeit der entgegengesetzten Behauptung wird nicht einmal aufgeworfen. Überdies ist der Inhalt der kategorialen Gesetze entweder widersprechend oder nichtssagend. *Widersprechend*, wenn man ist strengem Wortsinne auffasst, dass das höhere Gebilde nach dem ersten Gesetze durch das niedere bedingt und von demselben abhängig, nach dem dritten Gesetze dagegen frei, also von demselben unabhängig ist. *Nichtssagend*, wenn man unter „*Stärkersein*“ des niederen Gebildes bloss die materiale Bedingtheit des höheren Gebildes versteht, in der Freiheit des höheren Gebildes aber seine

Unbedingtheit erkennt. In diesem Falle wird nämlich die „stärkere“, elementarere“ Qualität des niederen Gebildes durchaus fraglich, weil der Verfasser es bei weitem nicht bewiesen hat, dass „Materie“ etwas stärkeres, Elementareres wäre, als die über ihr sich erhebende „kategorial neue Formung“.

Die kategorialen Gesetze widersprechen auch der eigenen Werttheorie des Verfassers. Nach der Werttheorie sind Werte Prinzipien und ein Prinzip ist etwas von allem Anderen Unabhängiges, — nach dem kategorialen Grundgesetz ist dagegen der Wert, als höheres Gebilde, durch das Sein, als niederes Gebilde, bedingt. Nach der Werttheorie sind Werte nicht nur unabhängig von Gütern, sondern Bedingungen der Möglichkeit von Gütern, — nach dem kategorialen Grundgesetz ist dagegen der Wert, als höheres Gebilde, eine blosse Funktion des niederen Gebildes, des Seins. Nach der Werttheorie sind Werte *platonische Ideen* —, nach den kategorialen Gesetzen ist das Sein *conditio sine qua non* des Wertes.

Unhaltbar ist auch die Lehre vom „*intramoralen Wertkonflikt*“. Ein unlösbarer Wertkonflikt schliesst nämlich die ethische Zurechnung aus, wenn die Freiheit die Grundbedingung sämtlicher ethischen Erscheinungen ist und wenn man im Falle eines solchen Konfliktes nur zwischen Schuld und Schuld wählen kann, also notwendig schuldig werden muss, was *Hartmann* ausdrücklich behauptet.

Die Freiheit wird von *Hartmann* als eine Übereinanderschichtung kausaler, axiologischer und personaler Determinationen aufgefasst. Es ist nun ein schwerer Fehler unter axiologischer Determination mit *Hartmann* bloss eine vom *positiven* Wertpol, vom dem positiven Wert entsprechenden Sollen ausgehende Determination zu verstehen. Axiologische Determination kann nur eine Determination durch die, positiven *und* negativen Wertpol umfassende, Wertmaterie bedeuten. Die Auffassung der axiologischen Determination bei *Hartmann* ist ein typischer Fall der Verwechslung von *Wertqualität* und *Wertpositivität*. Wie die positive Determinationskraft des Sollens im Falle verletzenden Handelns wirken kann, das ist bei dieser Auffassung unverständlich.

Fasst man dagegen die axiologische Determination als eine Determination durch die bipolare Wertmaterie auf, so verschwinden die Schwierigkeiten. Dann zeigt sich, dass die axiologische Determination auch im Falle normwid-

rigen Handelns die Handlung vollkommen deckt. Der Wille ist nur dann frei, wenn er axiologisch determiniert ist. Eine *negative* Freiheit gibt es gegenüber der axiologischen Determination ebensowenig als gegenüber der kausalen. Andererseits ist die Handlung mit der axiologischen Determination — wenigstens in der Sphäre der relativ werthafter, gegensätzlichen Erfahrungswirklichkeit — noch nicht vollkommen bestimmt. Die axiologische Determination, die die Stellungnahme zwischen den gegensätzlichen Wertpolen offen lässt, ist zur Gestaltung der empirischen Wirklichkeit noch nicht hinreichend. Die dritte Determination innerhalb des bipolaren Wertgegensatzes ist eine *subjektive* Determination. Neben den *objektiven* Faktoren der Wirklichkeit und des Wertes kommt in der Handlung auch ein durchaus *subjektiver* Faktor zur Geltung. Im Freiheitsproblem spielt also neben den Gegensätzen von Wert und Wirklichkeit und von positivem und negativem Wert auch noch der Gegensatz von Subjekt und Objekt eine wichtige Rolle. Die subjektive Determination ist der eigentliche Kern des ethischen Phänomens der Freiheit.

Hartmann glaubt, dass die Teleologie des Menschen mit einer Weltteleologie, mit einer göttlichen Forschung unvereinbar ist. In einer final determinierten Welt wäre ethische Freiheit unmöglich. *Hartmann* vergisst, dass eine „erlaubte“ Freiheit nicht weniger Freiheit ist, als eine unerlaubte. Im Gewebe des Finalnexus wird Freiheit dadurch möglich, dass auch das Freiheitlassen ein Zweck sein kann. Wenn es der göttlichen Teleologie, dem göttlichen Weltplane entspricht, dass der menschliche Wille frei sei, so ist menschliche Freiheit eine innerhalb des final determinierten Weltlaufes *bewilligte* Freiheit. Für objektives Denken bestehen also die *Hartmannschen* Antinomien zwischen Vorsehung und Freiheit einfach nicht.

Diese Einwände hindern jedoch den Leser keineswegs daran, dass er die urwüchsige spekulative Kraft, den grandiosen Gedankenbau und die bedeutende Leistung *Hartmanns* bewundere. In diesem Buche denkt ein starker Denker seine Gedanken. Dieses Denken erreicht in der Behandlung des Freiheitsproblems seine höchste Entfaltung. Scharf, bohrend, in höchster dialektischen Spannung dringt es bis zum Kerne vor. Die Freiheitslehre *Hartmanns* wird im grossen Gedankenstrom ethischer Spekulation nicht spurlos untergehen.

**Helytelen, bármiben is hiányos címzést hozunk
azonnal titkárunk (Somogyi József, Budapest II,
Ilona-u. 4) tudomására.**

Az Athenaeum évenként rendszerint hat füzetben jelenik meg. A következő szám október elején jelenik meg. A kéziratokat szeptember elején kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtítkár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-u. 4) intézendők. — Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

*Kérjük tagtársainkat és előfizetőinket, hogy ne mulasszák el beküldeni előfizetési, illetve tagdíjukat. **Tagsági díj évi 4 pengő (50.000 korona.) Alapítási díj 100 pengő.** Pénztáros: Kronfusz Vilmos (Bpest VIII, Baross-u. 85).*

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei ezentúl a **Kir. Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. Ugyanitt rendelhetők meg folyóiratunk egyes számai.

I. kötet. **Leibniz.** Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából Ára **3 pengő.**

II. kötet. **Bognár Cecil: Okság és törvényszerűség a fizikában** Ára **3 pengő.**

IV. kötet. **Aristoteles: Politika.** Ford. Szabó Miklós. 1924. Ára **4.50 pengő.**

V. kötet. **Ottlík László: A társadalomtudomány filozófiája.** 1926. Ára **6.40 pengő.**

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott. VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4—6 sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. — Egyes füzetek is kaphatók ugyancsak a **K. M. EGYETEMI NYOMDÁNÁL.**

A „STUDIUM“ kiadásában megjelent

MAGYAR IRODALMI LEXIKON

a magyar szépirodalomnak első lexikonszerű részletes feldolgozása, melyben *tartalmi kivonatok* is vannak. A teljes magyar irodalmat kb. 7000 cikkben, egészen a legutolsó hónapokig feldolgozza. FÖRIS MIKLÓS középisk. tanár és TÓTH ANDRÁS dr. egyetemi r. előadó közreműködésével szerkesztette: VÁNYI FERENC dr. középiskolai tanár. Átnézték: DÉZSI LAJOS dr. egyetemi ny. r. tanár. PINTÉR JENŐ dr. budapesti tankerületi kir. főigazgató.

A MAGYAR IRODALMI LEXIKON

1760 nagy hasábon, 55½ ív (888 oldal) terjedelemben, nagy lexikon-alakban, kéthasábos szedéssel, finom famentes papíroson, sötétkék *egészvászonzótésben* jelent meg. ~ Ára 40 pengő (részletre is). ~ Kapható minden könyvkereskedésben, vagy a kiadónál:

„STUDIUM“

KÖNYVKIADÓ R. T. BUDAPEST IV. MÚZEUM-KÖRÜT 21.

A »Studium« könyvesboltja minden kapható magyar és külföldi könyvet, folyóiratot gyorsan és pontosan szállít.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.
ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.

*

MOST JELENT MEG:
KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.
ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — Főigazgató: Dr. Czákó Elemér.

XIII. KÖTET

1927.

5—6. FÜZET

1927. NOV. 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1927

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, VIII MÚZEUM-KÖRÚT 6. SZ.

TARTALOM.

Tanulmányok.

<i>Kühár Flóris</i> : A valláslélektan mai problémái	237
<i>Mester János</i> : Milyen szerep jut a filozófiának a tehetségvizsgálatok kérdésében?	247

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Alexander Bernát (1850—1927)	259
Az „alkat-lélektan“ terminusának ügyében (<i>Bartók György</i>)	263
Élet és érték (<i>Varga Sándor</i>)	264

Ismertetések, bírálatok.

<i>Schütz</i> : Karakterológia és Aristotelesi metafizika (<i>Tihanyi</i>). — <i>Fröbes</i> : Psychologia speculativa. — <i>Horváth B.</i> : Az erkölcsi norma természete (Nagy J.) — <i>Lindworsky</i> : Theoretische Psychologie im Umriss (<i>Várkonyi</i>). — <i>Tillich</i> : Religionspsychologie (<i>Kühár</i>). — <i>Geröcz</i> : A filozófia alaptanai (<i>Varga</i>). — <i>Krueger</i> : Neue psychologische Studien (<i>Bognár Cecil</i>)	269—282
<i>Folyóiratok bibliográfiája. A)</i> Külföldi filozófiai folyóiratok I—XI. <i>B)</i> Hazai folyóiratok filozófiai cikkei I—VII.	282—297

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Florian Kühár</i> : Die heutigen Probleme der Religionspsychologie	298
<i>Johann Mester</i> : Die Rolle der Philosophie in der Beugungsforschung	298

.....

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő: *Dékány István*. Titkár: *Somogyi József*. Másodtitkár: *Ottlik László*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

TANULMÁNYOK.

A VALLÁSLÉLEKTAN MAI PROBLÉMÁI.

Írta: KÜHAR FLÓRIS.

A valláslélektan mai fellendülését a multtal szemben eléggé feltűnteti *W. Gruhnek*¹ kimutatása, mely szerint ez az alig negyedszázados tudomány (1900-tól) fejlődésének első évtizedében körülbelül százhatvan közleményt termelt; 1910 óta pedig ez a szám jóval meghaladja a nyolcszázat.

A valláslélektan iránti érdeklődést a mai tudományban főleg két tényező indítja meg. Az egyik tudományos, a másik vallási milieuhatás. *Külpenek* würzburgi iskolája ráterelte az ú. n. „magasabb“ lelki jelenségekre a lélektan figyelmét. Természetszerű volt, hogy ez az irány nem fog megállni azon jelenségeknél, melyek a lelki életnek mindig a „legmagasabb“ rétegéhez tartoztak. A szellemtudományi fordulat is elősegítette ezt az irányt; hisz a század első negyede a mult idők egyik majdnem kizárólagos szellemi erőtenyezőjét, a vallást, a vallásos átélést új reneszánszhoz segítette világszerte az előbbi század vallási elernyedésével szemben.

Ennek az új tudományágnak már a vallási élet történelmi és mai nagy differenciáltsága, belső tartalmának nagy változatossága is elég problémát adna; de mielőtt ezekhez férne, meg kellett küzdenie a tudományelméleti és módszertani kérdésekkel.

A valláslélektan tárgyköre hozza rokonságba a vallásfilozófiával és a szoros értelemben vett teológiával. A vallásfilozófiára utalja már tárgykörének pontos elhatárolása. Hisz a valláslélektan első problémája mégis csak az: mi a vallás? Viszont ha a valláslélektan tárgyának meghatározásában a vallásfilozófia által formált fogalmakat fogadja el, könnyen elveszti a *tényleges* val-

¹ *Karl Girgensohn*: Arch. f. die ges. Psychologie. LV. (1926.) 222.



lási élet megértését. A *vallásbölcseleti* elméletek (pl. *Natorp, Cohen, Otto, Steffes*) által adott vallásfogalom legtöbbször annyira magán hordja elgondolójának szűkre szabott bölcseleti és vallási irányzódását, hogy a *valóság*got tiszteletben tartó empirikus tudomány, amilyenek a valláslélektannak is lennie kell, nem sok hasznát veszi.

A *phaenomenologia* ezekkel ellentétben akar a valláslélektanból vallásbölcselethez jutni.²

A phaemonologikus lényegszemlélet egyszerű, de empirikusan nem igazolható útján akarják ezek a vallásnak és alapfogalmainak: pl. isten, megváltás, szentség, bűn stb. lényegét megállapítani.

Ezen irányokkal szemben áll *Karl Girgensohn*nak,³ *Gruehn*nek, *Wunderlen*ek állásfoglalása, mely a valláslélektannak *empirikus, sőt kísérleti* jellegét hangoztatva, a vallási fogalmak apriorisztikus konstruálásától óv és a vallási élet természetét az empirikus lélektan módszereivel akarja meghatározni.

Ezen az alapon kell a valláslélektannak a teológiához való viszonyát is meghatározni. Mint lélektani tudományt a valláslélektant tárgya és módszerei eléggé megkülönböztetik a teológiától. Hivatása sem az, hogy teológiává váljon. A teológia az alanyi vallásos élményeket csak részben érinti és nem empirikus, hanem normatív tudomány. Világos, hogy a kettő közt számos érintkezés marad és főleg a teológia gyakorlati ágai gyakran rászorulnak a vallásos élmény elemzésére. A katolikus teológia a vallásos élményben a természetnek és a természetfölöttinek (élmény-kegyelem) együttes eredményét látja és ezért némi aggodalmakat nyilvánított a modern valláslélektan ellen, mely tárgyát csak viviszekcióval tudja elkülöníteni (*Krus, Gálfy László*). Ez az aggodalom azonban könnyen eloszlatható, ha megfontoljuk, hogy majd minden tudomány más tudomány tárgyával is kénytelen foglal-

² *Scheler*: Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. *O. Gründler*: Elemente zu einer Rphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. München, 1922. *Heinrich Getzeny*: Vom Reich der Werte. Habelschwerdt, 1925. *Kurt Stavenhagen*: Absolute Stellungnahmen. Erlangen, 1925. *Van der Leeuw*: Einführung in die Phaenomenologie der Religion. München, 1925. *K. Fröhlich*: Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen. Würzburg, 1925.

³ *Girgensohn*: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig, 1921. *Gruehn*: Das Werterlebnis. Leipzig, 1924. *Gruehn*: Religionspsychologie. Breslau, 1926. *Wunderle*: Einführung in die moderne Religionspsychologie. Kempten, 1922.

kozni, csak épp önálló *szempontja* biztosítja sajátos jellegét. A valláslélektannak azért, hogy a vallásos élménynek pusztán élményjellegét, tudati mivoltát kutatja, nem kell a természetfelettit tagadnia; sőt, ha kauzális vizsgálatában a megállapítható okok elégtelenségét látja, nyitva hagyhatja az utat a transzcendens magyarázat számára.

Míg a katolikus teológia a vallásban az alanyfölötti, transzsubjektív mozzanatokot vizsgálja elsősorban, és így a valláslélektant pontosan elkülönítheti a teológiától, a protestáns teológia egyik-másik képviselője, főleg a *Schleiermacher*-féle irányzat, a valláslélektanra kénytelen a rendszeres teológiát is támasztani. Az alany-tárgy polaritás a protestáns teológiában jobban érvényesül, mint a tárgyi oldalon álló katolikus teológiában. Míg *K. Barth*⁴ a rendszeres teológiát is támasztani. Az alany-tárgy polarímegalkotja a „paradoxon“ teológiáját (die Theologie des Paradoxes), addig *Wobbermin*⁵ kifejezetten a vallásos élményből vezeti le a teológia rendszerét, miként *Hermann* is.⁶

A valláslélektannak azonban nem szabad a teológia problémakörébe átcsapnia; ez módszerét is, eredményeit is károsan befolyásolhatja.

A módszerkérdés sincs még véglegesen tisztázva ebben a tudományágban. A lélektan elemi, még nem tudományos módszerei (egyszerű önmegfigyelés, mások megfigyelése) már e tudomány első nagyobb szabású termékeit sem elégitették ki. *James* műve a vallási megtapasztalásról a vallástörténeti dokumentumok elemzését vallja módszerének; az ő történeti módszerével dolgoznak tovább *N. Söderblom*,⁷ *P. W. Schmidt*, *S. V. D.*,⁸ *Fr. Heiler*.⁹ Ez a történeti módszer nélkülözhetetlen, ha a valláslélektan kutatási körét nem akarja kizárólag a jelenre korlátozni és eredményei is nagyjelentőségűek; a rendkívüli vallási élmények (pl. misztikus jelenségek) vizsgálatánál pedig más nem is áll rendelkezésre, de a normális vallásos lélek ismeretéhez nem elégséges.

⁴ Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. (Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1924.)

⁵ Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Leipzig, 1913—25.

⁶ Dogmatik. Gotha, 1925.

⁷ Das Werden des Gottesglaubens (1916).

⁸ Der Ursprung der Gottesidee. Münster², 1927.

⁹ Das Gebet. München, 1918.

Starbuck statisztikus módszere magán hordozza eredetének teljes felületességét, alaptalan általánosítását. Bár jóideig divatos volt és még legújabbán is *Dehn*¹⁰ ilyen körkérdésszerű módon vizsgálja a proletár ifjúság vallássosságát, igazi, a lelki élmény szerkezetét feltáró eredményre ez a módszer nem vezethet. A tömegek vizsgálatában lehet némi szerepe, de csak alárendelten.

A módszerkérdést mindenképen megnehezíti a mélyebb lelki élmények vizsgálatában az ú. n. lelki szemérem. Az entudat centrális vonásait fátyolként takarja ez el, velük a vallásos élményeket is — úgy az egyéni, mint az idegen megfigyelő elől. Ezt a tényt, mely minden gyóntatónak hétköznapi tapasztalatához tartozik, a lélektan *W. Sternig* alig akarta észrevenni. Pedig a valláslélektani módszerek alkalmassága azon múlik, hogyan sikerül ezen az akadályon áthatolni.

A történelmi és a statisztikus módszer hiányait kitűnően pótolja *K. Girsensohn*nak módszere, aki a wüzburgi (*Külpe*) kísérleti önmegfigyelést a valláslélektanra először alkalmazta és folyton tökéletesített eljárással a tudományban új korszakot jelentő eredményekhez jutott.¹¹

K. Girsensohn módszere az önmegfigyelést a kísérlettel párosítja és így egyrészt az élmények elemeit is feltárja, az egyszerű megfigyelés számára hozzáférhetetlen mozzanatok és árnyalatok birtokába jut, megszabadul a megokolatlan általánosítások veszélyétől és így a vallásos lelkiéletnek bámulatosan gazdag és színes képét bontja ki.

A „kísérleti“ valláslélektan hiányait azonban minden exaktsága mellett *Girsensohn* maga is érezte. Legnagyobb hiánya véleményünk szerint az, hogy jóformán csak vallási „utánélést“ tud megközelíteni (*Girsensohn* is, *Gruehn* is vallásos költemények, szövegek olvasásakor keletkező élményeket elemeznek), az „eredeti“ vallási élmény megnyilatkozási tere nem a „kísérlet“. Bár megfigyeltjeiknél többször áttör az eredeti, személyi élmény az utánélésben, mégis a kísérleti anyag ily természete könnyen félrevezetheti az élmények elemzőjét.

¹⁰ Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend. 1926. Ber'in³.

¹¹ Művei: Der see'ische Aufbau usw. 1921. Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig, 1923. Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken. Z. f. syst. Theol. 1923. Grundriss der Dogmatik. Leipzig, 1924. — Önéletpályáját, módszerét ismerteti: *Karl Girsensohn*: Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen c. sorozatban.

Maga *Girgensohn* is szükségesnek tartotta főművében is a történeti módszer alkalmazását, főleg a misztikus jelenségeknél, és élete utolsó szakában († 1925) a kísérleti módszernek még a történelmi és megértő („verstehende“ Psychologie) lélektan módszereivel való kiegészítésére gondolt.

A valláslélektan ugyanis nem kerülheti meg azokat a problémákat, melyek a vallásos „én“ egész lelki alkatának (Struktur), jellemének felderítéséből származnak és így rá van utalva a „megértő“ lélektan módszerére. Maga *Spranger*¹² ez alapon vizsgálja az ifjúkor vallásosságát; igaz, hogy a vallásos élet tényeinek szélesebb felhasználására lett volna szüksége, mert így eredményeit önkényeseknek lehetne minősíteni. A vallásos személy lelki alkatának vizsgálata mellett kialakulhat a vallásos típusok megkülönböztetése, mint *A. Tumarkin*¹³ követeli. Ezek mellett a vallásos fejlődés átfogó tudományos vizsgálatát lehet remélni ezen módszertől. Főleg a vallások nagybereinek, a vallásos „genie“-nek megértése függ a *Dilthey*-, *Spranger*-féle indítástól és azért elsősorban a katolikus szentek életének írói (hagiographusok) volnának e módszerre utalva. Azok a vallási genieek, akik életüket napló vagy emlékirat formájában maguk feljegyezték, vagy aiktól bőséges levelezés maradt (pl. *Sz. Agoston*, *N. Sz. Terézia*, *Lucie Christine*, *Kierkegaard*,¹⁴ *F. H. Wichern*¹⁵ stb.) ez úton egész új megvilágítást nyerhetnének és általuk azok, akiknek vallási fejlődését kevesebb dokumentum őrzi.

Ezek a kérdések már átvezetnek a valláslélektan tárgyi, tartalmi problémáihoz. E tudomány további fejlődése okvetlenül szükségessé tenné egy átfogó munkaprogramm felállítását, mely lehetővé tenné a tudományos kutatás differenciálódását és a részleteredmények szintézisét. A *Karl Beth* vezetése alatt álló bécsi valláslélektani kutatóintézet¹⁶ vezetője megkísérli egy ily munkaprogramm vázlatát.

Ez a munkaprogramm felöleli a normális ember val-

¹² Psychologie des Jugendalters. Leipzig³, 1925.

¹³ Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie. Leipzig, 1923.

¹⁴ *Th. Haecker*: Kierkegaard. Die Tagebücher. Innsbruck, 1924.

¹⁵ *Gerhardt*: Der junge Wichern. Jugendtagebücher. Hamburg, 1925.

¹⁶ Religionspsychologie. Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Institutes. Heft 1. Wien und Leipzig, 1926.

lási élményeinek a mai lélektan módszereivel való vizsgálatát, tekintetbe véve ezen élmények óriási változatoságát. „Sok tévedés származott a vallástudományban abból, hogy nem különböztettek eléggé: vallás mint tömegjelenség és egyéni élmény; a hatalmaskodó lélek és a szolgálélek vallása; az öntudatos és vigasztalásra szoruló lélek vallása; a pillanatnyi sugalmazottságból eredő és a hagyományokon nyugvó vallásosság közt; nem látták, hogy a vallás néha a tökéletlenségérzet palástolása, máskor a világvéget váró transzcendens irányzódás, máskor kozmikus-egyetemes világszemlélet; néha a rendes életérzés fokozása, máskor beteges tünetek kísérője, vagy sexuális folyamatok szublimálódása.”¹⁷

Ezek a vallásmotivációkon belül *Beth* további változatokat lát; az egyén különböző állásfoglalásait a vallás tárgyával, vagy a vallási közösséggel szemben. Felveti a vallás és a mai okkultizmus viszonyának, a babonának és hasonló jelenségek vizsgálatának szükségét.

A történeti vallások szimbolumai, mithoszai ugyanígy rászorulnak lélektani jelentés-kutatásra. Ezek mellett a vallás kollektív, szociális vonatkozásai volnának lelki gyökerükben feltárandók.

Beth a vallási fejlődés (ontogenesis) menetét is beleveszi programjába, mely végül a vallást létesítő lelki tényezők (többek közt a „tudatalattinak“ is) felkutatásával zárul. *Beth* nagyarányú programja nem domborítja ki eléggé a fejlettebb vallásosság jelenségeinek — pl. misztikusok, szentek — vizsgálatát; hiányzik nála az élménytárgynak és a vallásos közösséghez való tartozásnak hatása magára a vallásos átélésre, pedig ezt pl. *Thouless*¹⁸ is nagyon hangsúlyozza.

Némi kiegészítéssel tehát a mai valláspszichológiában világosan látni azt a differenciálódási folyamatot, mely a lélektan analógiájára a valláslélektant is felosztja általános (normális) és individuális valláslélektanra; az általános a vallásos élmény közös vonásait van hivatva kidolgozni, mint ezt *Girgensohn* és iskolája nagy eredménnyel megkezdte. Az individuális az egyéni különbségeket vizsgálná és további feladatként vállalná a vallásos típusok megkülönböztetését.

