

1274
IV. KÖTET

1928.

1-2

1971 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



NYOMATOTT BUDAPESTEN

A KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDA 350 ÉVES JUBILÁRIS ESZTENDEJÉBEN
1928.

TARTALOM.

Tanulmányok.

<i>Moór Gyula</i> : A logikum a jogban	1
<i>Várkonyi Hildebrand</i> : A lélektan mai állása. I.	44

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Keyserling, az „értelem“ filozófusa (<i>Trócsányi Dezső</i>)	59
Utopista volt-e Platon? (<i>D. I.</i>)	70

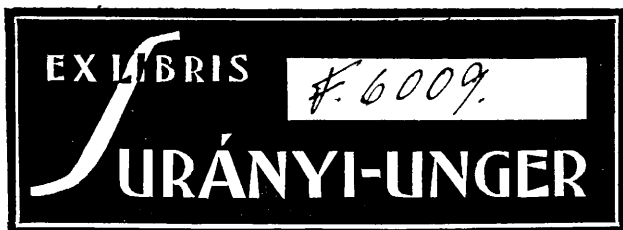
Ismertetések, bírálatok.

Általános érdekű filozófiai művek: *Mester J.*: Kelet nagy gondolkodói. — *Eucken*: A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. — *Keyserling*: Új világ születése. — *Le Bon*: Új idők pszichológiája. — *Berdjajew*: Das neue Mittelalter (Trócsányi Dezső). — *Scheler*: Die Formen des Wissens und die Bildung (Prohászka L.). — *Kornis*: Posch Jenő emlékezete. — *Roffenstein*: Das Problem des psychologischen Verstehens (Várkonyi). — *Mersmann*: Angewandte Musikästhetik (Prahács). — *Muzsnai*: Böhm K. szellemtana és az újabb törekvések a mai lélektanban86—101

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Julius Moór</i> : Das Logische im Recht	102
<i>Hildebrand Várkonyi</i> : Der gegenwärtige Stand der Psychologie	104

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 LOGIKUM A JOGBAN.

Írta: MOÓR GYULA.

Általánosan ismert az a szoros kapcsolat, amely a jog és az *etikum* között fennáll. A jog és az erkölcs viszonyának a kérdése gyakran vizsgált kedvenc tárgya a jogbölcseleti kutatásnak.

Ezzel szemben a jognak és a *logikumnak* a viszonyát csak elvétve szokták — s ekkor is többnyire inkább csak futólagosan, mint kimerítően — vizsgálat tárgyává tenni.

Pedig alig lehet kétséges, hogy a logikum a jogban igen fontos szerepet játszik, s a szakirodalomban nem egy helyen találkozunk is ennek a hangsúlyozott kiemelésével. *Lask* véleménye szerint például: „nincsen az emberi kultúrának még egy olyan megnyilatkozása — magától a tudománytól éitektintve —, amely mint *fogalomalkotó tényező* a joghoz még csak távolról is hozzámérhető volna”.¹ *Trendelenburg* híres mondása szerint pedig: „sehol sem válik a logika annyira gyakorlattá, annyira érezhetővé, mint a jogban; a kereskedő a perben vagyonát veszti, a fogház ajtaja becsukódik a törvénytörő mögött és a nyaktiló lezuhan a gyilkos nyakára — a *definíció* és a *terminus medius* erejénél fogva”.² Ismeretes továbbá az is, hogy már a középkorban a római jognak bámulatos éleselméjűséggel kidolgozott rendszerét a megtestesült logikumnak, „*ratio scripta*”-nak tekintették. S végül a mindennapi élet közfelfogása sem ok nélkül van meggyőződve arról, hogy a jó jogász munkához elsősorban éles logika szükséges.

Ezek az idézetek mind azt bizonyítják, hogy a jog nemcsak az etikummal, de a logikummal is szoros kapcsolatban van, ami elegendőképen indokolja, hogy a logikumnak a jog világában játszott szerepét vizsgáljuk.

Hogy azonban ez a vizsgálódásunk eredményes legyen, ahhoz nézetem szerint mindenekeelőtt az szükséges, hogy különbséget tegyünk a *jog*, a *jogalkalmazás* és a *jog-*

¹ Dr. Emil *Lask*: Rechtsphilosophie. (Sonderdruck aus der Festschrift f. K. Fischer: Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts.) Heidelberg, 1905. 35. l.

² Adolf *Trendelenburg*: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. II. Aufl. Leipzig, 1868. 178. l.



tudomány között és külön-külön vizsgáljuk meg a logikum szerepét 1. a *jogban*, 2. a *jogalkalmazásban* és 3. a *jogtudományban*.³

I. *A logikum a jogrendszerben.*

1. Ha ezeketán először is azt a kérdést akarjuk vizsgálni, hogy mennyiben érvényesül a logikum a *jogban*, célszerű lesz a jog mivoltának a rövid meghatározásából kiindulnunk.

Amint az emberi kultúra körébe tartozó jelenségek általában nem pusztán valóságok és nem is élettelen értékeszmék csupán, hanem a valóságnak és az értéknek szoros összefonódásai: értelemmel bíró értékes valóságok és megvalósult életetmozgató értékeszmék, ákként a jog is ilyen kétarcú — a valóságok világába és az értékek világába egyaránt benyúló — jelenség. Amint azt más helyen részletesen kifejtettem,⁴ a jog egyrészt a pusztán ideális léttel bíró normáknak, szabályoknak nagy rendszerét, másrészt az ezen normákhoz fűződő emberi cselekvéseknek nagy rendszerét jelenti. Ez a kétféle alkotóelem az élő jog fogalmához egyaránt szükséges. Napjaink egyik legjelentősebb jogfilozófiai irányának, a Kelsen-féle normatív vagy tiszta jogtan felfogásának éppen az a nagy hibája, hogy nem lát a jogban egyebet, mint merő idealitást, pusztán normát.⁵ A század elején uralkodott szociológiai felfogások hibája ezzel szemben viszont az volt, hogy a jogot emberi cselekvések tömegjelenségének, pusztán fak-

³ *Lask* szerint a *jog logikája* és a *jogtudomány logikája* között többnyire még terminológiaiilag sem szoktak különbséget tenni. Ennek okát ő abban találja, hogy egyrészt maga a jog már olyan technikailag tökéletes fogalmakat alkot, hogy ez sokszor legfeljebb csak fokozatilag különbözik a tudományos fogalomalkotástól, másrészt pedig hogy igen sokszor a jogtudomány eredményei maguk is tétéles joggá válnak. (I. m. 35. l.) Bármennyire igaza legyen is ebben *Lask*nak, véleményem szerint mégis igen fontos — amint az alább ki fog tűnni — a logikum szerepének a vizsgálatánál nemcsak a *jog* és a *jogtudomány*, hanem azonkívül még a *jogalkalmazás* között is éles különbséget tenni.

⁴ L. „Macht, Recht, Moral. Ein Beitrag zur Bestimmung des Rechtsbegriffes.“ (Acta Litterarum ac Scientiarum R. Univ. Hung. Fr. J. Sectio Juridico-Politica. Tom. I. Fasc. I.) Szeged, 1922, valamint „Bevezetés a jogfilozófiába“. (Filozófiai Könyvtár III. k.) Budapest, 1923. 158—203. ll. c. munkáimat.

⁵ *Kelsen* nézeteinek rövid összefoglalása megtalálható a tölem magyarrá fordított „*Az államelmélet alapvonalai*“ című munkájában. (Szegedi Tudományos Könyvtár III. kötet. Szeged, 1927.)

tumnak tekintették.⁶ Az élő jog azonban nem pusztán normarendszer; a római jog normarendszere szinte teljesen reánk maradt, de a római jog ma mégsem élő jog többé, mert ma már hiányzik mellőle az emberi cselekvéseknek az a nagy rendszere, amely egykor e normáknak a való életben való érvényesülését jelentette. De a jog nem is csupán az emberi cselekvések tömegét jelenti, nem pusztán faktum, mert hiszen azokat az emberi cselekvéseket, amelyekben a jog megvalósul, nem is lehetne kiválasztani az emberi cselekvések óriási tömkelegéből a jogi normarendszerre való vonatkoztatás nélkül. Leszögezhetjük tehát, hogy az élő tételes jog fogalmához két alkotóelem szükséges: a szabályok normarendszere és az emberi cselekvéseknek ehhez fűződő rendje.

Kétségtelen azonban, hogy akkor, amidőn a logikumnak a jogban való érvényesülését vizsgáljuk, csupán az első alkotóelemre, a jogi normarendszerre kell figyelemmel lennünk. Hogy mennyiben érvényesül a logikum a másik alkotóelemben, az emberi cselekvéseknek a jog megvalósulását jelentő körében, ez a kérdés ahhoz a metafizikai kérdéshez vezetne, hogy mennyiben azonosítható a valóság a logikummal, a ténylegesség az értékkel. A hegeli panlogizmus ellen vagy mellette lándzsát törni azonban ehelyütt nem lehet feladatunk. A jog megvalósulását jelentő emberi cselekedetek köréből azokat, amelyek a jog alkalmazására irányuló tudatos tevékenység eredményei, különben is vizsgálni fogjuk akkor, amidőn a logikumnak a *jogalkalmazásban* játszott szerepéről lesz szó.

2. Amidőn tehát a logikumnak a jogban való érvényesülését vizsgáljuk, csupán azt kell szemünk előtt tartani, hogy a jog mint „*norma agendi*” pusztán eszmei léttel bíró előírásoknak, szabályoknak, normáknak a rendszere. Ez azt jelenti, hogy minden jogrendszer *a gondolatoknak egy rendszere*. Nyilvánvaló ebből már, hogy a logikumnak a jog terén igen fontos szerep jutott. Mert ha a jogszabályok rendszere gondolatoknak a rendszere, akkor minden jogszabálynak *logikai tartalma* van. A jogszabálynak ez a logikai tartalma grammatikai formákban vagy tényekben (ú. n. „konkludens faktumokban”) nyerhet kifejezést. Ez a különbség az írott jog és a szokásjog között.⁷

⁶ Ennek a felfogásnak legjellegzetesebb képviselője Kornfeld Ignác: „*Soziale Machtverhältnisse. Grundzüge einer allgemeinen Lehre vom positiven Rechte auf soziologischer Grundlage.*“ (Wien, 1911.) című munkája.

⁷ Bővebben l. „Bevezetés a jogfilozófiába“ c. munkám 223. s. köv. ll.

E különbség azonban nem lényegbevágó; a fontos az, hogy mind az írott jogszabálynak, mind a szokásjogi szabálynak gondolati tartalma, logikai értelme van.

A jogszabálynak ez a logikai tartalma legáltalánosabban akként jellemezhető, hogy minden jogszabály valamely meghatározott esetre szóló követelményt fejez ki, vagyis azt írja elő, hogy egy bizonyos esemény bekövetkezése, az ú. n. „*tényálladék*“ megvalósulása esetén: valami történjék. A tényálladék megvalósulása tehát az a *feltétel*, amelyhez a jog parancsa fűződik. A lehető legegyszerűbb formában a jogszabály logikai struktúrája a következő: *ha van A, legyen B*. Ami azt jelenti, hogy a jogszabályok gondolati tartalma a *feltételes, hipotetikus ítélet* logikai formájában jelenik meg. Meg kell jegyezni, hogy az *ítélet* szót itt a logikai ítélet, a logikai tétel értelmében, még pedig annak abban a tágabb értelmében használtam, amely szerint nemcsak a konstatóló tételek, hanem a normatív követelményt kifejező tételek is ítéleteknek nevezhetők.⁸

Az elmondottak megvilágítására legyen szabad három egyszerű példát felhoznom. Magánjogi szabály, hogy *ha* az adós nem fizet, vagyonára végrehajtás vezetendő. A kölcsönügylet létrejöttének a ténye, valamint a nemfizetés ténye az a *feltétel*, az a tényálladék, amelyhez a jognak végrehajtást elrendelő parancsa fűződik. Természetesen mind a feltéteit tevő tényálladék megvalósulásának a megállapítása, mind a feltételes jogi parancs végrehajtása részleteiben szigorúan meghatározott eljárás rendjén történik. Egy másik példa: büntetőjogi szabály, hogy *ha* valaki idegen ingó dolgot másnak birtokából vagy birtalatából annak beleegyezése nélkül, azon célból vett el, hogy azt jogtalanul eltulajdonítsa, ezért a lopás bűncselekményére meghatározott szabadságvesztés büntetéssel sújtassék. A lopás elkövetésének a ténye az a *feltétel*, amelyhez a jog a meghatározott szabadságvesztésbüntetést mint megvalósítandó jogkövetkezményt hozzáfűzi. Az egyszerűség szempontjából elhanyagolható — és különben is már a jogalkalmazás problémájának a körébe tartozó — részlet itt is az, hogy mind a feltételt tevő lopási tényálladék fennforgásának a megállapítása, mind a feltételes jogkövetkezmény megvalósítása szigorúan meg-

⁸ A szóhasználat ingadozó. V. ö. *Somló*: „Juristische Grundlehre.“ Leipzig, 1917. 180. l. 1. j.; továbbá *Pauler Ákos*: „Logika.“ Budapest, 1925. 82. l.: „A tétel tárgyról nemcsak *megléte*lt és *változást* mondhat ki, hanem annak *értékére* is vonatkozhat. Így jó létre az *értéktétel*...“

határozott eljárás rendjén történik. A harmadik példát végül legyen szabad nem az anyagi, hanem az ú. n. alaki jog köréből választani: *ha* a nemfizető adós Szegeden lakik vagy a lopást Szeged város területén követték el, úgy a megfelelő polgári vagy büntető hatáskörrel bírószegedi bíróság köteles eljárni. Az a tény, hogy az alperes Szegeden lakik, vagy hogy a deliktumot itt követték el, az a *feltétel*, amelyhez a jognak a bírói illetékességet elrendelő paranesa fűződik. A felhozott példák is igazolják tehát, hogy a jogszabály logikai struktúrája a *hipotetikus ítélet*, amelynek sematikus váza: *ha* van *A*, legyen *B*.

Annak a megállapítása, hogy a jogszabály hipotetikus ítélet — *ha* itt-ott ellentmondással találkozik is —, mégis eléggé általános. A filozófusok köréből nem kisebb ember, mint *Rickert* állapítja meg, hogy „az egyes jogszabályok mindig egy-egy hipotetikus ítéletet tartalmaznak, még akkor is, ha nem ennek az alakjában jelelnének meg”.⁹ A jogi elmélet képviselői közül pedig ugyanezt állapítja meg *Stammler*, aki a jogszabály mintaszerű alakja gyanánt állítja oda a tizenkéttáblás törvény parancsát: „Si pater filium ter venum dabit filius a patre liber esto.”¹⁰ Különös hangsúllyal emeli ki, hogy a jogszabály hipotetikus ítélet, *Kelsen* is, aki ezt a megállapítást „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ c. munkájának egyik vezérlő gondolatává tette, igyekezvén azt a maga sajátos felfogásának az érdekében magyarázni és felhasználni.¹¹ De hipotetikus ítéletnek tekintik a jogszabályt *Ihering*,¹² *Rümelin*,¹³ *Bierling*,¹⁴ *Zitelmann*,¹⁵ *Brütt*¹⁶ és mások is. Nem ellenkezik végül ez a felfogás — úgy,

⁹ Dr. Heinrich *Rickert*: „Zur Lehre von der Definition.“ I. kiadás (Freiburg i. B., 1888.) 30. l.; II. kiadás (Tübingen, 1915.) 39. l.

¹⁰ Rudolf *Stammler*: „Theorie der Rechtswissenschaft.“ Halle, 1911. 311. l.

¹¹ Dr. Hans *Kelsen*: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. (Tübingen, 1911.) II. Buch. 2. Abt. „Die logische Form des Rechtssatzes.“ (189. s. köv. II.), különösen 228. és 268. l. Megjegyzendő, hogy *Kelsen* nem a jogalkotás, hanem a *jogtudomány* eredményének tekinti a jogszabályokat. Erről alább (I. 7.) bővebben lesz még szó.

¹² Rudolf von *Ihering*: „Geist des römischen Rechts.“ I. kötet, 3. kiadás. 1873. 52. l.

¹³ Dr. Gustav *Rümelin*: „Juristische Begriffsbildung.“ Leipzig, 1878. 9. l.

¹⁴ Ernst Rudolf *Bierling*: „Juristische Prinzipienlehre.“ Bd. I. Freiburg i. B., 1894. 77. l.

¹⁵ Ernst *Zitelmann*: „Irrtum und Rechtsgeschäft.“ Leipzig, 1879. 201. l.; „Gewohnheitsrecht und Irrtum.“ Archiv f. zivil. Praxis 66. köt. 1882. 449. l.