A normális lélektan mellett kialakulóban van az

¹⁷ *Beth*, i. m. 7. l.

¹⁸ *An Introduction to the Psychology of Religion*. New-York 1923.

abnormis vallási jelenségek vizsgálata, mely itt *Ribot*, *Lehmann* kezdeményezéséhez kapcsolódik és főleg a gyakorlati lelkipásztorkodást és az orvostudományt érdekli.¹⁹ A *Freud*-féle lélekelemzés is alkalmazható ezeken a területeken, mint pl. *Liertz* teszi.²⁰ A normális vallásos átélésben azonban a nemi „komponens“ megléte *Girgensohn* szerint is igazolhatatlan. Ebben az irányban a bécsi valláslélektani intézethez tartozók is érdekes munkát végeznek (*Schilder*, *Schultz*).

Az abnormis jelenségektől fontos azoknak megkülönböztetése, melyek a vallásos élet felsőfokaként jelentkeznek a *misztikus* átélésben és amelyeket hipernormális jelenségeknek nevezhetnénk. Még *Flournoy* és *Ribot* pl. az exsztázist a hisztéria tünetei közé sorolták, ma azonban valláspszichológiai oldalról a misztikus jelenségeknek a pathológikusokkal való azonosítását általában elvetik. A misztikának átkutatása ma igen sok tudóst foglalkoztat. Nagyonfontosságúak ebből a szempontból a nagy misztikusok iratainak publikációi; ezen a téren nálunk is történtek kezdések.²¹

Sajnos, ezen jelenségek a közvetlen megfigyelés számára majdnem mindig elzártak maradnak és így csak a „megértő“ és történeti módszerek vezethetnek eredményre. Bár nagyritkán a misztika jelenségei a nagy nyilvánosság, sőt orvos és lélekbúvár kutatók előtt is feltárulnak, mint pl. a konnersreuthi stigmatizáció (*Neumann Teréz*) esete napjainkban, melyet eddig több valláspszichológus, köztük *Wunderle*²² is megvizsgált. Ezek a rendkívüli misztikus jelenségek a valláslélektan számára még ugyanolyan rejtélyek, mint pl. a médiumitás, a telepátia stb. az általános pszichológia számára. A misztikának azonban ezek inkább a perifériájára tartoznak (exstasis, stigmatizáció,

¹⁹ *E. K. Knabe*: Die sexuelle Frage und der Seelsorger. Schwerin, 1926. — *H. I. Scholl*: Religion und krankhaftes Seelenleben. Schwerin, 1925. — *Carl Schweitzer*: Arzt und Seelsorger. Schwerin, 1925. — *Bergmann*: Religion und Seelenleiden. Düsseldorf, 1926.

²⁰ *Rhaban Liertz*: Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben. — U. a.: Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens. München, 1925.

²¹ *P. Ernő*: Keresztes Sz. János művei. Bpest, 1926. — *Kühár*: N. Sz. Gertrud lelkigyakorlatai. Bpest, 1926. — *P. Ernő*: N. Sz. Terézia munkái. — A külföldi sorozatok közül pl.: *Karrer*: Der myst. Strom. — Die grosse Glut. — Gott in uns. München, 1926–27. — *Heilmann*: Bücher der Einkehr. Freiburg.

²² Die Stigmatisierte v. Konnersreuth, 1927.

léleklátás stb.),²³ maga a misztikus alapélmény, az Istennel való ériitkezés, a misztikus elmélyedés mibenléte is sok problémát rejt magában. A valláspszichológia megállapítja és magyarázza ezeket az élményeket, ténylegeségükhöz az esetek nagy tömegének bizonyító ereje mellett szó nem férhet; a legkülönbözőbb vallásformákban (buddhizmus,²⁴ mohamedanizmus, kereszténység) előfordulnak. A valláslélektan feltárja e jelenségek szerkezetét és ezzel a régi elméletek (pl. *Plotinos*, *Ps. Dionysios Areiopagita*) hézagait kiegészítheti és végső alapjuk feltárását — legtöbbször a metafizika és a teológia körébe kénytelen utalni, ha csak nem akar a freudizmus és patológia sekélyes magyarázataival megelégedni.²⁵

Az *individuais valláspszichológia* is egyelőre beláthatatlan kérdéstömeg előtt áll. A „verstehende Psychologie“ módszere itt talál elsörendü anyagra; a vallásos egyéniség nagy változatosságának feltárásában és megértésében. A karakterologia nem nélkülözheti az egyéni jellem vallási, világnézeti együtthatóit. A vallási típuskutatás egyelőre még csak feladat — megoldás nélkül.²⁶ Az eddigi kísérletek közül pl. *Söderblom* és *Heiler* két típusa: a profetikus és misztikus vallástípus — elnagyolt általánosítás.

A vallásos lélek kialakulásának, *fejlődésének* kérdései a valláslélektanban új problémakört jelentenek. Ma már elég bő anyag áll vizsgálatra készen; sajnos, egyik legfontosabb kérdés számára, hogy mily időpontban esik az igazi, egyéni vallásos élmény felbukkanása a gyermeknél, csak a visszaemlékezés ad felvilágosítást. Önéletrajzok, naplók, gyermekkori egyéb megnyilatkozások alap-

²³ Ezekre vonatkozólag: *H. Rust*: Das Zungenreden. — Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Hrsg. v. *Kretschmer*. Tübingen, 1924. — *W. Jacobi*: Die Stigmatisationen, u. o.

²⁴ Nagy vitát provokált *Sadhu Sunda Singh*nek, a buddhista (most keresztény) misztikusnak egyénisége, misztikus mivolta. — V. ö. *Heiler*: S. S. Singh. München, 1924. — *Pfister*: Die Legende S. S. Singh s. Bern, 1926. — *Sierp* u. e. tárgyról: *Stimmen der Zeit*, 108—(1925)—109. sk. 1.

²⁵ *Gardeil*: La structure de l'âme et l'expérience mystique. Paris, 1927. — *Maréchal*: Etudes sur la psychologie des Mystiques. Bruges, 1924. — A misztika kérdéseivel foglalkozó folyóiratok: *Zeitschrift für Ascese und Mystik*. Innsbruck. — A valláslélektanok legteljesebb irodalmi összeállítását is közli. — *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse. — *Vie Spirituelle*. St. Maximin. (Var.)

²⁶ *Wunderle*: Die differenzielle Psych. und ihre Bedeutung für Ethnologie. (Beth: Rps. 1926. 49. sk. 1.)

ján *Spranger* is, mások is²⁷ megrajzolják a vallásos fejlődés vonalát. A pedagógia és a hitoktatás nagy támasztékot nyer e ponton a valláslélektanban.

Csak széleskörű indukeió menti meg a pszichológust olyan általánosításoktól, milyeneknek pl. *Dehn* esett áldozatul, mikor a proletárfújásnál alig talált vallásos-ságot. Itt főleg fontos a vallási közösségnek, tradíciónak, milieunek alapos vizsgálata. Kikutatásra vár a lelkiismeretnek és a vallásosságnak kölcsönös viszonya is. Egyelőre még a pubertásnak a hatása sincs tisztázva a vallásos fejlődésben; ezen a ponton a freudizmus egyoldalúságát tudományosabb módszerekkel kell ellensúlyozni.

A *megtérés* lélektana *Starbuck* óta nagyjelentőségű a valláspszichológiában. Ma ezen a téren is tisztultabb módszer és pontosabb fogalmi elhatárolások jelentkeznek. Jelentősen bővült e téren az ú. n. konverziós irodalom; lélektani finomságukkal kiválnak ezek közül *Verkade*, *Lutz*, *H. Bahr*, *Rafaela Brentano*, v. *Zeschwitz* írásai. *Gruehn* kutatásai lélektanilag is igazolják, hogy a megtérés a vallásos értékelésben beálló fordulatnak a következménye. *Heinsius* a katolikusoknak a protestantizmusba való áttérését teszi XIX. századi egyéniségeken vizsgálat tárgyává.²⁸

A vallásos fejlődés tényezői közül a katolikus valláslélektani irodalom a katolikus *jámborság eszközeinek* lélektani megalapozására törekszik. Az aszkézis, az elmélkedés, lelki gyakorlatok, lelkiismeretvizsgálás, az egyes erények, ájtatossági gyakorlatok stb. ma már a mai lélektan követelményei szerint nyernek megvilágítást.²⁹ A katolikus jámborság lelki strukturáját *Poschmann* rajzolja meg.³⁰ A protestans jámborság jellemzését adja *Zänker*,³¹ a keleti vallásosságét *N. Arséniew*.³²

²⁷ V. ö. *Karl Beth*: Die religiöse Entwicklung einer weiblichen Seele. (Beth: Rps. 118. sk.) — *E. Felden*: Kind und Religio. U. o. 106. sk 1926. — *Leuschner*: Die Religion der Kindheit. Dresden, 1926.

²⁸ Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus. Berlin, 1925.

²⁹ A bánat elemzését nyújtja: *M. Moers*: Zur Ps. des Reueerlebens. Afges. Ps. LV. (1926.) Az elmélkedését: *A. Bolley*: Die Betrachtung als psychologisches Problem. Bonner Z. für Theol. und Seelsorge. 1924. — További jó bibliográfiát nyújt a Z. i. Aszese und Mystik. 1., 2. Jg

³⁰ Grundlagen und Geisteshaltung kath. Frömmigkeit. München, 1925.

³¹ Katholische und evangelische Frömmigkeit. Berlin, 1926.

³² Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. (S. Göschen, 918.)

A valláslélektan eredményeinek a vallások irodalmi, történelmi dokumentumaira, a vallásos nagyok, geniek, szentek életére való alkalmazásával új megvilágítást nyernek a régi problémák, mint amilyenek pl. a profetizmus, inspiráció. A valláspszichológia itt más tudományágakkal lép érintkezésbe, mint ahogy a vallási közösségek keletkezésének lelki tényezői a *vallás-szociológiának* vetik meg az alapját.

A vallásos élet változatosságában a valláspszichológia keresi a vallásos élmény azon elemét, mely a vallásos élményt mástermészetű élménytől megkülönbözteti. *Girgensohn* nagyszerű műve világosan kimutatta, hogy a vallásos élmény nem *speciális* lelki „erőnek, képességnek“ a funkciója; nincs a léleknek külön vallási képessége, mely az értelem, érzés, akarás kategóriáin kívül állana, mint ahogy *R. Otto*, *Scheler* és mások gondolták. A vallásos élményben *Girgensohn* és *Gruehn* elemzése világosan felderítette a gondolati, érzelmi, akarati együtthatókat. A gondolat és az „én“ funkciója (Ichfunktion), mint az ének eleven, lelki érintkezése az istenivel — azok az elemek, melyek a vallásos élményben megtalálhatók, rendszerint sajátos szintézisben. Az „én-funkcióknak“ különböző fokai vannak az egyszerű állásfoglalástól a legerősebb elragadtatottságig.

A valláslélektan eddigi eredményei is nagyjelentőségűek; problémái pedig utat nyitnak az emberi szellem sok rejtélyének felderítéséhez.

MILYEN SZEREP JUT A FILOZÓFIÁNAK A TEHETSÉGVIZSGÁLATOK KÉRDÉSÉBEN?

Írta: MESTER JÁNOS.

1923 június végén W. Stern ezzel a kijelentéssel zárta a hamburgi lélektani laboratórium tanévét: „Szerencsére véget ért már az a kor, mely a tapasztalati lélektant el akarta szigetelni a filozófiától és éppen ezért mind a két téren hatalmas fejlődésnek nézhetünk elébe.“ Hogy az összeköttetés a két testvértudomány között ismét helyreállott, ebből kivette a részét a hamburgi laboratórium is, hol Meumann, Stern, Werner a tettek ékesszólásával bizonyítják, mit érhet el az elmélet és a gyakorlat, ha karöltve járnak. Az elmélet és gyakorlat összefüggése azonban a XX. század elején nemcsak Hamburgban, hanem széles körben lép fel szinte parancsoló szükségességgel, mert a szétválással mindkét fél kudarcot vallott. A filozófia a lélektani tények alaposabb számbavétele nélkül szóáradatá válik, melyet a gyakorlat és a természettudomány emberei nem vesznek komolyan. Ők meg vannak arról győződve, hogy nagyítóikkal, távcsöveikkel, kronoszκόpjakkal nem saját képzeletüket vizsgálják és a Röntgen-sugárral, rádiummal nem felismerhetetlen valókon végeznek képzeletbeli kísérleteket.

Az elmélet és a gyakorlat egyszerre jelentkeznek az emberi szellem magasabb funkcióinak vizsgálatában is. 1905-ben adja ki Binet az első intelligencia-vizsgáló teszt-sorozatát Simon nevű orvossal és ugyancsak 1905-től számítják a würzburgi iskola alapítását, mely a gondolkodás kísérleti tanulmányozását tűzi ki célul. Két év múlva, 1907-ben megjelenik Witasek Grundlinien der Psychologie című műve, melyben Meinongot követve, több mint egy évtizedes próbálkozás és elmélyedés után megalapozni kívánja a diszpozicionális gondolkodás tanát, sőt a diszpozíciók pedagógiáját.

Azóta minden lélektani műben találkozunk a képes-

ségek, tehetségek fogalmaival, bár divatos előítéletből a legtöbbször nem merik nevén nevezni a gyermeket, hanem átörökölt mozzanatokról, a tettek utóhatásáról, engrammról, latens tendenciákról, készenlétről, kooperációkról, Anlage-, Schaltung-, konstelláció- és Einstellung-ról szólnak. Henning¹ legújabb összefoglaló művében megállapítja, hogy a diszpozíciókkal szemben táplált előítélet az oka annak, hogy az eddigi tudományos lélektan oly keveset törődött az emberismerettel és a gyakorlati élet megfigyelésével. Ezen a téren még mindig Gracianhoz, Stendhalhoz, Nietzschehez kell némi elméleti alapvetésért folyamodnunk.

Az elméleti tájékozatlanságot árnyékként kíséri a bizonytalanság a képességvizsgálatok gyakorlati területén is. Ezért történhetik, hogy a komolyan dolgozó Rupp a berlini császári palotában működő Psychotechnisches Institut für angewandte Psychologie vezetője szkeptikusan nyilatkozott ezerszámra menő készülékéről és tesztgyűjteményéről. Egy-egy szellemes készülék kipróbálása közben ismételtlen kérdeztem, mit vizsgálunk ezzel a készülékkel? „Őszintén megvallva, még nem tudjuk biztosan; azt hisszük, hogy kézügyességet, pedig lehetséges, hogy erős koncentrációt és pontos megfigyelést.“ Ezért panaszkodott Moede, a charlottenburgi nagy lélektani intézet vezetője, mikor Ranschburgot meglátogatta: „Diese hochwissenschaftliche Herrn kümmern sich wenig um unsere Lebensprobleme, magunknak kell még az elméleti alapokról is gondoskodnunk, mert elmélet nélkül nem érünk célt.“ Ezért fejezte ki teljes elismerését Ranschburg működése iránt, ki Hamburgot majdnem egy egész évtizeddel megelőzve iparkodott nálunk is egybefűzni az elméletet a gyakorlattal. Moede szavai karképet festenek. A gyakorlat embereit ösztökéli a nemzet és a társadalom arra, hogy segítsenek kellő embert juttatni kellő helyre, mert mindig élénkebbé válik a meggyőződés, hogy a kontárság uralma vitte romlásba Európát és ez döntögeti közéletünk legszembetűnőbb intézményeit. Hogy a gyakorlat emberei ne vádolják nemtörődömséggel a magyar filozófus gárdát, ajánlatos volna minél több életbevágó fogalom bővebb kifejítése, pontos körülhatárolása. Tegyük erre ilyen kísérletet a napjainkban annyira aktuális képesség- és intelligencia-vizsgálatokkal. Vegyük át a képességek ellen irányuló

¹ Henning: Psychologie der Gegenwart. Berlin, 1925. 136. l.

támadásokat, a mellettük szóló tényeket és elméleteket és vonjunk le belőle néhány tanulságot.

A XVIII. században nagyon visszaéltek a képesség fogalmával. Tapasztalati kutatás helyett az erő hipotézisével intézték el a problémákat és apriori a legkülönbözőbb tehetségeket állították fel. Klasszikus példa erre Kantnak minden tapasztalati alapot nélkülöző táblázata a legérettebb művének, a *Kritik der Urteilkraft*nak bevezető részében. A visszaélések ellen a legerősebb támadást Herbart indítja ellenkező irányú túlzással, mert lélektana nem egyéb, mint alkalmazott metafizika. Két ellenvetéssel kívánja eltemetni a képességek lélektanát. Szemében először is a képesség csak osztályfogalom, melyet elvonással nyerünk, azután hiposztazáljuk és így semmi jönon sem számíthatjuk a lélek valóságos erői, tényezői közé. Másodszor a lélek képességei csak lehetőségek, melyek a belső tapasztalat tényei között nem fedezhetők fel. Herbart feledni látszik, hogy nemcsak osztályozó, hanem magyarázó fogalmaink is vannak, és hogy a lélektan feladata nemcsak az élmények elemzése, hanem az okok, feltételek kutatása. Hogy a lelki képességek nemcsak lehetőségek, hanem rátermettségek és ösztönző erők, erre csak Aristoteles metafizikáját kellett volna felütnie, vagy Aquinói Tamás megfelelő iratait.

Ezt a gyenge lábon álló érvelést fogadják el kritika nélkül a XIX. század pedagógusai és lélekbúvárai. Klemm Ottó, a lélektan egyik történetírója, ezekkel véglegesen elintézettnak véli még 1911-ben is a képességek fogalmára támaszkodó magyarázatokat: „Mit alledem kann die Vermögenspsychologie selbst als abgetan gelten.“² Klemm mellett korunknak a képességek fogalma ellen táplált véleményét bizonyára leghívebben fejezi ki a jelenkornak legelterjedtebb filozófiai műve: Paulsen: *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart, melynek 1924-ben jelent meg a 40. kiadása. Érvelése a következő: „Vegyünk fel egy tetszés szerinti testet, pl. egy darab krétát. Egész sereg erővel és tulajdonsággal rendelkezik első tulajdonsága, az áthatatlansága, vagyis az az erő, mellyel meggátolja, hogy más test hatoljon abba a térbe, melyet elfoglal. Ilyen még a fehérsége... súlya... továbbá íróeszköz volta, vagyis az az ereje, hogy a táblára fehér vonalakat húzzunk. Mit jelent ez? Vajjon ezek a tulajdonságok és erők benne szé-

² Klemm: *Geschichte der Psychologie*. Leipzig, 1911. 70. l.

kelnek a krétában? Láthatjuk őket vagy megfigyelhetjük? Vajjon a vonalhúzás ereje, jobban mondva az az erő, mely fehér vonalakat von a fekete táblára, benne rejlik a krétában, mint sajátos, mindig jelenlevő állandó valóság-mozzanat? És természetesen a táblában is rejlik megfelelő erő vagy képesség arra, hogy rá lehessen írni? és vajjon a kézben ezer más erő mellett ott székel az író erő is, és pedig változatos alakban, mint krétával, palavesszővel és tollal író erő? Mint német, latin, görög betűket író erő? Ezt bizonyára senki sem gondolja, hogy a krétának ereje van vonalak húzására, csak annyit jelent: ha érdes felületen át vezetjük, részecskék törnek le róla és a táblán maradnak a mozgás nyomát mutatva. A vonalak nincsenek a krétában, de éppúgy nincsen benne író erő sem, mi csak előre látjuk, mi történik határozott körülmények között; ezeket az előre látott körülményeket lehetségesnek nevezzük, összefoglaljuk, hiposztazialjuk és a krétának tulajdonítjuk, mint állandó sajátságot... Így áll a dolog a szellemi szubsztanciák erőivel is, sőt ezen a téren világosabban látunk“ (382–84. l.).

Jellemző korunkra, hogy a XX. század elején a berlini egyetem vezető tanszékéről komoly etikus ilyen szellemeskedéssel intéz el nagyfontosságú kérdéseket. Letagad vele emberi lelket, halhatatlanságot, örökkévalóságot és minden értéket, amivel ragyogó stílusban írt etikáját megalapozhatta volna. Lélektagadását következő sorai tartalmazzák: „a szellemi szubsztanciák azonosak a szellemi erőkkel. Folyamatok hiposztazálásával jönnek létre, a lélek a hiposztazálás második hatványa, a képességek képessége, a részleges tehetségek általános tehetsége.“ Mennyi szofizma egy halomban? Mennyi erőt említ és csak egyet kerül: a kréta sajátos kohézióját, melyet a kezünk nyomása legyőz. Vajjon ez se valóság, hanem csak előrelátó gondolkodásunk egyik formája?

A legerősebb támadások felsorakoztatása után foglalkozunk a diszpozíciókat megalapozó öt tényesoporttal és három elmélettel.

Mind Herbartnál, mind Paulsennél uralkodik az igno ratio elenchi, a tétel félreismerése. A helyesen értelmezett tehetség fogalmának az alapja először annak a feladatnak a megoldása, milyen tudatjelenségek különböznek egymástól minőségileg. Mert általános tapasztalattunk, hogy ugyanaz az én nagyon különböző jelenségeket vesz észre. Csendes éjszakán elnézem a csillagképek ragyo-

gását, hallgatom a tárogató édes bús kesergését, teli tüdővel szívom a hársfa illatát, nyugalom és béke tölti el a lelkem.

Ebben a komplexumban egyik élményt sem tudom azonosítani a másikkal; a gondolatot éppoly kevésbé a fájdalommal, mint a látást, vagy a fényérzetet a hangérzettel vagy az illattal. Lehet a szegény vakonszületett gyermeknek a legkitűnőbb hallása, csillagos eget sohasem fog látni a fülével. A képességek felvételének alapjául szogáló első tény: élményeink minőségileg különbözők, különbözők pedig azért, mert egymásból le nem vezethetők, egymásba át nem változtathatók. A kérdés megoldása tehát tapasztalati és nem metafizikai, mint azt a racionalisták és idealisták gondolják.

Második ténycsoport, azt igazolja, hogy a lét és a cselekvés nem esik egybe. Akkor is jó a hallásom és a látásom, amikor nem hallok és nem látok, hanem pl. mélyen alszom, vagy ájultan, összetörten fekszem. Akkor is rendelkezésemre áll az akaratom, az ítélőképességem, mikor nem élek vele. Ezeknek a tényeknek állandó alapul szolgál a diszpozíció, mint állandó képesség a működésre, amely létezik mindaddig, amíg a személy él.

Harmadszor tény az is, hogy bennünk nem elemek, hanem lelki szerkezetek működnek, amelyek bizonyíthatják, hogy a diszpozíciók nem változatlanok, hanem örökké forronganak bennünk és belső tudatalatti életükről csak nagyobb kitörések alkalmával értesülünk. Ilyen alakulásokról nemcsak rendkívüli élmények tanuskodnak, mint Tartini álma, melyben készen hallja az ördög trilláit, vagy Brugsch egyiptológus álmában fejt meg olyan hieroglífeket, Gauss olyan nehéz mennyiségtani feladatokat, melyekkel hiába próbálkoztak éber állapotban; hanem mindennapi teendőink közben is ilyen csodálatos szerkezetek működnek bennünk. Minden lépésünkre 270 izom rándul, közepes gyorsaságú beszédben percenkint 1800 pontosan egybevágó mozgást végezzük fáradtság és tudomásunk nélkül. Ebből következik, hogy bennünk szervezetek működnek és nem az élmények kergetik egymást.

Negyedszer közvetlenül tapasztaljuk, hogy lelki jelenségeinknek okai vannak, közvetlenül tapasztalom bensőleg, hogy ugyanaz az „én“ szenvedti át a főfájást, ugyanaz küzdi le a kedvetlenséget erős igyekezettel; tréfálkodik, vidáman társalog. Mindnyájan tudatában vagyunk annak, hogy mi írunk, olvasunk, beszélünk, tépelődünk. Messer

rámutat erre a tapasztalatra lélektanában és leszögezi: az is csak filozófiai előítélet, hogy az okságot nem lehet tapasztalnunk.³

Nem szabad továbbá figyelmen kívül hagynunk a lelki alakulás nagy tényét sem. Az emberi fejlődésben négyféle irány állapítható meg: a gyermek felnőtté alakul: ontogenetikus fejlődés. A természeti népek kultúr-népekké esiszolódnak: filogenetikus fejlődés; a kifejlett lelkületű emberből lelki bajokban asszociációs gépezet vagy második gyermek válik: ez a patológikus degeneráció, visszafejlődés; a művelt népekből ismét barbárok lehetnek: ez a kultúra alkonya, dekadenciája. A lelki fejlődés lényege kettős mozzanathból érthető: egyik a haladó differenciálódás, másik a folyton épülő centralizáció. A visszafejlődés ezek ellentétes folyamatát mutatja. Mind-egyik megkívánja az állandó alanyt s a benne gyökerező váltakozó állapotokat.

Idevágnak végül ötödször az éntudat jellegzetes élményei, melyeket Oesterreich, Blondel olyan pompásan elemeztek. Ezek rövid érintésével térjünk a tényeket magyarázó három elméletre.