¹⁶ *Brütt*: „Die Kunst der Rechtsanwendung.“ Berlin, 1927. 32. l.

ahogy azt fent kifejtteni próbáltam — kiváló magyar jogfilozófusunknak, *Somló Bódognak* a felfogásával sem.¹⁷

Azok közül viszont, akik tagadják, hogy a jogszabály hipotetikus ítélet volna, csupán *Bindert*¹⁸ és *Salomont*,¹⁹ valamint *Eltzbachert*²⁰ akarom felemlíteni; az előbbi kettő nem tekinti a jogszabályt logikai ítéletnek azért, mert nézetük szerint csupán a konstatáló tételek logikai ítéletek; *Eltzbacher* pedig azért, mert nyilvánvalóan összezavarja a grammatikai mondattal a logikai ítéletet.

3. Annak a belátása, hogy az egyes jogszabályok hipotetikus ítéletek, eléggé megvilágította már azt a fontos szerepet, amelyet a logikum a jog területén játszik. Még fokozottabb mértékben fogjuk azonban átérezni, hogy milyen nagy mértékben érvényesül a logikum a jogban, ha meggondoljuk azt, hogy a jogrendszer nem összefüggés nélküli konglomeratuma ezeknek a hipotetikus ítéletekként jelentkező jogszabályoknak, hanem hogy ezek: az egységes és összefüggő jogrendszer harmónikus egészévé egyesülnek. Az egyes jogszabály: hipotetikus ítélet, a jog egésze: *rendszer*.

A *rendszer*, mint az ítéletek egy sokaságának logikusan összefüggő egésze, a logikának egyik alapvető fogalma. S hogy a jogrendszer hipotetikus ítéleteinek a sokasága ilyen logikusan összefüggő egészet alkot, az nem igen szorul bizonyításra.

Kétségbevonták ugyan, hogy a jog egészévé összeilleszkedő jogszabályok egysége logikai értelemben vett rendszer volna. *Salomon* szerint a jogszabályoknak ezt az egységét nem a jogszabályok belső tartalmának a *logikus összefüggése*, hanem a jogalkotó *külső akarata* hozza

¹⁷ V. ö. *Somló*: „Juristische Grundlehre“ 179. s. köv. ll.

¹⁸ Dr. Julius *Binder*: Rechtsbegriff und Rechtsidee. Leipzig, 1915. 125. l., 259. l.

¹⁹ Dr. Max *Salomon*: Das Problem der Rechtsbegriffe. Heidelberg. 1907. 83. l.

²⁰ Dr. Paul *Eltzbacher*: Über Rechtsbegriffe. Berlin, 1900. 19. l. Hogy a jogi normák nem ítéletek, annak bizonyítására felhossa *Eltzbacher* a szokásjogot, amely szerinte nem tételek formájában jelenik meg, valamint azt, hogy ugyanaz a jogszabálytartalom különböző ítéletek (helyesebben: „mondatok“) formájában formulázható meg. Nyilvánvaló ebből, hogy nem a jogszabály logikai értelmét, hanem csak ennek külső kifejezőmódját tartja szem előtt. Nem veszi tekintetbe azt sem, hogy valamely logikai ítélet nemcsak grammatikai formákban, hanem konkludens faktumokban is kifejezést nyerhet. A szokásjogi szabály pedig nem a konkludens faktumokkal azonos, hanem azzal az *értelemmel*, amely e faktumokból kikövetkeztethető.

létre. Szerinte csupán a jogalkotó többé-kevésbé önkényes akaratától függ, hogy milyen szabályokat illeszt bele a jognak ekként csupán külsőleges egységébe, s előfordulhat az is, hogy egymásnak logikailag tökéletesen ellentmondó jogszabályokat rendel egymás mellé.²¹ Nézetem szerint Salomonnak ebben nincsen igaza. Felfogásának a mélyén az a rabulisztikus okoskodás rejlik, hogy mivel csak az lehet jog, amit a jogalkotó jognak nyilvánít, azért amit a jogalkotó annak deklará, az jog is, s így a jogalkotó tetszésétől, akaratától függ, hogy mit illeszt be a jog úgynevezett egységébe. Ezzel szemben kétségtelen, hogy ha a jogalkotótól függ is az, hogy mit tesz joggá, másrészt a jogalkotó függ tevékenységének azoktól az ő akaratától független határaitól, s így elsősorban annak logikai határaitól is, amelyek eldöntik, hogy teheti-e egyáltalában valamely akaratelhatározását joggá. Azt mondhatnám tehát, hogy nem a jogalkotó akarata alkotja meg a jogrendszer egységét, hanem hogy épp ellenkezőleg *a jogrendszer logikai egységének a szempontja határozza meg, hogy mit tehet a jogalkotó joggá*. Mert hiszen valóban a jogalkotó csupán olyan szabályoknak az összességét teheti érvényes joggá, amelyek egy jogrendszer logikai egységébe foglalhatók össze. Legyen szabad ezt bővebben megmagyaráznom.

A jog hipotetikus ítéleteinek az érvénye nem tartalmuk önmagában evidens voltán, vagy más logikailag evidens tartalmakból való dedukálhatóságukon nyugszik, mint valamely logikai vagy matematikai tétel érvényessége, vagy amint azt a régi természetjogászok a maguk észjogáról — amelyet állítólag a tiszta ésből dedukáltak — hitték. A jogszabályok érvényessége valóban a jogalkotó akaratára vezethető vissza, vagyis azokra a történelmi és társadalmi erőkre, amelyeket röviden a jogalkotó metaforikus elnevezése alatt foglalunk össze. Ez természetes is, mert hiszen — amint azt fentebb (I. 2.) megjegyeztem — a jog hipotetikus ítéletei *normatív* ítéletek, követelményt, normatív előírást fejeznek ki, sematikus vázuk: ha van *A*, *legyen B*; nem meglepő tehát, ha végső sorban valamely normativumra, valamely normaforrásra, metaforikus akaratra vezethetők vissza. Kétségtelen

²¹ Dr. Max Salomon: Das Problem der Rechtsbegriffe. Heidelberg, 1907. 84. l.: „Die Einheit dieser Willensentscheide liegt nicht in ihnen selbst begründet; ein Wille bindet sie aneinander.“ 85. l.: „... dass die Rechtssätze sich direkt widersprechen... diese Möglichkeiten (ist) nicht an und für sich ausgeschlossen...“ Továbbá u. o. 86., 93. l.

ennek folytán az is, hogy a jog hipotetikus ítéleteinek a rendszere nem olyan logikai rendszer, amelynek egyes tagjai egymásból folynának, amely mint az euklideszi geometria rendszere, egynéhány axiómából logikusan kifejezhető volna anélkül, hogy valamely külső normaforrásra szükség volna. Kétségtelen azonban az is, hogy a jog hipotetikus ítéleteinek gondolati tartalma, logikai értelme van és hogy ennek folytán csakis olyan tartalmak tehetők joggá, amelyek logikailag összeegyeztethetők, amelyek egymással megférnek. A normaforrásként jelentkező jogalkotó hatalmának szigorú logikai határai vannak. Valamit és annak az ellenkezőjét a jogalkotó sem teheti egy időben ugyanazon a helyen joggá. Elképzelhetetlen volna például egy olyan új jogszabály, amely kimondaná, hogy: „annak a régi jogszabálynak a fenntartásával, hogy a lopás büntetendő, ezentúl a lopás nem büntetendő“. Kétségtelen ez már csak azért is, mert — amint arra fentebb (I. 1.) utaltam — a jognak az emberi cselekvések valóságában érvényesülnie kell, vagyis végrehajtást kell találnia, az ellentmondás azonban nem hajtható végre. A jog az emberek lelkén, az emberek gondolkodásán keresztül érvényesül, az emberi gondolkodás pedig sajátos szerkezeténél fogva csupán az ellentmondás nélkülinek tudja magát alávetni. A jogalkotás logikai határai tehát jórészt már magából az emberi gondolkodás logikus szerkezetéből folynak.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a jogrendszer egysége logikus egységet, logikai értelemben vett rendszert jelent. Egyik folyománya ennek, hogy a jogban — amint arról éppen az imént volt szó — nem lehetnek ellentmondások. Ellentmondások — *Somló Bódog* szerint²² — csupán a kifejezés módban, a jog szövegében lehetnek, de nem magában a jogban. Ha a jogalkotó akarata egy régibb szabályi alakkal ellenkező szabályt illeszt bele a jogrendszer egységébe, ez azt jelenti, hogy azt a régebbi szabályt onnan *kirekesztette*. A „*lex posterior derogat priori*“ elve nem tételes jogszabály, amelyet a jogalkotó megváltoztathatna vagy figyelmen kívül hagyhatna, hanem a jogalkotásnak olyan logikai korlátja, amelynek a tagadása a jogalkotó tevékenység megszüntetését, a jogalkotó részéről tehát saját magának a negációját jelentené. Nem ellentmondás a jogban az sem, ha a jogalkotó anélkül, hogy valamely jogszabályt megszüntetne, neki ellentmondóan rendelke-

²² Juristische Grundlehre 382. 1.

zik bizonyos irányban; ez csupán az előbbi jogszabály érvényességének abban a bizonyos irányban való *korlátozását, módosítását* jelenti. Elképzelhető például, hogy egy magánjogilag nem túlságosan iskolázott büntetőjogi törvényhozó a tulajdon intézményének büntetőjogi védelmét szabályozva, a tulajdon fogalmát másként határozza meg, mint a magánjog. Ebben az esetben sincsen azonban ellentmondás a jogban, csupán a tulajdonnak lesz egy a magánjogtól különböző büntetőjogi fogalma is, ami azt jelenti, hogy a büntetőjog nem ugyanannak a tényállásnak adja meg a büntetőjogi védelmet, amelyhez a magánjog a tulajdonjogi jogkövetkezményeket fűzi. Ennek az eltérő elbánásnak esetleg meglehet a maga alapos oka. Semmiesetre sem szerencsés azonban és tulajdonképpen ellentmondás a törvény *szövegében* ugyanazon szóval két különböző jogi fogalmat jelölni meg. A példaképen felhozott esetben ugyanis a tulajdon szónak egy magánjogi és egy büntetőjogi értelme lesz. Ha most már a büntetőjogi tulajdon-fogalom szűkebben van meghatározva, mint a magánjogi, ez azt jelenti, hogy a büntetőjog valamit, amit a magánjog tulajdonnak tekint, nem tekint annak; ha pedig a büntetőjogi fogalom a tágabb, ez azt jelenti, hogy a büntetőjog valamit, ami a magánjog szerint nem tulajdon, mégis annak tekint s azzal azonos elbánásban részesít. Teljesen hasonló a helyzet tehát az úgynevezett *jogi fikciók* esetéhez, amelyekről alább még lesz szó. (I. 5.) A jogi *fikciók* tulajdonképpen olyan szóval jelölnek meg valamit, amely szóval a közbeszéd vagy maga a jog is egyébként valamely egészen más fogalmat szokott megjelölni. A jogi fikciókról is elmondhatjuk tehát, hogy azok szövegbeli ellentmondások, a kifejezőmód eltérései csupán.

Az előbb elmondottakból — hogy t. i. a jogrendszer egyes jogszabályai egymásnak ellent nem mondhatnak, s hogy részleges ellentmondásuk esetén egyik a másik érvényességét korlátozhatja, értelmét módosíthatja — következik, hogy minden jogszabály értelme tulajdonképpen csupán a jogrendszer egészével való összefüggésében állapítható meg. „Minden jogszabály. — mondja *Schmidt* — csupán korlátlan számú más normával való szükségszerű összefüggésében érvényes és kötelező, amelyek közelebbiől meghatározzák, módosítják, avagy közelebbi vagy távolabbi vonatkozásban kiegészítik.”²³ Ez a jogtudományban különben általánosan elismert megállapítás azt jelenti,

²³ Richard *Schmidt*: Allgemeine Staatslehre. I. köt. Leipzig, 1901. 170—171. l. l. j.

hogy a jogrendszer valamennyi normája igen szoros logikai kapcsolatban áll egymással; újabb bizonyítéka és egyúttal konzekvenciája ez annak, hogy a jogrendszer egysége logikai egységet, logikai értelemben vett rendszert jelent. *A hipotetikus ítéletek gyanánt jelentkező egyes jogszabályok olyan logikai homogeneitást mutatnak, amely lehetővé teszi, hogy gondolati tartalmuknak hasonlóságai és különbségei szerint logikusan tagolódó egységes rendszerbe foglaljuk őket.*

Különösen szembeötlő ez összefüggő nagyobb jogalkotások, úgynevezett kódexek létrejövetelénél, hol minden egyes paragrafus szigorúan beleilleszkedő része a logikus szempontok szerint tagolt nagy kodifikációs műnek. De az esetenként szétszórta keletkező jogszabályok éppen ilyen szigorúan kapcsolódnak bele értelmük szerint a rokontartalmú jogszabályok körébe s ezeken át a jogrendszer egészébe; a különbség csak az, hogy az érdeklődő nem találja meg őket a törvénykönyvben egyhelyen készen összegyűjtve és csoportosítva.

Azok a tényálladékok, amelyekhez mint feltételekhez fűzik hozzá a hipotetikus ítéletekként jelentkező jogszabályok a jogkövetkezmény megvalósítását elrendelő feltételes parancsukat, egymással sok közös és sok rokon vonást mutathatnak, amelyek érintkezésbe és összefüggésbe hozhatják őket egymással. Ezeket a közös tényálladási alkatelemeket sokszor maga a jog kiemeli és önálló tényálladékként szabályozza, hogy azután közvetlenül hozzája kapcsolhasson egy sereg csupán részletekben eltérő tényálladékokat. Például szolgálhat erre a lopás és a különböző minősített lopási esetek tényálladéka. De nemcsak a feltételt alkotó tényálladékok, hanem a feltételes jogkövetkezmények is tartalmi rokonságban és ekként szoros logikai kapcsolatban lehetnek egymással. Sőt azt mondhatjuk, hogy ezek az elrendelt jogkövetkezmények aránylag sokkal kisebb változatosságot és így sokkal több hasonlóságot mutatnak, mint a feltételt alkotó tényálladékok. Mert hiszen a jog a maga szabályaival tulajdonképpen az embereknek egy meghatározott magatartását akarja előidézni, s ezt végső sorban a kényszer jogkövetkezményének feltételes kilátásbahelyezésével igyekszik elérni. A jog által elrendelt jogkövetkezmények tehát végső sorban mind a jog „ultima ratio“-jának, a kényszeralkalmazásnak a jogkövetkezményéhez vezetnek.²⁴

²⁴ L. Bevezetés a jogfilozófiába c. munkám 178—186., 188—189. ll. *Kelsen* szerint is a jog kényszeralkalmazást ír elő, amelynek két típusa

Amint azt mindjárt a kiindulásnál kifejtettem, a jog nemcsak normarendszer, hanem ezen normák megvalósulását jelentő emberi cselekvések rendszere is. Jellemző vonása ennekfolytán a jognak, hogy nagy gonddal és erővel igyekszik előírásainak megvalósulását sokszor erőszakosan is biztosítani. Gondol arra, hogy azt a jogkövetkezmenyt, amelynek megvalósítását elrendelte, esetleg nem valósítják meg, és ezért erre az esetre egy további jogkövetkezmenyt helyez kilátásba; ezen utóbbi meg nem valósításának az esetére pedig egy még továbbit és így tovább. Minden igazi jogszabálynak szankeiója van, s ennek a szankeiónak a megvalósulását egy újabb jogszabály előírásával igyekszik a jog biztosítani; minthogy pedig ez az újabb jogszabály is megsérthető, ennek a szankeióját ismét egy további jogszabály biztosítja és így tovább. Ekként szinte végtelen sorban állanak a jogszabályok egymás mögött, hogy egymást biztosítsák. Az úgynevezett alaki vagy eljárési jogok például nem szolgálnak egyebet, mint azt, hogy az úgynevezett anyagi jogok érvényesülését biztosítsák; az egész polgári perjog az anyagi magánjog, az egész bűnvádi perjog az anyagi büntetőjog megvalósulását szolgálja. Az anyagi büntetőjog azonkívül maga is a magánjogi és közjogi rendet védi. A különböző eljárési jogok előírásainak a betartását pedig részben a büntetőjog, részben a fegyelmi jog biztosítja. Az egyes jogszabályok tehát ebből a szempontból valóban rendkívül szorosan kapcsolódnak egymáshoz.

De nemcsak a jog megvalósulása, hanem *létrejövetele* szempontjából is a jogszabályoknak egy ilyen szigorú rend szerint egymásba fűződő sorával állunk szemben. Mert hiszen az illegitim jogkeletkezés esetétől eltekintve, a legitim úton létrejött új jogszabályoknak mindig már az ő létrejövetelük előtt fennállott jog szabályai szerint kellett létrejönniök, ezen előző jogszabályoknak pedig ismét más jogszabályok alapján és így tovább. S ugyanígy jön létre az alacsonyabbrendű jogszabály egy magasabbrendűnek az előírása és felhatalmazása alapján s annak keretei között, ezen utóbbi pedig egy még magasabbrendű szabály alapján és így tovább. (Pl. községi szabályrendelet — kormányrendelet — törvény — alkotmány.)²⁵ Fentebb

van: a *büntetés* és az *exekválás*; minden jogszabály tehát végső sorban vagy büntetést vagy exekválást szab ki. V. ö. Az államelmélet alapvonalai 20. l.