Legelterjedtebb a modern *heraklitizmus* vagy aktualizmus, az örök tevékenység, az örök keletkezés és elmúlás tana, melynek főképviselője Németországban Wundt, Paulsen; Franciaországban Bergson, kinél a lét nem egyéb, mint teremtő fejlődés: „Il n'y a pas des choses, il n'y a que des actions.”⁴ Az aktualizmus helyesen domborítja ki, hogy a lelki jelenség nem valami merev változhatatlan, megismerhetetlen lelki szubsztancia külső megjelenése. Azonban túllének a célon, mikor a Herbart-féle fogalommal minden szubsztancia-fogalmat elvetnek és nem veszik figyelembe, hogy a jelenség és valóság között milyen óriási a különbség. Mennyire ellenkezik az egyodalú heraklitizmus minden emberi érzésünkkel és felfogásunkkal, rámutat Ed. v. Hartmann:⁵ „Nem tudunk elgondolni tevékenységet tevékeny alany nélkül, mely benne működik; a tevékenységet kiváltja, fenntartja és hordozza. Értelmünk berendezésén meghiúsul minden kísérlet, mely a cselekvés elvont fermáját vagy a törvényt akarja előttünk mint cselekvőt feltüntetni. Ilyesmit lehet szóval hangoztatni,

³ Messer: Psychologie.² Stuttgart, 1922. 186—187. l.

⁴ Bergson: L'évolution créatrice.¹⁴ Paris, 1912. 270. l.

⁵ v. Hartmann: System d. Kateg. Leipzig, 1896. 522. l.

de hogy komolyan így gondolja valaki, azt nem fogja velünk elhíttetni.“ Hasonlóképp a modern lélektan egyik alapítója, Külpe:⁶ a folyamatok olyasmi nélkül, amin végbemennek s a cselekvés cselekvő nélkül egyáltalán nem gondolható el és így gondolkodásunk szükségképpen a látszatokban mozgó aktualizmus odahagyására ösztönöz mindenkit, aki a valóságot megfejtő elméleteket keres. Hasonlóképpen ítél Stern, Geysler, Messer stb.

Nem fejt meg az aktualizmus a következő tényeket: egész gondolatsorok keletkeznek bennünk, amelyek előtt nincsen más gondolat; látás után következnek hallási, nyomási, hőérzetek. Honnan származnak ezek, ha nincsen kiváltó lélek. Tudatos életünk sokszor megszakad így az álomnélküli alvásban, narkózis vagy ájulás esetén. Az éntudat élményeit ez az elmélet nem is érinti, már pedig tapasztalatunk nemcsak arról tanuskodik, hogy a lelki tények egymással állanak kapcsolatban, hanem arról is, hogy alanyon mennek végbe: szemlélő, tudó, kiváltó és alakuló lényvel állanak összefüggésben.

Az aktualizmus a valóság egy síkjából akar megérteni mindent.

A második vélemény Platoné. Ő már két síkban mozog, a látszatok, az ellentmondó jelenségek mellé felveszi az egyszerű halhatatlan lelket, mely közvetlenül váltja ki a tetteit. A tettek utóhatásai, a fennmaradó nyomok teljesen azonosak a szemlélettel. Nála ez a vélemény nem állandó,⁷ nem kiforrott, de mégis nagyhatású, mert ezt fogadja el Augustinus, ez a ferences filozófia egyik fő-tétele. Felújítja Descartes, kinél a lelki élet folytonos, szakadatlan tevékenység s így a tehetségek mint nyugvó erők teljesen fölöslegesek. Leibnitznél örökké tevékeny monachok, Herbartnál a képzetek állandóan egymás ellen küzdő seregei magyarázzák a lelki jelenségeket s a lélek számára alig jut szerep ebben az elméletben.⁸

Nagyon nehéz megérteni a platonikus felfogással, hogyan hozza létre az önmagában egyszerű, mindenütt teljesen s egészen jelenlevő lélek, a gazdag változatos lelki világot, melyben egyszerre és egymásután annyi hullám váltogatja egymást. Itt valóban helyénvaló Stern aggo-

⁶ Külpe: Einleitung in d. Phil.⁷ 1915. 296. l.

⁷ Wilamowitz—Moellendorf: Platon.² Berlin, 1920. 475. l.

⁸ Dessoir: Abriss einer Gesch. d. Psych. Heidelberg, 1911. 26., 55., 74. 193. l.

dalma, ki a lélek számára egységet, de nem egyszerűséget kíván. Nehéz megmagyarázni vele azt is, miért gátolja egyik tevékenység a másikat, ha egy és ugyanaz a lélek valamennyi. Végül minden idomulás, belső alakulás kívánni látszik valamit az egyszerű változhatatlan lelken kívül, különben nem fejtjük meg tetteink utóhatásait: szokást, mechanizálást, képzetnyomokat, fokozódó gyakorlatot, az emberi élet haladó intellektualizációját, determinációját és mechanizációját.

Ezek a nehézségek mind elsimulnak az Aristoteles-féle véleményben, mely a valóságban három rétegeződést, három sikot vesz föl, amikor elfogadja a lélekben a szubsztancia és akcidens összetételét. Az önmagában egységes és oszthatatlan lélekben különböző képességek, tulajdonságok gyökereznek, melyek az egyetlen entelecheiának részleges tényezői valamely funkció végzésében.

Ebben a véleményben megegyeznek az emberiség legrégibb és legújabb gondolkodói, nem lehet tehát egy-egy kézlegyintéssel elintézni, mint azt Herbart, Paulsen vagy Klemm gondolják. Az Aveszta már rejtett, lappangó erőt vesz fel, mely élteti az embriót, fejleszti a testet és egységes cél felé vezeti az embert egész haláláig.⁹ A vedanta bölcselei is érzik, hogy nem keletkezhetik mindenből minden és a változás gyökerét a szaktiatmanában, a lényt és a cselekvést megelőző lehetőségben találják.¹⁰ Hasonlóképp a szánkja-elmélet, mely szerint a természet minden élőlény csiráját magában rejti és a lélek, a purusa utáni kívánczossággal bontakozik ki benne minden.¹¹

Igen valószínű, hogy Aristoteles a keletről jövő Eudoxostól, a kiváló matematikus és csillagásztól hallja először ezeket a fogalmakat, mert ő róla jegyzi fel Plinius, hogy valamennyi bölcséleti rendszer között legtöbbször becsülte „a mágusok tanát“, másszóval az Avesztát. De viszont Aristoteles fogalmazta meg először egész világosan az aktus és potencia, δύναμις—ἐνέργεια tanát, az ő befolyása következtében lett világtörténelmi fontosságúvá és beleilleszkedett az európai gondolkodás fegyvertárába, s a gyakorlat emberei nyugodtan támaszkodhatnak reá.

Jäger szembeáll az eddigi általános felfogással, mely szerint Aristoteles az entelecheia, az aktus és poten-

⁹ Wolff: Avesta. Berlin, 1924. Jast 13—31. f.

¹⁰ Deussen: System d. Vedanta. Leipzig, 1906. 337. l.

¹¹ Deussen: Allg. Gesch. d. Phil. Leipzig, 1894. I. 3. 477. l.

cia tanát biológiai ismereteiből szűrte volna le; inkább a kézenfekvő lélektani tapasztalatból merítette.¹² Minden nap észlelte, hogy képességeink (δύναμις) majd lappangó állapotban pihennek, majd működésbe jönnek és tettekben (ἔργον) nyilvánulnak és tevékenységükkel (ἐνέργεια) érik el céljukat ((ἐντελέχεια). Mivel közvetlen tapasztalatból merítjük ezeket a fogalmakat, éppen azért közvetlenek (ἄμεσα), nem lehet őket meghatározni, csak analógiával szemléltetni. Ennél a szemléltetésnél alkalmazza Aristoteles a biológiai fogalmakat, de nem kizárólag. „A tényleges úgy viszonylik a képességihez, mint az emelendő épület az építési anyaghoz, az ébren levő az alvóhoz, a látó a behúnyt szeműhöz.“

Tevékenységünk csira-állapotának jelzésére Aristoteles legszívesebben a legkifejezőbb görög szót: δύναμις-t használja, mely nemcsak lehetőséget, hanem erőt, hajlamot, rátermettséget, sőt ezenfelül tetteösztönzést, teljesítőkészséget jelent. Az anyagnak nemcsak lehetősége nyílik arra, hogy legyen belőle valami, hanem tele van törekvéssel, hajlandósággal a kialakulásra. Ezért nincsen ellentétben a lélekkel, mint Platon gondolta.¹³

Witasek, a Brentano—Meinong-féle osztrák iskolában a diszpozíció-gondolat kiépítője szerint a képesség, a diszpozíció az oksági viszony egyik esete. Sie sind überhaupt nichts Reales, sondern Kausalrelationsfälle, genauer die Tatsache, dass das Individuum eine Teilursache zu den ihm zugehörigen psychologischen Grundgebilden und Prozessen in sich hält. Egyszerűen: a képesség nála oksági viszony a személy tulajdonsága és tevékenysége között. A tulajdonság adja a diszpozíció alapját: Dispositions-Grundlage; ez a teljesítmény egyik oka, a másik a Dispositionserreger, mely a tulajdonságot, képességet valóra váltja, kiváltja belőle a hatást, működést, másszóval a diszpozíciót aktualizálja, a lappangó tehetség számára megnyitja a működési teret.¹⁴

A mai lélektan keretében leghasználhatóbb Stern fogalmazása.¹⁵ Szerinte a diszpozíció nem egyéb, mint a lélek szerve, Teilfaktor der Entelechie, melynek az egész személy feladatában valamely részleges feladatot kell

¹² Jäger: Aristoteles. Berlin, 1923. 15; 133—35. U. o. 111. l.

¹³ Kappes: Aristoteles-Lexikon. Paderborn, 1894. 22. l. Willmann: Historische Einleitung in die Metaph. Freiburg, 1914. 80. l.

¹⁴ Beiträge... Archiv f. syst. Phil. III. 1897. 273. lap.

¹⁵ Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig, 1923. 86—95. l.

megoldania, az egyén célrendszerében egy részleges célt elérnie. A diszpozíció *megegyezik az entelecheiával*, amennyiben lehet tendencia és potencia, hajlam vagy képesség; állandó működési képesség, mely akkor is létezik, amikor nem tevékeny; nincs teljesen meghatározva s így működése hivatott arra, hogy jobban meghatározza; végül kiegészülésre szorul, csak akkor jön működésbe, ha inger éri. *Különbözik az entelecheiától* abban, hogy nem önálló egyén, nem szubsztancia, hanem először alá van rendelve a lélek céljának és eszköze a cél elérésében; másodsor korrelációban áll a többi képességgel, például az érzelem az akarattal és viszont.

Az eredményt leszögezhetjük Liebmann Ottóval, a jénai egyetem kiváló tanárával: „Aristotelesnek többen szemére hányták egymástól elszigetelt lelki képességekről szóló tanát. Herbart hiposztazált osztályfogalmaknak és mitológiai alakoknak bélyegzi őket. Az ilyen kifogás csak annak ajkán bír jelentőséggel, aki jobbat tud helyére állítani, ami vele nem történt meg. Az Aristotelesi Δύναμις—Ένέργεια számos esetben átnyúlik a jelenkor tudományába és nem utasítható vissza.¹⁶

A gyakorlat emberei nyugodtan magukévá tehetik tehát Aristoteles elméletét, mely szerint a képesség az emberi lélek veleszületett rátermettsége minőségileg különböző tevékenységekre és ezeknek közös cél felé irányítására.

Az elmélet mindjárt irányt mutat arra is, mik a gyakorlat legfőbb teendői. Először még kell állapítania, milyen tevékenységek különböznek valóban minőségileg, másodsor milyen a képességek kölesönhatása.

A különbségek megállapításában fölvehetünk általános emberi képességeket, az egyes fajok és nemzetek képességét, a férfi és női lélek különbségét, a család jellegzetes vonásait és végül magát az egyént jellemző tulajdonságot.

A diszpozíciók felosztása hivatott arra is, hogy megoldja a különböző típusok és lelki struktúrák kérdését. Az emberi lélek szerkezete aszerint módosul, amilyen hajlam válik benne uralkodóvá. Rendszerint a serdülő korban következik be az úgynevezett Dominansdurchbruch és áldássá vagy átokká válhat az egész életre. Az uralkodó hajlam szerint különböztetjük meg az akarat s a szív

¹⁶ Id. *Gutberlet*: Kampf um die Seele. ² Mainz, 1903. 15. 1.

emberét, aki lehet sentiment és ressentiment típus, neheztelő, bosszúvágyó ember. Ide tartozik az esztéta, a szép élvezője vagy alkotója és végül a vallásos, legfelső fokon a szent ember, kinél az élő igazság, szépség és jóság iránti szeretet tölti be az egész életét.

A különbség keresésével foglalkozik a differenciális és az individuális lélektan. A differenciális lélektan tárgya nem maga az egyén, hanem az egyéni különbségek osztályai, vagy inkább típusai. Az individuális lélektan pedig magát az egyént akarja megragadni. Ügylátszik, mind a kettőnek szervesen összefüggő három főteendője a lelki fenotípus, biotípus és genotípus kidolgozása. A fenotípus a jelenségekben található; az írást, olvasást, számolást, figyelmet osztályozza. A fenotípus leíró fogalom, melyet két magyarázó fogalommal kell kiegészíteni. Egyik a genctípus, néhány velünk született képesség, melyre a jelenség változatosságát visszavezetjük s amelyet születésünktől fogva magunkkal hozunk. A másik a megrázó élmények emléke és tartós utóhatása. Megfejtí az egyéni életben mindazt, amit a velünk született képességéből és közvetlen tapasztalatból nem tudunk megérteni.

Hogy a különbségek lélektana milyen nehéz feladat, annak megvilágítására például szolgálhat a képességvizsgálatok alapja és koronája, az: intelligencia. Legjobban használt fogalma Sterné:¹⁷ „Intelligenz ist die allgemeine Fähigkeit eines Individuums, sein Denken bewusst auf neue Forderungen einzustellen; sie ist allgemeine geistige Anpassungsfähigkeit an neue Aufgaben und Bedingungen des Lebens“.

Peters kemény bírálatban részesítette ezt a meghatározást.¹⁸ Rámutatott arra, hogy Stern a vizsgálatokban használható elmélet helyett puszta meghatározást állít fel és az a meghatározás is rendkívül hiányos. A gondolkozás fogalmát szűkebb és tágabb értelemben használja s így történhetett meg, hogy az intelligenciavizsgálatok sorába fölvesz olyan tesztek, melyekhez a gondolkodásnak semmi köze nincsen. Maga az alkalmazkodóképesség is üres szó, mert a meghatározás nem dönti el, hogy mi alkalmazkodik és hogyan. S ezért a Stern-féle intelligenciafogalom elméletileg teljesen bizonytalan s a pszichológus számára

¹⁷ Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen című művében található. 3. kiadása megjelent 1922-ben. 2—3. l.

¹⁸ Zeitschr. für Psychologie hasábjain. 1922. évf. 1—37. l.

hasznavehetetlen, mert határozatlanságával nem segíti elő a kutatást. Petersnek igaza van abban, hogy a tudományos kutatást nem segíti ez a meghatározás, de ő viszont azt feleli, hogy megkülönböztethetünk gyakorlati funkciókat, amelyek mint aktuskomplexek több folyamatból alakulnak ki. Főképpen két folyamatot vehetünk föl. Minden nevelőnek először arra kell képesítenie növendékét, hogy a valóságot híven fogja föl és dönteni tudjon, milyen magatartást kell vele szemben tanúsítania, más szóval hogyan kell alkalmazkodnia. Ilyen értelemben tehát intelligenciának mondhatjuk a jó szemléletet, az éles megfigyelést, gyors emlékezetet, teremtő képzeletet, az ítéletet és következtetést. A második pedagógiai funkció képesítés arra, hogy a növendék meg is tudja tenni, amit tennie kell. Ez a belső és külső realizáció. Belső funkciója az akarat elhatározása, a kivitel és kitartás; a külső pedig az akarat rendelkezésére álló kiművelt, kifejelett mechanizmus és a rendezett erkölcsi természet. Az akaratot és a meggyőződést gyakran egy megrázó esemény, egy komoly beszélgetés megváltoztathatja egy negyedóra alatt, de az erkölcsi természetnek, a hajlamok struktúrájának változása gyakran esztendőök során sem áll be, amint mutatja a szenvedélyes ivók vagy kártyások példája. Az ő szavuk járása: ember teszi fogadást, eb aki megtartja. Stern hibája, hogy nem veszi eléggé figyelembe a gondolkodás lélektanának eredményét, mely szerint az asszimilációban, appercepcióban, sőt magában a szemléletben is a gondolkodásnak jut az a szerep, melyet az asszociációs pszichológia a képzeteknek tulajdonított. Sőt maga a képzet is képtelenség kísérő gondolkodás nélkül, mert a képzetnek is szüksége van jelentményadó fogalomra. Hiszen különbségét a szemlélettől éppen annak a tudása adja meg, hogy nem valóságot jelent. Jobban körül kell tehát még határolni az intelligencia fogalmát. De revízióra szorul az emlékezet meghatározása is, mert akkor szólunk emlékezetéről, ha tudjuk, hogy valamelyik élmény megvolt a múltban. A múltba elhelyezést, a földidézett képzetek lényeges jegyét a gondolkodás szolgáltatja. A képzelet köre is új megállapításra szorul, mert legsajátosabb tevékenysége azonosnak látszik a kapcsoló gondolkodással.

Íme néhány példa arra, mennyi teendő vár még az elmélet és a gyakorlat emberei számára, amíg a képességvizsgálatok megbízható alapvetést nyernek.

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Alexander Bernát.

(1850—1927.)

A magyar filozófiai életnek egy emberöltőn át egyik irányítója húnyt el ez év október 28-án, Budapesten 77 éves korában. Német, francia és angol egyetemekről (Bécs, Heidelberg, Berlin, Göttingen, Párizs és London) hozott oly filozófiai kultúrát, mely a fiatal írók nálunk csakhamar ismertté tette. Nemcsak filozófiát tanult, hanem filológiát is. 28 éves korában már magántanár, majd a Színművészeti Akadémia tanára. A Kisfaludy Társaság (1899), az Akadémia (1892) tagja, a Közoktatási Tanács előadó tanácsosa lett. Publicista, színműkritikus s rövid idő alatt a tudós világban is az elsők közé emelkedett, úgyhogy a budapesti egyetem filozófiai tanszékét elnyerte. 1881 ben megindította Bánóczy Józseffel együtt a *Filozófiai Írók Társát* Descartes fordításával. A Társ 1919-ig 29 kötetben jelent meg, majd 1924-től 6 kötet, mint új sorozat következett. Munkatársai közül maga Alexander volt az első. Descarteson kívül lefordította Hume-ot, Kant Prolegomenáit, A tiszta ész kritikáját és Spinoza Ethikáját (az utóbbiakat Bánóczival együtt). Diderot válogatott műveiből két kötetet fordított, külön tanulmánykötetet is írva Diderotról, korábban a XIX. század pesszimizmusáról. A M. Filozófiai Társaság folyóiratát, mely 1915-től „Athenaeum” címen az Akadémia támogatásával jelent meg, 1915-től 1919-ig Alexander szerkesztette. Ugyanez idő alatt a M. Filozófiai Társaság elnöke is volt s mint ilyen szerkesztette (1917-től) a M. Filoz. Társ. Könyvtárát is; vezetése alatt a folyóirat nemcsak terjedelemben növekedett, hanem színvonalban is emelkedett. Most már több értekezése jelent meg itt is, Társaságunk folyóiratában. Magyar filozófia (1915), A cselekvő gondolat (1915), Az egyéniség a filozófiában (1917), Spinoza ethikája (1917), Az intuicióról (1919), Lotze emléke (1919), hol szellemes tanulmányok, hol bátorító írások, melyek mint már számos korábbi tanulmánya is,¹ a kezdő magyar filozófiára serkentőleg hatottak. Világos gondolatmenete, kifejező ereje, árnyalatokban min-

¹ Tanulmányai közül sok összegyűjtve: *Tanulmányok: Filozófia, 1924. Tanulmányok: Művészet, 1924.*

den problémát hajlékonyan és színesen tartó stílusa őt született essayistának mutatja be. Alexander kiemelkedő helyet foglalt el a korabeli irodalomtörténészek és esztétikai írók sorában is. Shakespeare Hamletje (1902), tanulmányai Madáchról, Shakespeare-ről (1922), majd művészekről szóló írásai (Meunier, Fadrusz), végül könyvei a művészet-ről őt igen sokoldalú, finom szellemű írónak mutatta be. Élete legvégén is dolgozott, magyar nyelven írván könyvet Spinozáról (1923), majd németül is. (*Spinoza*, München, 1923. *Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen*.) A tudós, akadémiai jellegű kutatásnak nem volt barátja. Még az Akadémiától kiadott s 1884-ben a Marczibányi-díjjal jutalmazott könyve (*Kant I.* 1881.) is magyarázó igényű, ki leszáll a kezdő-csirázó gondolat felé, hogy azt magához fölemelje.

A filozófiában eleinte az újkantianizmus propagátora volt. Így ír róla a magyar filozófia fejlődésének legújabb kutatója: „Azok az ifjú szellemi argonauták, akik a mult század hatvanas-hetvenes éveiben a német egyetemekre mentek a filozófia aranygyapjáért, újkantianus szellemmel töltkezve térnek vissza és itthon főképp ennek szolgálatába szegődnek. Alexander Bernát és Bánóczi József Berlinben 1870 táján Erdmannal, ki később a nagy berlini akadémiai Kant-kiadás lelke s Paulsen Friggyessel, majdan egy nagy Kant-monográfia szerzőjével együttesen mélyednek bele Kant tanulmányozásába. Ennek köszönjük egy évtized multán Alexandernek a *Kritik der reinen Vernunft* százéves megjelenési fordulójára írt s az Akadémiától kiadott jeles Kant-könyvét, majd a Kant fordításokat...” „Mikor 1881-ben a Tár megindult, az emberiség filozófiai közkincséből nyelvünkön úgyszólván semmi sem állott rendelkezésünkre. Ma irodalmunkban majdnem valamennyi klasszikus filozófus (némelyik több művel is²) képviselve van. Alexander és Bánóczi Kant-fordításaikkal különös érdemet szereztek a magyar filozófiai nyelv megszilárdítása, simulékonnyá és hajlékonnyá formálása körül is, amire nézve félszázadon keresztül éppen az Akadémia körében annyi tiszteletreméltó törekvés szenvedett hajótörést. Az Akadémia támogatásával megjelent F. I. Tárának legnagyobb része van a magyar filozófiai műveltség fejlesztésében és terjesztésében.” (Kornis, Budapesti Szemle, 1926. 201. k. 392.)

Alexander Bernát szelleme valóban a XIX. század historizmusát tükröztette: „szövegek“ búvárlata, a „források“ elemzése volt kiemelkedő gondja. Ezért fordít klasszikusokat. Amde ebben elsősorban nem a szaktudós, a kutató, hanem a tanár intenciója vezette. A Tár számos kötete ért meg két, sőt három kiadást. Alexander egyike volt a legjobb előadó tanároknak, akik a filozófia első és mindig legbizonytalanabb útvesztőiben a kezdőt, az érdeklődőt elkalauzolták azokra az ösvényekre, amelyekre aztán a maga erejével is boldogulhatott. A kora-

² Spinozának csaknem minden munkáját lefordították.

beli népszerű áramlatoknak, minők a pozitivizmus, ultradeterminizmus, a Nietzsche-kultusz, biologizmus, sőt a legnyersebb materializmus stb., nem volt nagyobb ellensége, mint Alexander esztéta tolla s kritikái attitűdje. Ebben a tekintetben iskolázott elméje mindig megóvta őt a ballépésektől. Jellemző, hogy amidőn elérkezett a kísérleti pszichológia nagyüzemének kora, Alexander az üzemszerű vizsgálat minden akkori hatalmas látszat-sikerei ellenére a szellemtudományi irányzat mellett maradt³ s a lelki élet egységéről szóló tanításai megóvták a mi korabeli lélektanunkat a német kísérleti áramlatok utánzásától. Mint tanár gondosan készült programmal jött s mégis ötletes frissességgel adott elő. Nem érezte a tanítást fárasztónak, mint mondotta: „minden más munkásság fogyasztotta erőmet, a tanítás mindig növelte. Közlés közben hódítottam meg magamnak gondolataimat. De benne van ebben a gondolatok szeretete is, mert azt akartam, hogy az igazság mindenkié legyen.“ Esztétikai fejtegetései — olykor könnyed dialógusában (*A művészet*) — mindig kellemesen gördülnek. A franciás könnyed szellem lüktet bennük (*Művészet, A művészet értékéről, A művészeti nevelésről*, 1905.) s erre akkor — nálunk — szükség volt.