²⁵ *Kelsen* a jogi normáknak ezt a létrejövetelük szempontjából tekintett rendjét olyan fontosnak találja, hogy a jogrendszer össze-

azt mondtam, hogy a jog nem olyan logikai rendszer, amelynek egyes tagjai egymásból folynának, mint a geometria rendszere az axiómákból. Ehhez most hozzá kell fűznöm azt, hogy ez csupán a jogszabályok *tartalmát* tekintve van így; valamely jogszabály tartalma nem dedukálható más jogszabályok tartalmából, *formailag* azonban — legalább is a legitím jogalkotás keretén belül — *jogi érvényességét* minden jogszabály más (az ő létrejöttét szabályozó) jogszabályok tartalmából vezetheti le.

Látjuk tehát, hogy a jogrendszer normái különböző szempontok irányában is igen szoros kapcsolatban vannak egymással. Nemesak belső hasonlóságuk kapcsolja egymásba a jogszabálytartalmakat, hanem többek közt az is, hogy egymás megvalósulásának a biztosítékai vagy létrejövetelének a feltételei gyanánt tartoznak szorosan egymáshoz. *Hogy valamely norma a jogrendszer egységébe beletartozhasson, ahhoz nem elég az a negatív megállapítás, hogy ne jelentsen a jog rendszerében logikai ellentmondást, hanem ennek a normának pozitíve is bele kell illeszkednie a jogszabályok értelmi összefüggésébe.* Nem elég például egyszerűen kimondani azt, hogy „a választási visszaélések büntetendők“, ha e szabály logikai ellentmondás veszélye nélkül be is illeszthető a jogrendszerbe; szükséges ezenkívül meghatározni azt is, hogy milyen büntetéssel sujtassanak ezek a visszaélések és milyen szerv milyen eljárás rendjén legyen köteles e büntetés kiszabására és végrehajtására. A jogszabálynak tehát — hogy valóban jogszabály legyen — bele kell illeszkednie a jogi szankciók s a jogi szervek rendszerébe. De ezenkívül bele kell illeszkednie a jogalkotás összefüggésébe is, a szabály megalkotójának jogalkotásra jogosított szervnek kell lennie, hogy normája jogszabály lehessen.²⁶

Annak a belátása, hogy a jogrendszer ilyen szorosan összefüggő zárt egység, vezetett el *a jog logikai zártságának az elméletére*. Ez az elmélet tulajdonképen azt mondja, hogy a jog olyan zárt egész, amelyben *hézagok* nincsenek. Ebben igaza is van; a rendszer szempontjából a jogban

függését *a jogalkotás összefüggésének* (Erzeugungszusammenhang) nevezi. V. ö. Az államelmélet alapvonalai 30 l.

²⁶ Végül sorban a jogalkotó hatalom egysége az, ami a nemzeti jogrendszer egységét és különállását biztosítja. A nemzeti jogalkotó hatalom határait azonban a nemzetközi jog szabja meg, s ekként az egyes állami jogrendszerek tulajdonképen a nemzetközi jog egységének magasabb rendszerébe egyesülnek. A nemzetközi jog rendszerének egységét pedig annak egyedüli mivolta, az emberi kultúrközösség egészére való vonatkozása biztosítja.

nem lehetnek hézagok. Amiről a jog nem intézkedik, az jogilag irreleváns, vagyis a jog szempontjából megengedett. Aki joghézagról beszél, az *kifogásolja* azt, hogy a jog valamiről nem intézkedett, vagy valamiről másként intézkedett, mint kellett volna; a *joghézag* tehát nem azt jelenti, hogy a jog rendszerében hézag van, hanem azt, hogy a jog álláspontja valamely kérdésben *helytelen*. A joghézag tehát tulajdonképp csupán *kritikai, értékelő, jogpolitikai* fogalom és így nem érintheti a jogrendszer egységes és zárt voltának a kérdését. A jog logikai zártságának vagy a jog hézagos voltának az elmélete különben a *jogalkalmazás* teóriájában játszik fontos szerepet. A jog logikai zártságának az elméletéből ugyanis *a jognak minden esetben való alkalmazhatósága* következik, az, hogy a jog alapján minden egyes *jogilag eldöntendő* esetet el lehet dönteni. Ez különben már magának a jognak a fogalmából folyik, mert hiszen a jognak maradék nélkül alkalmazhatónak, végrehajthatónak, megvalósíthatónak kell lennie. (I. 1. p.) A *joghézag*-elmélet ezért magával a jog fogalmával jön összeütközésbe, ha azt állítja, hogy a jog olyan esetekben is jogi döntést kíván, mikor a jogi döntés lehetőségét nem adja meg. Az ilyen hézagos jog logikátlan és megvalósíthatatlan volna, s ezért egyáltalában nem volna jog.²⁷

A jog logikai zártságának az elméletéből azonban nem szabad a jog logikai teremtőerejére, a *jog logikai kiterjedési képességére* következtetni, amint azt *Bergbohm* teszi, mondván, hogy: „a jog belső termékenysége, logikai kiterjedési ereje a jogtétélekre vonatkozó egész szükségletet fedezni képes...“²⁸ Ezzel a felfogással szemben hangsúlyozni kell, hogy ha a jogszabályok gondolati tartalma logikai formában jut is kifejezésre, s ha ezen gondolati tartalmak közt logikai összefüggés áll is fenn, a jogszabályoknak ez a gondolati tartalma logikai úton semmiképpen sem gyarapítható. A logikum rendet teremthet a gondolati tartalmak közt, de nem teremthet új tartalmakat. Semmiféle logikai úton sem lehet valamely jogszabályból olyan értelmet kihozni, amely abban már benne nem rejtett volna.²⁹ Ez a kérdés különben ugyancsak a *jogalkal-*

²⁷ A jog logikai zártságának elméletéről, valamint a joghézag-elméletéről bővebben lásd „Bevezetés a jogfilozófiába“ című munkám 240—243. ll., valamint *Somló*: „Juristische Grundlehre“ (392—415. ll.), hol a kérdés irodalmának a felsorolása is található.

²⁸ *Bergbohm*: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 1892. 386. l.

²⁹ A logikus magyarázat a jog *szövegéből* ellenben olyan *értelmet* is kihámozhat, amely első látásra nem volt belőle kiolvasható.

mazás és jogmagyarázat elméletének, különösen az *analógia legis* és *analógia juris* problémájának a területére visz bennünket.³⁰ Az *analógia legis* és *juris* lehetősége a jogalkalmazásban viszont ismét csak a jogrendszer logikus összefüggését bizonyítja.

Foglalkoznunk kell végül azzal az ellenvetéssel, hogy a jogrendszernek ezt a logikus összefüggését tulajdonképpen a *jogtudomány* teremti meg. E szerint a felfogás szerint a jog maga nem alkotna logikus rendszert, a jogszabályok tömege nem illeszkedne önmagától egy logikus egész egységébe, hanem csupán a jogtudomány rendszerező munkája hozná létre ezt az egységes rendszert a jogszabályok tömkelegéből. Ez a felfogás csupán enyhébb formája annak a még tovább menő felfogásnak, amely szerint a jogban nincs is logikum, a jog alogikus valami s már a jog hipotétikus ítéleteit, a jogszabályokat is a jogtudomány formálja ki a jog alogikus anyagából. Ezt a nézetet vallja, amint látni fogjuk *Kelsen*, akinek idevonatkozó felfogásával később fogunk foglalkozni. (I. 7.) Legyen szabad ezúttal röviden csupán arra a kérdésre szorítkozni, hogy vajjon valóban a jogtudomány rendszerező munkája hozza-e létre a jogrendszert? Az kétségtelen, hogy a tételes jogtudomány jogszabályok rendszerbefoglalásával foglalkozik. Ez azonban éppoly kevésbé jelenti azt, hogy a jogban magában nem volna rendszer, mint ahogy az, hogy a jog magyarázója a jogszabály értelmét megállapítani kénytelen, nem jelenti azt, hogy a jogszabálynak ne volna értelme, s azt csupán a jogmagyarázó lehelné beléje. Amint a jog magyarázója csak a jogszabályban amúgy is bennrejlő értelmet találja meg,

V. ö. *Gmür*: Die Anwendung des Rechts 198. 72. l.: „Der Gesetzesinhalt ist weit reicher als die Summe derjenigen Rechtsregeln, welche prima vista aus dem Text herausgelesen werden können. Es ergibt sich dies schon daraus, dass durch die textergänzende Auslegung eine grosse Zahl von Rechtssätzen zu gewinnen sind, die nicht im Texte stehen und dennoch als Bestandteile des Gesetzes anerkannt werden müssen, obschon ihre Existenz nicht formell dokumentiert ist.“

³⁰ A jogalkalmazásnál — amint látni fogjuk (II. 3.) — gyakran kell a *jogalkalmazónak* éppen a jog parancsából a jog absztrakt szabályát konkretizálva *kiegészítenie*, helyesebben a jog által adott tág határokon belül önállóan megtalálnia a döntést. Az *analógia* esete is ezen szempont alá vonható, azzal a különbséggel, hogy itt nem egészen önállóan, hanem lehetőleg a jog hasonló esetekre szóló szabályozásának vagy legáltalánosabb elveinek szellemében kell történni a döntésnek. Ahol azonban a *jogalkalmazó jogot kiegészítő munkája* van a döntésben, ott nem beszélhetünk arról, hogy *maga a jog* logikailag kiterjedt volna.

akként a jogtudomány rendszerező munkája is csak a jogszabályok közt amúgy is fennálló összefüggéseket fedi fel. Az értelmük szerint logikailag összefüggő jogszabályokat különben nem egyszer maga a törvényhozó rendszeresen csoportosítja, amint azt az ügynevezett kodifikációk esetében láttuk. De az értelmük szerint logikailag összefüggő jogszabályokat csoportosíthatja a jogtudomány is; ez azonban nem jelenti azt, hogy az összefüggést ezen jogszabályok között a jogtudomány hozná létre. Épp ellenkezőleg, a jogtudomány nem is hozhatna egymással összefüggésbe olyan szabályokat, amelyeknek az értelme logikailag összefüggő nem volna. Láttuk fentebb, hogy az egy jogrendszerhez tartozó jogszabályok a legkülönbözőbb irányokban összefüggnek egymással. Értelmük szerint kiegészítik egymást, egyengetik egymás létrejöttének az útját s a megvalósulásban is támogatják egymást, tehát mind értelmük szerint, mind létrejöttük és megvalósulásuk szerint szorosan egymásba kapcsolódnak. Ezeket a jogszabályokközi összefüggéseket a tételes jogtudomány csupán felderíteni, de nem megalkotni képes. Szigorúan véve ugyan még arra sem képes a jogtudomány, hogy a jogszabályok közti sokszoros összefüggéseket a maguk *teljességében* felderítse. A tételes jogtudomány szerepe és feladata főként abban áll, hogy a maga elsősorban a jogalkalmazás szükségletei után igazodó szempontjai szerint világítsa be és rendezze a jog szabályanyagát. Ez azt jelenti, hogy a jogtudomány a jog sokszoros belső összefüggései közül egyes összefüggéscsoportokat izolál. — Mindez azonban már a logikumnak a *jogtudomány* terén játszott szerepét vizsgáló kérdéshez vezet.

4. Eddigi fejtegetéseink során arra az eredményre jutottunk, hogy a jog gondolatoknak a tömege s hogy ezeknek a gondolatoknak szilárd logikai formájuk, a gondolatok összességének kemény csontváza van: a jogszabály az ítélet logikai formájában, a jogszabályok összessége pedig a logikai rendszer egységében jelenik meg. Mindezideig tehát csak azt a logikai ruhát vizsgáltuk, amelyben a jogszabályok egyenként vagy összességükben megjelennek és nem voltunk tekintettel tartalmukra. Ha most figyelmünket a jogszabályok konkrét *tartalmára* fordítjuk, abban is meg fogjuk találni a logikumot.

A jog az életet szabályozza. Az életviszonyok, az emberi cselekvések óriási és szinte áttekinthetetlen nagy

tömegéből azonban nem mindeniket teszi szabályozása tárgyává, hanem *absztrakció* útján közülök egyeseket kiragad. De a társadalmi együttműködés forrágatagából ekként kiragadott egyes életviszonyokat sem a maguk individuális teljességében, konkrétságában, ragadja meg a jogi szabályozás, hanem csupán azon oldalukról, amely *általános* vonásokat mutat, amely közös sajátága az életviszonyok egy sokaságának. A jog tehát absztrakció útján az életviszonyok általános vonásaiból általános fogalmakat, absztrakt tényálladékokat alkot, amelyek alá a jövőbeli emberi cselekedeteknek vagy eseményeknek egy egész sora szubszummálható lesz; s ezért egyetlen absztrakt szabályával is már az emberi cselekvéseknek egy hosszú sorára fog jogi hatást gyakorolhatni. A jogszabályok tartalma tehát *absztrakció* és *általánosítás* útján jön létre. Az, ami a jogszabály általános logikai formájában mint „*konkrét*“ tartalom jelentkezik, a valóság, az élet teljességéhez, konkrétségéhez képest maga is *általános*, *generális* előírás. A jogszabályok hipotetikus ítéletei *általános fogalmakat* kapcsolnak össze.

Ha a jog a rendkívül bonyolult emberi összeműködés feletti szellemi uralom, úgy ezen uralom eszköze logikai természetű: a *fogalom*. Az általános, absztrakt fogalom az az instrumentum, amely a törvényhozó és az egyes konkrét eset közötti óriási távolságot áthidalja.³¹ S minél határozottabbak, minél élesebbek a jog által megalkotott fogalmak, annál könnyebb lesz a jogalkalmazás, annál biztosabb lesz a jognak a társadalmi összeműködés feletti uralma. A jogi fogalmak határozottságának az érdekében igen fontos szerepet játszhatnak a jogban a szabatos jogi fogalom meghatározások, a *definíciók*. Nem ok nélkül mutat rá *Lask* a jogban rejlő hatalmas „fogalomalkotó szellemre“ és állapítja meg, hogy a jog „olyan technikailag tökéletes fogalmakat alkot, hogy ezek sokszor csupán fokozatilag különböznek a tudományos fogalmaktól s tudományos feldolgozásuk is pusztán folytatása lehet csak a törvényben megkezdett fogalomalkotási processzusnak.“³² *Trendelenburg* szerint pedig „szorosán véve mind a büntető, mind a magánjogban, mind az alkotmányban, mind a szerződésben a definíció az a logikai hatalom, amely az arra vonatkozó rendelkezéseket, hogy mit tegyünk vagy mit szenvedjünk el, kikerülhetetlen követ-

³¹ V. ö. Gerhard *Ledig*: Der Begriff als Instrument der Rechtspflege. (Kant-Studien. Bd. XXXII. H. 2/3. 1927.) 325. l.

³² *Lask* i. m. 35. l.

kezetességgel maga után vonja.³³ S ezért szerinte „a helyes definíciók a jogbiztonságnak a logikai őrei.”³⁴

„A jogbiztonság logikai őrei”: a határozott és szilárd jogi fogalmak által ragadja meg a jog a társadalmi jelenségek óriási tömegét, irányítja az emberi összeműködést, az életet. A jog és az élet viszonyára vonatkozó nagy kérdésnek ez azonban csak az egyik oldala. Másrészt éppen a jogi fogalmak határozottsága, merevsége, „szigorúsága”, a jogban rejlő absztrakt logikai elem az, ami a jogot az élettel ellentétbe hozza. A jog éles fogalomelhatárolásával szemben az észrevehetetlen átmenetekben hullámzó élet nem ismer éles elhatárolódásokat. A jog világának általános fogalmakból kibontakozó leegyszerűsített árnyékképeivel szemben ott áll a valóságos élet kimeríthetetlenül gazdag és színes változatossága. A jog szükségképpen egyforma elbírálás alá von sohasem teljesen egyforma jelenségeket, s így ellentétbe juthat az „*aequitas*”, a méltányosság elvével. A jognak és az életnek ebből az ellentétéből fakad a jog és a méltányosság, a *iustum* és az *aequum* viszonyának ősi problémája, amelynek a bővebb kifejtését azonban e helyen elmellőzhetjük. Csupán arra óhajtok röviden utalni, hogy mivel ez az ellentét az általános és a különös soha meg nem szűnő filozófiai ellentétére vezet vissza, a *iustum* és az *aequum* ellentéte s a *summum ius summa iniuria* lehetősége sohasem lesz teljesen kiküszöbölhető a jog világából se.

A jogbiztonságnak s a lehető könnyű jogalkalmazásnak a követelménye mindig lehető éles és határozott jogi fogalmak megalkotását, következetes és merev logikai apparátus alkalmazását kívánja a jogban. A méltányoságnak az etikai követelménye viszont a konkrét eset egyéni vonásainak a tekintetbevétele céljából a lehetőség szerint határozatlan fogalmaknak, ú. n. *kaucuk-fogalmaknak*, vagy *blankett-jogszabályoknak* az alkalmazását követeli meg. (Például szolgálhatnak az ilyen fogalmakra: a „jó erkölcsökhöz ütköző jogügylet”, a „jóhiszeműség”, a „rosszhiszeműség”, a német polgári törvénykönyv híres

³³ Trendelenburg i. m. 166. l.

³⁴ U. o. 168. l.: „Die richtigen Definitionen sind die logischen Hüter aller Rechtssicherheit, die Grenzwächter der Rechtsbestimmungen.“ — V. ö. Rickert: Zur Lehre von der Definition II. kiadás 39. l.: „Soll... (der) Wille des Gesetzgebers in Erfüllung gehen, dann ist es offenbar notwendig, dass man die in den Rechtssätzen verwendeten Begriffe genau und scharf definiert.“ — U. o. 40. l.: „Die Rechtssätze... müssen also aus Begriffen bestehen, welche eindeutig auf die Erscheinungen der Wirklichkeit bezogen werden können.“

„nach Treu und Glauben“ fogalma, vagy a tág büntetési keretek, valamint az „enyhítő- és súlyosbító körülmények“ a büntetőjogban stb.) A mindenkori jog mindig e két ellentétes követelmény közötti kompromisszumot jelent. Hogy a két szóbanforgó ellentétes követelmény közül melyik érvényesül nagyobb erővel ennél a kompromisszumnál, az függ a fejlődés fokától, az adott történelmi helyzet szükségleteitől s nem utolsó sorban a jog által szabályozott életviszonyok minőségétől.

Az újabb jogi elméletben igen gyakoriak a panaszok a jog logikai merevsége ellen; századunk elején különös erővel tört fel az ú. n. „szabadjogi iskola“ követőinél a sokszor szinte szentimentális vágyakozás a „jó bíró“ és a hajlékony „szabad“ jog után.³⁵ Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a jognak bizonyos fokú logikai merevsége mindig nélkülözhetetlen lesz nemcsak a jogbiztonság érdekében, hanem egész általánosan már csak azért is, hogy a jog az emberi életviszonyokat objektíve szabályozó szerepét egyáltalában megtarthassa. Azok a szilárd logikai formák, amelyeknek a segítségével a jog az emberi társas lét bonyolult jelenségeit megragadja és szabályozza, — *Meynial* szerint — olyanok mint „a mellvéd a szakadék szélén. A jog útja az emberi nyomorúságok és szenvedélyek mellett vezet tova, azokat akik ezen az úton járnak, sokszor elszédíthetné a szakadék mélysége vagy a másik part fénye... a személytelen szabály az, amely megadja nekik e veszéllyel szemben a szilárd és biztos védelmet.“³⁶ — A jog *logikai* merevségének meg van tehát az *etikai* jelentősége is. S ekként egy magasabb harmóniában kiengesztelődik az az összeütközés is, amely a logikum és az etikum között a jog területén fennforogni látszott az általános absztrakt jogi fogalmaknak és a méltányosság etikai követelményének az ellentéte folytán.

A jogi fogalmak kérdésénél láthatjuk végül a legszembeszökőbb módon azt is, hogy a logikum mennyire *konzervatív* szerepet tölt be a jog életében. A „jogbiztonság őrei,“ a határozott és szilárd jogi fogalmak, nemcsak az élet konkrét eseteinek a változatosságával szemben jelentik az állandóságot, hanem a történeti fejlődés folytonos változásával szemben is a változatlanságnak a képviselői. Minden jogszabálynak a logikai értelme — az eset-

³⁵ A szabadjogi mozgalomról bővebben a jogalkalmazás kérdésénél a II. részben lesz szó.

³⁶ *E. Meynial*: Du rôle de la logique dans la formation scientifique du droit. (Revue de métaphysique et de morale. 1908. 187. l.)

leg lehetséges eltérő interpretáció keretein belül — változatlan mindaddig, amíg csak fennáll. A folytonosan változó társas élet fejlődésében ezek a sokszor igen hosszú időn át változatlan jogi fogalmak a legerősebb támaszai a történelmi folytonosságnak. A szüntelen változásra irányuló törekvésekkel szemben a logikum a jogban a tradíció fenntartásának az érdekeit szolgálja. Igen nagy érdeme, hogy „ritkábbá teszi és megnehezíti a hirtelen és meggondolatlan változásokat.”³⁷ Kifogásként is szokták emlegetni, hogy az általános fogalmak logikai apparátusában a jogszabályok tartalma akkor is tovább él, amidőn megszűnt már társadalmi indoklottsága, s hogy ekként a jogban rejlő logikum a multnak súlyos és holt terhét gördíti a társadalom vállára.³⁸ Valóban a jog által a mult irányítja a jelent és a jövőt. A multnak a jogi fogalmakon keresztül szűrődő befolyása a jelen küzdelmeire azonban csak ritkábban *teher*, többnyire *segítség*; nélküle megszakadna a történelmi fejlődés folytonossága.

5. Eddig azokról a logikai elemekről volt szó, amelyek minden jogrendszerben szükségképen feltalálhatók. De már az imént, a jogbiztonság és a méltányosság követelményének a szembeállításánál említettük, hogy az egyes jogrendszerek a történelmi fejlődés foka szerint különböző mértékben szoktak alkalmazni határozott és éles fogalmakat, avagy határozatlan ú. n. kaucsuk-fogalmakat. És nem kell sok szót vesztegetnünk annak a bizonyítására, hogy *a logikum igen különböző mértékben érvényesülhet a jogban az egyes jogrendszerek fejlettsége szerint*. Minél fejlettebb valamely jogrendszer, annál logikusabb lesz a felépítése, annál nagyobb mértékben érvényesül benne a logikum. Fejletlen jogrendszerek sokszor szinte nem egyebek, mint kevéssé összefüggő izolált előírások gyűjteményei. Sokszor csak hosszú fejlődés eredménye az, hogy ezeknek a kevéssé összefüggő izolált jogi tilalmaknak a helyét sokkal általánosabb jellegű szabályok foglalják el. A *lex Salica* például az ellopott tárgyak különbözősége szerint a lopási deliktumoknak rendkívül sokféle fajtáját különböztette meg. A régi római jog négy-

³⁷ E. Meynial i. m. 187. l.: „Il (le procédé logique) a ce grand mérite... de rendre plus rares et plus difficiles les changements brusques et inconsiderés.”

³⁸ E. Meynial i. m. 183. l.: „...L'effet de l'appareil logique est de faire survivre la règle à sa cause vraie en lui maintenant son prétexte logique, de l'isoler des faits, parfois même de lui conserver un rôle fécond alors qu'elle n'a déjà plus de base.”

féle lopási deliktumot ismert; a császárság korában azonban már csak kétféle *furtum*-ot különböztettek meg. Hasonlóképen csak lassan alakul ki a bűnrészesség fogalma, kezdetben külön deliktumok gyanánt büntették azokat a különböző cselekményeket, amelyekben a részesség megnyilvánult.³⁹

Amint a fejlődés során a társas élet jelenségei mind bonyolultabbakká válnak, a jog is mindinkább növekvő mértékben szorul reá arra, hogy szabályozásának megalkotásánál a logikai eszközök segítségét igénybe vegye. És a jog egészen *sajátos logikai fogásokat, sajátos jogi konstrukciókat* alkalmaz abból a célból, hogy a bonyolult élet szinte áttekinthetetlenül szövevényes jelenségei felett úrrá lehessen. Ezek a jog által alkalmazott *logikai segéd-eszközök*, amelyek mindnyájan a *bonyolult viszonyok lehető egyszerű szabályozásának* a célját szolgálják, természetesen nem scrolhatók fel kimerítően. A különböző jogrendszerek igen különböző ilyen logikai segédeszközöket alkalmazhatnak és pedig igen különböző mértékben. Meg kell tehát elégedniünk azzal, ha az elmondottak megvilágítására példákat hozunk fel.

A lehető egyszerű szabályozás célját szolgáló segéd-eszköz például a *cselekvőképtelen jogalany* és a *törvényes képviselő* jogi konstrukciója. Miben áll ez? Tudvalévő, hogy a jog a maga parancsait elsősorban az ezen parancsok megértésére és követésére képes — értelmesen gondolkodni, akarni és cselekedni tudó — átlagemberekhez intézi. Mi történjék azonban az értelmesen gondolkodni, akarni és cselekedni nem képes egyénnel? Úgy látszik, hogy egy egész külön speciális szabályozásra volna szükség, amely ezeknek az egyéneknek mindenféle viszonyát kimerítően rendezze. Mit csinál azonban a jog? Hogy ilyen kétféle szabályozáshoz ne kelljen nyúlania, egyszerűen kiterjeszti a cselekvőképes átlagemberre szabott óriási szabálykomplexumot a cselekvőképtelen egyénekre is. S ezt megteheti egy egyszerű logikai fogás útján: pótolja azt, ami a cselekvőképteleneknél az átlagemberrel szemben hiányzik, a cselekvőképességet, a törvényes képviselő intézménye által. Azáltal az egyszerű intézkedés által, hogy a cselekvőképtelen személyek mellé törvényes képviselőt rendel, a valóságtól való ama csekély eltérés által, hogy a törvényes képviselő cselekedeteit nem ezeknek, hanem a cselekvőképteleneknek számítja be, vagyis jogi-

³⁹ *Gaius: Institutionum Jur. Civ. Commentarii* III. 183. §. 202. §. — V. ö. *Meynial* i. m. 166—167. ll.

lag ezen utóbbiak cselekvésének tekinti, lehetővé teszi, hogy az átlagemberhez mért szabályai a cselekvőképtelen személyekre (örültekre, csecsemőkre stb.) is alkalmazást nyerhessenek. — Hasonlóképen az egyszerű szabályozás és jogalkalmazás célját szolgáló s a most említett sok tekintetben rokon jogi konstrukció a *jogi személy* konstrukciója is. A jog ezt a konstrukciót is azért alkotja meg, hogy olyan bonyolult viszonyokat, amelyek különben egészen speciális szabályozást igényelnének, a már meglévő szabályok uralma alá hajthasson. Mindazon bonyolult vonatkozásokat ugyanis, amelyek például egy jogi személyként tekintett egyesület tagjai között, valamint a tagok és a tagok során kívül állók között fennállanak, részletesen szabályozni lehetne anélkül is, hogy mindezen bonyolult vonatkozásokat a jogi személyiség eszmei egységébe összefoglalnók. Mennyivel egyszerűbb azonban a jogi személy konstrukciója: a jogi személynél is csupán a cselekvőképesség hiányát kell pótolni a képviselő intézménye, illetőleg a jogi személy szerveinek a megjelölése által, s ime a cselekvőképes átlagemberre vonatkozó jogszabályok kiterjeszthetők a szerveik útján immár cselekedni képes jogi személyekre is; s azon bonyolult társas viszonyoknak, amelyeket a jogi személyek fogalmában egységbe foglalunk, külön speciális szabályozás által való rendezése ekként elkerülhetővé válik.⁴⁰

Az egyszerű szabályozás célját szolgáló logikai segéd-eszközök továbbá az ú. n. *jogi fikciók* is. Ezeknél is tulajdonképen mindig arról van szó, hogy egy bizonyos esetre szóló rendelkezését egyszerűen kiterjeszti a jog egy másik esetre is. A „*nasciturus pro iam nato habetur*“ jogi fikciója például azt jelenti, hogy az általában csupán a már megszületett emberekre vonatkozó jogi szabályozás bizonyos tekintetből kiterjed a méhmagzatokra is. Semmi képen sem akarja azonban ez a fikció azt állítani, hogy a méhmagzat már megszületett ember. A jogi fikciókban tehát sohasem arról van szó, hogy valamit ami nem valóság, valóságnak vegyünk. S így az ú. n. jogi fikciók nem is tekinthetők a szó tudományos értelmében vett fikcióknak. Az az eltérés a valóságtól, a nem valónak való gya-

⁴⁰ V. ö. *Stammler*: Theorie der Rechtswissenschaft. Halle, 1911. 332. l.: „Die Rechtsfähigkeit eines Vereins ist nur eine *Methode*, die Rechtsverhältnisse seiner Mitglieder untereinander und zu Dritten in gewissem Sinne einheitlich zu fassen... Es ist eine einheitliche Zusammenfassung von vielen Gedanken, die sonst schwer übersehbar und jedenfalls kaum aussprechbar auseinander laufen würden.“ — Továbbá *Somló*: Juristische Grundlehre. 519—523. ll.

nánti elfogadása — ami a tudományos fikciók jellemző vonása — már csak azért sem fordulhat elő a jogi fikciónál, mivel a jog schasem azt mondja meg, hogy *mi van*, hanem azt írja elő, hogy *mi legyen*; normatív előírásokat és nem konstataciókat tartalmazván, arról ami nincs sem állíthatja azt, hogy *van*. A jogi fikciónak a valóságtól való eltérése legfeljebb az, hogy a valóságban *különböző* tényálladékokhoz *ugyanazt* a jogkövetkezményt fűzik, a valóságban különböző dolgokat tehát a jog szempontjából egyenlőknek, mert egyforma elbírálás alá esőknek, vesznek. Ebből a szempontból azonban minden jogszabály fikciót tartalmazna, mert hiszen az általános jogi fogalmak — amint azt fentebb láttuk (I. 4.) — a valóságban sohasem teljesen egyforma dolgokat foglalnak össze és vannak egyforma jogi konzekvenciák alá.⁴¹

Amint az új jogi fikciók, akként a jogi *vélelmek*, *praesumptiók* is olyan logikai segédeszközök, amelyek az egyszerűbb jogi szabályozási lehetőség és különösen az egyszerűbb és könnyebb jogalkalmazás lehetőségének a célját szolgálják. Bonyolult és nehezen bizonyítható tények bizonyítása helyett — az ellenkezőnek a bizonyításáig — a *praesumptio iuris* megelégszik olyan egyszerű és könnyen bizonyítható tények bizonyításával, amelyek az előbbiekkal rendszeresen együttjárni szoktak és így előbbieket fennforgását valószínűsítik. A *praesumptio iuris* tehát tulajdonképpen a *hipotézis* logikai segédeszközének az alkalmazását jelenti a jog területén.⁴²

⁴¹ V. ö. Unger: System des österr. allgem. Privatrechts, VI. 1864. 35. l.: „Die Fiktion ist nur die eigentümliche Ausdrucksform für die juristische Gleichstellung und Gleichbehandlung an sich verschiedener Verhältnisse . . . , sie ist ein Werkzeug juristischer Terminologie.“ — Továbbá: Stammler: Theorie der Rechtswissenschaft. Halle, 1911. 328—333. ll.: „... das Wort Fiktion ist verfehlt.“ 331. l.: „Die sog. jur. Fiktion ist nichts als eine *abkürzende Formel*, mittels deren ein bestimmtes rechtliches Wollen sich ausdrückt.“ — Somló: Juristische Grundlehre, 524—529. ll.; 527. l.: „juristische Fiktionen... sind nur sprachliche Metaphern, Redewendungen, terminologische Bequemlichkeiten, nicht aber wirkliche Fiktionen.“ — Kelsen: „Zur Theorie der juristischen Fiktionen.“ [Annalen der Philosophie. 1919. évf., 630—658. ll.] 640. l.: „jede sog. „Fiktion“ des Gesetzgebers (ist) nichts anderes, als eine *abkürzende* Ausdrucksweise. Das Gesetz will für einen Fall dasselbe anordnen, wie für einen anderen.“

⁴² V. ö. Trendelenburg i. m., 173. l.: „Von der logischen Seite fördern sie (die Präsumtionen) leichte und rasche Anwendbarkeit, indem fassliche und anschauliche Merkmale an die Stelle des schwer zu ergründenden Wesens treten.“ — A *praesumptio iuris et de iure*, — amelynél az ellenbizonyítás lehetősége ki van zárva, amely tehát tulajdonképpen éppúgy, mint a jogi fikciók, valamely jogi rendelkezés kiterjesztését

6. Messze vezetne azonban, ha még tovább szaporítanók a példákat. Mindezekkel a logikai segédeszközökkel azt a célt igyekeznek a jog elérni, hogy *a szinte áttekinthetetlenül bonyolult társas viszonyokat a lehetőség szerint egyszerű és áttekinthető szabályozás alá vonja*. Annak a szerepnek, amelyet a logikum a jogban játszik, általában az adja meg az igen nagy jelentőségét, hogy csupán *a jogban rejlő logikum teszi a maga egyszerűsítő gondolataival lehetővé, hogy a jog a bonyolult életet egyáltalában szabályozhassa*. A logikum a jog nagy segítője az élet organizálásában.⁴³ A logikum ennél fogva ugyanazt a szerepet játssza a jogban, mint az egyszerűsítő eljárások a tudományban általában. Egyik kiváló matematikusunk szerint a tudományos gondolkodás kipróbált útja a matematikában, „a komplikált egyszerűvé, a sublimiort elemivé“, „a nehezét könnyűvé tenni“, megtalálni „a bonyolult problémák egyszerű nyitját“; egy-egy egyszerűsítő gondolat a felvonókészülék szerepét játszhatja a tudományos gondolkodásban, amely bonyolult problémakörökön keresztül könnyedén viszi fel a magasba a principium alkalmazóját.⁴⁴ Elmondhatjuk, hogy ugyanezt a szerepet tölti be a jog világában a logikum; egy-egy egyszerűsítő gondolat, valamely szerencsés jogi konstrukció felvonókészülék gyanánt segít át, sokszor szinte áttekinthetetlenül bonyolult jelenségeknek a szabályozásán.