A mai nemzedék számára már szinte nehéz elképzelni Alexander munkásságának magvát. Olyan kor volt az övé, melyben az eszmélkedő intenciót kellett mindenekelőtt csiráztatni, a magyar közönségbe lassanként belenevelni, sőt küzdeni kellett a lenéző gúnnnyal, a határozott ellenszenvvel is. Igyekezzett megnyerni, meghódítani a közönséget, megcáfolni „azt az oktalán mondást, hogy a magyar szellem nem termett filozófiára, hogy gyakorlati és pozitív érzékével elutasítja magától a filozófiai spekuláció műveit. Állhatatosan küzdöttünk — mint írja — a félszeg és veszedelmes felfogás ellen, melynek szószólói nyilván nem sejtik, hogyha igazuk volná, ezzel csak a magyar szellem alsóbbrendűségét bizonyítanák. Csak annyi igaz, hogy a magyar szellem nem tűri a homályosságot, hogy biztos tapintattal elutasítja magától azoknak a műveit, kik maguk is másod-harmadkézből merítvén tudományukat, nem valók arra, hogy mások tanítására vállalkozzanak“ (Descartes 2. kiadásához). Alexander igazi szerepköre szociális vonatkozásban keresendő. Nem tartotta magát soha valaminő nagy rendszeralkotónak (a korabeli historizmus nem adott erre ingert a külföldön sem). Ő a korabeli magyar filozófiának szükségleteihez igazodott, tanított, nevelt; a tolmács, a tapintattal hintő magvetők fajtájából való. Innen van nagy érzéke a filozófiai nyelv iránt is. Hume-ról mondotta, de magáról is mondotta, hogy „azokhoz tartozik, akik kerülnek a homályos, mesterséges, mélységesnek látszó, üres 'filozófiai' nyelvet, mely nálunk is lábrakapott s a magyar filozófiának oly mérhetetlen nagy kárt tett.

³ Ld. Die Einheit des Seelenlebens u. seine verschiedenartigen Ausserungen. Comptes rendus du 2. congr. intern. de Philosophie.

Ez a nyelv, fájdalom, nagyon szívós életű, mert az üresség mindig s mindenütt a tartalmasság látszatával szeret tapogatózni“. Meg is találta a maga közönségét: a korabeli filozófiatanárok közt széleskörű hatást váltott ki publicista tollával egy szinte a filozofikus korban. Mostanában mondták róla (B. H.): „Mintha géniusza megőrizte volna a *filozófia* szó eredeti görög értelmét: a mindenfajta tudásra való *törekvést*...“ „Nélküle a magyar műveltség sok téren hiányos maradt volna. Sohasem érezte magát késznek, folyton tanult, érdeklődött s óriási erudíciója sohasem nyomta el friss látását.“ Ez a „frissesség“ az, mely egy tudomány ifjú korában mindenkor olyannyira szükséges. A friss bizalom lendülete az a filozofikus közönség felé hasonló kultúrjelenség, mint — más téren és nagyobb arányokban — nálunk egy Kazinczynál olyannyira jellemzően domborodik ki. Nem a pusztá intellektualitásra, hanem az emocionalitásra esett akkortájt a hangsúly, nem definíciókra és rendszerekre, hanem az előadó és író élenk szellemére, határozott szükséglet volt (nálunk) annál inkább, minél kevésbé volt meg másoknál, kik szintén a tanárság hivatáskörében éltek.

A magyar filozófia kitereltesedett fája eltakarja azokat a szerény kezdeteket, melyek még az 1900-as években is jelezték a filozófiai gondolkodás magyar talajon lassú kisarjadását. A pedagógia egyébként hálátlan föld, elnyeli azokat a kertészeket, kiknek munkássága nem folyik (mert nem is folyhat) nyílt és lármás hangú fórumon. Az eszmék indulása lassú, az erjedési folyamat észrevétlen, szükségkép *intim* folyamat. Ehhez az intimitás-léghőhöz hiányzik a mérővessző, hiányzik az akta, feljegyzések légiója. Az idők múlnak, a tanárt megannyian elfelejtik, új nemzedékek keletkeznek. Alexander megérte azt, hogy teljesen új nemzedék vette gondozásába a filozófia ügyét. De ugyanakkor életében tragikus mozzanat is következett. A világháború végén, az ország legszerencsétlenebb óráiban, akkor, midőn a politikai érzés kategorikus imperativusa a filozófusra is kötelező, spontán ítéletet követelt, nem mutatkozott elég szilárdnak oly hagyományokkal szemben, melyeket pedig egész életében szolgált. Az a filozófia, melyet portált egész kora, melyben felnevelkedett, ismerettant s hasonló elméleti disciplinákat művelvén, ez a tudomány különben sem volt alkalmas arra, hogy a filozófia minden korban nem kis részben apolitikus befolyásait visszaszorítsa.

De mindezek ellenére ma is lelkünkben él a finom szellemű tanárnak és írónak képe, ki a magyar filozófiai irodalom első, művelt szellemű megteremtői közül való. Számos programpontja közül nem egy ma is program: filozófiánk ma sem feledheti el azt az irányzatot, mely szerint a filozófia, mint magasabbrendű szisztematizáló tan előtt bele kell tanulnunk a filozofálásba mint tevékenységbe, a filozófiai szellembe mint problémakvalitásba; a filozófia nem pusztá elmélet, hanem emocionalitás is, szeretete a bölcsletnek. A filozófia élő élmény, nem pusztá

tán lefektetett tételrendszer. A filozófia nálunk is kinek-kinek legbensőbb magánügye. Éntünk része: nem pusztán tananyag, hanem egyéniség-rész, egyéniségmotivum, sőt egyéniségkiteljesedés. S végül a filozófia integráns része, legbensőbb mozgatója a magyar kultúrának. Ebben a filozófia több mint magánügy, egy kollektivitás legbensőbb léteérdekei közé való. Ez a program ma is fennáll, mint intőjel, melyet az idők nem mulasztanak el, sőt egyre kiemelkedőbbé tesznek. —n.

Az „alkat-lélektan“ terminusának ügyében.

E folyóirat előző füzetében azzal a kérdéssel fordul szerkesztő az olvasóközönséghez, hogy vajjon a német „Gestaltpsychologie“ műszó helyesen és pontosan milyen magyar kifejezéssel lenne lefordítható? A kérdésre könnyebben találhatunk feleletet, ha az eredeti német terminusnak, „Gestalt“-nak filozófiai eredetét tekintetbe vesszük. A mai német bölcséleti irodalomban a „Gestalt“ kétségkívül azt jelenti, amit jelentett a német idealizmus virágzása idején a „die innere Form“ kifejezés nem csupán a filozófusok, hanem költők és tudósok műveiben is. Hogy csak néhány példát említsünk, Schelling a mithusz „belső formáján“ érti azt az igazságot, amelyet a mithusz a tér és idő határozmányai által megérezkíteni akar.¹ Goethe pedig „geprägte Form“ kifejezés alatt azt az állandót és örökkévalót érti, ami az élőlényben törvények szerint kifejlik, s a szóhasználatban, úgy látszik, Schelling hatása alatt áll, akit nagyra becsült és tanulmányozott is. Úgy Schelling, mint Goethe kétségkívül Kant organizmus-elméletének hatása alatt is állanak s az *Itélőerő Bírálata* egész eszmeviláguk kialakításában előkelő szerepet játszott. — A „belső forma“ kifejezés ezután történelmileg a skolasztikus „forma substantialis“-ra utal, ez pedig a Platon idéá-jának, illetve az eidoz-nak latin kifejezője s jelenti azt, ami a létezőben állandó, örökkévaló, azonos.

Az így értett „belső forma“ az, amit Böhm „belső alkat“-nak vagy „értelmi alkat“-nak nevez s amelyről az E. és V. III—IV. kötetében azt tanítja, hogy mint transzcendens tény az ember a tömörítő intuícióval ragadja meg. Ezen értelmi alkaton épül fel a külső, látható konkrét forma, mint sziklatalapozaton.

Amit a modern pszichológia legújabb iránya „Gestalt“ alatt ért, az tulajdonképpen az a belső forma, melyben az Egész a részek által és a részek az Egész által élnek, működnek s fejlenek ki. Ez a belső forma az, amelyet Dilthey struktúrájának, strukturális összefüggésnek nevez s amelynek lényege jut kifejezésre mindazokban a tanokban, amelyek

¹ Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. 2. Abschnitt. III. (Az 1927-iki kiadás I. k. 40. stb. lapjain.)

szerint a lelki életben mutatkozó *egység* nem atomisztikus részecskék egybetevődése, hanem ezen részecskék *előtt* és *fölött* létező transzcendens *tény*. Innen minden alkat-lélektan teleológikus jelleme, szemben egy atomisztikus pszichológiának mechanisztikus karakterével.

A külső érzéki *alak* belső forrása a láthatatlan, de a jelentést-rejtő belső *alkat*. Ha tehát a külső érzéki megjelenésre az *alak* szó alkalmaztatik, úgy teljesen indokolt és szükséges ezen lelki, strukturális összefüggésre az *alkat* kifejezés használata, amelyben az organizáltság egyfelől s az organizáló tevékenység másfelől kellően kidomborodik. Böhm Károly finom nyelvérzékellet vette észre a különbséget, amely jelentésánál az „alak“ és az „alkat“ között van s ezért az intellektuális forma jelzésére helyesen választotta az „értelmi alkat“ kifejezést. A magyar orvosi műnyelv is érezte az „alkat“ szóban az organizáltság jelentésének meglétét, amikor az emberi „konstitutio“ kifejezésre ezt a szót használta s érezte ezt a köznyelv is, amely beszél ugyan az emberi testet illetően *szép alak*ról is, de amikor ennek a testnek belső organizáltságáról van szó, *jó alkatot* említ. Ezért van minden testnek *alakja*, de csak az organikusnak van *alkata*. Hogy a „test-alkat“ szót mindig csak ilyen összetételben használjuk, — már ez a tény is egyenesen utasít a „lélek-alkat“ kifejezésre, illetve az „alkat-lélektan“ műszó használatára.

Böhm kezdeményezése, a szó esztétikusabb csengése és a jelentés-tan egyként ajánlják az „alkat-lélektan“ kifejezést filozófiai terminusul.

Bartók György.

Élet és érték.

Bár a *Nietzschétől*¹ erős lendületet nyert „életfilozófia“ századunk első évtizedeiben, a korszellem alakulását irányító számos tényezőtől támogatva divatos filozófiává lett, jelentősége — képviselői és hívei túlzott igényei és várákozásai ellenére a komoly filozófiai kritika mérlege után mindinkább csökken, hogy helyet adjon egy, az egyoldalúságokat kiküszöbölő, a jogos törekvéseket pedig kellőleg érvényesítő világnézeti áramlatnak. A divatos életfilozófia túlhajtásaira, tehát a filozófia helyes útjára senki sem világított rá élesebben a kiváló

¹ Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy távol áll tőlünk *Nietzsche* értékes tettének lekicsinylése, alkotásának a divatos életfilozófia többi tanai mellé sorozása. „Trachte ich denn nach *Glücke*? Ich trachte nach meinem *Werke!*“ („Avagy *boldogságra* törekszem? *Művemre* törekszem!“) vallja Zarathustrája befejező soraiban. Igaztalanság volna *Nietzsche* szelleme ellen, ha őt az életet a puszta életért hirdetők közé állítanók. De az is tény, hogy a divatos életfilozófia fellendülésében a ragyogó művészettel megírt munkáiból kuszgárzó hatásoknak nem kis szerepe van.

heidelbergi filozófusnál, *Rickert* Henriknél. Ezért nem haszon nélküli való fáradság, ha e kérdésre vonatkozó legutóbbi tanulmányának gondolatmenetét szemügyre vesszük. *Rickert* említett tanulmánya a „Logos“-ban jelent meg „A tudomány élete és a görög filozófia“ cím alatt. (Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie. Von Heinrich *Rickert*. XII., 3.)² Alapproblémája a következő kérdésben foglalható össze: igaz-e, hogy a tudomány, melynek immár több-ezer éves története van, elöregedett s nem képes megfelelni a reá váró feladatoknak? Indokolt-e az az ellenszenv, mellyel az életfilozófia képviselői az élettől a maga merev fogalmaival távolálló tudományt nézik s lehetséges és szükséges-e a tudománynak olyan átalakítása, mely az életfilozófia követelményeivel komolyan számot vet és az életet, az életfilozófia hívei által dicsőített legfőbb értéket a maga teljességében és gazdagságában adja? Mindkét kérdés helytelen alapokon nyugszik. Az első azért, mert az „elöregedés“ biológiai fogalma mint biológiai fogalom a tudomány életére nem alkalmazható. Ha a tudomány elöregedéséről, alkonyáról beszélünk, az nem célozhat másra, mint a tudományt művelő nép hanyatlására, pusztulására. Hogy az utóbbiért a tudományt terheli-e felelősség, amint azzal *Nietzsche* a görög tudományt megvádolta, itt el nem dönthető kérdés. De éppen a görögség története bizonyítja legjobban, hogy a tudomány élete biológiai fogalmakkal nem határozható meg. A görög tudomány a görög nép pusztulását nemcsak hogy túlélte, hanem mind szélesebb területeket hódított meg akkor, mikor az a nép, melynél először alakult ki mai kultúráknak is alapját képező formájában, rég letűnt a történelem színpadáról. A tudomány az értékeket megvalósító kultúra egyik alkotása s lényege, jelentése csak ebből a szempontból érthető teljesen. Biológiai fogalmak nem érvényesek reá, ha alkotói, egyedek és népek alája is vannak vetve a biológia törvényeinek. Ami pedig *Nietzsche* vádját illeti, ha az helyesnek is bizonyulna, „kívánhat-e jobbat magának egy nép — kérdi *Rickert* —, mint úgy elpusztulni, hogy továbbéljen évezredekken át? ... Még ha hibáztathatnók a tudomány előrehaladását is a görögök pusztulásáért, dicsérnünk kell azt az élt, aki ilyen tűzhalálra vágyik“ (332. l.).

A másik kérdés eldöntésére vizsgálat alá kell vennünk a tudomány fogalmát, amint az a görögöknél kialakult, mert az képezi a mai tudomány alapját. Elegendő-e a görögöktől nyert alap, vagy igaza van az életfilozófia híveinek, kik el akarják vetni a régi tudományt s életünknek megfelelőbb, új tudomány megalkotását sürgetik? Három tényezőre kell itt tekintenünk: 1. A teoretikus emberre, aki

² V. ö. Heinrich *Rickert*: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen, 1922. 196. l.

a tudományt létrehozta. 2. A tudomány tartalmára, mely a teoretikus ember ismeretének tárgya. 3. Az eszközre, mellyel a teoretikus ember célját, a világ ismeretté alakítását elérte. S végül rámutathatunk arra a világnézetre, mely a görög tudománnyal kapcsolatban keletkezett. A *teoretikus* embert az jellemzi, hogy nem az ismeretet állítja az élet, hanem az életet az ismeret szolgálatába, mert az ismeretben az igazság értéke valósul meg, mely az ő életének is értéket és érteimet ad. Ismerete tárgya minden, minthogy mindent egy *mitosztólmentes*, egységes világmagyarázatba akar beleépíteni és abban megérteni. Az eszköz, mellyel célját megvalósítja: a *fogalom*, melynek segítségével egy egyénefeletti, közös világot teremt, az ismeret világát. A teoretikus embernek a fogalom által megalkotott, mitosztólmentes világmagyarázata a görög s egyúttal a mai európai kultúra alapja. Vele kapcsolatban egy intellektualista világfelfogás alakult ki, melynek közvetlen forrása a görög ismeretelmélet azon tétele, mely szerint hasonló csak hasonlóval ismerhető meg. Minthogy az ész, a ratio az, ami megismer, ennél fogva az ismeret tárgya, a világ észszerű összefüggéseinek summája, racionális törvényeknek van alávetve. Kérdés: mennyiben érvényes és helyes a fentiekben jellemzett tudomány ma is? Vagy más szóval: mit akarna a görögöktől nyert tudomány helyére állítani az elégedetlen életfilozófia?

Az életfilozófiától követett új tudománynak az élet szolgálatába kell állania, annak érdekei szerint kell igazodnia. Egyes életfilozófusok e célból elvetik vagy legalább is háttérbe szorítják a fogalmi megismerést is, hogy a fogalom által mindig csak töredékesen adott, megölt élet, eltorzított valóság helyett a megismerés igazi útja, az *intuáció* segítségével a szemlélet közvetlen valóságához, az élet színes teljességéhez jussanak.³ Mások még tovább mennek s a fogalom által alkotott és azon felépülő tudomány értékét teljességgel kétségbevonják. Az életfilozófia e törekvéseivel szemben *Rickert* szellemében meg kell állapítanunk, hogy a tudománynak tudományonkívüli célok szolgálatába való állítása a tudományt lényegéből forgatja ki, technikává süllyeszti le. A fogalom mint a megismerés eszköze pedig nem mellőzhető, mert nélküle a dolgokról egyértelmű jelentés nem alkotható. Ha meg a tudománynak értékét teljességgel kétségbevonják, e kétségbevonásnak vagy tudományos alappal kell bírnia s így önmaga alatt vágnia el a fát, vagy mint alapnélküli kijelentés, üres demagógia mellett szóltanul elmehetünk. A világnak fogalmak általi, mitosztólmentes teóriája tehát a görögöktől örökölt elvülhetetlen kincs, melyen

³ Ez irányzat kitűnő jellemzését és kritikáját megtalálhatjuk bővebben *Rickert* idézett művén kívül *Maier* Henrik mélyenjáró művében: *Philosophie der Wirklichkeit*. I. Teil: *Wahrheit und Wirklichkeit*. Tübingen, 1926. 56. s. köv. II.

változtatnunk nem lehet és nem szükséges. Így az életfilozófia reformáló tendenciáit, melyek mélyén kétségkívül tárgyi szükségletek, nem pusztán szubjektív önkényeskedések rejlenek, másutt kell érvényesítenünk: a görög intellektualizmus egyoldalúságainak legyőzésében, feülmúlásában. „Az egész embernek, tevékenységének minden oldalával kell... a világnézetben is érvényesülnie. Ezért elvetendő minden olyan teoretikus kutatás, mely az életnek a tudományonkívüli rendjeit nem képes elismerni“ (323.). Az életfilozófia elégedetlensége jogosult annyiban, amennyiben az egyoldalú racionalizmus elferdíti a valóságot, ezért munkássága érdemes annyiban, amennyiben felhívja a gondolkodók figyelmét a valóság elhanyagolt oldalaira. A görög racionalizmus büszke, de nem hiánytalan alapvetésű épületét legerősebben *Kant* rendítette meg. Az ő művét kell folytatnia a filozófiának, hogy elérje célját, az egész kultúrelet mindenoldalú elméletének kellő megalapozását.

Az életfilozófia helyes feladataival foglalkozik *Bauch* Bruno, a jénai filozófus is „Az élet filozófiája és az értékek filozófiája“ című tanulmányában, mely az „Eucken-Szövetség“ kiadásában jelent meg.⁴ A *Rickert* kritikája által halálra ítélt divatos életfilozófia helyett az új életfilozófiának az élet értelmét és értékét kell kutatnia, amint azt *Eucken* munkássága is példázza, kit épp ezért nem szabad a divatos életfilozófusok közé sorozni. A divatos életfilozófia képviselői az élet fogalmát a legkülönbözőbb értelemben használták, valóságot és értéket egyaránt benne látva, biológiai jelentését filozófiai jelentésével összekeverve. Az „élet“ varázsszavával minden problémát megoldottnak vagy megoldhatónak hittek, nehézségeit az élet zavaros jelentése mögött önmaguk elől elrejtették. Az új életfilozófia, mely nem akar az életnek ily bizonytalan jelentésében megfulladni, már célkitűzésében ítéletet mond a divatos életfilozófia felett. Az élet számára nem minden probléma megoldása, hanem maga is probléma, melynek jelentését és értékét öntudatra emelni legfőbb feladata. Problémája megjelölésében világosan kifejezésre jut, hogy élet és érték nem azonos jelentések, különben nem lenne értelme az élet értékéről beszélni. Ahogy az élet valóságát kutató biológia és az élet értékét kutató filozófia nem esnek egybe, nem esik egybe az élet és érték fogalma sem. Sőt még csak egy kategóriába sem tartoznak. Az élet valóság, míg az érték nemvalóság. Az igazság értéke pl. nem létezik, bár azok az ismerési aktusok, melyekben megnyilatkozik, valóságok. És e nemvalóságos érték ad objektivitást a valóságos, szubjektív adatoknak, ismerési funkcióknak, amint az a matematikának, e „leg-

⁴ *Bruno Bauch*: Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte. (Fr. Manns Pädag. Magazin. Heft 1155. — Schriften aus dem Euckenkreis. Herausgegeben vom „Euckenbund“. Heft 29.) Langensalza, 1927.

szigorúbb tudománynak“ példájával a kérdésben kevésbé jártasok előtt is szembeötlően demonstrálható. A valóság kategóriája alá tartozó élet és a nemvalóságos érték tehát egymástól különböző fogalmak anélkül, hogy különbözőségük összefüggésnélküliséget jelentene. Ellenkezőleg a két fogalom egymásra utal s megkülönböztetésük pusztán összefüggésük feltárásának érdekében szükséges. „Mert nem lehet egy összefüggést mint olyant áttekinteni, ha nem ismerjük fel élesen és világosan, hogy mi függ benne tulajdonkép össze“ (8.). Az élet nem idegen az értékkel szemben. Bár szigorú értelemben véve nem érték, mint az érték megjelenésének feltétele, az értékmegvalósulás színhelye óriási jelentőséggel bír. Nem érték, de értékre-vonatkozó s ez értékre-vonatkozásában van jelentősége. Más szóval: annyira értékes, amennyi érték benne megjelenik, megvalósul. Az értéket ábrázoló élet és életnek értelmet adó érték egymást kiegészítik tehát, amiből következik, hogy a komoly életfilozófiának keresnie kell a kapcsolatot az értékek filozófiájával, mellyel nemcsak több pontban érintkezik, hanem szerves összefüggésben is van.

Érték és valóság, érték és élet összefüggése legszembeötlőbben bizonyítható az igazság értékénél. Minden ismeret egy példája az érték és valóság, az igazság és valóság kapcsolatának szükségképi összefüggésének. Ha a valóság az a merev, abszolút lény lenne, amelyennek egy naív dogmatikus felfogás véli, ismeret nem volna lehetséges. Ismeret csak azért lehetséges, mert a valóság nem feltétlen lét, hanem törvényileg feltételezett levés, amely levésnek törvényei éppen az igazság törvényei. Erre a mélyebb belátásra, melynek csirája már ott lappang *Parmenides* tanában, *Kant* vezetett bennünket. Tőle kiindulva a filozófia lépésről-lépésre halad előre mindmáig, hogy tisztázza a valóság és érték centrális jelentőségű problémáját.

(Jena.)

Varga Sándor.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

SCHÜTZ ANTAL: *Charakterologia és Aristotelesi metafizika*. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. Bpest, 1927. 74 l. 1.60 P.

Schütz Antal a budapesti egyetem nagynevű dogmatikusa akadémiai székfoglalójának tárgyát a filozófia köréből vette. És ez érthető, hiszen tudományos munkásságának jelentős része a filozófiáé volt és nagy dogmatikájának is egyéni színezetet, erőt, a szerzőnek egészen kivételes teológiai kvalitásai mellett, éppen hatalmas filozófiai felkészültsége adja meg. De meglepő, hogy a pszichológiának egészen friss hajtása, vagy amint maga a szerző is mondja: „még csak a jövő várományosa“, a karakterológia számára hivatott munkatársat a kétezeréves aristotelesi metafizikában keres. Megállapítjuk, hogy nem hiábaváló munkát végzett.

Az értekezés bevezető részében kitűnő tájékoztatót kapunk a karakterológia különböző irányairól és sajátos tárgyáról. Annak előrebocsátása után, hogy a szerző a metafizikát eredeti aristotelesi értelemben veszi (vagyis mint a tapasztalatot meghaladó lételemek tudományát), a mű gerince egy teoremat épít fel és egy problémát bogoz. *A teorema*: a karakterológia nemcsak metafizikában gyökereszik és csúcsosodik, hanem összes alproblémáiban szükségképpen össze van szöve metafizikai elemekkel és ezért sohasem változik tiszta empirikus tudománnyá. *A probléma*: a karakterológiának lényeges metafizikai komponenseit képes-e szolgáltatni az aristotelesi metafizika? Miután a szerző a teoremat *a priori* bebizonyította, *a posteriori* pedig valószínűvé tette, tüzetes elemzés alá veszi a karakterológiának ontológiai, szisztematikai, genetikai és szemaziológiai problémáit. Mind-ezen kérdések elemzésénél sorra felvetődnek: jellemvonás, jellemalkat, differencia, individuans, akaratszabadság, teleológia, kauzalitás stb., stb. mint mindmegannyi régi ismerős a metafizikából. E lapok olvasásánál zavarba jövünk: a szerző nagy irodalmi apparátusának adózzunk-e elismeréssel, avagy ritka analízáló erejének.