A logikumnak abból a szerepéből, hogy bonyolult életviszonyok egyszerű jogi szabályozásának a lehetőségét adja meg, következik, hogy a logikum a jogban *a jogalkalmazásnak* a szempontját szolgálja. Azon *hatalmi* eszközök mellett, amelyek a jog rendelkezésére állanak, a benne rejlő *logikai erő* a jog érvényesülésének a leghatalmasabb biztosítója. A jogszabályok tartalmának világos és logikus kifejezési módja, a jogrendszer logikai felépítésének szilárdsága, éles és határozott jogi fogalmak, s szerencsés jogi konstrukciók, sokszor többet tehetnek a jogrendszer érvényesülése szempontjából, mint a szuronyok hatalma.

vagy megszorítását jelenti, — minthogy erről fentebb a jogi fikciók tárgyalásánál már volt szó, ezúttal kevésbé érdekel bennünket.

⁴³ V. ö. *Fr. Geny*: Science et technique en droit privé positif. Paris, 1914, I. 149.: „la logique peut parfois aider à organiser la vie...“

⁴⁴ *Riesz Frigyes*: Elemi módszerek a felsőbb matematikában. Különlenyomat a Math. és Fizikai Lapok XXXII. kötetéből. Budapest, 1926. 3., 8. l. — *Henri Bergson* szerint az emberi megismerés általában *egyszerűsítést* jelent: „Die Wahrnehmung ist... nur eine Auswahl...“ (Materie u. Gedächtnis. Jena, 1919, 228. l.)

Az erkölcs területén nem olyan fontos a logikum, mint a jogban. Egyik oka ennek talán az, hogy az erkölcs — jórészt embernek embertársához való közvetlen viszonyát szabályozván — nem irányul annyira bonyolult viszonyokra, mint a jogi szabályozás. Másik oka pedig kétségtelenül az, hogy az erkölcs nem akar erővel is érvényesülni, nincsen tehát olyan fokban szüksége határozott és éles fogalmakra, mint a jognak, hol az erővel való érvényesülésnek legalapvetőbb feltétele a logikai szabadság.

Abból, hogy a jogban rejlő logikum a bonyolult életviszonyok megragadásának s lehető egyszerű szabályozásának, egyszóval a jogérvényesülésnek a célját szolgálja, következik továbbá, hogy a jogban rejlő logikum nem a megismerésnek, hanem *gyakorlati* célnak a szolgálatában áll. Következik ez különben már magának a jognak a fogalmából, *normatív* jellegéből is. Helyesen állapítja meg azért *Lask*, hogy „a jogban rejlő logikumot csupán a praktikus szemponttal való vegyülésében lehet megérteni“.⁴⁵ Azok az írók, akik a jogi fogalomalkotás problémájával foglalkoznak, többnyire szintén kiemelik azt a döntő szerepet, amelyet a praktikus szempont a jogi fogalomalkotásban játszik. *Rickert* szerint is a jogi fogalomalkotás szempontjából az a lényeges, ami a jog megvalósulását előmozdítja.⁴⁶ — De ha a jogi fogalmak nem a megismerés célját, hanem gyakorlati célt szolgálnak, akkor nyilvánvaló — aminek a jogi fikciók elméleténél vehettük hasznát —, hogy a megismerés szempontjából sem igazak, sem tévesek nem lehetnek. A normatív jogszabály nem akar teoretikus igazságot kifejezni, tartalma ezért nem is értékelhető a teoretikus igazság szempontjából.

⁴⁵ *Lask* i. m., 44—45. l.: „die Jurisprudenz (erzeugt) alles zur Bewältigung ihrer praktischen Aufgabe Erforderliche durch eine nur ihr eigentümliche Begriffswelt, die es sich wohl verlohnt, methodologisch zu beleuchten. Freilich wird die Methodologie überall den praktischen Beruf des Rechts im Leben als systembildenden Faktor anzuerkennen haben und sich nicht dazu versteigen dürfen, das Logische im Recht anders als in seiner Durchdringung mit dem Praktischen zu verstehen.“

⁴⁶ *Rickert* i. m., 39—40.: „Wesentlich werden wir daher in einem juristischen Begriff diejenigen Merkmale nennen, welche dazu beitragen, ... dass das Recht sich verwirkliche“; u. o., 42.: „der Zweck des Rechts, sich zu verwirklichen, (bildet) das letzte Kriterium dafür, ... ob ein Merkmal für die Bildung eines juristischen Begriffs wesentlich ist.“ — V. ö. *Rümelin*: Juristische Begriffsbildung. Leipzig, 1878, 9. l. — *G. Ledig* i. m. (Kant-Studien, XXXII., 1927.): „Die juristischen Begriffe sind also Begriffe im Dienste des Lebens, und letzten Endes nicht im Dienste der Erkenntnis.“

Ábból, hogy a logikum a jogban a jogérvényesülés gyakorlati céljának a szolgálatában áll, következik továbbá, hogy a logikum a jogban csupán *eszköz* a jog céljainak a megvalósítására. Ebben is érintkezik a jogban rejlő logikum a jogot biztosító hatalommal. A jog céljait erkölcsi eszmék, emberi szükségletek, társadalmi érdekek, gazdasági kényszerűségek és más hasonló, főként az érdekek és az érzelem forrásaiból táplálkozó erők határozzák meg. Amint általában, úgy a jogalkotásban is elsősorban érzelmi erők irányítják az emberiséget. Az értelem és a logikum csupán eszköz az igen különböző ösztönös és érzelmi hajtóerők szolgálatában. Ha azokat a célokat, amelyeket a jog követ, valami belső intuitio segítségével — az értelmi út mellőzésével — bele lehetne szuggerálni a jognak alávetettek lelkébe, úgy nem volna szükség arra, hogy a jog céljai megvalósításánál logikai eszközökhöz nyúljon. Természetesen ez lehetetlen és ezért a logikum mindig mellőzhetetlen lesz a jogban. *Akármilyen fontos és nagy legyen is azonban* — amint az az eddig elmondottakból eléggé kitűnik — *az a szerep, amelyet a logikum a jog területén játszik, mégis kétségtelen, hogy e téren csupán másodlagos, eszközi jelentősége van. Elsődleges jelentőséggel a jog terén azok a gyakorlati célok bírnak,* amelyek szabályaiban logikai formákban kifejezésre jutnak, és amelyeknek logikai eszközök segítségével való megvalósítása a jog történelmi hivatása.⁴⁷

7. Miután ekként körülhatároltuk azt a szerepet, amelyet a logikum a jog területén játszik, meg kell emlékeznünk arról a két homlokegyenest ellenkező, de egyformán helytelen állásponttól, amelyet e kérdésben a bécsi jogbölcseleti iskola feje, *Kelsen*, s vele éles polemiába szálló volt tanítványa, *Sander*, foglalnak el.

Kelsen felfogása szerint maga a jog teljesen *alogikus* valami. Amint a természettudománnyal szemben annak tárgya, a természet, alogikusnak tekinthető, akként a jog-

⁴⁷ V. ö. *E. Meynial* i. m., 173. l.: „... la logique n'est pourtant, qu'un instrument, mis en mouvement par des mobiles très variés, dirigé par le sentiment de l'équité de la pitié, par le besoin de paix sociale, par toutes les conceptions morales d'une époque.“ — Továbbá *Geny* i. m., 162. l.: „... le droit positif est, principalement, œuvre de l'activité tout entier de l'homme...“ 163. l.: „... le vouloir dirigera constamment l'intellect.“ — *Rümelin*, i. m., 9. l.: „Wenn irgendwo, so ist auf dem Gebiete der Jurisprudenz von dem Primat des Willens zu reden...“

tudomány tárgya, a jog is alogikus Kelsen szerint.⁴⁸ Ez a párhuzam nyilvánvalóan helytelen, mert hiszen a természettudományok és a szellemtudományok tárgya között óriási különbség van. A szellemtudományok tárgya maga is szellemi tartalom, aminek semmiesetre sem kell alogikusnak lennie azért, mert a természettudomány tárgya alogikus. Kelsen a jog „alogikus anyaga“ gyanánt a törvényeket, bírói ítéleteket, közigazgatási aktusokat stb. sorolja fel.⁴⁹ Aki tudja, hogy mennyi logikai munka van egy-egy törvényhozási alkotásban vagy bírói ítéletben, az nehezen fogja elfogadhatni azt az állítást, hogy ezek egészen „alogikus valamik“.

Kelsen szerint ebből az alogikus anyagból csupán a jogtudomány alkotja meg a jog hipotetikus ítéleteit, a jogszabályokat. „A törvények, ítéletek, közigazgatási aktusok alogikus anyaga, — mondja — felvételük a jogszabályok ítéleteibe s ezáltal a logikai szférába emelkedik.“⁵⁰ S ezért szerinte „a jogot mint alogikus anyagot éppen úgy meg kell különböztetni a jog logikus megismerésétől, a jogról szóló ítéletektől... a jogtudomány jogától, mint az etikumnak és az esztétikumnak alogikus anyagát az etika és az esztétika megítélést jelentő logikai ítéleteitől.“⁵¹ Kelsen szerint tehát nemcsak a jogrendszer logikus összefüggését, hanem már a jogszabályokat is a jogtudomány teremti meg a jog alogikus anyagából. „Csakis ez a jog — mondja — (t. i. a jogtudomány joga) áll jogszabályokból, mint-hogy csupán a jogot megismerő tudat fejezi ki magát jogszabályok, vagyis logikai ítéletek által.“⁵² „S ezért csupán a jogtudománynak, de nem a jognak lehetnek szintetikus ítéletei.“⁵³

⁴⁸ Hans Kelsen: *Rechtswissenschaft und Recht.* (Zeitschrift für öffentliches Recht. III. köt., 1922, 103—235. II.) 192. l.: „Unterscheidet man zwischen Recht und Rechtswissenschaft, sowie man zwischen Natur und Naturwissenschaft unterscheidet, dann ist das Recht ... ebenso wie die Natur, sofern man sie dabei nicht als Gegenstand einer Erkenntnis im Auge hat — ein Alogisches.“

⁴⁹ U. o.: „Gesetzesbeschlüsse, richterliche Urteile, Verwaltungsakte etc.“

⁵⁰ I. m., 193. l.

⁵¹ I. m., 193. l., 194.

⁵² I. m., 182. l.: „Nur dieses Recht (das Recht der Rechtswissenschaft) besteht aus Rechtssätzen, weil nur das erkennende Bewusstsein des Rechtes sich in Rechtssätzen als in Urteilen ausdrückt.“

⁵³ I. m., 182. — A természettudománnyal való párhuzam szolgál indokolásul: „Die synthetischen Urteile der Naturwissenschaft sind, so sehr sie von der Wissenschaft selbst „erzeugt“ werden, ebenso durch das in ihnen zur Einheit zu bringende „Material“ determiniert (sind darum Urteile „über“ die Natur), wie die synthetischen Urteile der

Fentebb (az I. 3. p. végén) már foglalkoztunk azzal a felfogással, amely szerint a jogrendszer egységét a jogtudomány teremtené meg. Azok után pedig, amiket a jogban rejlő logikumról az eddigiek során elmondottunk, Kelsen most ismertetett felfogásával sem kell részletesen foglalkoznunk. Az eddig elmondottakból eléggé kiderült, hogy mennyi logikai elem van a jogban, a törvényeknek és rendeleteknek Kelsen szerinti „alogikus anyagában“. A bírói ítéletekről pedig, amelyeket Kelsen ugyancsak ezen alogikus anyag fogalma alá von, a következőkben (II.) óhajtjuk ezt kimutatni. Kelsent úgy látszik, teljesen elvakította a jogtudomány és a természettudomány között vont párhuzam. Nem veszi észre, hogy a természettudomány tárgyával, a természettel ellentétben, a jogtudomány tárgya, a jog, már a tudományos feldolgozástól függetlenül is, tudatos emberi tevékenységnek az alkotása. Még mielőtt a jogtudomány munkájának a tárgyává válna, magán viseli már a jog a logikai nyomait annak, hogy tudatos emberi belátás teremtő munkájának az eredménye. Nem lehet beláti, hogy a jogalkotó a jog megalkotásának ezen tudatos munkája közben miért ne alkalmazhatna logikai eszközöket, sőt ha úgy tetszik miért ne alkalmazhatná ugyanazokat a logikai eszközöket, amelyekkel Kelsen szerint a jogtudomány a jog alogikus anyagából a jogszabályok hipotetikus ítéleteit kialakítja, hogy tehát miért ne alkothatná meg maga a jogalkotó a jog hipotetikus ítéleteit, a jogszabályokat?

Ha van valami helyes mag a *Kelsen-féle felfogásnak*⁵⁴

Rechtswissenschaft, die Rechtssätze, in denen das der Rechtswissenschaft gegebene Material: die Gesetze, Verordnungen, richterliche Urteile, Verwaltungsakte usw., ebenso verarbeitet, zu Rechtssätzen verarbeitet wird, wie das Empfindungsmaterial in den synthetischen Urteilen der Naturwissenschaft; und diese synthetischen Urteile der Rechtswissenschaft, die Rechtssätze, sind durch dieses ihnen gegebene oder aufgegebene Material ganz ebenso determiniert, wie die Urteile der Naturwissenschaft. In den Rechtssätzen, die Urteile, und als solche Funktionen einer Erkenntnis, eines wissenschaftlichen Bewusstseins sind, darf ebenso nur ausschliesslich dieses Material bearbeitet werden... Das und nichts anderes bedeutet, dass die Rechtswissenschaft nicht Rechtsquelle sein dürfe, aber darum darf sie nicht nur, sie muss sogar die Rechtssätze — als Urteile — erzeugen.“ (I. m., 181—182.)

⁵⁴ Amelyhez különben *Julius Binder* is csatlakozik: „... Kelsen mit dem ich insofern übereinstimme, als auch für mich nicht das Recht, sondern die *Rechtswissenschaft* „die Rechtsbegriffe produziert.“ ... Es ist ... zu sagen, dass der Gesetzgeber zwar Rechtsnormen über den Kaufvertrag aufstellt, aber keineswegs „den *Kaufbegriff* produziert“, den vielmehr ganz ausschliesslich die Wissenschaft herausstellt.“ (Philosophie des Rechts. Berlin, 1925, 889. l., 94. jegyz.)

a mélyén, úgy az talán abban található meg, hogy a jogban rejlő alogikus elemekkel szemben, amint azt fentebb kifejtettük (I. 6.), a logikai elemek csupán *másodlagos, eszközi* jelentőséggel bírnak. Amint pedig alább (III. 3.) látni fogjuk, a jogtudomány a jognak ehhez az alogikus akarati tartalmához szigorúan kötve van, azon nem változtathat; azonban szabad és nincsen megkötve az ezen alogikus tartalom kifejezésére alkalmas logikai eszközök megvalogatásában. Ez természetes is, mert hiszen ha mindenben követni tartozik is a juriszprudencia a jogalkotó akaratát, azokat a logikai eszközöket, amelyeket a jogalkotó használ, és amelyek amúgy is csak eszközi jelentőségűek, annál is inkább felülbírálnak és alkalmasabb formákkal és eljárásokkal helyettesítheti, minthogy a logikum területén a jogtudomány kétségtelenül otthonosabb a jogalkotónál. Kelsennek tehát igaza lehet abban, hogy a jogtudomány egészen a jog alogikus anyagáig mehet vissza, és abból a maga logikai eszközeivel jogszabályokat, hipotetikus ítéleteket, ezekből pedig rendszeres összefüggést, egységes rendszert alakíthat. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a jogalkotó maga is ne volna kénytelen logikai eszközöket igénybe venni, hogy akaratát kifejezze, vagyis a megismerés logikai formáiban hozzáférhetővé tegye. Egyszóval nem áll az, hogy már magában a jogban, a jogszabályok összességében logikum ne volna, még pedig szükségképpen ne volna.

A Kelsenével homlokegyenest ellentétes felfogást képvisel Sander.⁵⁵ Sander odáig megy, hogy a jogszabályok normatív jellegét is tagadja. Szerinte a jog konstatáló, „exisztenciális“, *ténymegállapító ítéletek* foglalatosa. A jog ítéletei szerinte „egyszerű ténymegállapítások, az individuális tér- és időbeli létre vonatkozó kijelentések. A „normának“, a „követelménynek“ (Sollen), az „értéknek“ legkisebb eleme sem található fel a jogban ezekben az ítéleteiben.“⁵⁶ Az egzisztenciális ítéleteknek azonban minden ismerető jelét kimutathatni véli a jog ítéleteiben. „A jog ítéletei (a jogszabályok) a valóság leírására irányulnak, annak a

⁵⁵ V. ö. különösen: „Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung“, (Zeitschrift f. öff. Recht. 1919.); „Die transzendentale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens“ (u. o., 1920.); „Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? Kritische Studie zur Rechtslehre Hans Kelsens.“ (u. o., 1921.) „Staat und Recht.“ (Wiener Staatswissenschaftliche Studien. Neue Folge, I. 1922.); „Kelsens Rechtslehre. Kampfschrift wider die normative Jurisprudenz.“ (Tübingen, 1923.)

⁵⁶ Kelsens Rechtslehre etc. 108. l.

megjelölésére, hogy hogyan folynak le a jogilag jelentős tények.⁵⁷ A jognak a funkcióját ekként teljesen azonosítja a megismerés funkciójával. Ezek után már nem lephet meg, hogy nemcsak a formális logika elemeit, hanem a transcendentális logika kategóriáit is felismerhetni véli a jogban, s hogy a jognak a processzusát, a jogalkotás és jogmegvalósulás nagy folyamatát (Rechtsverfahren) teljesen a kanti ismeretelmélet alapján, a tapasztalati megismerés logikai funkciójának a mintájára fogja fel.

Talán nem szükséges sok szót vesztegetni Sander felfogásának a cáfolására. Az kétségtelen, hogy mind a jogszabályban, mind a bírói ítéletben (I. II. 4.) van ténymegállapítás, jogi mesterszóval szólva: *tényálladékmegállapítás*. Mondottuk, hogy a jogszabály hipotetikus ítélet, valamely tényálladék reális megvalósulásához mint feltételhez fűzi hozzá a jogi következményt: ha van *A*, legyen *B*. A bírói ítélet pedig nem is feltételesen, hanem asszertorikusan állapítja meg, hogy: minthogy van *A*, legyen *B*. Sander azonban nem veszi észre, hogy ez a tényálladékmegállapítás csak egyik, — még pedig alárendeltebb — része a jogszabálynak. Nem annyira a feltétel, mint a hozzája fűzött jogi következmény, nem annyira a ténymegállapítás, mint a hozzája fűzött parancs a fontos. Sander maga is jól látja, hogy „a jogrend feladata és funkciója az, hogy bizonyos reális magatartásokhoz meghatározott következményeket fűzzön.”⁵⁸ Téved azonban, midőn azt hiszi, hogy ezek a jogi *következmények* csupán bizonyos *jövőbeli történések megjövendölései*.⁵⁹

A jogszabályok *normatív* jellegének a megállapítása, amivel szorosan összefügg, hogy — amint arra fentebb reámutattunk (I. 6.) — a logikum a jogban csak másodlagos, eszközi jelentőséggel bír a jognak alogikus forrásokból fakadó céljai mellett, elegendő a Sander-féle felfogás cáfolatára. A jogban kétségtelenül van logikum, de a jog nem kizárólag logikai funkció, megismerés, ténymegállapítás.

⁵⁷ Kelsens Rechtslehre etc. 132. l.

⁵⁸ I. m., 133. l.: „... Aufgabe und Funktion der Rechtsordnung (besteht) überall darin..., an gewisse reale Verhaltensweisen bestimmte *Folgen* zu knüpfen ...“

⁵⁹ I. m., 133. l.: „... Voraussagen über künftiges Geschehen, über künftige rechtserhebliche Tatsachen... Aussagen über *mögliche* künftige Tatbestände... Die Urteile des Rechtes konstituieren also eine *„Erfahrung“*.“

II. A logikum a jogalkalmazásban.

1. A logikumnak a jogszabályok rendszerében játszott szerepét vizsgálva arra az eredményre jutottunk, hogy bármilyen nagy legyen is ez a szerep, mégis csak másodlagos, és csupán eszközi jelentőségű a jog alogikus tényezőinek a szerepe mellett. A logikum nem határozhatja meg a jog céljait, hanem csak könnyebbé és egyszerűbbé teszi a célok elérését, a jog érvényesülését.

Amidőn azonban a jogban rejlő logikumról azt mondtuk, hogy az a jogalkalmazás célját szolgálja, már eleve valószínűsítettük, hogy a *jogalkalmazás* területén bizonyára elsőrendűen fontos szerep vár a logikai munkára.

A jogrendszerben fellelhető logikai elemek vizsgálata után immár annak a szerepnek a vizsgálatára térve át, amelyet a logikum a *jogalkalmazás* terén játszik, legyen szabad ezért alább következő vizsgálatunk eredményét előrebocsátva megállapítani, hogy a jogalkalmazás, ha nem is kizárólag, de elsősorban mégis logikai funkciókat jelent. Az az eredmény, amelyre a *jogalkalmazás* kérdésének a vizsgálatánál jutni fogunk, tehát éppen a fordítottja annak, amire előbb, a *jogrendszer* vizsgálatánál jutottunk. Amíg a jogrendszerben a logikum csak másodlagos, eszközi jelentőséggel bír, a jog alogikus forrásból fakadó céljainak a megvalósításánál, addig a jogalkalmazás funkciója elsősorban logikai művelet, ha másodsorban kiegészítőleg alogikus jellegű funkciók járulnak is hozzája.

2. A szakirodalomban e körül a kérdés körül igen élénk vita fejlődött ki; a jogalkalmazás mivoltának különösen két homlokegyenest ellenkező felfogása az, amelyekről röviden meg kell emlékezni.

Az egyik a régi, ú. n. *szillogizmus*-elmélet, amely a jogalkalmazásban, s így kiváltképen a bírói működésben is, nem lát egyebet, mint logikai tevékenységet, szubszumciót, szillogizmusalkotást. E szerint a bíró a konkrét esethez mint alsó tételhez (*propositio minor*) megkeresi a jogban a felső tételt (*propositio maior*) s ebből a két premiszaból levonja ítéletében a zárótételt, a konkluziót. S ha nem találja a jogban a felmerült konkrét esethez megfelelő olyan „felső tételt“, amely alá az esetet szubszummálhatná, akkor is csupán logikai műveleteket kell e szerint a felfogás szerint elvégeznie, hogy végül mégis eredményhez jusson. Ismeretesek a jogi hermeneutikának azok a szabályai, amelyek az *interpretatio extensiva*, az *analogia legis* vagy az *analogia iuris* útján a hiányzó törvényhely

helyett állítólag minden esetben fellelhetővé teszik azt a szabályt, amely alá azután, mint a szillogizmus felső tétele alá, a konkrét eset szubszummálható lesz. S ha e közben a jogalkalmazónak a *ratio legis*-re, vagy akár a *ratio iuris*-ra — (valamely hasonló esetről rendelkező törvényhelyre vagy akár a jog végső alapelveire) — kell is visszamennie, ezekhez pusztán logikai, kognitív tevékenység útján állítólag mindenkor eljuthat s azután az így nyert *propositio maior*-ból kiindulva ugyancsak pusztán logikai tevékenység, szillogizmus-alkotás útján eljuthat a konkluzióhoz, az ítélethez is. A *szillogizmus elmélet* társul tehát a *jog logikai kiterjedési képességét* valló felfogással, — amelyről fentebb már volt szó (I. 3.) —, hogy azután a jogalkalmazás funkciójának tisztára logikai jellegét taníthassa.

Az ellentétes elmélet a *szabadjogi* mozgalom felfogása. E szerint a jogalkalmazó, és így a bíró is, nem pusztán logikai funkciókat végez, hanem feladata mindenkefelett az, hogy a konkrét eset számára, annak összes egyéni körülményeit figyelembevéve, a társadalmi érdek, a célszerűség vagy az erkölcsi felfogás szerint *helyes döntést* megtalálja. A jogalkalmazónak ehhez természetesen elsősorban önálló értékelő és akarati funkciókat kell végeznie. Szívesen hivatkozik ez az elmélet a pragmatista és voluntarisztikus filozófiából kisarjadzó azon felfogásra, hogy az értelmi funkcióknak általában csak alárendelt szerepe lévén az akarati funkciók mellett, a jogalkalmazónál is elsősorban az igazságos döntés akarása a fontos, és csak másodrendű kérdés ennek a döntésnek a logikai indokolása. Hivatkozni szoktak *Bartolus* példájára is, akiről a hagyomány azt tartja, hogy először elkészítette döntéseit, s csak azután kerestette meg hozzá barátjával, *Tigrinius*-szal a megfelelő törvényhelyeket.⁶⁰ S mivel a jog a szabadjogi iskola felfogása szerint mindig *hézagos*, s fogalmai sohasem egészen határozottak,

⁶⁰ *Gnaeus Flavius*: Der Kampf um die Rechtswissenschaft. Heidelberg, 1906, 21. l. — V. ö. *Geny*: Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Paris, 1899, 489. l.: „Je fais appel à l'expérience de tous ceux, qui ont réfléchi aux problèmes du droit positif, pour affirmer que, dans nombres de ces problèmes, la solution juste est acquise par *sentiment instinctif* plus que par raisonnement.“ — Továbbá *J. Kohler*: Die schöpferische Kraft der Jurisprudenz. (Jherings Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen röm. u. deutschen Privatrechts, XXV. N. F. XIII.) 265. l.: „Dass aber eine gute Entscheidung mit schlechten Gründen immer noch einer schlechten Entscheidung mit guten Gründen vorzuziehen ist, versteht sich... von selbst...“

azért az egyes esetek eldöntésénél már ennek folytán is mindig óriási szerep jut a jogalkalmazó önálló értékelő, erkölcsi és akarati funkcióinak. Nem a formális logikai törvénymagyarázatból, hanem azon régi mondás szerint, hogy *iurisprudentia est omnium rerum humanarum et divinarum scientia* kell a helyes döntés szabályait megtalálnia a bírónak, akinek az ítélete sohasem tekinthető tehát egyszerű logikai szillogizmus konkluziójának.⁶¹

3. Az ismertetett ellentétes felfogásokkal szemben meg kell állapítanunk, hogy *a jogalkalmazás elsősorban minden esetben szubszumciót, szillogizmus alkotást jelent.* A bírói ítélet — amely a jogalkalmazás legtípusosabb esete gyanánt tekinthető — mindig egy logikai következtetés, szillogizmus, konkluziója gyanánt jelentkezik. Például:

Propositio maior: a büntetőtörvény szerint az, aki a lopás vétségét követi el, egy évig terjedhető fogházzal büntetetik. (Btk. 339. §.)

Propositio minor: Kis Péter a lopás vétségét követte el.

Konkluzió a bírói ítélet: Kis Péter egy évig terjedhető fogházzal büntetetik.

Vagy egy magánjogi példa:

Propositio maior: a sajátkezűleg írt és aláírt végrendelet érvényességéhez még két tanu aláírása is szükséges.

Propositio minor: Nagy Pál végrendeletén a két tanu aláírása hiányzik.

Konkluzió a bírói ítélet: Nagy Pál végrendelete nem érvényes.

A felhozott két példa azonban figyelmeztet már valamire. Amíg az utóbbi szillogizmusból a logikai konkluzióban szinte teljesen készen lép elibénk a bírói ítélet, addig az első szillogizmus konkluziója, hogy t. i. „Kis Péter egy évig terjedhető fogházzal büntetetik“, nyilvánvalóan csupán a *keretét* adja meg a bíró ítéletének. A bírónak határozottan meg kell mondania, hogy milyen

⁶¹ A jogalkalmazás kérdéséről és a szabadjogi iskola felfogásáról részletesebben szól „Bevezetés a jogfilozófiába“ c. munkám (233—246. ll.). — A szabadjogi irány legnevezetesebb irodalmi képviselői gyanánt a következő munkákat sorolhatjuk fel: *Geny*: Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Paris, 1899.; *Ehrlich*: Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft. Leipzig, 1903.; *Gnaeus Flavius* (H. Kantorowicz): Der Kampf um die Rechtswissenschaft. Heidelberg, 1906.

hosszú tartamú legyen Kis Péter fogházbüntetése; az egy naptól egy évig terjedhető különböző büntetések közül ki kell tehát választania azt, amelyet megfelelőnek tart. S ennél a *választásnál* a bíró már nem logikai funkciót és szorosán véve már nem is jogalkalmazási funkciót végez, hanem önálló, teremtő tevékenységet. A törvény legfeljebb csak azt mondja meg neki, hogy az enyhítő vagy súlyosbító körülmények tekintetbevételével szabja ki a büntetést. De hogy mi az enyhítő és mi a súlyosbító, és hogy mindez *milyen mértékben* az, azt a törvény már nem mondja meg. A konkrét eset összes individuális sajátosságainak a figyelembevételével önálló erkölcsi megítélés alapján kell választania a törvény által nyújtott számtalan lehetőség közül. Látjuk tehát, hogy a jogalkalmazásnak ebben az esetében logikai művelet, szillogizmus útján csupán a bírói ítélet *kereteit* kapjuk meg, s hogy ennek a keretnek a kitöltésénél — *mintegy a jogalkotási processzus folytatásaként* — a bíró önálló, teremtő tevékenységet, *nem* logikai, hanem értékelő, erkölcsi és akaratí funkciót végez.

A felhozott példa alapján ne gondoljuk azonban, hogy ez csak a büntetőjog területén van így. Böven található példákat erre a magánjog terén is. Magánjogi szabály például, hogy a *jó erkölcsökre* ütköző jogügylet semmis. Logikai következtetés útján ebből azonban csupán az a konklúzió nyerhető a bírói ítélet részére, hogy *ha* a konkrét esetben szóbanforgó ügylet a jó erkölcsökre ütközik, akkor az semmis. A szillogizmus tehát ismét csak a bírói ítélet *keretét* szolgáltatja. De hogy a konkrét esetben szóbanforgó ügylet, például a meztelen test pénzért való mutogatására irányuló szerződés, vagy az örökhagyó férjnek az az intézkedése, hogy özvegyét az újbóli férjhezmeneteltől eltiltja, valóban a jó erkölcsökre ütközik-e, azt már önálló erkölcsi megítélés alapján kell eldöntenie a bírónak. Ebben az esetben is mintegy a jogalkotási processzus továbbfolytatását láthatjuk a bíró tevékenységében. A törvény határozatlan, ú. n. kaucuk-fogalmait az ő erkölcsi megítélése tölti ki határozott tartalommal.⁶²

⁶² V. ö. F. Mallieux: L'expérience des juriconsultes. (Revue de métaphysique et de morale. XV. 1907.) 793. l.: „Sans la conscience morale, sans la perception vive des besoins sociaux, il n'est pas de ressource pour l'interprète. Quand la lettre d'une loi lui offre le choix entre dix solutions différentes, s'il en écarte neuf, c'est que, d'instinct, guidé par des aspirations morales, il a choisi.“ Továbbá ugyancsak Mallieux: La méthode des juriconsultes. (U. o., 421—469. ll.)

A jogrendszer logikai szerkezetének a vizsgálatául láttuk már, hogy az egyes jogrendszerek igen különböző mértékben alkalmazhatnak ilyen határozatlan fogalmakat. Ez azt jelenti, hogy az egyes jogrendszerek igen különböző mértékben engedhetnek teret a szabad bírói mérlegelés érvényesülésének. De még ott is, ahol, mint a modern jogrendszerekben általában, a bírói szabad mérlegelés számára *igen tág tér nyílik*, elsősorban logikai funkciónak kell a jogalkalmazást tekintenünk. *A jogalkalmazás*, éppen amennyiben specifikusan jogalkalmazás, vagyis absztrakt szabályoknak a konkrét élet realitáiban való megvalósítása, *alapjában véve szillogizmusalkotások sorából áll*. Az önálló bírói mérlegelés lehetőségét és határait szillogizmusok alapján nyerjük. Kétségtelen, hogy a jogalkalmazó sokszor igen széles körben *nem* logikai, hanem értékelő, erkölcsi és akarati funkciókat is végezhet. Azonban ne feledjük el, hogy ezeket is csupán logikai funkciói alapján és *kiegészítésképpen* végezheti, és hogy ekkor, ebben az önálló teremtő tevékenységében már nem is specifikus jogalkalmazást, hanem mintegy a jogalkotás folytatását végzi. *Trendelenburg* mondása, hogy a *definíció* és a *terminus medius* erejénél fogva csapódik be a börtönajtó és sujt le a hóhér hárdja, minden korok jogrendszerére nézve igaz marad.