Az értekezés második részében az alapos Aristoteles-ismerő szólal meg. Lépésről-lépésre kimutatja, hogy a konkrét létező ember egyed megismerésének az elmélete igenis lehetséges az aristotelesi alapelvek alapján. Főlényesen igazolja az aristotelesi principium indivi-

dautionisnak, az állag és a járulék, az anyag és a forma, az aktus és a potencia fogalompároknek karakterológiai termékenységét, meggyőzően kimutatja az aristotelesi antropológiának, sőt az aristotelesi teológiának is karakterológiai használhatóságát.

A zárófejezet biztató és tág perspektívát rajzol a karakterológia jövője elé.

Bizonyos, hogy Schütz értekezése gazdagítja a hazai tudományos irodalmat, de határozott értéket jelent a külföldi viszonylatokban is. Nemcsak politikusok, orvosok, bírák, nevelők meríthetnek belőle impulzust a jellemdiagnosztikának tudományos kezelésére, hanem mint feltűnő, új útjelzőt köszöntheti a céhbeli karakterológus is.

Tihanyi Béla.

J. FRÖBES S. J.: *Psychologia Speculativa in usum scholarum*. Tomus I. Psychologia sensitiva. 254 lap. Tomus II. Psychologia rationalis. 344 lap. 1927. Herder-cég kiadása (Freiburg a. B.).

Fröbes, a kiváló német jezsuita pszichológus, aki *Lehrbuch der exper. Psychologie* c. hatalmas két kötetében talán utolsó példáját adta annak, hogyan lehet összefoglalni *egy* elmének a modern pszichológia óriási kutatási területén mozgó összes eredményeit, most kísérletet tett arra, hogy a lelki életről való skolasztikus felfogást az empirikus modern lélekbúvárlattal egyesítse.

Munkája négy részre oszlik. Az elsőben a lelki élet érzéki, a másodikban értelmi, a harmadikban akarati oldalát vizsgálja, végül a negyedik részben a lélek metafizikai mivoltát fejtegeti. A szenzitív pszichológiáról szóló rész egyfelől az állatpszichológia általános kérdéseit (pl. intelligencia, ösztön, a materializmus cáfolata) vizsgálja, másfelől pedig az érzéki élet egyes működéseinek pontosabban megállapítására törekszik (pl. a lokalizáció, az indulat, az önkénytelen mozgások kérdéseire nézve). Az értelmi élet vizsgálatában a fősúlyt a szenzualizmus megcáfolására veti. Elismeri, hogy az érzéki ismeret szállítja elmenk számára az első anyagot, amelyből reflexió útján az értelem a maguképességeivel építi fel a magasabbrendű intellektuális világot. Az értelmi funkciókat különösen beható kutatás alá veszi, főképp a viszonyismeret és a következtetés pszichológiájának kísérleti módszerrel nyert eredményei szempontjából. A tradicionalizmus, ontologizmus és a *veritates aeternae* nagy rendszereinek tüzetes megvizsgálása a lelki életről való aristotelesi-skolasztikus felfogáshoz vezet. Az akaratra nézve feltárja az összes modern kísérleti módszerű vizsgálatokat s ezeket összehangba iparkodik hozni az akarat szabadságának elméletével. Végül a léleknek, mint szubsztanciának felfogását törekszik éles elmével és széles spekulatív háttérben igazolni.

Fröbesnek ez az új, latin nyelvű műve is annak az újabb törek-

vésnek kitűnő példája, miképen lehet a hagyományos skolasztikus pszichológiát a modern kutatások eredményeivel megerősíteni vagy megjavítani és gazdagítani. X.

HORVÁTH BARNÁ: *Az erkölcsi norma természete*. Budapest, 1926. 195 lap.

Húsz esztendővel ezelőtt Pauler Ákos írt egy érdekes és a maga idejében sok tekintetben újszerű könyvet az etikai megismerés természetéről. Most Horváth Barna vállalkozik hasonló feladatra és az előttem fekvő könyvben éles elmével igyekszik kiképezni azokat a fogalmakat, amelyek segítségével az erkölcsi valóság racionális áthatása egyedül remélhető. Vállalkozásából a mai magyar filozófiai irodalomnak egyik legértékesebb műve született meg, amelyet tanulsággal forgathatnak még azok is, akik merőben ellentétes világnézet talajáról indulnak el az itt érintett problémák megoldása felé. A szerzőn ízigvérig megérzik az alapos jogi iskolázottság, ami a fogalmak világos meghatározására és az átlátszó konstruálásra teszi őt képessé. Szándéka annak a logikai hálónak a megszövése, amelybe aztán felfogható az erkölcsi élet eleven valósága. Világnézete a legtisztább platonai idealizmus, amely hitünk szerint egyedül alkalmas egy etikának, mint tudománynak a megalkotására. A naturalista monizmus ugyanis el-sikkasztja a világból az etikumot. Horváth Barnát is a dualisztikus idealizmus teszi képessé az erkölcsi norma természetének olyan érdekes és sikerült megvilágítására, amelyet ebben a szép könyvben tár elénk.

A műnek első része az erkölcsi érvényesség kérdését taglalja. A szerző tárgyalási módján itt meglátszik Lask műveinek alapos tanulmányozása: a filozófiai fogalmak eme ritka éleleszerű elemzőjének a tanítványa Horváth abban a módban, ahogyan elhatárolja egymástól a Valóság, az Ethos és a Logos szféráit. Jól látja meg, hogy „az erkölcs a valóság, a létezés síkjából kiemelkedő tartalom, amelyet a létező tartalmak síkjára szorítva megérteni nem lehet.” Az etika ismeret tárgya azért oly bonyolult és sok vitára okot adó valami, mert a maga egészében a létezés és érvényesség szféráin átnyúló tartalom, amely ennél fogva sem a puszta létezés, sem a merő racionális érvényesség síkján tökéletesen meg nem ragadható. Horváth ezzel a gondolattal kapcsolatban alapos kritikának veti alá az érvényességnek azt a fogalmát, amely Paulernél és azt is, amely különösen Lasknál található. Könyvének ez a része csak úgy érthető, ha sohasem feledjük azt az idealista világnézetet, amely ott rejlik fejtegetései hátterében. De még így is az a benyomásunk néha, mintha egy sajátos fogalommitológiával állanánk szemben. Ez azonban elenyészik akkor, ha az olvasó észbe veszi, hogy itt nem a valóság leábrázolásáról, hanem hanem a racionális fogalmakkal való áthatásáról: megértéséről

van szó. Ezzel a tudattal aztán megvilágosodnak előtte a szerző tételei, s helyesléssel fogja követni őt a fogalmi világ meredek ösvényein.

Horváth az érvényességnek két fajtáját: egy homologikus és egy heterologikus érvényességet különböztet meg. Amaz a tiszta forma, — ilyen a logikai érvényesség, — emebben azonban a logikai objektivitás egy nemérzéki értékanyaggal fonódik egybe. Az etikai érvényesség egy ateoretikus tartalom teoretikus objektivitásában, „megállás“-ában rejlik. Ezt a szerzőnk úgy fejtí föl, hogy etoszt felbontja egy nemérzéki érték tapasztalat „anyagára“ és ennek a tudat előtt megjelenő logikai „formájára“. A materiális etikum önmagában nélkülözi az objektivitás logikai állítmányát, viszont a forma önmagában nélkülözi az etikai tartalmat. De a kettő heterologikus összefonódása egyformán etikai is, meg objektív is. Érvényessége tehát végeredményben csak a logikai szférának van ugyan, de az Ethosnak van egy „logos-előjele“, mellyel belemered a logikai síkba. Ezzel az Ethos logikai levegőt kap: érvényessé válik és „megáll“ az értelemmel szemben.

Mindebből világossá válik, hogy az erkölcsi érvényesség több, mint a puszta logikai objektivitás. Az erkölcsi magatartás sem az a tisztán teoretikus, kontemplatív „szemlélet“, amely a logikus igazságokkal szemben él bennünk, hanem valami ateoretikus, aktív magatartás. A teoretikus magatartástól az ateoretikust az a „többlet“ választja el, *ami* benne „érvényes“. S ez az erkölcsi érték és az erkölcsi norma. Az érvényes értékben az értékmomentum egy merőben ateoretikus, materiális mozzanat, ami azonban éppen nem érzéki természetű. Ebből az értékből meríti az erkölcsi norma a maga normatív erejét, amely azt jelenti, hogy az erkölcsi értékkel egy speciális, vele viszonyban: az aktivitás viszonyában álló valóság áll szemben. Ilyen valóság az erkölcsi akarat, amely nem lehet más, mint szabad, mert hiszen viszonyának alternatívának kell lennie az értékhez. Az ilyen akarral szemben veszi föl az erkölcsi érték az erkölcsi norma jelentését.

Valóság (létezés), érték és norma tehát azok a végső fogalmak, amelyeknek a különvalóságából, szembenállásából fakad az erkölcsi élet, amely nem egyéb, mint az értékvilág és valóság szétszakított-sága megszüntetésének problémája.

Könyve második részét szerzőnk az erkölcsi érték megvilágításának szenteli. Az ismeretelméleti fejtegetések jeges csúcsainak a levegőjéből itt az értékelmélet enyhébb légkörébe vezet az olvasót. Most az erkölcsi érték hordozója és az értékvilágban való elhelyezkedését kutatja. Az eredeti etikai magatartást az aktív erkölcsi akaratban találja meg s ezt jelöli meg eredeti etikai alapfogalom gyanánt. Ez teszi képessé az embert arra, hogy jó vagy rossz legyen, s mivel az erkölcsi akarat konstituálja az embert, mint erkölcsi személyt, — a személyiséget kell az erkölcsi érték hordozójának tartanunk.

A maga álláspontjának igazolására Horváth megbírálja ennek kapcsán a vele ellentétes elméleteket: az etikai intellektualizmust, mely a pusztá megismerést, — a voluntarizmust, mely minden megismeréstől és érzéstől ment vak akaratot, — s az érzületetikát, mely a pusztá megérzést tartja olyan alanymagatartásnak, amely az erkölcsi értéket hordozhatja. Ezek a kritikai fejtegetések rendkívül tanulságosak, s minden olvasóban nagy mértékben alkalmasak a gondolkodás világosságának a növelésére.

Nagyon meggyőzőknek és igazaknak kell tartanunk azokat a fejtegetéseket, amelyekben szerzőnk az erkölcsi érték helyét a többi értékek között kijelöli. Ezeknek a lényege az, hogy az erkölcsi érték abszolút érték, amelynek a megvalósulása azonban a valóságban csak relatív lehet. Amit ezzel kapcsolatban Münsterberg és Rickert értékrendszereinek bírálatául mond, mindazt magunk is a legteljesebben valljuk.

A mű harmadik része szól aztán magáról az erkölcsi normáról, ahol az értékmatériának a valóságra való vonatkozásai nyernek oly gazdag és igaz megvilágítást, hogy azt ily rövid ismertetés kereteiben lehetetlen kimerítenünk. A műnek ebben a részében legjobban meglátszik szerzőnk jogászai elme-iskolázottsága, amelynek különös erőssége a finom disztinkciók kidolgozása. Fejtegetései abban a konklúzióban végződnek, hogy az erkölcsi norma centrális jelentősége abban rejlik, hogy az egész abszolút normaszférát etizálni és a kategórikus normativitás momentumát más, nem erkölcsi normaterületekre is kiterjeszteni képes. Ennek az igazságnak a fényében az egész világ erkölcsi érték színében jelenik meg előttünk. Műve befejezésében Horváth Barna éppen az erkölcsi normának ezt a kozmikus távlatát mutatja meg, s ezzel az egész könyv egy fölemelő és megnyugtató gondolatban végződik.

A magyar filozófiai irodalom csak hálás lehet a szerzőnek, hogy az erkölcsi normáról ezt a ritka szisztematikus és elemző erővel, gazdag problémalátással megírt könyvet nekünk ajándékozta. Aki ily mélyre tud nyúlni e kérdésben s össze tudta fogni a Paulernél, Lasknál, Rickertnél és Schelernél oly biztató eredményességgel érintett etikai problémákat, annak szívesen elfeledjük könyvének ismétléseit (ami talán e nehéz tárgyban didaktikai fogás csupán), valamint az idegen szavak fölösleges használatát, s bízó reménységgel várjuk tőle a további elmélkedések eredményét.

Nagy József.

I. LINDWORSKY: *Theoretische Psychologie im Umriss*. An Stelle einer 3. Auflage der „Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie“. Leipzig, Barth, 1926. VI, 103. l.

Lindworsky 1922-ben egy kisebb terjedelmű dolgozatában (Umrisskizze) programmszerűen összefoglalta tételeit egy „theoretikus

lélektanra“ vonatkozólag. Az a cél lebegett szeme előtt, melyet pl. az elméleti fizikában látott megvalósítva: hogy a lélektani tapasztalás adattömkelegébe ne csak bizonyos statisztikai rendet vigyünk bele, hanem a tényekből a *közvetlenül* következő, első elméleti feldolgozással törvényeiket is állapítsuk meg. Ezeknek a törvényeknek közvetlenül a tapasztalás nyomása alatt kell kifejecesedniök és áthidaló rendszerül kell szolgálniok a metafizikai pszichológiához, mely tudvalevőleg a lelki élet *végső* kinyomozható törvényeit van hivatva megközelíteni és feltárni.

Hogy Lindworsky Umriss-ének mily sikere volt, bizonyítja az a körülmény, hogy 1926-ban már a harmadik kiadást érte meg s ez kibővítve tartalmazza a szerzőnek tételeit. Lindworsky törekvése teljesen érthető és méltányolható, ha figyelembe vesszük a pszichológusok nagy részének jelen törekvéseit a lélektani szintézis felé. A karakterológia és az „alaklélektan“ e divatos tudományok mind attól a gondlattól vannak áthatva, hogy a lelki élet tapasztalati adatain túl a törvényeszerű összefüggések keresése és nagy szintézisek megalkotása is elsőrendű feladatát alkotják a lélek búvárlójának.

A *lélektan tárgyát* L. szerint két feladatban kell látnunk: a tudatjelenségek megfigyelő leírásában s a közöttük közvetlenül megállapítható összefüggésekben. Ezeken az összefüggéseken van a theoretikus pszichológiában a hangsúly. Hogyan függenek össze egymással tudatjelenségeink, — mily közvetlen törvényük van? Egy főtvényt lát Lindworsky abban, hogy egész tudatéletünknek, emberi mivoltunknak fő törekvése a boldogság keresése és a szenvedéstől való elfordulás. E fő törvény uralkodik az egész lelki élet minden részletmozzanatán, ha összefüggésükben tekintjük őket, azaz, ha nem emeljük ki őket az élet teljességéből. Egy-egy lelki elem önmagában, absztrahálva a lelki élet átfogó folyamatól, tehát megrövidítve, és hiányosan nem mutatja ugyan ezt a boldogság-mozzanatot, — de behelyezve a lélek életébe könnyen megtaláljuk benne. Ezzel a közös vonással rokon L. szemében még egy más tulajdonság is, az, hogy nincs egyetlen élményünk sem, melynek ne volna valamelyes „értelme“, mégpedig nemcsak az utólagos tudományos vizsgálat szerint, hanem élményszerűen is. A lelki folyamatoknak bizonyos értelmes irányítottságát közvetlenül átéljük.

A fentebbi fő összefüggés-törvényen kívül L. még a következő theoretikus törvényeket különbözteti meg: vannak *tartalmi* törvények és a lelki folyamatok *lefolyásának* törvényei. A tartalmiak ismét *materiális* és *formális* törvények lehetnek. A tartalmi-materiális törvények közé sorozza szerzőnk élményeinknek elméletileg megkülönböztethető végső és önálló mozzanatait. Első ezek között az *élesség* mozzanata: minden lelki élmény egy átélő alanyhoz, énhez tartozik s vele vonatkozásban van. Az én-alany megismerése és kiemelése természetesen bizo-

nyos fokú tudományos megismerést és absztrakciót tételez fel, mert az én-tudat nem tartozik az élmények mindenkori tartalmához, alkotó-elemeihez; de más kérdés az, hogy *törvényeik* közé sorozhatjuk-e a (többé-kevésbé átélt) én-vonatkozást? Erre az utóbbi kérdésre Lindworsky határozott igennel válaszol. Egy további pontban szerzőnk azokat az *érzeteket* tárgyalja, amelyek tisztán *qualitativ* jellegűek. Az emberi élményvilágnak az ilyen érzetek szintén végső materiális tartalmi. Nem tartoznak azonban ide azok az érzetek és érzetsoportok, melyek a tisztán minőségi érzeteknek más elemekkel való kombinációi, minő pl. a térszemléletben a harmadik méret megismerése. Ide tartoznak továbbá az *érzelmeik* és a *tényállás-tudás* gondolatai is és végül a *törekvés* elemi mozzanatai. A materiális tartalmi törvényekkel szemben állanak a lelki élet *formai* tartalmi törvényei: a rend, a jelentésszerűség (Sinnhaftigkeit) s a tudati elemek keveredésére vonatkozó szabályszerűségek.

A lelki élet azonban nemcsak tartalom és forma, hanem *folyamat* is. A folyamat-törvények arra vonatkoznak, hogyan, mily feltételek között lépnek fel tudatunkban az egyes pszichikai jelenségek. Az *általános* folyamat-törvényeket akkor nyerjük, ha mindjárt a vizsgálódásunk kezdetén alapvető szétválasztást teszünk a lelki jelenségek között. Az első csoportba azok a lelki jelenségek fognak tartozni, melyeknek tartalma egymásra nézve közömbös (pl. egy szín szemlélete után megjelenik tudatunkban kiegészítő színe) s egymásrakövetkezésük tisztán fiziológiai alapú; a második csoportot oly tartalmak egymásutánja alkotja, melyek nem közömbösek egymásra nézve, hanem (logikailag is) belső vonatkozásban vannak egymással (pl. két *hasonló* szín következik egymásra és ebből megismerjük a hasonlóságot). Ezek az utóbbi folyamatok már nem érthetők meg fiziológiai alapon, hiszen a „hasonlóságnak” felfogása nem ered közvetlenül a fiziológiai és szemléletes mozzanatokból; az ilyen folyamatok, az ilyen lelki tartalmak tudatbeli jelentkezésének tehát más alapja van, t. i. pszichikai alap. Ha a fentebbi kétféle tudatjelenségek különbözők is egymástól, mégis gyakran egymással kapcsolatosan szoktak fellépni. Törvényeik azonban, mint látjuk, teljesen különbözők, egymásutánjuk más és más szabályszerűségeknek van alávetve. Az első csoportba tartozó lelki jelenségek *pszichofizikai*, az utóbbiba tartozók pedig tisztán *pszichikai* törvényeknek hódolnak.

A pszichofizikai tudat-jelenségek ismét két csoportra oszlanak, aszerint amint „*afferens*” vagy „*efferens*” természetűek. Az afferens tudatjelenségek (érzetek, szemléletek) theoretikus magyarázatához L. bizonyos *rezonancia-elméletet* hív segítségül. Az agy- és idegrendszer úgy kell elgondolnunk, mintha azok csupa pszichofizikai energiával telített elemi testecskekből állának („*rezonátorok*”), melyek mint egy egymáshoz vannak „*hangolva*”, az egymásban lefolyó változásokat

tudomásul veszik és egymással analog módon viselkednek; azonfelül mindnyájan egy rugalmas közegben foglalnak helyet. A rezonátorok külső hatásokat vesznek fel s ennek következtében oly mozgásfolyamatok játszódnak le bennük, melyek eredeti alakjukat megváltoztatják (ezek az „érzetek“); ameddig egyszer felvett rezgéseik vannak, más rezgéseket nem vesznek fel; viszont a különböző időben lezajlott mozgásfolyamatok bennük bizonyos dispoziciókat, nyomokat hagynak hátra, melyekből megérthetjük a különböző érzetek kapcsolatait, összetevődéseik sajátos formáit. A rugalmas közeg pedig, melyben a rezonátorok elhelyezkednek, magyarázatául szolgál sok (nem minden!) reprodukciós és társulási tudatjelenségnek. Hiszen bárhol indul meg valamely rezgésfolyamat a rezonátorok birodalmában, az egyszer kapott mozgás elterjedhet a birodalom minden részébe.

A lelki folyamatoknak másik nagy csoportját Lindworskyval a tisztán pszichikaiakban kell látnunk, melyeknek törvényei a megismerésből és törekvésből fakadnak. A megismerés legfontosabb mozzanatát Lindworsky a relációismerésben találja és ebből vezeti le a gondolkodás lélektanának legfontosabb elemeit. A „törekvés törvénye“ viszont azt mondja ki, hogy a szeretet és elfordulás tényei az akaráson alapulnak, ezt viszont az értékek keltik működésre. Ilyenformán L. az értékmegismerést és értékelést szoros összefüggésbe hozza a törekvés lelki tényével. Csak arra törekszünk, úgymond, ami jó, ami érték, — s viszont minden érték bizonyos fokig szükségképen felkelti az emberi törekvést. Az akarással összefügg a figyelem jelensége is. L. megkülönböztet egy theoretikus törvényt a figyelem körében is: Az akarat ráirányulása — s ennél fogva a figyelem is — a „pszichofizikai energiát“ koncentrálna a lelki élet fiziológiai alapjaiban.

A figyelem tárgyalásával le is zárul L. művének általános elemi része. A továbbiakban L. az eddig tárgyalt lelki elemek egymásrahatását, összeműködését tárgyalja. Egyik alapvető tétele abban áll, hogy az eddig feltüntetett lelki elemekből minden más lelki jelenség levezethető. Így pl. az ú. n. „konfigurációk“ lelki keletkezését sem kell úgy magyaráznunk L. szerint, mint az „alakpszichológia“ egyes hívei: nintha t. i. a sajátos térbeli alakzatok megismerése csak eleve adott pszichofizikai „alakok“, tehát mintegy apriori kiformalódott felvevő pszichofizikai minták útján volna lehetséges. Ellenkezőleg: L. szerint először is el kell különíteni egymástól a „konfigurációkat“ s a szoros értelemben vett „alakokat“ a szemlélet terén, — másodsor pedig a konfigurációk keletkezéséhez elegendő a dispoziációs rezonátoroknak és a figyelemnek összeműködése egymással.

• Lindworsky theoretikus pszichológiájának maradandó értéke kétségbevonhatatlan. Világos és következetes áttekintéssel rendezte néhány alapely segítségével a lelki élet roppant tapasztalati anyagát. Ebben a didaktikai eredményben van könyvének legfőbb értéke. Magyarázó

crejét ellenben nem értékelhetjük oly magasra, mint az előbbi mozzanatot; de hiszen *theoriáról* van itt szó, feltevésekről, s ezen a területen szerzőnk egyáltalában nem mutat merevséget, vagy dogmatikus elfogultságot, kész bármikor újra vizsgálni a tényeket s újra megtanulni a nyelvüket („umlernen“), ha eddigi elméletei esetleg elégteleneknek bizonyulnának. E készség annál értékesebb, minél bátrabban alkotja meg L. a lelki életnek egyes magyarázó segédfogalmait. E segédfogalmak között csak éppen érinteni akarjuk e helyen a „rezonátorok“ és a „pszichofizikai energia“ gondolatát, — melyekben az egész embernek, mint pszichofizikai zárt egységnek problémája mintegy monaszokra osztva megismétlődik; — érintjük az „idődiszpozíciók“ feltételezésének kérdését s végül a gondolatok (a relációmegismerés) alapvető jelentőségű gondolatát. Ahogyan L. ezeket bemutatja, nagyon tetszetős, könnyen elfogadható hipotéziseknek látszanak, anélkül azonban, hogy nélkülözhetetlenségükről meg tudna győzni. Alaposabb elemzés arról győzi meg művének olvasóját, hogy a fentebbi feltevésekben még mélyebb és nagyobb problémák húzódnak meg. Ezeknél a nyílt pontoknál L. rendszerének bizonyára szüksége lesz még a további tudományos „áttanulásra“ és átdolgozásra. *Várkonyi Hildebrand*

P. TILLICH: *Religionsphilosophie*. (Dessoir: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten. 765—835 l.) Berlin. Ullstein. 1925.

Tillich oly vallásbölcseletet akar nyújtani, mely módszerében és kidolgozásában a vallás és kultúra autonómiáját hordozza és a „theonom synthesis“-t tünteti fel. Ezáltal akarja a teológiának és vallásbölcseletnek harcát legyőzni. Tillich a vallási és bölcseleti ismerés autonómiájából indul ki. Szerinte a vallásbölcselet a vallás funkcióiról és kategóriáiról szóló tudomány, a teológia pedig normatív és rendszeres kifejtése a vallásfogalom konkrét megvalósulásának (773 l.). A kettőnek viszonyát mindjárt a meghatározásban leegyszerűsíti és így megkönnyíti magának — saját problémája megoldását. Hogy még egyszerűbbé tegye a problémát, a metafizikát megteszi „vallásos állásfoglalásnak,“ nem tudománynak. Miután így a problémát nem megoldotta, hanem szétvágta, ehhez a művelethez megszerkeszti a módszert is. Nem elég neki sem a lélektani megértő, sem a teológiai, sem a tárgyból induló spekulatív, sem a fenomenológia módszer, hanem ezek fölötté a *metalogikai* módszerrel indul neki munkájának. Műszó-használata, fogalmi meghatározásai teljesen egyéniek, inkább alogikus, mint *metalogikus* módszere miatt gondolatmenete akárhányszor következtelen; nem mélysége, hanem az érthetőség hiánya miatt. Szerinte pl. „a kultúra a vallás kifejező formája, a vallás a kultúra tartalma“ (800 l.); „a vallás a szellemnek a föltétlenre való iránya, a kultúra a szellemnek a feltételezett formákra való iránya“ (799.); „Nem a hitetlen, hanem a hívő az igazi atheista“ (804). A vallás elemeinek fel-

tárásában erősen függ R. Ottótól, bár igyekszik álláspontját egyszerűnek feltüntetni. A vallásfejlődés célját, a vallási normaeszmét a „kegyelem vallásában, másként a paradox vallásában“ látja, mely a föltétlen követelmény elismerése mellett a föltétlen tartalom (Gehalt) jelenlétét a feltételezett formában igenli“ (816 l.). A Barth-féle teológiai iránnyal akar itt nyilván találkozni.