Másrészt azonban megállapíthatjuk azt is, hogy még abban a jogrendszerben is, amely egyáltalában *nem akarna helyet adni a szabad bírói mérlegelés számára*, a jogalkalmazás nem merül ki teljesen a szillogizmusalkotások logikai funkciójában. Akármilyen szabatos a definíció, akármilyen határozott és éles a jogi fogalom, az absztrakt szabály és a konkrét eset között olyan távolság van, amelyet nem lehet átlépni anélkül, hogy az absztrakt szabályt bizonyos tekintetben ne a konkrét eset szerint értelmezzük, a konkrét esetet pedig bizonyos mértékben ne az absztrakt szabály szempontjából fogjuk fel, egyszóval anélkül, hogy mind a *propositio maiort*, mind a *propositio minort* bizonyos mértékben ne formáljuk, ne alakítsuk. Nem mindenben változatlan logikai értelemek összekapcsolásáról van tehát a jogalkalmazás szillogizmusaiiban szó, hanem legalább bizonyos mértékben alakítható matériáról. Különösen a *propositio minor* az, amely nem áll készen és változatlan formában a jogalkalmazó rendelkezésére, hanem amelyet a konkrét eset faktumából magának kell megalkotnia. S bár a *propositio minornak* a konkrét eset tényeiből való ezen kialakítása elsősorban

szintén logikai műveletek, különösen a konkrét eset logikai analizise segítségével történik, mégis kétségtelen, hogy a *terminus medius*nak a valóság tényeiből való kihamozása nemcsak logikai funkciókat igényel.

A jogalkalmazás szillogizmusának felső tételét, a *propositio maiort* sem mindig olyan egyszerű dolog megtalálni. Még az az elmélet is, amely a jogalkalmazásban pusztán logikai funkciót lát, elismeri a *logikai interpretatio* szükségességét. Ez a jogmagyarázat lehet *kiterjesztő* vagy *megszorító*. (*Interpretatio extensiva — restrictiva*.) Ámde amidőn valamely jogszabálynak az értelmét kiterjesztő vagy megszorító értelemben magyaráztuk, kétségtelen, hogy *alakítottunk* valamit rajta, abból a célból, hogy *propositio maiorként* való felhasználásra alkalmassá tegyük. Igen ám, de mikor alkalmazzuk a kiterjesztő és mikor a megszorító magyarázatot? Ez már nem logikai kérdés. Azt szokták mondani, hogy az *általános* jellegű szabályokat kiterjesztőleg, a *kivételes* jellegűeket megszorítólag kell magyarázni. Ez azonban nem sokat mond, mert hiszen általános jellegűeknek éppen azokat a szabályokat fogjuk tekinteni, amelyeket kiterjesztő értelemben, kivételes jellegűeknek pedig azokat, amelyeket megszorítólag *akarunk* magyarázni. Az a megállapítás, hogy valamely szabály általános jellegű, már kiterjesztő értelemben való felfogása azon szabály tartalmának, az a megállapítás pedig, hogy valamely szabály kivételes jellegű, már azon szabály megszorító értelemben való magyarázatát jelenti. Ezen semmitmondó útbaigazítás helyett nézetem szerint inkább abból kell kiindulni, hogy az *interpretatio extensiva*, vagy az *interpretatio restrictiva* közötti választás kérdésében két eset lehetséges: *vagy* maga a törvény útmutatást ad a bírónak arra nézve, hogy a két ellentétes irányú magyarázat közül melyiket alkalmazza, *vagy* nem. Az előbbi esetben a bíró a jog felhatalmazása alapján terjeszti ki vagy szorítja meg a jogszabály logikai értelmét; ekkor tehát a jog felhatalmazása alapján végez nem egészen logikai jellegű, hanem már a jogot továbbfejlesztő, *kiegészítő* munkát, éppúgy, mint a kaucsukfogalmak esetében. Az utóbbi esetben pedig, amidőn a jogban semmi útbaigazítást nem talál arra nézve, hogy a jogszabály tartalmát kiterjesztő vagy megszorító értelemben alakítsa, a saját legjobb belátása, erkölcsi mérlegelése vagy jogérzete, egyszóval önálló döntése alapján fog a két ellentétes lehetőség között választani. Itt tehát még sokkal nagyobb mértékben fog

a jogot kiegészítő önálló tevékenységet kifejteni, mint az előbbi esetben.

Mindaz, amit az interpretatio extensiváról és az interpretatio restrictiváról elmondottam, még sokkal fokozottabb mértékben áll egyrészt az *analogia legis*-re és az *analogia iuris*-ra, másrészt az *argumentum a contrario*-ra vonatkozóan. Mindott, ahol *analogia* útján — valamely hasonló eset felhasználásával vagy a jog végső alapelveire való hivatkozással — keresem a megfelelő propositio maiort, *logikailag* éppenúgy lehetséges volna az *argumentum a contrario* útján az ellenkező döntés is. A logika két ellentétes hatású eszközt ad a jogalkalmazó kezébe: az *analogiát*, amely a törvényes intézkedések érvényét kiterjeszteni akarja, s az *argumentum a contrario*-t, amely azt megszorítani törekszik. Akkor, amidőn a bíró e két ellentétes hatású logikai eszköz között választ, — különösen ha ezt nem valamely különös törvényes utasítás alapján, hanem önállóan teszi, — már kétségtelenül *nem logikai* funkciót, hanem a kérdés minden vonatkozását mérlegelő, erkölcsi vagy célszerűségi megfontolások talajából felfakadt állásfoglalást végez.

Az a futólagos pillantás, amelyet a hagyományos hermeneutica legnevezetesebb segédeszközeire előbbi fejtegetéseink során vetettünk, meg kell hogy győzzön arról, hogy még az ú. n. *logikai jogmagyarázat eszközei sem pusztán logikai funkciókat jelentenek*. Már az ú. n. logikai jogmagyarázat során is lépten-nyomon a jogalkalmazónak a jogot kiegészítő s bizonyos mértékben *továbbfejlesztő* működésével találkozunk. A maga teljes tarthatatlanságában tűnik fel ezek után a jog logikai expanzív erejéről vallott felfogás is, amely a hagyományos logikai jogmagyarázattal mélyén rejlik. Nem beszélhetünk a jog expanzív erejéről ottan, ahol a *jogalkalmazónak* nem is logikai forrásokból fakadó jogot kiegészítő tevékenységét találjuk.

Az elmondottak alapján leszögezhetjük a jogalkalmazás kérdésében szemközt álló két ellentétes elmélettel szemben álláspontunkat.

Teljes mértékben igaza van a szillogizmus-elméletnek abban, hogy a jogalkalmazás funkciója alapjában véve szillogizmus-alkotás, tehát elsősorban *logikai* funkció. Téved azonban ez az elmélet akkor, ha azt állítja, hogy a jogalkalmazás *kizárólag* logikai funkció; és különösen akkor, ha a jog logikai kiterjedési képességéről beszél.

Kétségtelen az is, — és ebben a szabadjogi elméle-

teknek van igazuk, — hogy a jogalkalmazó funkciója nemcsak logikai funkció. A jogalkalmazó a szillogizmus-alkotás által nyert kereteken belül önálló értékelő, erkölcsi és akarati funkciókkal a jogalkotást mintegy tovább viszi, kiegészíti. Különösen akkor, ha a tételes jog ezt neki megengedi. De még a legszigorúbb jog mellett is végez a jogalkalmazó a logikai funkció mellett más funkciót is. Hiszen amint láttuk, még az ú. n. *logikai interpretáció* is nemcsak logikai művelet. Téved azonban a szabadjogi elmélet, ha a bíró *nem logikai* funkcióit a *logikai* funkciók elé helyezi. Mert, amint azt előre becsátottam, a jogalkalmazás elsősorban logikai művelet, ha másodsorban kiegészítőleg másfajta funkciók csatlakoznak is ehhez.

4. A jogalkalmazás kérdését vizsgálva, eddig csupán a *szubszumció* műveletét tartottuk szem előtt és figyelmen kívül hagytuk a jogalkalmazásnak egy igen fontos mozzanatát, a *bizonyítás* kérdését. Azt mondtuk, hogy a jogalkalmazó a konkrét eset tényeit az absztrakt jogszabály alá szubszummálja. Hogy azonban ezt megtehesse, először is meg kell állapítania a konkrét eset *tényeit*. Ez a ténymegállapítás a bírói jogalkalmazás rendjén *bizonyítás* útján történik. „A bizonyítás általában *következtetés* ismert tényekből ismeretlen tényekre..., minden bizonyítás következtetési művelet, szillogizmus.”⁶³ Mint-hogy ekként a bizonyítás kérdésénél is elsősorban *logikai következtetéseket* kell a jogalkalmazónak végeznie, a bizonyítás kérdésének a tekintetbevétele csak megerősíti az eddig elmondottakat a logikumnak a jogalkalmazás területén játszott elsőrendű szerepére vonatkozólag. Különösen nagy szerep jut a logikai következtetéseknak az *indiciumok* által való bizonyításban, amelyet a *hipotézisek* logikai törvényei szerint ítélnünk meg.

III. *A logikum a jogtudományban.*

1. Hátra van még, hogy azt a szerepet vizsgáljuk, amelyet a logikum a *jogtudományban* játszik.

Ennek a problémának a megoldásánál elsősorban a tételes jogtudomány mivoltával kell tisztába jönnünk. Ismeretes, hogy a múlt század közepén még azt is két-

⁶³ Dr. *Magyary Géza*: Magyar polgári perjog. 2. kiadás. Budapest, 1924, 391. l.

ségbevonták, hogy a tételes jogtudomány a szó valódi értelmében vett tudomány volna.⁶⁴ *Kirchmann* híres mondása, hogy: „Drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden zur Makulatur“,⁶⁵ alkalmasnak látszott arra, hogy megingassa a hitet a juriszprudencia komoly tudomány jellegében. A jelen század első évtizedében kifejlődött „szabadjogi mozgalom“ — amelyről a jogalkalmazás kérdésénél már megemlékeztünk — ugyancsak nem becsüli a dogmatikus jogtudományt sokra. Ez az irány a dogmatikus jogtudomány („Buchstabenjurisprudenz“, „Begriffsjurisprudenz“) értékelenségét tanítja⁶⁶ s felfogása szerint csupán akkor válhatik a tételes jogtudomány igazi tudománnyá, ha tekintetét a jogi szabályozás alapját képező társadalmi életviszonyok felé fordítva megtelik szociológiai tartalommal. (Soziologische Jurisprudenz.)⁶⁷

Messze vezetne, ha ezekkel a felfogásokkal részletesen foglalkozni akarnánk. Meg kell elégednünk azzal, hogy megállapítsuk, hogy ma már — különösen a *szellemtudományok* jelentőségének a felismerése óta — a juriszprudencia tudomány jellegét kétségbe nem vonhatjuk. Kétségtelen továbbá az is, hogy a juriszprudencia *nem valóságtudomány*, hanem *normatív tudomány*. Feladata nem a jogi szabályozás alapját képező életviszonyok feltárása, hanem magának a jogi szabályozásnak, a tételes jogszabályok tartalmának a feldolgozása és rendszerbefoglalása. Valóságtudományi megállapítások csupán kiindulópontját képezik a juriszprudenciának, amennyiben t. i. minden tételes jogtudomány abból a szociológiai ténymegállapításból indul ki, hogy az általa kifejtendő tételes jogrendszer valamely helyen és időben a valóságban érvényesül. Ezen ténymegállapítás után azonban a tételes jogtudomány tekintete elfordul a valóságtól, s most már csupán az érvényes jogszabályoknak a *tartalma* érdekli. Törekvése a jogszabályok normatív előírásainak az *értelmét* helyesen megállapítani, s a jogi előírások szinte

⁶⁴ Különösen *Kirchmann*: „Über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft.“ 1848.

⁶⁵ I. m., 17. l.

⁶⁶ V. ö. pl. *Ernst Fuchs*: Die Gemeinschaftlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz. Karlsruhe, 1909.

⁶⁷ Újabban *Max Salomon* is csak azáltal véli a juriszprudencia tudományjellegét megvédelmezhetni, hogy nem a változó *jogi normák* tudományának, hanem a *jogi problémák* tudományának tekinti a juriszprudenciát. (M. Salomon: Grundlegung zur Rechtsphilosophie. Berlin-Leipzig, 1919, 29. l., 69. s köv. ll.)

áttekinthetetlenül nagy tömegét könnyen áttekinthető logikus *rendszerbe foglalni*. A juriszprudencia, amely valamely nemzetnek bizonyos helyen és időben érvényes jogszabályait fejt ki, egyrészt tehát éppen olyan individualizáló idiografikus tudomány, mint a történelem; megtalálható benne a hely- és időszerinti meghatározottság, ez a karakterisztikus históriai jellemzővonás is. Másrészt azonban a tételes jogtudomány nem a valóságban végbemenő változásokat, egyszeri okozatos folyamatokat mutat be, mint a történelem, hanem pusztá eszmei léttel bíró szabálytartalmakat fejt ki; az okozatos változás, a tények világa nem érdekli: valamely történeti időpontban megmerevítettnek, változatlannak tekinti azt a jogrendszert, amelynek gondolati tartalmát a maga individuális mivoltában bemutatja, amelynek tartalmi rendelkezéseit *szisztematikusan* kifejti.⁶⁸

Az elmondottakból kiviláglik, hogy milyen nagy szerepet játszik a logikum a jogtudományban. Mert ha minden tudományban s így a valóságtudományokban is, fontos a logikum, akkor kétszeresen fontos abban a tételes jogtudományban, amelynek célja gondolattartalmak logikai megértése s logikus rendszerbe foglalása. A szisztematizáló juriszprudencia tudományos célja, a rendszerbefoglalás, sajátosan *logikai cél*. S azok az eszközök, amelyekkel ezt a célt elérni igyekeznek, *logikai eszközök*. Ezeknek az eszközöknek a részletes ismertetését azonban e helyütt nem kísérelhetjük meg, mert hiszen az *tételes jogtudományok egész módszertanának* a kifejtését jelentené.

2. Legyen szabad röviden azonban megjegyezni, hogy azok a logikai eszközök, amelyeket a juriszprudencia a joganyag feldolgozásánál használni szokott, általában véve ugyanazok, amelyeket a maga akaratának logikai formákban való kifejezésrejtuttatásánál a jog is alkalmazhat. Mondottuk, hogy a logikum a jogban általában az egyszerűsítésnek ugyanazt a szerepét játssza, mint az egyszerűsítő eljárások a tudományban. (I. 6.) A logikum ekként tulajdonképen a tudomány szempontját képviseli a jogban. S ha a jogban elsődleges jelentőséggel a gyakorlati célok bírnak is, ha a jogszabály nem a teoretikus

⁶⁸ V. ö. „Bevezetés a jogfilozófiába“ c. munkám 39—46. ll.; továbbá „A történettudomány s a társadalom-, állam- és jogtudomány viszonyáról“ c. értekezésem (Gróf Klebelsberg Kuno-Emlékkönyv. Budapest, 1925.) 10. l.; s Dékány I. „A Történettudomány Módszertana.. c. könyvéről írt bírálatom (Athenaeum, 1926.) 82. l.

megismerés célját, hanem mint parancs az akaratét szolgálja is⁶⁹ (I. 6.), a jogban rejlő logikum a jog akaratitartalmának a kifejezését, a megismerhetését — és ennyiben mégis a *megismerés* céljait szolgálja. A jogban rejlő logikumnak tehát ebből a szempontból teljesen azonos a szerepe a juriszprudencia szerepével. A jogban alkalmazásba került logikai eszközök tulajdonképpen a tudomány szempontjainak a belenyúlását jelentik a jog gyakorlati világába. Csak természetes ezért, hogy ugyanezek a logikai eszközök alkalmazhatók lesznek a jogtudományban is. Mindazt, amit a jog jogi fogalomalkotásáról, vagy jogi konstrukcióiról elmondhattunk, elmondhatni tehát a jogtudomány jogi fogalomalkotásáról és jogi konstrukcióiról is. *A logikum szempontjából jog és jogtudomány között* nem lényegbeli, hanem *legfeljebb fokozati különbség van*.

Ebben az összefüggésben is meggyőződhetünk tehát arról, hogy mennyire nincsen igazsága annak a *Kelsen-féle* felfogásnak, amely a logikum szempontjából azt az éles különbséget látja a jog és a jogtudomány között, hogy a *jog* még teljesen alogikus valami, s csupán a *jogtudomány* az, ahol a logikum érvényesül. (I. 7.)