Tillich a tradicionális vallási dogmák helyett maga szerkeszt vallásfilozófiai dogmákat. A vallási dogmák azonban a kinyilatkoztatás tekintélyére támaszkodnak. A vallásfilozófusnak nem sikerült saját dogmáit saját tekintélyével biztosítani, ha bizonyítani nem tudja őket.

Kühár Flóris.

GERŐCZ KALMAN: *A filozófia alaptanai*. Sátoraljaújhely, 1927. 336 l. 8°.

Az 1918-i katasztrófát követő évek súlyos megrázkódtatásai, a társadalmi és politikai, anyagi és szellemi élet mindenkit érintő válságai, miként az egész világon, úgy nálunk is sokakat vezettek közelebb a filozófiához, melyben a zavarokból való kibontakozás útmutatóját, vagy legalább is *egyik* útmutatóját keresték. A valóság reménytelennek látszó képein már-már kétségbeesett ember normális időkben szokatlan érdeklődéssel fordult minden felé, ami az élet újjáépítéséhez biztos alapokat ígért nyújtani: így elsősorban a valláshoz és a filozófiához. A megnövekedett érdeklődés megnövekedett irodalmat hozott létre. Hogy a magyar filozófiai irodalomnak a világháború utáni évekre eső, ismeretes növekedése nem pusztán erre az okra vezethető vissza, az bizonyos. A magyar kultúrának a múlt században bekövetkezett gyors fejlődése, gazdag termelése (a filozófiában lásd pl. Böhm Károlynak és iskolájának működését) szükségképen vezetett a magyar filozófia fellendüléséhez. Így bár filozófiai tárgyú vagy című művek, tanulmányok megjelenése ma már nálunk sem ritka, — nem haladhatunk el említés nélkül egy olyan jelenség mellett, amilyen Gerőcz Kálmán jogakadémiai tanár Sátoraljaújhelyen ez évben megjelent, „A filozófia alaptanai“ című 336 oldalas könyve, mely a filozófia új megalapozását ígéri és hirdeti.

Az eddigi filozófia, amint azt a történelem mutatja, többé-kevésbé ellenmondó elméletek halmaza, „nélkülözi a teljesen összefoglaló elveket“. (10. l.) Gerőcz azt hiszi, hogy ő ilyen elvet felfedezett, midőn megállapítja, hogy a filozófia középpontjába a hitnek kell kerülnie, „mert a hit a tudástól teljesen mentesen, mint tiszta hitigazság is irányítója a gondolkozásnak...“ (10. l.) A tudásnak tehát a hit szolgálatába kell állania annál is inkább, mivel a tudás pozitív tartalma mindig hitet jelent. (11. l.) A dolgokat nem ismerhetjük meg, „csak“ hihetünk bennük. Az igazi ismeret lényegében hit. A tudomá-

nyos élet hitdogmák küzdelme, hol az erősebb hitű hitdogma háttérbe szorítja a gyengébb hitű hitdogmát. Az ismeret igazságát ennél fogva csak a belé vetett hit határozza meg, vagy ahogy Gerőcz magát kifejezi: „a verifikálás mindig kredifikálást jelent“ (12. l.). Az eddigi logika helytelen alapokon nyugodott, mikor az identitás-elvére épített. „Ha az identitást érvényesíteni akarnánk a gondolkozásban, gondolkozásunk megállana és nem volna gondolkozás; mert gondolkozni annyit is tesz, mint hasonlóságot keresni a különböző dolgok között“ (75. l.). A hagyományos logika tételei tehát a tudománynak nem sok hasznot hajtottak, s csak azért maradtak napjainkig érvényben, mert az évezredek ismétlődésén alapuló szokás fenntartotta őket. Helyükbe a Gerőcz által bölcséleti hittannak nevezett elméletnek kell lépnie, mely első sorban a hitben való hitet, azután az ismeretben való hitet vizsgálja, minthogy az ismeret legjellemzőbb vonását is a hitben látja. Alapelve a principium similitatis, a hasonlóság elve, mely „nem egyéb, mint az alapjául szolgáló hitnek az alakja s ezért valamely dologgal kapcsolatban jelentkező hasonlóság megismétlésénél a hasonlóságot oly erős hitté képes átváltoztatni, amelyhez kétség nem férhet“ (14. l.). A bölcséleti hittan alapmódszere az ismétlés.

A filozófiai dilettantizmusnak e föllegvárából szükségtelen többsöt bemutatnunk. A kétségkívül jó szándékkal, de minden filozófiai érzék hiányával összeírt könyvre elegendő kritika éppen azoknak a filozófusoknak (Bartók, Pauler, Rickert stb.) tanítása, kikre Gerőcz maga hivatkozik, s kiknek egyes, az összefüggésből kiszakított és legtöbbször teljesen félremagyarázott megállapításaival önmagát alátámasztani is törekszik. Csak néhány megjegyzésre szorítkozunk. Gerőcz a hitben oly varázsvesszőt fedez fel, mellyel a tudomány minden problémája megoldható, a filozófia minden nehézsége áthidalható, de teljesen elhanyagolja azt a kérdést, miben áll ez a hit. Mintha csak Kant, akit könyve tanúsága szerint vagy egyáltalában nem ismer, vagy teljesen félreért (pl. 34. s köv. ll., 293. l. stb.), nem is létezett volna! Innen van az, hogy már az alapfogalmaknál legnagyobb zavar uralkodik, mely azután természetesen az egész könyvön végighúzódik. A hit egyszer igazság, mely felé törekednünk kell, máskor aktus, melyben az igazságot megragadjuk. Egyik helyen úgy szerepel, mint az ismeret tartalma, másutt mint e tartalom hordozója. Hasonló a zavar az igazság és valóság (28. l. stb.), a valóság és érték alapvető fogalmainál, melyeket gondtalan összevisszaságban használ, a problémák nehézségeit a hit táltosparipáján átrepülve. Pragmatizmusa, mely az igazságot a belé vetett hit erejétől teszi függővé (9. és 10. ll. stb.), csak ott talál korlátokra, „ahol a vallás megdönthetetlen hitdogmáinak birodalmá kezdődik“ (54. l.). A tudományt ezek szolgáltatába akarja állítani, mert a tudománynak csak addig van értelme, amíg ezek megvilágosítását szolgálja (75. l.). Gerőcz nem látja, hogy az igazság

nem azért igazság, mert „hisszük, hanem megfordítva: azért „hisszük“, mert igazság. Nincs tisztában a tudás jelentésével, amint nincs tisztában a hitével sem. A kettő közti határokat nem látja s ezért mindkettőt meghamisítja. Könyve elriasztó példa mindenki számára, ki a filozófia érdekeit komolyan szíven viseli.

(Jena.)

Varga Sándor.

NEUE PSYCHOLOGISCHE STUDIEN. Herausgegeben von *Felix Krueger*. 1. Band: Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle. 2. Band: Licht und Farbe. München, 1926.

A pszichológia meglehetősen elmaradt a többi tudományok mögött. Mint szaktudomány nem versenyezhet sem módszer, sem konkrét eredmények dolgában a többi szaktudományokkal, különösen pedig nem a természettudományokkal. Mint filozófiai diszciplína nem tudott még kellőképen elhelyezkedni, olyan a filozófiában, mint valamely idegen test a szervezetben. A XIX. században a pszichológia megkísérelte a természettudományok utánzását. A „természettudományi módszertől“ várta saját területén azokat a nagyszerű eredményeket, amelyeket a természettudományok éppen ebben a században mutattak fel. Ez a módszer nem bizonyult jónak, sikeresnek. Most, a XX. században megint ilyen nekilendülést látunk a pszichológiában. De most más úton indul. Mintha megtalálná saját magát. Észrevette módszerének hibáit. Most új, helyesebb módszerek keresését és alkalmazását látjuk mindenfelé.

Bolyai Farkas mondotta nagynevű fiának, hogy bizonyos időben ugyanazok a gondolatok, eszmék több helyen, különböző egyének elméjében felbukkannak, anélkül, hogy ezek egymásról, egymás gondolatairól tudnának. Az idő megérleli ezeket a gondolatokat. Manapság azt látjuk, hogy a pszichológusok legnagyobb része különböző utakon ugyan, de egy közös, eddig még világosan nem látott és ki nem fejtett rendszer felé halad.

A modern pszichológiai kutatásoknak igen nagy szolgálatot tesz a lipcsei egyetem pszichológiai intézete, mikor vizsgálatait sorozatosan kiadja. Nem folyóiratban, hanem előre meg nem határozott időközökben megjelenő, testes kötetekben. Az egyes tanulmányok ugyan függetlenek egymástól, mégis úgy vannak összeválogatva, hogy egy kötet valamiképpen összefüggő egészet alkosson.

Az első kötetben a kiadó, Felix Krueger bevezeti és mintegy összefüggő egészzé kapcsolja ezeket a tanulmányokat. A modern pszichológiát avval jellemzi, hogy a figyelem mindinkább az élő valóság, a pszichikai egész felé fordul. A komplex-jelenségeket úgy kell vizsgálni, ahogyan a valóságban előfordulnak, nem lehet a valóságot mes-

terséges és nem mindig szerencsés elemekbontással kiforgatni ml-voltából.

Az egyes vizsgálatok programját Krueger a következőképpen jelöli meg: „Arbeitsteilig, aber im Bewusstsein übergreifender Zusammenhänge müssen Sonderuntersuchungen von den verschiedensten Zugängen her konzentrisch in die Tiefe streben.“

Nagyszerű történelmi áttekintést nyújt a pszichológia — főképpen a német pszichológia — újabbkori fejlődéséről.

Kant, Dilthey és Driesch kerülnek részletesebb tárgyalás alá. A legutóbbinak „Grundprobleme der Psychologie“ c. művét kiváló eszméljúséggel kritizálja.

Az első kötetben Friedrich Sandernek a térbeli ritmusról szóló vizsgálatai vannak. A vizsgálatok eredménye azt mutatja, hogy bizonyos alakzatokat mennyivel tökéletesebben fogunk fel, mint az egyszerű geometriai elemeket. A következő tanulmányban ugyanaz a szerző ezen az alapon magyarázza az optikai csalódásokat.

Az ő vizsgálatainak mintegy folytatása Gunther Ipsen értekezése az alak-felfogásról. Ezekkel a vizsgálatokkal az ú. n. optikai csalódások újabb esetei merültek fel és a csalódásoknak sokkal világosabb, elfogadhatóbb magyarázatát kapjuk, mint eddig. Egyszerűsödő mélyebb bepillantást nyerünk, hogyan fogja fel az ember a különböző alakzatokat. A természetpszichológiáját nagy mértékben előbbre viszik ezek a kutatások.

Ipsen az értelemnélküli szavak, helyesebben betűcsoportok felfogásáról végzett vizsgálatait közli, különösen behatóan foglalkozik a Ranschburg-féle jelenséggel.

Johannes Hermann a szaglás-élményekkel foglalkozik. Azt találja, hogy a szagérzetek a mi élményeinkben a legszorosabban össze vannak kapcsolva más, heterogén komplexekkel, illetve ilyen komplex-élménybe be vannak ágyazva. A szaglással kapcsolatos totális-élmények meglepően élesen vannak karakterizálva és nagyon pontosan megkülönböztethetők és felismerhetők.

Nagyon érdekes Würdemannak az érzelmeknek az emlékezettel való kapcsolatáról szóló értekezése. Az érzelem nagy jelentőségének felismerése szintén jellemzi az újabb pszichológiai kutatásokat.

A második kötet a látás köréből vett kísérleti vizsgálatokat tartalmazza. Thorleif Schjelderup-Ebbe a fény- és színkontrasztokról, Friedrich Donat szintetizálásról az inger és érzet közötti funkcionális függésről, Fritz Ehrler a szín-emlékezetéről, Fiedler a fekete-fehér-problémáról, Kirschmann a megfordított spektrumról ír. Ezek a kiemelkedőbb tanulmányok.

A két kötet egyes értekezései külön is nagyon értékesek, de így bizonyos egységbe fonódnak össze. Keresztmetszetét adják a modern

pszichológiának. Azt látjuk, hogy ez az élethez, a valósághoz sokkal közelebb jut, mint a XIX. század pszichológiája, továbbá az elmélet és az experimentum között is nagyobb lesz a harmónia. A kísérleti vizsgálatok eredményei nem maradnak elszigetelten, a jelenségek bizonyos kis csoportjára korlátozva, hanem nagyban hozzájárulnak ahhoz, hogy a lelki jelenségekről kialakuló egységes kép tökéletesebb legyen. A tervszerű részletkutatások így előmozdítják a lelki jelenségekre vonatkozó általános törvényeknek megtalálását. *Bognár Cecil.*

FOLYÓIRATOK BIBLIOGRAFIÁJA.

A) Külföldi filozófiai folyóiratok.

Az „Athenaeum“ régebbi évfolyamainak hagyományát követjük, midőn a legjelentősebb külföldi folyóiratok tartalmát rövid foglatban vagy csak a cikkek címei szerint olvasóink elé tárjuk. Az „Athenaeum“ e régi programját, sajnos, ezidőszereint teljes mértékben még meg nem valósíthatjuk, s meg kell egyelőre elégednünk — mint az irodalomra vonatkozó bibliográfiában is — a cikkek címeinek számontartásával, de így is jó szolgálat lehet ez a kutatóknak, kinek figyelmét az új problémákra, új törekvésekre és megoldásokra ezúton felhívjuk. A háború utáni könyvtárpolitika a filozófiai igények kielégítése terén igen elmaradt. A külfölddel való kapcsolat több éven át megszakadt. A Magyar Filozófiai Társaság agilitására is szükség van a célból, hogy a külföldi folyóiratok hézagai betöltessenek, s a magyar olvasóközönség elé *rendszerezesen* eljusson a külföldi filozófiai munkásság képe. Arra fogunk törekedni, hogy a közeljövőben a filozófiai cikkek tartalma is jeleztesse.¹

I. ANNALEN DER PHILOSOPHIE. Szerk. H. Vaihinger, J. Petzold és R. Schmidt. Verl. Meiner, Leipzig.

1927. (6.) évf. *Hoesslin*: Die schöpf. Ereinheitlichung. — *Skreb*: Die Verh. zw. Arithm., Geom. u. Physik. — *Loesche*: Die Hypoth. d. Metaphysik sind biologisch begründet. — *Koppelman*: Ist die Arithm. ein logisch korrektes Lehrgebäude? I. — 213. füz. *Koppelman* II. — *Kattje*: D. Probl. d. vitalen Energie. — *Meckauer*: Angew. Rigorismus. — *Loesche*: D. biol. Mensch u. das Werturteil. — 4. füz. *Kalenkamp*: Sinn u. philos. Bed. d. Umbauer d. Lehre v. d. Grosshirnrinden-

¹ Legközelebb *egy* ízben azt is ki fogjuk mutatni, hogy *egyetem*i városaink mely közkönyvtárában minő filozófiai folyóiratok találhatók.

lokalisation. — *Lungwitz*: Üb. Unsterblichkeit. — *Reichenbach*: Lichtgeschwindigk. u. Gleichzeitigkeit. 5. füz. *Petzold*: Ration. u. emp. Denken. — *Urbach*: D. log. Paradoxon.

Ű. ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE. A filozófiaí részt kiadja L. Stein, a szociológiai részt G. Salomon. (Heymann, Berlin.)

Ez a folyóirat a régi „Archiv für Philosophie“ utóda: 1923—1924-ben még a régi nevéen egyre inkább eltörpülő számokban jelent meg L. Simionnál Berlinben, majd 1925-ben kibővült programja, s az új kiadók vezetése alatt a folyóirat fellendül. Szociológiai része egyelőre kicsiny.

I. Abt. Archiv für Geschichte d. Philosophie u. Soziologie. 1925. évf. (30. kötet), 1—2. füzet, 1—160 ll. *a)* Filozófiai rész. *G. Furlani*: Arb über die Philos. bei den Syrern. — *Uznadze*: Bergsons Monismus. — *G. Lehmann*: Feuerbach. — *W. Wagner*: Kants Isolierung des Verstandes etc. — *G. Rosenthal*: Kants Best. des Erz-zieles. — *H. Röck*: Zu Goethes „Syst. d. Natur“. — *H. Krüger*: Der Ausg. d. ant. Skepsis. — *b)* Szociológiai rész. *G. Duprat*: La psychosociologie en France. **1926. évf.** (30. kötet), 3—4. füzet, 160—320 ll. *a)* Filozófiai rész. *M. Horten*: Weltansch. des Hallag. — *H. Coralnik*: E. Renan. — *Akox von Pauler*: Über den Theismus des Aristoteles. — *H. Kiessler*: Der Begr. der Bildsamkeit bei Herbart. — Ugyanaz: Das hypoth. Urteil bei Kant. — *K. Sapper*: Driesch's Beweise für die Autonomie des Lebens. — *G. Rosenthal Calame*: Die Entw. der Kantischen Raumlehre. — *Fr. Huhn*: Die Kateg. bei Arist. u. Kant — *Gottlieb*: Z. Problem des Euthyphron. — Ismertetések. *b)* Szociológiai rész. *Bousquet*: V. Pareto et sa Sociologie générale. **1927. évf.** (31. kötet), 1—2. füzet, 1—152 ll. *a)* Filozófiai rész. *K. Akamatsu*: Wie ist das vernünftige Sollen und die Wissenschaft des Sollens bei Hegel möglich? — *K. Sapper*: H. Drieschs Beweise für die Autonomie des Lebens. — *J. Sauter*: Die Ästhetik Fr. v. Baaders. — *J. Thöne*: Die Quellen der platonischen Ideenlehre. — *L. Gulkowitsch*: Wesen und Entstehung der Qabbala. — *J. Petrovici*: Kant und das rumänische Denken. — *b)* Szociológiai rész. *G. Lenz*: Staat und Gesellschaft bei Bossuet. — Ismertetések filozófiatörténeti művekről.

II. Abt. Arch. für system. Philosophie und Soziologie. (30. kötet.) 1—2. füzet, 1—168 ll. *a)* Filozófiai rész. *G. Amann*: Versuch zeitgemässer Anschauung der Kausalität. — *L. Valli*: Der relig. Dualismus und die Lehre Zarathustras. — *H. E. Barnes*: The social and polit. philos. of L. Stein. — *A. Kolnai*: Neigung, Pflicht u. Gesinnung. — *F. Lifschitz*: Über das Problem der Wiederholung der Erscheinungen. — *Gartelmann*: Kritik des Satzes vom Grunde. — *G. Müller*: Zeit, Zeitraum, Gegenwart. — *K. Haag*: Die Grundbegr. v. Mass u. Zahl, abgevon d. Grundb. der Lage. — *C. Fries*: Philos. u. Einzelwissensch. —

K. Thieme: Der metaph. Korrelativismus. — *W. Koppelman*: Das log. Rätsel d. nichteukl. Geom. — Ismertetések. — *b) Szociológiai rész.* *E. Barthel*: Soziol. Aphorismen. — *H. Ehrenberger*: Ideol. u. soziol. Methode. — *K. Dunkmann*: Die soziol. Begründung der Wissenschaft. — Új könyvek.

III. ARCHIV FÜR DIE GESAMTE PSYCHOLOGIE. Szerkeszti: W. Wirth. Leipzig. Akad. Verlagsges.

1926. *évfolyam*. 1—4. füzet. *A. Wimmer*: Über die psychogenen Reaktionen der geistig Gesunden. — *Barden*: Schätzg. v. Winkeln bei Knaben versch. Altersstufen. — *Skawran*: Exper. Unters. über d. Willen bei Wahlhandl. — *Uznadze*: Z. Probl. d. Bedeutungserfassg. — *Leiner*: Exper. Unters. d. geist. Arbeitsleistg. von Schülern. — *Wentšcher*: Ged. zum Ichproblem. — *Schmied—Kowarzik*: Diltheys u. Sprangers verstehende Psychol. — *Rogge*: Homeros etc. — *Hoffmann*: Exper. psych. Unters. über Leseleistg. — *G. Störring*: Die Frage der geisteswiss. u. verstehenden Psychologie.

1927. *évfolyam*. 1—2. füzet. *H. W. Ziegler*: Fr. Schlegels Jugendentw. — *J. König*: Die Bezeichnung d. Farben. — *W. Wirth*: Das werden d. psychophys. Gesetzmässigkeit.

IV. ARCHIV FÜR RECHTS- U. WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE. Szerk. Fr. v. Wieser, L. Wenger, W. Sauer. Berlin—Grunewald. W. Rotschild.

1926. 20. köt. Fontosabb filoz. cikkek: *de Miranda*: Begr. d. Wertes u. soz. Anpassung. — *Darmstaedter*: Rechtslogismus u. Rechtssoziologie.

1927. (20. évf.) 2. füz. *Sauer*: Fruchtbarkeit d. Rechtsphilos. — *Sauerländer*: Ordnung u. Recht. — *J. Binder*: Kantianismus u. Hegliau. in d. Rechtsphilos. — *K. Wolff*: D. Rechtsbegriff. — 3. füz. *E. Weiss*: Platons Rechtsphilos. — *Sternberg*: Spinoza. — *Eckstein*: Smith als R.-philos. — *Affolter*: Recht an sich u. erkennbares Recht. — *Werner*: Eth. Wirtschaftspolit. u. Eucken. — *E. Wolf*: Gemeinsch. u. Recht. — 4. füz. *Péritch*: L'influence du temps sur les rapports de droit. — *A. Müller*: Stat. u. dynam. Recht. — *Andersen*: Bestandteile d. Rechtsordnung. — *Dobretsberger*: Bez. zw. R. u. Wirtschaftstheorie. — (21. köt.) 1927. *Dmistrjanskyj*: Kultur, Zivilisation u. Recht. — *Hofacker*: Erneurg. d. R. betriebs durch d. Rechtsphilos. — *Karger*: Urs. d. Verf. d. Rechtsachtung. — *Darmstaedter*: Bürgerl. u. menschl. Gesellschaft. I. — *Walder*: Grundl. jeder Rechtsfindung. — *Wickel*: Das absolute Kriterium für den Staat.

V. KANT-STUDIEN. Szerkesztik: *P. Menzer* és *A. Liebert*. Berlin. Pan Verl. Rolf Heise.

1926. *évfolyam* (31. kötet). *A. Gr. zu Dohna*: R. Stammler. — *A. Görlund*: Über d. Begr. d. Luxus. — *J. E. Heyde*: Grundfr. zur

Probl. der obj. Werte. — *F. Kaufmann*: Staatslehre als theor. Wissenschaft. — *W. Gent*: Leibnizens Philos. d. Zeit u. des Raumes. — *S. Frank*: Die russ. Philos. d. letzten 15 Jahre. — *M. Schlick*: Erleben, Erkennen, Metaphysik. — *W. del Negro*: Wahrheit u. Wirklichkeit. — *K. Sternberg*: Über Untersch. v. anal. u. synth. Urteilen. — *J. Reinke*: Leblics u. lebendig. — *Fr. Heinemann*: Die Gesch. d. Philos. als Gesch. d. Menschen. — *H. Hess*: Das romant. Bild d. philos. Gesch. — *J. Kraft*: Die wiss. Bedeutung der phänomenol. Rechtsphilos. — *H. Levy*: Natörps. prakt. Philosophie. — *P. Hofmann*: Riehl's Kritizismus. — *R. Metz*: Berkeley's Philos. Tagebuch. — *M. Szttern*: Willensunfreiheit u. Verantwortlichkeit. — *Fr. Medicus*: R Eucken zum Gedächtnis. — *K. Bühler*: Die Krise der Psychologie. — *H. Jordan*: Das Apriori bei Tier und Mensch. — *G. Misch*: Die Idee der Lebensphilos. in der Theorie der Geisteswissenschaften. — *B. Heimann*: Vergl. d. Antithesen europ. u. ind. Denkens. — *H. Maier*: A. Riehl (emlékbeszéd). — *A. Kowalewski*: D. H. Kerler. — *Aster*: Kant Ges. Schr. 9. köteteröl.

1927. *évfolyam* (32. kötet). 1. füz. (1—198 l.) *Th. Ziehen*: Spinoza. — *H. Höffding*: Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philos. — *O. Baensch*: Ewigkeit u. Dauer bei Spinoza. — *G. Jung*: Die Affektenlehre Spinozas. — *A. Lewkowitz*: Die religionsphilos. Bedeutung d. Spinozismus. — *C. Gebhardt*: Rembrandt u. Spinoza. — *D. Baumgardt*: Spinoza u. der deutsche Spinozismus. — *P. Menzer*: Eine neue Spinoza-Ausgabe.

2—3. füzet (206—476). *C. Stumpf*: W. James. — *Visser*: Zum Problem d. nicht-rationalen Logik. — *A. Messer*: Der Ausgangspunkt d. Wirklichkeitserkenntnis. — *B. Bavink*: Raum, Zeit u. Kausalität im Syst. d. krit. Realismus. — *O. Selz*: Die Umgestaltung d. Grundanschauung vom intell. Geschehen. — *Fr. Kreis*: Zur Philosophie d. Sprache. — *P. Bommersheim*: Der vierfache Sinn d. inneren Zweckmässigkeit in Kants Philos. d. Organischen. — *B. Lorenz*: Ampère u. Kant. — *P. Menzer*: Pestalozzi u. d. Kantische Philosophie. — *E. Wentscher*: B. Erdmanns Stellung zu Kants Ethik. — *G. Ledig*: Der Begriff als Instrument d. Rechtspflege.

VI. LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Szerkeszti: *R. Kroner*, Tübingen, Mohr.

1926. *évfolyam* (15. kötet). *Przywara*: Thomas od. Hegel. — *S. Marck*: Dialekt. Denken in d. Philos. d. Gegenwart. — *H. Glockner*: R. Vischer etc. (zur Geschichte der Irrationalität). — *K. Vossler*: Dreierlei Begriffe vom Drama. — *Thieme*: Schauspieler stb. — *Aster*: Moral u. Moralen. — *Br. Bauch*: Logos u. Psyche. — *J. Cohn*: Erlebnis, Wirklichkeit u. Unwirkliches. — *H. Rickert*: M. Weber. — *R. Hönigswald*: Vom Problem der Idee. — *B. Croce*: Richtlinien der mod. Philosophie. — *J. Thissen*: Vom Orte der Werte. — *N. Losskij*:

Fichtes konkrete Ethik im Lichte des mod. Transzendentalismus. — *Fr. Schreier*: Über d. Lehre v. „Möglichen Recht“. (Kelsen államtanáról.)

1927. évfolyam (16. kötet). 1. füzet. *F. Holdack*: Recht und Rechtswirklichkeit (L. Mitteisre visszaemlékező cikk). — *Chr. Janentzky*: Goethe und das Tragische. — *R. Kroner*: Kulturleben u. Seelenleben. *F. Stegun*: Deutsche Romantik u. d. Geschichtsphilosophie der Slawophilen. — *P. Tillich*: Die Überwindung des Persönlichkeitsideals. — *Cl. Sutton*: Bericht über die neuere englische Philosophie. Ismertető jegyzetekben, Jb. für Soziologie. Klages két műve.

2. füzet. *N. Klemperer*: Gibt es eine spanische Renaissance? — *H. Rickert*: Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik. — *K. Lorenz*: Die Wirklichkeit des Rechts. — *J. Cohn*: Zu Nicolai Hartmanns Ethik. — Ismertető „jegyzetekben“ az új Hegel-facsimilekiadásról; a Pestalozzi és Paracelsus teljes kiadásáról, G. Misch, R. Hamann egy-egy könyvéről.

VII. MIND. A quarterly review of psychology and philosophy. Szerkeszti: *G. E. Moore*. London. Macmillan

1926. évfolyam (35. kötet), 137. sz.: *Nisbet*: The foundations of probability. — *Sidgwick*: Distinction and purpose. — *Strong*: The genesis of appearances I. Distance and magnitude. — *Whittaker*: Vico. — Kritikai jegyzetek: *Broad. W. Stern*: Wertphilosophie. *H. J. Watt*: Új könyvek (A. v. Pauler). — 138. sz.: *Strong*: II. Sensible qualities. — *Radhakrishnan*: Indian philos. — *L. H. Reid*: Artistic experience. — *Whittaker*: II. Viták. — *K. Langer*: Confusion of symbols and logical types. — *Drake*: What is mind? — *Cooke*: Upon error. — 139. sz.: *Taylor*: Some features of Butlers ethics. — *Ritchie*: Induction and probability. — *Whittaker*: III. — Vitakérdések: *Schiller*: Judgments versus propositions. — *Cooke*: II. — 140. sz.: *Sorley*: Fifty years of „Mind“. — *Taylor*: II. — *Rignano*: Psychology in its relations to philos. and science. — Vitakérdések: *J. Ward* on sense and thought. — *Anderson*: The thrust of propositions.

1927. évfolyam (36 kötet), 141. sz. (1—136. l.): *Chadwick*: Logical constants. — *Taylor*: Forms and numbers (A study in Platonic metaphysics). — *Mackenzie*: Time and the Absolute. — Vita-rovat. — Kritikai jegyzetek (*Taylor*: Plato). — 142. sz.: *N. Kemp-Smith*: The nature of universals, I. — *Muirhead*: The Cambridge Platonists. — *Hoernlé*: Concerning Universals. — Vita-rovat. — Kritikai jegyzetek (*Montague. Whitehead, Fite, Bailey*). — 143. sz. (265—392. l.): *N. Kemp-Smith*: II. — *Roelofs*: The distribution of terms. — *Ewing*: Punishment as a moral agency. — *Galloway*: Problems raised by the Kantian a priori in knowledge. — *Muirhead*: II. — Vita: *Langford* és *Chadwick*: On propositions belonging to logic. —

Kritikai jegyzetek: *Ward. Mac Iver*: The modern state. — *Ingarden*: Essentiale Fragen. — Minden szám közli az új könyvek s folyóiratok jegyzékét.

VIII. REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Szerkeszti: *Xavier Léon*. Paris. A. Colin.

1926. évfolyam. *F. Colonna d'Istria*: La psychologie de Bichat. A tanulmány befejezése egy hosszabb sorozatnak, melyet szerző a XVIII. század végén és a XIX. század elején működő fiziológus orvosokról írt. Bichat is ezek közé tartozott, akinek helyét a pszichológia történetében szerző „Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort“ (III. kiad. 1805) c. műve alapján jelöli ki. Kimutatja, hogy Wundt, Taine, Ribot, sőt tágabb értelemben a XIX. század második felének kísérleti pszichológiája ezeknek a fiziológusoknak munkásságában gyökerezik. — *Leon Brunschvicg*: La philosophie d'Émile Meyerson — *Leon Waure*: Logique formelle et logique empiriste. — *Paul Mouy*: Note sur la méthode de récurrence et l'idée de nombre entier. — *Robert Aron*: Note sur le Pari de Dieu. — *Louis Weber* kritikai tanulmánya *Henri Delacroix*: Le langage et la pensée c. művéről. Delacroix műve nem csekély érdemet követelhet magának. A nyelvész a nyelvben az ideális formát kutatja, mely egyazon szociális csoporthoz tartozó egyéneknek szellemi színvonalát, civilizációjának fokát fejezi ki. A nyelv rendszer, melynek szövevényes fejlődése nagy részben mechanikusan megy végbe, egészében pedig a jelentés kívánalmainak van alávetve. Három részből áll: ezek a fonetikai rész, maga a szókészlet és az alaki vagy nyelvtani rész. Ezen nyelvészeti tények után térhetünk át a pszichológiai problémákra: hogyan beszélünk és hogyan értjük meg a beszédet? Fejtegeti a diszkurzív gondolkodás és a nyelv viszonyát. A gondolat kifejezése az automatikus lelki folyamatok egész hierarchiáját hozza felszínre. Arra gondolunk, amit mondani akarunk, nem arra, amit csinálnunk kell, hogy ezt megmondhassuk. Úgy mint sok más cselekedetnél, a szóbeli cselekedetnél sem szükséges a használt eszközök előzetes pontos mérlegelése. A nyelv fejlődésében az érzelem szerepe igen nagy. A gyermek nyelve első sorban affektív és volicionális jellegű, nagyon valószínű, hogy így volt ez a kezdetben is. A mély érzelem lényegét lehetetlen szavakban kifejezni. Vannak megnevezhetetlen, homályos érzelmek, vannak faszcináló, személytelenítő érzelmek, melyek a költő vagy muzsikusz teremtő hangulatában extatikus lelkiállapotban uralkodnak. Ezeknél látjuk különösen az érzelem és a szó közötti hasadást. A beszélt nyelv intonációja, a szavak hullámmozgása, a nyelvben általában a mondatok szerkezete, a szavak megválasztása az érzelem befolyása. Az értelem szerepe a rendszerezés. Akkor értünk meg egy nyelvet, ha jeleit bizonyos viszonyok rendszerébe tudjuk beleilleszteni, vagyis a jeleket gondolatokká rendszerezjük. Ilyen szempontból nézve

a melódia egy zenei gondolat, a mondat egy intellektuális melódia. A nyelv eredetére vonatkozóan csak hipotéziseket állíthatunk fel. Az evolúciós elmélet nem helyes, s elvetendő a szociális elmélet is. Egy kollektivitás soha sem volna arra képes, hogy olyat alkosson, ami már gyökerében nem volt meg az egyénben. Delacroix szerint a legnagyobb valószínűség az emocionális elmélet mellett szól. A primitív nyelv egy fajta — „Lied ohne Worte“ — érzelmi ének volt, melynek maradványai még ma is kimutathatók a szenvedélyes beszédben. De meg tudjuk állapítani, mikép történt az átmenet a természetes és a mesterséges nyelv, azaz az érzelmi és a logikai kifejezés között. A nyelv zavarai és az aphasia különféle jelenségei is részletes tárgyalásban részesülnek. — *M. Gueroult*: Le système fichtéen de morale concrète d'après M. Gurwitsch. A fichte-i tudományelmélet és erkölcs tan dialektikus fejlődésének parallelizmusát mutatja ki. Gurwitsch három fejlődési szakaszát különbözteti meg. Az első a pánlogikus periódus, mely teljesen Kant hatását mutatja. Hirdeti a gyakorlati Esz primatusát, tehát az intellektualizmussal szemben foglal állást. Az erkölcs abszolútum, önmaga által, önmagában érték. A második periódusban az irracionális romantikus jelleg lép előtérbe. Az Istenben való hit jelentős szerepet nyer: Istent azonosítja az abszolút erkölccsel. Itt tiltakozik Fichte az ateizmus vádjá ellen. A harmadik szakaszban a szellemi erkölcs áll a középpontban, a Szellemet Goethe értelmében véve „Das Leben ist die Liebe und das Leben des Lebens ist der Geist“. Az alkotó principium, amiből minden ered, az igazi abszolútum, a Szellem. — *Raimond Lenoir*: La philosophie devant la guerre. — *Rene Berthelot*: La sagesse Shakespearienne. Az olasz renaissance pásztori eszményének lényegét, hatását tárgyalja. Ezek az eszmények a Mediciek köréből, Firenzéből indultak ki. Legfőbb kifejezésüket a költőknél találjuk, elsősorban Shakespeare-nél. A pásztori eszmény nyomai már az ókorban feltűnnek (Plutarchos, Vergilius). A XVI. századi Firenze ezt az eszményt teljesen kiérlelte hozza ismét felszínre. Főképp két formába konkretizálódott: az Arkádiáról való álmodozásban és Orpheus legendájában. Előbbiből ki van zárva minden bűnös szenvedély, hiú törekvések, melyeket a városi élet termel ki magából. Ovidius aranykorszaka támad fel itt újra. A pásztorok a természet szépségeinek szemléletébe merülnek el, mely megvédi őket a káros szenvedélyektől. A görögöknél ilyen formában még hiába keresnők a pásztori eszményt. A szépség náluk egyenlő a harmóniával, mely a természetben éppen úgy megnyilvánul, mint a művészetben, erkölcsben. A szellemi szépség csodálata uralkodó téma mind a görög filozófiában, mind a görög költészetben. Az anyagi szépség, mely a természetben és művészetben megnyilvánul, a görögöknél csak másodlagos szerepet játszott. A renaissance-kor pásztori mítoszaiban a főszemély Orpheus. Törhetlen hűségű, sírig tartó szerelme Euridike iránt, mely éles ellentéte a városok léha, ideig-óráig tartó szerelmének; teszi

tökéletessé a pásztori eszmény megtestesítőjét. Ez az eszmény uralkodik az újkori zene úttörőjének *Monteverdenek* Orpheus c. művében (Monteverde Shakespeare kortársa volt). Rousseau és Tolsztojnál a pásztori ideál már szociális, forradalmi jelleget ölt. Ebből a negatív és pozitív szemszögből tekintve analizálja szerző ezekután Shakespeare drámáinak hőseit, új szint fedezve fel Shakespeare zsenijének kimeríthetetlen kaleidoszkopában. Végül kimutatja, hogy milyen közel áll a shakespearai világnézet Spinozáéhoz. „Az ambitio, a fősvénység, a neki szenvedély — írja Spinoza Ethikájában — lényegükben az örülség bizonyos nemei, ha nem is számítják a betegségek közé.“ Shakespeare költői alkotásaival iparkodott a lelket ennek az igazságnak felismerése által a szenvedélyek fölé emelni ugyanazt vallva, mint Spinoza. — *I. Eisenmann* et *J. Rocard*: Le principe de correspondance et l'état actuel de la théorie des quanta. — *Camille Schuwer*: Les futurs contingents et la notion d'imprevisibilité dans la création artistique. Sch. a művészi alkotás esetleges, előrenemlátható jellegét teszi kutatás tárgyává, mely magában foglalja a művészi szabadság kérdését is. Célja a probléma helyes felállítása, a kutatás irányának megjelölése. Vajjon milyen érték képvisel a művészetek világában az esetlegesség fogalma? Ilyen formában még nem vetették fel a problémát a filozófia történetében. Mindössze Leibniz Theodiceé-jében erkölcsi vonatkozásban és a modern tudományos elméletekben találkozunk az esetlegesség fogalmával. A művészetben az alkotás drámája éppen a kontingenciákban játszódik le. A nagy művész alkotása egyetlen mind a tartalomban, mind a kifejezés módjában. A művészi eszme, az anyag, a szabályok, tehát az alkotás előre meghatározott feltételei élettelenek, ha elvászttjuk őket az alkotó személyétől. Az anyag és a forma, a mű és a művész keresztmetszete szolgál forrásul az előrenemlátható nagy gazdagságának, vagyis annak, ami minden műben egyéni és egyetlen. — *Emanuel Leroux*: Le plus human des philosophes William James d'après sa correspondance. Henry James két kötetben adta ki apjának 320 levelét, melyek francia fordításban is megjelentek. Leroux tanulmányában a levelek nyomán szemléletes képet nyújt James munkásságának különböző szakaszairól. Híven ismerjük meg filozófiai fejlődését, kutatásainak ideáljait, de egyéniségét is. — *Georges Guy-Grand*: L'École unique et les diversités nationales. — *Maximilian Winter*: Le problème cosmologique et la théorie de la relativité. — *René Hubert*: Le problème de la sensation. A probléma nehézsége az egyszerű, minden fogalmi elemtől ment tiszta érzéklés természetének felkutatásában áll. Kritika tárgyává teszi az idevonatkozó elméleteket, fejtegetéseinek eredménye negatív. Oly hipotézis vetne némi fényt az érzéklés eredetére, amely kikerülné az eddigi elméletek egyoldalúságát. Ha bebizonyított tény, hogy az érzéklés természetéből kifolyólag nem értelmi tény, azaz nem lehet fogalmi elemekre redukálni, éppen olyan bizonyos az is, hogy

a szellemet csak az elégtí ki, ha felfogásának nem értelmi alanyában is bizonyos értelmi elemet fedez fel. A jövő feladata ebben a vonatkozásban kielégítőbb hipotézist felállítani. — *Roger Lacombe*: La thèse sociologique en psychologie. Durkheim francia szociológus és iskolájának tanítása és ennek kritikája; D. nem elégedett meg azzal, hogy megszabadította a szociológiát a pszichológia gyámságától, hanem utóbbit teljesen alárendelte a szociológiának. Az emberi lélek kettős: mindaz, ami benne nem függ közvetlenül a fiziológiai élettől, a társadalom terméke. Mivel a jelenkori francia pszichológia álláspontjának hivatalos kifejezése Dumas és munkatársainak „*Traité de Psychologie*“ c. műve határozottan Durkheim álláspontja felé hajlik, nem érdektelen értékének vizsgálata. Már az érzéklést sem kapjuk a maga tisztaságában, mert rögtön összeolvad az objektív valósággal, tehát a kollektivitás hatásával állunk itt szemben. Az emlékezetet, az emlékezést lehetetlen volna társadalom nélkül magyarázni. Az érzelmek is nagy részben ide utalnak. Az akarati elhatározásokban is, a kötelesség teljesítésében, a spontán, természetes ösztönök leküzdésében a társadalom imperativusa jut szóhoz. Egy bizonyos társadalmi személyiség Önünk legjelentősebb része lesz. A szociális élet érdeme, hogy az emberi szellem haladása folytatódjon, nem kell az egyénnek mindent újra kezdenie. A szociológiai tézist Durkheim még az alkotásba is beleviszi. Az alkotó tevékenység akkor termékeny, ha mintegy előre megérzi a társadalom új szükségleteit. A magasabbrendű pszichikai funkciók tehát társadalom nélkül el sem képzelhetők, gyökereiket itt kell keresni. Ez elmélet túlzásait könnyű átlátni. Eppen olyan joggal megfordíthatom Durkheim tételét. Az igazságnak önmagáért való keresése egyáltalán nem szociális tevékenység. Továbbá, hogy fogadhatunk el a lelki élet új koncepciójával egy olyan elméletet, mely semmi felvilágosítást nem tud adni sok fontos pszichológiai problémára vonatkozóan, mint amilyen a fogalmi gondolkodás természete, vagy az akarati aktus lényege. Az egész durkheimizmus egy új fajta empirizmus. Durkheim kísérlete egy pozitív szociológia megalapozására nem volt meddő. Figyelmeztet arra, amiről a klasszikus pszichológia megfélekedett, hogy az egyéni lelki életet nem lehet elválasztani a kollektív élettől. Mind az introspekciós módszer, mind a kísérleti pszichológia egyoldalú, mert az emberi lelket kiszakítja szociális környezetéből. A szociológiának és pszichológiának tehát szorosán össze kell kapcsolódnia. — *Lionel Dauriac*: Louis Liard. A múlt század egyik legelismertebb francia filozófusának méltatása. — *Emile Durkheim*: Critique de Saint Simon et du Saint-Simonisme. — *Eugenio Rignano*: La psychologie dans ses rapports avec la philosophie et avec la science. — *M. Guéroult*: La méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon. Szerző kijelöli Platon Phaidonjának helyét az általános filozófia és a platonizmus történetében. Kimutatja, hogy a herakleitosi és az eleai tanítás merev ellentéte Platon ezen művében kezd enyhülni, ami

azután a Phaidrosban, Timaiosban a kettő teljes fuziójához vezet. — *Gaston Richard*: La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés par Raoul Allier. A primitív mentalitás megvilágításához igen fontos adatokat szolgáltathatnak a civilizálatlan ember megtéréseinek pszichológiai jelenségei. Allier művében 40 év tanulmányának eredményét adja. Kérdés az, vajjon a megtérés előtti Én csakugyan a spontán kifejezése egy primitív emberi természetnek? Nem hatott-e erre már egy éppoly régi és erős hagyományokkal rendelkező szociális milió, mint a mi társadalmunk? Egy különböző szellemű, de éppolyan reális civilizációval állunk itt szemben, mely talán még erősebben befolyásolja és alakítja az egyént. Ha a mágiában látjuk a primitívség legfőbb bizonyítékát, ebben az esetben mennyi európaít kellene a primitívek közé sorolni, a klasszikus kultúra korából hány példát lehetne erre felhozni! Ilyen szempontból tekintve a dolgot, a megtérés pszichológiája is más színezetet nyer. Nem egy új Én lép ekkor a régi Én helyébe, mint ahogy ez a vad törzseknél a beavatás szertartásában nagy szerepet játszik, hanem a paralogikus gondolkodásból, a babonákból való kigyógyulás a főmomentum, annak a lehetőségnek megteremtése, hogy a benső emberből bontakozzék ki morális és szociális élete. — *Étienne Gilson*: Le VI^e congrès international de Philosophie 1926. — Minden számban angol, német, olasz, francia könyvekről és folyóiratokról közölt szemle egészíti ki az évfolyam tartalmát *Prahács Margit*.

1927. évfolyam. 1. füzet (1—145. l.): *R. Berthelot*: La sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne. — *G. Aillet*: Obligation civile et obligation morale. — *F. Mentré*: Espinas technologue. Kritikai tanulmány: *R. Le Senne*: La „Philosophie contemporaine en France“ et la pensée de M. Parodi. — Gyakorlati kérdések: *A. Favière*: La réforme parlementaire. — Függelékben néhány francia könyv ismeretése (Durkheim, Goussier, Daudin, Guénon, R. Lenoir).

2. füzet (146—276. l.): *H. Lebesgue*: Sur le développement de la notion d'intégrale. — *E. Gilson*: Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation. — *R. Lenoir*: La philosophie devant la vie. — Kritikai tanulmány: *F. Buisson*: L'oeuvre de P. Lapie. — Gyakorlati kérdések: *G. Morin*: Le sens des transformations contemporaines de droit. — Levelezés: *E. Borel*: A propos de la récente discussions entre R. Wavre et P. Lévy. — Függelékben könyvszemle: Laland új filozófiai szótáráról. MacLeod. Bourdon. Rauh. L. Dauriac. J. de Saint-Prix. G. Morin. G. Rodier. — Görög filozófiai tanulmány; H. Gouhier: Malebranche.

IX. ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE DER SINNESORGANE. Szerkeszti: *F. Schumann*. Leipzig. J. H. Barth.

1927. évfolyam. 3—4. füzet (129—256. l.): *W. Peters*: Die Entwicklung von Wahrnehmungsleistungen beim Kinde. — *P. Friedmann*:

Die Raumschwelle der Haut beim Kinde. — *O. Kroh*: Weitere Beiträge zur Psychologie des Haushuhns. — *G. Ewald*: Verstehen und Erklären. — Könyvismertetések.

X. ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE U. SOZIOLOGIE.
R. Thurnwald, Verl. Hirschfeld, Leipzig.

1927. (3.) évf. 1. füz. *Hoche*: Geistige Wellenbewegungen. — *Savornan*: Krieg, Auslese u. Eugenik. — *Plant*: Das soziol. Element in der Individualpsychologie. 2. füz. *Seifert*: Von Bogomil über Huszu Lenin. — *Busse-Wilson*: Der russ. Mensch. — 3. füz. *Thurnwald*: Die Probl. einer emp. Soziologie. — *Znamiecki*: Sammlg. u. Verw. d. soziol. Materials. — *Ichheiser*: Antinomie zw. Politik u. Moral nach Macchiavelli.

XI. MESSER FOLYÓIRATAI. Messernek, a giesseni egyetem tanárának két népszerű folyóirata jelenik meg, amelyek szélesebb körökben kívánják terjeszteni a filozófia és pedagógia igazságait. A *Philosophie und Leben* c. havonként megjelent most harmadik évfolyamában lévő folyóiratában munkatársaival együtt a bölcelet azon kérdéseit tárgyalja, amelyeknek a mai ember élete szempontjából jelentősége van. Pl. az 1927. évfolyam első számának tartalma a következő: *A. Messer*: A munkatársakhoz és az olvasókhoz. *H. Driesch*: A szerves létező a. bölcelet megvilágításában. *A. Messer*: Francé mint Haeckel trónutóda. *P. Messer-Platz*: Az élet értelme, *A. Berendsohn*: Életöröm, *A. Meckbach*: Az élet igenlése. Bevezetés a filozófiába címen: Mechanikus és vitalisztikus biológia. Az eszmecserében: A muszájról és az akarásról, a gyűlöletről és szeretetről. Könyvszemle bár e számban nincs, rendszerint szokott lenni. Az eszmecserében a szerkesztő felel a hozzá intézett kérdésekre, vallási, világnézeti problémákra; ha magát a válasza illetékesnek nem tartja, válaszadásra illetékes szakembert kér fel. Második folyóirata a *Die Schule*. Ez az igénytelen külsejű pedagógiai folyóirat szintén arra törekszik, hogy kapcsolatot teremtsen az élet és a tudomány közt, tehát magát a nevelést törekszik szolgálni. Az 1927 októberi szám tartalma: *Társadalmi szuggesztíók. Egészségügyi tanácsok az iskolában. Betegek-e a lusta tanulók? Pszichoanalízis és egyénpszichológia. Egy anya leveleiből* stb. E két jóra való folyóiratban *A. Messer* kezdődő filozófiai és pedagógiai iskolájának hasznos orgánumait láthatjuk.

T.

B) Hazai folyóiratok filozófiai cikkei.

I. BUDAPESTI SZEMLE. 1926. évfolyam.

Bárány Gerő: Gondolattörések egy itáliai útról. 79—94. Az egész világnak, illetőleg világfelfogásunknak szilárd alapja, archimedesi pontja az okság és a további gondolat, hogy ezen a világon minden összefüggésben van egymással. Ha ilyen szempontból tekintjük a természet jelenségeit, bizonyos hideg közöny fog el. Az ember azonban megalkotja a szép, jó és igaz eszméit s ezek az ideálok elűzik ama hideg közönyt s az embernek bátorságot adnak a világprocessussal szemben.

Mitrovics Gyula: Gyulai Pál esztétikája. 161—198. Gyulai nem alkotott esztétikai rendszert, azonban irodalmi tanulmányai folyamán határozottan kialakult és teljes egészet alkotó esztétikai világfelfogást értelt ki magából. Gyulai általános esztétikai elveinek s a költői műfajokra vonatkozó felfogásának ismertetése után a konklúzió ez: „Az t a magaslattot, amelyet irodalmunk Széchenyivel, Vörösmartyval, Petőfi-vel, Arannyal és Keménnyel elért, a gyakorlati esztétikában egyenlő értékű kongenialitással Gyulai képviseli. „Ő a maga korának volt esztétája... A jövő fejlődés számára is ezzel alkotta meg a legbiztosabb alapokat“.

Kornis Gyula: A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. Kornis ez alapvető dolgozata szinte az egész XIX. századi fejlődés kitűnő rajza. Az Akadémia megindulásakor a filozófálás a német idealizmus eszme körében mozog. Fichte példája arra serkenti két gondolkozónkat, hogy magyar filozófiát teremtsenek s megszületik az egyezményes filozófia. Ez ellen harcol a hegelianus Erdélyi János. A hegeli rendszer összeomlása után az ötvenes-hatvanas években a szisztematikus kérdések háttérbe szorulnak a történetiek mögött s három évtizeden át az Akadémiában egyetlen metafizikai értekezés sem hangzik el. A hetvenes-nyolevanes években az újkantizmussal (Böhm Alexander) párhuzamosan a pozitívizmus (Pauer Imre, Posch Jenő) tör elő. E két irány egybeolvasztására lép fel 1903-ban Pauler Ákos, aki azután mint a logikai idealizmus képviselője lesz az új magyar filozófia vezére. A magyar filozófia ma élet- és nemzetformáló erő és kell is, hogy az legyen.

Bartók György: Széchenyi és Fichte. 244—260. Sz. és F. gondolkozása sok formális megegyezés mellett meglepő tartalmi hasonlóságot is mutat. Különösen meglepő a hasonlóság a *Kelet Népe* és a *Reden an die deutsche Nation* között. Mindkettő prófétai szemmel látja, hogy nemzete úgy, amint tényleg van, hosszú időre nem tarthat igényt. A népnek nemzetté kell válnia, azaz a nép minden tagjának meg kell teljesednie azzal a szellemmel, amely a „törzsökfaj“-nak őseredeti elidegeníthetetlen sajátosságát képezi.

Csorba Ferenc: Etika a gyakorlati életben. 1—36. (október.) Raymond György a Washington-egyetem tanára *Etika és természeti jog* (Ethics and natural law) címen egy új etikai rendszert dolgozott ki. Vágyaink egyrészt testi, másrészt lelki jellegűek. E vágyakat az erkölccsel kapcsolatba hozza az a jelenség, hogy gyakran egyidejűleg jelentkeznek, összeütköznek. Az erkölcsi viselkedés törvénye abban áll, hogy a kétféle vágy közt oly összhang álljon elő, amelyben a vezető szerepet a lelkiek viszik. E törvény világossága mellett Raymond szemlét tart az Egyesült Államok gyakorlati életének minden nyilvánlása: család, iskola, társadalom, közgazdaság, politika felett (4—36. o.).

Dékány István: A társadalom megismerése I—II. (204. köt.) 241—74 és 391—420 lk. A társadalomtudományi megismerést szellemtudományi oldaláról világítja meg. Miután már 1914-ben Kornis (Történelem és pszichológia) megvilágította a „pszichognózis“ természetét, Dékány a társadalom-„szemlélet“ (szociognózis) kérdését analizálja tüzetesen, s bemutatja minő jelentős befolyással van a figyelőaktus a spontán életfolyamatok vizsgálására. Alapvető szempontja az a kiindulás, hogy míg a pszichológiában a figyelő és figyelendő alany egy, a szociológiában a figyelő alany társadalomrész, mely az életfolyamatok közepett az alany-tárgy viszonyában szükségkép saját szerű helyzetben van. Úgy a pszichológiai, mint a szociológiai „szemléletnek“ sajátos elemei és formái a megismerés későbbi, logizált tartalmaira nézve lényegesek.

BUDAPESTI SZEMLE 1927. évfolyam.

Császár Elemér: Salamon Ferenc esztétikája. 31—56. és 192—224. Kritikáiból össze lehet állítani Salamon Ferenc esztétikai rendszerét. A művészet célja az illúziókeltés s ezért a valóságot felfokozva, eszményítve tükrözi. Az illúzió keltésének pszichikai feltételei az átérzés és a képzelet. A költészet tárgya az emberi lélek s a költészet így megtestesített lélektan. Főelve a belső igazság, a lélektani hűség. A művészet öncélú, de ha a mű erkölcsi érzékünket sérti, elvész az esztétikai hatás; az erkölcs a művészetnek nem célja, hanem feltétele. A romantika és a realizmus túlzásai közt a nemes realizmus a helyes, amely a lélekrajzra fekteti a súlyt. „A nemzet esztétikai nevelőinek sorában a kritikusok között Gyulai után az első hely Salamon Ferencet illeti.“

Horváth Barna: A jogfilozófia jelentőségéről. 245—259. A jogfilozófia pozitív jelentősége az alanyi oldaláról nézve az, hogy a jogtudós jogi világnézetének szilárd alapot ad, tárgyi oldaláról nézve pedig az, hogy a jogtudomány előfeltevéseit garantálja. Negatív jelentősége abban áll, hogy megóvja a jogtudományt a saját kutatásterületén kívül való elkalandozástól.

Nagy József: A polgárság és modern világfelfogás. 65—89. Az antik kultúrát hordozó társadalom két nagy rétege a szabademberek és a rabszolgák osztálya. Mikor a barbárok eredményesen kezdenek védekezni a főképp rabszolga zsákmányért harcoló rómaiak ellen, az antik rabszolgaságnak vége szakad s a rabszolgából robotos paraszt lesz. Az antik városi kultúrával szemben a középkor kultúrája falusi. Az iparos-kereskedő osztály az új városi kultúra együtt fejlődik ki s ekkor a középkor irracionális világfelfogását racionális világfelfogás váltja fel. Ez végül is a szubjektivitás anarchiájába torzul s úgy lát-szik, hogy most az újkor szubjektivizmusát egy objektívebb kor fogja felváltani.

Németh Antal: A „tudattalan“ felfedezésének alkotáslélektani jelentősége. 256—263. A tudattalan felfedezésének útja: Leibniz, Schopenhauer, Schelling, Hartmann, Nietzsche, Freud. Freud szerint az emberi lélek számos tagoltságú: a tudatos én, a tudattalan én és a kettőt harmóniába rendezni akaró „Überich“. A költőknél a tudat rendező ereje formába kényszeríti a tudattalanból feltörő, kifejezésre sóvárgó tartalmakat. *Trócsányi Dezső.*

II. DEBRECENI SZEMLE. Szerkesztik Hankis János és Milleker Rezső.

1927. (I.) évfolyam. *Rácz L.* Rousseau és Magyarország. — *Boda J.* A Freud-féle lélektan bírálata I—III.

III. KATHOLIKUS SZEMLE. Szerkeszti Mihályfi Ákos és Várdai Béla. Budapest. Stephaneum.

1927. évfolyam. 5—6. sz. *Heller F.* Etikai tudomány-e a közgazdaságtan? I—II. — *Várkonyi H.* Karakterológiai kérdések.

IV. MINERVA. Szerkeszti Thienemann Tivadar.

1926. évfolyam. 1. *Brandenstein B.* Korunk lelkiválsága és a metafizika problémája.

1927. évfolyam. *Thienemann T.* Irodalomtörténeti alapfogalmak. — *Nagy J.* A pozitívizmus kezdetei.

V. PROTESTANS SZEMLE. 25. évf. 1926. *Mitrovics Gy.* Greguss Á. és esztétikája. — 26. évf. 1927. *Rácz L.* Új szövevség és görög filozófia.

Bartók Gy.: A régi és új lélektan. (285—92. lk.) — Tömör jellemzését adja a pszichológia főirányainak a kísérleti lélektan kezdetétől napjainkig kimutatva egyúttal Böhm K. lélektani munkásságának úttörői jelentőségét, ki a külföldi kutatást is e téren évtizedekkel megelőzte. *V. S.*

VI. RELIGIO. Hittudományi és bölseleti folyóirat. Szerkeszti Kiss János. Budapest. A Kalocsai Árpád r. t. nyomása.

1926. évfolyam. *Horváth S.* Intuício és átélés. — *Faragó J.* A teremtett világ időbeli kezdetének metafizikai kérdése. I—III.

Pauler Akos: Aristoteles theizmusa 28—36. lk. Pauler e cikkében a theizmust Aristoteles metafizikájának középpontjaként állítja be. Aristoteles theizmusa szerzőnk szerint végeredményben a *végtelen regresszus lehetetlenségének* elvén vagy másképp a *relatívum és abszolútum* szükségképeni összetartozásán alapul. Továbbá azt bizonyítja Pauler, hogy Aristoteles istensége nem csupán egy hívős, a világtól elfordult Abszolútum, hanem a *világot szerető jóság*, ami Aristotelesnél *platonikus* eredetű gondolat. A világfolyamat lényegileg szintén *szeretetteljes vágyódás* az istenség felé. Ezáltal mozgatja Isten a világot és ezáltal tökéletesíti a létezőket, vagyis jót cselekszik velük. Aristoteles Istensége tehát jóval közelebb áll a *keresztény tanításhoz*, mint eddig gondolták. Mivel pedig szeretet és vágy csak pszichikai lényeknél lehetséges, Aristoteles metafizikájának szükségképeni következménye *Leibniz monadológiája*, mely minden szubsztanciában bizonyos tudatéletet tételez fel.

1927. évfolyam. *Prohászka O.* A középkori skolaszticizmus keletkezéséről. *Kiss János.* Prohászka O. mint bölcselet. H *Hajós L.* Vallásos pszichoterapia. — *Lipták L.* Intuício Szt. Agostonnál.

Somogyi József: Az intuício a vallási megismerésben. (5—22. lk.) Szerző az intuitív megismerés *érvényességi igényeit*, főleg pedig egyes újabb vallásbölcseleti irányokban való szerepét fejtegeti. Elsősorban az „intuício“ kifejezés többféle értelmét, *ekvivokációt* állapítja meg. Így beszélünk intuícioról saját tudataktusainknak, élményeink tartalmának, valamint a végső, tovább nem igazolható alapelveknek felismerésénél. De szerepel bizonyos intuitív megismerés a tudományos gondolkodás bármely szakaszán is, amidőn váratlan ötlettel bonyolult igazságokat fedezünk fel, mellyel szemben a rendszeres vizsgálódásnak inkább csak ellenőrző vagy igazoló szerepe van. Ugyancsak bizonyos művészi intuícioról beszélünk a szépnek, az esztétikai értékek felismerésénél is. Végül a metafizika, a vallás, az erkölcs problémáival szemben való állásfoglalás igazolásaként is gyakran hivatkoznak intuíciora. Ezek után röviden ismerteti a főbb *intuitív bölseleti irányzatokat*, különösen Platont, Philont, az újplatonikusokat, továbbá Szt. Agostont, az ontológistákat, a középkori miszticizmust és a Kantból kiinduló misztikus liberális teológiai irányzatot. Végül részletesebben tárgyalja *Husserl* intuitív bölseletét, a fenomenológiát, valamint az ebből kiinduló intuitív *vallásfenomenológusokat*, főleg Schelert, Gründlert és Winklert. Kritikai vizsgálódásainak eredményeként szerzőnk megállapítja, hogy a mély átélések, intuitív meg-

látások fontos rugói lehetnek a vallási megismerésnek, mint minden egyéb tudományos kutatásnak is, azonban önmagában további bizonyítékok nélkül az intuíció *nem mindegyik faja* elégséges a tudományos igazoláshoz. Ezt ismeri félre az a vallásbölcséleti irányzat, mely mindenféle intuitív átéléseket akar az értelmi bizonyítékok helyébe, sőt azok fölébe helyezni, ami által a tudományban tág teret nyit a szubjektív hallucinációknak, patológikus vízióknak.

VII. SZÉPHALOM. Szerkeszti Zolnai Béla. Szeged, 1927. (első) évfolyam. E most meginduló folyóirat is bizonyítéka annak a megindult erőteljes irányzatnak, hogy a „vidék“ fogalma — miután önálló és élénk szellemi központok keletkeznek — megszűnjék régi értelmében pusztán *függő* kultúrterületre vonatkozni. A most útra kelő folyóiratok közt a legmozgékonyabb, sőt harcoss irodalompolitikai és esztétikai szemle ez. Filozófiai cikkei: *Husztí József*: Platon eszményi állama. — *Marót K.*: Lényeg és gondolat. — *Bárány G.*: Filozófiai mozaik.

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Die heutigen Probleme des Religionspsychologie.

VON FLORIAN KUHÁR.

Die Religionspsychologie ist eine selbständige Disziplin neben Philosophie und Theologie; ihre Aufgabe ist Erschließung der religiösen Erlebnisse sowohl in der Religion der Gegenwart, als auch in der Vergangenheit. Ihren Zwecken entspricht am besten die experimentelle Selbstbeobachtung, wie dies Girgensohn angestellt hat, vereint mit den Methoden der verstehenden Psychologie. In den Fragestellungen sind heute — nach der großzügigen Girgensohnschen Analyse des normalen religiösen Erlebnisses — hauptsächlich die individuellen Unterschiede, die religiöse Typologie, die seelische Struktur der Genies in den Vordergrund gerückt. Die Ergebnisse muss die Hagiologie berücksichtigen. In der Analyse der mystischen Erlebnisse hat das entscheidende Wort die Metaphysik und die Theologie zu reden. Nach dem heutigen Stand der psychologischen Untersuchung muss die eigene religiöse psychische Potenz als abgetan gelten.

Die Rolle der Philosophie in der Begabungsforschung.

VON JOHANN MESTER.

Moede beklagte sich beim Besuch des Ranschburgschen Laboratoriums in Budapest folgendermaßen: „Die meisten hochwissenschaftlichen Herren bekümmern sich wenig um unsere Lebensprobleme; wir müssen selbst um die theoretische Grundlegung unserer Prüfungen sorgen, denn ohne entsprechende Theorie wandelt man im Finsternen.“

Als theoretische Grundlage für die gesamte Bega-

bungsforschung empfiehlt sich die Aristotelische Δύναμις-Ἐνέργεια, wie es Witasek und Stern neu beleuchtet und ausgebaut haben.

Die Einwände gegen diese Theorie bei Herbart, Klemm und Paulsen stammen aus Ignoratio elenchi. Sie ruht auf empirischen Untersuchungen, auf Analyse der Bedingungen und nicht auf metaphysische Spekulation.

Für die Theorie werden fünf Tatsachengruppen angeführt, die weder durch den Heraklitischen Aktualismus, noch durch den Platonischen schroffen Dualismus erklärt werden können, sondern allein durch die Aristotelische Theorie, dessen uralter orientalische Ursprung und neuere Weiterbildung ausgeführt werden.

Diese Theorie auf die praktische Forschung angewandt ist wohl berufen die Frage der geistigen Typen und Strukturen zu lösen, den Begriff der Intelligenz im Sinne von Peters und Stern zu klären. Sie fordert auch eine Revision der meisten „Fähigkeitsbegriffe“, wie Gedächtnis, Phantasie u. s. w.

Erfolgreiche Arbeit für das Wohl der Völker kann nach alledem nur dann geleistet werden, wenn die Männer der Theorie und Praxis auf diesem Gebiete sich die Hände reichen.

Fizessük be hátralékos tagdíjunkat!

Tagtársaink szíves figyelmét felhívjuk Boda István tagtársunk kezdeményezésére: a számunkhoz csatolt levelezőlapon lehet előzetesen jelentkezni a M. Lélektani Szemle előfizetésére, illetve a *M. Psychologiai Társaság* tagságára.

THE NEW-YORK PUBLIC LIBRARY

valamint egyéb tekintélyes külföldi könyvtárak és intézetek kéri tőlünk az Athenaeum II. évf. (1925) 4/6. számát. Elfogyott s nem tudjuk neki elküldeni. Kérjük tagtársainkat, ajánlják fel e számot, bejelentve ezt titkárunknak (II. ker., Ilona-utca 4). Egyetemes magyar érdekek tesznek ezzel szolgálattal.

Az Athenaeum évenként rendszerint hat füzetben jelenik meg. A következő szám január elején jelenik meg.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei ezentúl a **Kir. Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. Ugyanitt rendelhetők meg folyóiratunk egyes számai.

I. kötet. **Leibniz**. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából Ára **3** pengő.

II. kötet. **Bognár Cecil**: *Okság és törvényszerűség a fizikában* Ára **3** pengő.

IV. kötet. **Aristoteles**: *Politika*. Ford. **Szabó Miklós**. 1924. Ára **4.50** pengő.

V. kötet. **Ottlik László**: *A társadalomtudomány filozófiája*. 1926. Ára **6.40** pengő.

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott. VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4—6 sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. — Egyes füzetek is kaphatók ugyancsak a **K. M. EGYETEMI NYOMDÁNÁL**.

A „STUDIUM“ kiadásában megjelent

MAGYAR IRODALMI LEXIKON

a magyar szépirodalomnak első lexikonszerű részletes feldolgozása, melyben *tartalmi kivonatok* is vannak. A teljes magyar irodalmat kb. 7000 cikkben, egészen a legutolsó hónapokig feldolgozza. FÖRIS MIKLÓS középisk. tanár és TÓTH ANDRÁS dr. egyetemi r. előadó közreműködésével szerkesztette: VÁNYI FERENC dr. középiskolai tanár. Átnézték: DÉZSI LAJOS dr. egyetemi ny. r. tanár PINTÉR JENŐ dr. budapesti tankerületi kir. főigazgató.

A MAGYAR IRODALMI LEXIKON

1760 nagy hasábon, 55¹/₂ ív (888 oldal) terjedelemben, nagy *lexikon-alakban*, kéthasábos szedéssel, finom *famentes* papíron, *sötétkék egészvászonkötésben* jelent meg. ~ Ára 40 pengő (részletre is). ~ Kapható minden könyvkereskedésben, vagy a kiadónál:

„STUDIUM“

KÖNYVKIADÓ R. T. BUDAPEST IV., MÚZEUM-KORÚT 21.

A »Studium« könyvesboltja minden kapható magyar és külföldi könyvet, folyóiratot gyorsan és pontosan szállít.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.
ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.

*

MOST JELENT MEG:
KORNIS GYULA

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.
ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

BUDAPEST VIII., MÚZEUM-KORÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1577—1927. — (Dr. Czákó Elemér)

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENHARMADIK KÖTET
(1927)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

DÉKÁNY ISTVÁN

BUDAPEST, 1927

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, VIII MÚZEUM-KÖRÚT 6. SZ.

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1927-BEN:

BÁRTÓK GYÖRGY	MESTER JÁNOS
BOGNÁR CECIL	NAGY JÓZSEF
BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA	NÉGYESY LÁSZLÓ
DÉKÁNY ISTVÁN	OTTLIK LÁSZLÓ
EMBER ISTVÁN	PAULER ÁKOS
GRENWOOD TH.	PRAHÁCS MARGIT
HORNYÁNSZKY GYULA	SOMOGYI JÓZSEF
HORVÁTH BARNA	TECHERT MARGIT
KOLLÁR GEDEON	TIHANYI BÉLA
KORNIS GYULA	TRÓCSÁNYI DEZSŐ
KOREK VALÉRIA	VARGA SÁNDOR
KÜHÁR FLÓRIS	VÁRKONYI HILDEBRAND

A XIII. KÖTET TARTALMA.

Értekezések.

	Oldal
<i>Horváth Barna</i> : A materiális értéketika új iránya....	101
<i>Nagy József</i> : Filozófiánk jövő feladatai	89
<i>Mester János</i> : Minő szerepe van a filozófiának a tehetségvizsgálatok kérdésében	247
<i>Kühár Flóris</i> : A valláslélektan mai kérdései	237
<i>Techert Margit</i> : Plotinizmus J. Scotus Eriugena filozófiájában. I—II.	26, 138
<i>Várkonyi Hildebrand</i> : Tannlmány Pauler Ákos logikai rendszeréről	1

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Prohászka Ottokár † (<i>Somogyi József</i>)	155
Eucken Rudolf életéről és egyéniségéről (<i>D. I.</i>).....	160
A mai filozófia válsága Maier Henrik valóságfilozófiájának megvilágításában (<i>Varga Sándor</i>)	169
A formális haladáseszme (<i>d. y.</i>)	180
Alexander Bernát †	259
Az „alkat-lélektan“ terminusának ügyében (<i>Bartók György</i>)	263
Élet és érték (<i>Varga Sándor</i>)	264

Ismertetések, bírálatok.

<i>Plotinos</i> : A szépről és a jóról (Hornyánszky). —	
<i>Muirhead</i> : Contemporary British Philosophy (Greenwood). —	
<i>Bacumler-Schröter</i> : Handbuch der Philosophie (Mester J.) —	
<i>Wust</i> : Naivität und Pietät .. (b. Brandenstein). —	
<i>Somogyi</i> : A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata (Ottlik). —	
<i>Kühár</i> : A keresztény bölcsélet története. (Kollár). —	
<i>Várkonyi</i> : Az indukeió filozófiája (Somogyi). —	
<i>Varga</i> : A transzcendentális dedukció Kantnál (Trócsányi Dezső). —	
<i>Henning</i> : Psychologie der Gegenwart (Prahács). —	
<i>Messer</i> : Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. —	
<i>Korff</i> : Humanismus und Romantik. (Trócsányi Dezső). —	
<i>Francé</i> : Der Weg zu mir. —	
<i>Staatslexikon</i> d. Görres Gesellschaft. —	
<i>Grabman</i> : Mittelalterliches Geistesleben (Techert). —	
<i>Thiéry</i> : Autour du décret de 1200. David de Dinant. —	
<i>Schneider</i> : Die Erkenntnislehre des J.	

Eriugena. — <i>Kerschesteiner</i> : Theorie der Bildung (Várkonyi). — <i>Claparède</i> : Les aptitudes des écoliers (Mester)	46—75
„Die Philosophie in ihren Einzelgebieten.“ <i>Rieffert</i> : Logik (Somogyi). — <i>Schlick</i> : Naturphilosophie (Somogyi). — <i>Koffka</i> : Psychologie (Mester). — <i>Uitz</i> : Ästhetik und Philosophie der Kunst (Négyesy). — <i>Menzer</i> : Ethik (Horváth). — <i>Vierkanndt</i> : Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie (Dékány)..	185—200
<i>Becher</i> : Einführung in die Philosophie (Somogyi). — <i>Nagy J.</i> : A pszichológia főkérdései (Kornis). — <i>Somló</i> : Gedenken zu einer ersten Philosophie (Pauler). — <i>Somló</i> : Juristische Grundlehre, 2. kiad. — <i>Saupe</i> : Einführung in die neuere Psychologie (Várkonyi). — <i>Scheler</i> : Versuche zu einer Soziologie des Wissens (Korek). — <i>Berdjajew</i> : Der Sinn der Geschichte (Ember). — <i>Stern</i> : Psychologie de l'amour contemporaine. — <i>von Kries</i> : Wer ist musikalisch? (Prahács)	201—220
<i>Schütz</i> : Charakterológia és Aristotelesi metafizika (Tihanyi). — <i>Fröbes</i> : Psychologia speculativa. — <i>Horváth</i> : Az erkölesi norma természete (Nagy J.). <i>Lindworsky</i> : Theoretische Psychologie im Umriss (Várkonyi). — <i>Tillich</i> : Religionspsychologie (Kühár). — <i>Geröcz</i> : A filozófia alaptanai (Varga). — <i>Krueger</i> : Neue psychologische Studien (Bognár)	269—282
<i>Filozófiai irodalom</i> : 1925—26. I—II.	76, 221
<i>Folyóiratok bibliográfiája. A)</i> Külföldi filozófiai folyóiratok I—XI. — <i>B)</i> Hazai folyóiratok filozófiai cikkei I—VII.	282—297
<i>Filozófiai előadások egyetemeinken</i>	220
<i>Társulati ügyek</i>	76, 227

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Barna Horváth</i> : Die neue Richtung der materialen Wertethik	223
<i>Florian Kühár</i> : Die heutigen Probleme der Religionspsychologie	298
<i>Johann Mester</i> : Die Rolle der Philosophie in der Begabungsforschung	298
<i>Joseph Nagy</i> : Die zukünftigen Aufgaben unserer Philosophie	230
<i>M. Techert</i> : Le plotinisme dans le système de Jean Sct Erigène	87
<i>Hildebrand Várkonyi</i> : Studien über das logische System in der Philosophie von Ákos Pauler	86