A helyes felfogás *Lask* felfogása, aki csupán fokozati különbséget lát a jognak és a jogtudománynak a fogalomalkotása között, és aki helyesen utal arra is, hogy a jogtudomány eredményei nem egyszer kodifikált joggá válnak.⁷⁰ Amilyen kétségtelen ez az utóbbi megállapítás, hogy t. i. általában, de különösen a jelenkor tudományos törvényelőkészítése mellett, a jogtudomány munkája kodifikált joggá válhat, éppolyan kétségtelen az is, hogy *a jogtudománynak az a munkája*, amely a már megalkotott jogszabályok anyagának a feldolgozását célozza, *csupán folytatása azoknak a logikai műveleteknek, amelyek*

⁶⁹ Jól mondja már *Seneca* a törvényről: „Jubeat non disputet... non disco sed pareo.“ (Ep. 94.)

⁷⁰ *Lask* i. m. 35. l.: „Das Recht selbst nimmt bereits eine weitgehende Auseinandersetzung zwischen sich und der ausserrechtlichen Wirklichkeit vor und bildet Begriffe von so hoher technischer Vollendung, dass sie sich oft nur dem Grade nach von denen der Wissenschaft unterscheiden und der wissenschaftlichen Bearbeitung zuweilen nichts anderes als die blosse Fortsetzung des vom Gesetz begonnenen Formungsprozesses übrig lassen. Sind doch auch umgekehrt zu allen Zeiten Ergebnisse der Wissenschaft zu kodifiziertem Recht geworden. Alle bisherigen Versuche einer juristischen Methodenlehre... haben diesen im Recht selbst steckenden begriffsbildenden Geist anerkannt und deshalb häufig zwischen einer Logik des Rechts und einer Logik der Rechtswissenschaft nicht einmal terminologisch einen Unterschied gemacht.“

ket a jogalkotónak is már alkalmaznia kellett akkor, amidőn akaratát logikai formákban kifejezésre juttatta.

3. Egy nagy különbség azonban mindenesetre van a logikumnak egyrészt a jogban, másrészt a jogtudományban játszott szerepe között. A jogban, amint láttuk, a logikum csak másodlagos, eszközi jelentőséggel bír az elsődleges jelentőséggel bíró alogikus, akarati elemek mellett. A jogtudomány a jognak ezen az alogikus akarati tartalmán nem változtathat, ahhoz kötve van, azonban szabad és nincs megkötve az ezen akarati tartalom kifejezésére alkalmas logikai eszközök megválogatásában. Amíg tehát a jogalkotásban elsődleges jelentőség jut a jog alogikus forrásokból táplálkozó céljainak, akarati tartalmának, addig a jogtudomány éppen ezen akarati tartalom tekintetében tökéletes passzívításra van szorítva. A jog céljai, a jogalkotó akarata, a tételes jogtudomány számára olyan korlát, amelyen mindig belül kell maradnia; a jogtudomány terén tehát egyáltalában szóhoz sem juthatnak alogikus funkciók: a juriszprudenciának mindenben a törvény helyesen felfogott értelmét kell kifejtenie, mint dogmatikus tudománynak nem szabad attól egy hajszálnyira sem eltérnie. A jogalkalmazót felhatalmazhatja a jog arra, hogy nem logikai, de önálló értékelő, erkölcsi és akarati funkciókat végezzen ott, ahol ezt az absztrakt szabálynak a konkrét esetre való alkalmazása szükségessé teszi. A jogtudomány azonban közvetlenül nem a konkrét esetek eldöntésére van rendelve; nem jogalkalmazási szillogizmusok alkotása a feladata; hanem az absztrakt szabályok, a *propositio maior*-ok körében kell maradnia. A juriszprudencia egyedüli célja tehát a jog akarati tartalmának *logikai feldolgozása*.

„A juriszprudencia — mondja *Somló Bódog* — mindig csak a jog követelménytartalmához (Forderungsgehalt) van kötve, de tetszése szerint alkalmazhat új szavakat vagy alkothat új fogalmakat, ha jónak látja, ezen követelménytartalom tökéletesebb kifejezésére, az adott jogtételeket és fogalmakat részeikre bonthatja s új fogalmakat alkothat belőlük, s ezeknek a segítségével a követelménytartalmat új jogtételekbe öntheti át s ezeket ismét valamely tetszőleges rendszerbe foglalhatja.”⁷¹ Alkalmazhat ú. n. jogi fikciókat ott, ahol a jog ilyeneket nem alkalmaz s kifejezheti magát fikciók nélkül is, ha úgy látja,

⁷¹ Juristische Grundlehre. 17. 1.

hogy a jog fikcióinak a feloldása egyszerűbb és célravezetőbb.⁷² Fentebb megjegyeztük már, hogy a jogszabályok tartalmának rendszerbefoglalása sem jelenti azt, hogy a jogtudomány a jogszabályok közti sokszoros összefüggéseket a maguk teljességében felderíti, hanem hogy szerepe és feladata főként abban áll, hogy a maga, elsősorban a jogalkalmazás szükségletei után igazodó szempontja szerint bevilágítsa és rendezze a jog szabályanyagát, amiközben természetes, hogy a jog sokszoros belső összefüggései közül a maga szempontjai szerint egyes összefüggéscsoportokat izolál. (I. 3.) Amennyire kötvé van tehát a juriszprudencia a jog akarati tartalmához, annyira szabad aránylag ezen akarati tartalom logikai eszközökkel való feldolgozásánál.

4. Kétségtelen, hogy a juriszprudencia *közvetlenül* a megismerés célját szolgálja: meg akarja érteni a jogszabályok tartalmát s fel akarja deríteni a jogrendszer normáinak logikai összefüggéseit, meg akar ismertetni a jog szabályanyagával. Kétségtelen azonban az is, hogy azért akar megismertetni a jog előírásaival, hogy a jog ismerete alapján lehetséges legyen a jogalkalmazás. *Közvetve* tehát a juriszprudencia — éppúgy mint a jogban rejlő logikum — a jogalkalmazás gyakorlati célját szolgálja. Juriszprudencia és jogalkalmazás bizonyos fokig párhuzamos utakon halad. A jogalkalmazási szillogizmusok számára a juriszprudencia készíti elő a *propositio maior*-ok anyagát; a jogszabályok tömegének olyan rendszerezésére törekszik, amely mellett — bármely konkrét eset felmerülése esetén — könnyen megtalálható legyen a megfelelő „*propositio maior*“. Tovább azonban a juriszprudencia már nem megy; nem törődik a konkrét esetekkel, a bizonyítással, a *propositio minor*okkal és a konklúziókkal. Megmarad az absztrakt szabályok rendszerezésének logikai funkciójánál, s nem követeli magának a jogalkalmazó jogot kiegészítő, jogot továbbfejlesztő másodlagos funkcióját sem. S ha a jogtudomány logikai munkája kétségkívül közvetve a jogalkalmazás gyakorlati célját szolgálja is, kétségtelen az is, hogy ezt a közvetett célt is akkor fogja a legeredményesebben előmozdítani, ha minél nagyobb odaadással és melléktekinteteket nem ismerve áll a maga közvetlen céljának: a jog megismerésének és megismertetésének a szolgálatában.

⁷² U. o., 528. l.

5. Visszatekintve az elmondottakra megállapíthatjuk, hogy az általunk vizsgált területek közül a jogtudományban játssza a logikum a legkiemelkedőbb szerepet.

A *jogrendszerben* csak másodlagos, eszközi jelentőséggel bírt az elsődleges jelentőségű nem logikai tényezők mellett.

A *jogalkalmazásban* már a logikum lesz az elsődleges fontosságú s a nem logikai funkciók csak másodlagos kiegészítő szerepet játszanak.

Végül a *jogtudományban* már kizárólag a logikai eljárások uralkodnak. A juriszprudencia a rendszerbefogulás logikai célját logikai eszközök segítségével szolgálja.

A LÉLEKTAN MAI ÁLLÁSA.

Írta: VÁRKONYI HILDEBRAND.

Első közlemény.

A mai lélektan¹ oly őserdő, melyben a siker némi reményével csak akkor tájékozódhatunk, ha áttekintő, irányító fogalmakra támaszkodunk. Ezek az áttekintő fogalmak azonban csak akkor szolgálják híven a megalkotandó szintetikus kép célját, ha nemcsak hasznossági szempontok és eszmék színvonalán maradnak s ha nem csupán az áttekintendő terület valamilyen kataszterét rajzolják elénk, hanem ha egyúttal a lélektani tudomány legbensőbb életéből nőttek ki s valóban a pszichológia lényeges kérdéseit, eredményeit, fejlődését, szerkezetét tükröztetik. Talán sikerre vezet, ha az alább következő formai és tartalmi mozzanatokat tesszük a mai lélektan vázlatos rajzában vezető eszméinkké.

A lélektan mai állapotát a következő formai tulajdonságok jellemzik:

1. A mai pszichológiában *mély és lényeges problémákat* látunk felmerülni és kifejlődni — *egymástól elszigetelten*, bár viszont éppen a lélektan az a terület, hol a különböző nemzetek (németek, franciák, amerikaiak) aránylag legkönnyebben megértik egymást és szellemi együttműködésre nyújtanak kezét. Az egyes nemzetek különböző szellemének metafizikai irányultsága és beállítottsága² a filozófia más ágaiban ezt az együttműködést kevésbé mozgítja elő. A lélektan azonban, éppen mert többé-kevésbé függetleníteni törekszik magát a metafizikai és világnézeti nagy alapáramlatoktól, s mert szándékosan bezárkózik a maga laboratóriumaiba és tapasztalati módszereinek rácsai közé, úgy érzi, hogy könnyebben talál közös felületre s

¹ A lélektan állásáról *Kornis Gyula* adott összefoglaló képet az Alexander-émlékalbumban (1910, 89—114. ll.), Okság és törvényszerűség a pszichológiában (Bp. 1911) c. művében s a *Lelki Élet* I. kötetének bevezetésében. Azóta nemcsak történelmileg súlyos és túlsúlyolt idők robogtak el a mai nemzedék feje felett, hanem a háború nyomán egészen új lélektani irodalom is bontakozott ki, melynek csiráit alig találjuk meg a két évtizeddel ezelőtti szellemi világban. Indokoltnak látszott tehát egy újabb áttekintő összefoglalás megírása; ez bővített alakban tartalmazza azt az előadást, melyet a szerző a Filozófiai Társaság 1927 május 31-i közgyűlésén mondott el.

² A francia pszichológia, úgy látszik, inkább kedveli a társadalmi lélektan kutatási területét, mint a német.

egybegyűjtheti az ellentétes metafizikájú népeket egy közös lélektani munkásság symposionjára. Hogy ez természetesen nem egészen sikerül s hogy a metafizikai alapvetés és szembenállás a lélektan határain belül is kikívánkozik a sorok közül, arra alább még lesz alkalmunk rámutatni.

2. A mai lélektan *több tudós nemzedék* szellemi sajátosságait tükrözteti vissza. *Henning* találó megjegyzése szerint³ a gyermek néha nemcsak szüleit látja maga körül, hanem ezek szülőit s a még idősebb nemzedéket is: éppúgy a mai lélektanban négy nagy pszichológus nemzedék szelleme él és hat egyszerre a lélektani tudományban. Ezen irányok továbbá nemcsak egymás mellett hullámszerűen, hanem egymáson keresztül is. Valóban *Fechner* óta többször esett át a lélektan egyetlen tudománya oly alapvető változásokon, melyek földrengésszerűen hatottak s mint ilyenkor néha előfordul, a tenger mélyéből új földrészek, új lélektani irányok és területek emelkedtek ki. *Wundt V.* óta, ki az első lélektani laboratóriumot megalapította Lipcsében (1879), magának a kísérletezésnek mennyi új területe nyílt meg; csak kettőre mutatunk itt rá: a vallási élménynek s a gondolkodásnak kísérleti vizsgálatára. Oly területek ezek, melyekről a *Wundt*-féle lélektani felfogás még álmodni sem mert. Vagy tekintsük a legújabb lélek-bűvár-nemzedéket: *Jaenschék* „eidetikája“, *Spranger* „struktúra-lélektana“, vagy az egész karakterológia stb. szinte meglepetésszerűen kiemelkedő szigetek gyanánt tűnnek fel az előtt, ki a lélektan történetét a maga összefüggésében vizsgálja. Ezen új mozzanatok mellett a különböző irányokat és eredményeket összefoglaló és összetevő elmék is jelentkeznek koronkint: így *Fröbes* és *Müller G. E.* az egymáson átrezgő és egymásba szövődő irányvonalak legjelentősebb szintetikus pszichológusai.

3. Egy harmadik szempont, melyből a jelen lélektani gondolatok alapvető különbségei megragadhatók: *a filozófiai és logikai alapvetés*. Minden tudományos vizsgálódásnak, bármennyire tapasztalati körre szorítkozzék is — vagy talán annál inkább — megvannak a maga tudományelméleti, logikai, világnézeti előfeltevései, melyeken nyugszik. A lélektannak is ez a sorsa, bármily óvatosan igyekszik is távolmaradni a „metafizikai spekulációktól“. Különösen három ponton függenek a lélektani kutatások a pszichológus logikai-filozófiai állásfoglalásától: a valláslélektan kérdéseiben, az értékek felismerésének és megvalósításá-

³ *H. Henning*: Psychologie der Gegenwart. Berlin, 1925. 8. 1.

nak lélektanában (ú. n. szellemtudományi pszichológia) és végül azon a ponton, hogy a lélektan tudománya elé mily végső kérdést állítunk: vajjon annak a problémának megoldásá-e: *mi az ember* („egész“-lélektan), vagy csak azt, mily *lelki elemek* fedezhetők fel az emberben („elemlélektan“). Világos, hogy az egész ember magyarázatára törekvő lélektan inkább metafizikai irányú s inkább a régi lélektan szellemében jár el, mint az elemilélektan, — egyúttal azonban ez a legfrissebb hajtása a pszichológia ősrégi fájának. Az értékek világából kiinduló szellemtudományi lélektan oly sajátos természetű, annyira magán viseli a szellemi tudományok világából kölcsönzött alapfogalmak képét és hasonlatosságát, hogy joggal állíthatjuk szembe a „naturalista“ lélektannal.

4. A „szellemtudományi lélektant“ nemcsak heteronóm — az értékek rendszerétől meghatározott — tárgyi tartalma, hanem *módszere* is lényegesen elválasztja a naturalista pszichológiától. Ez utóbbit „magyarázó“, az előbbi „megértő“ lélektannak nevezzük, s különbségük abban a szellemi megragadó és felismerő folyamatban rejlik, mellyel idegen lelki valóságokba, összefüggésekbe be akarunk hatolni s melyekkel az előttünk álló lelki világok nyelvét a magunk nyelvére akarjuk lefordítani. Egészen más eset az, ha az emberi lélekben az értékek rendszerére emlékeztető strukturális hálózatot fedezünk fel, mint ha lelki mozzanatok oki összefüggését keressük benne. Az előbbi a szellemi tudományok megértő gondolataival közeledik az emberi lélek felé, az utóbbi pedig a természet-tudományokban használatos fogalmak készletével. A harc áll a két tábor hívei között s hogy miként egyenlítődik ki, azt a jelen órában eldönteni aligha volna lehetséges.

A fentebbi *alaki* mozzanatok mellett könnyű meglátunk a mai lélektan kialakulásának *tartalmi* tényezőit is. Ezek: a kérdések egymásutánjának, a lélektan *fejlődésének* egyes állomásai. Ezekben bontakozik ki előttünk *az élő tudomány* látványa, érdekes látvány, mely *Fechner*től a karakterológiáig nyúlik s melyben érdekesnél érdekesebb problémák sorakoznak egymás mellé. A mai lélektan helyzetrajzát ezzel a történeti áttekintéssel kezdhetjük meg legalkalmasabban.

1. A mai lélektan kialakulása.

1. Ha a modern lélektan kifejlődésének irányvonalát meg akarjuk vonni s a *Fechner*től máig terjedő alakulásnak legfőbb formuláját keressük, ezt abban találjuk, hogy az ú. n. „*tiszta*“ vagy tudat-pszichológia terén haladunk az

elemkutatástól az egészségkutatás felé, — a fiziológiai lélektanban pedig haladunk a külső érzékek és kerületi idegek vizsgálatától a középponti idegrendszer nagyobb jelentőségének felismerése felé, s egyúttal az a törekvés is mutatkozik a pszichológusok körében, hogy az idegrendszer fejlődésének teljes képét megrajzolják az ősidők ősgagyveleje (Paläencephalon) s a mai ember agyveleje (Neencephalon) között.

Ami a tiszta-lélektan-kutatások fejlődésvonalát illeti, tudjuk, hogy a mai lélektant kialakulásának kezdetén teljesen a *mechanikai világfelfogás* hatotta át (fizikalizmus). A XVIII. és XIX. században egészen természetesnek látszott az emberi léleknek a fizikai világ mintájára való felfogása. Ma már világosan látjuk azt a tudományelméleti függő viszonyt, melybe a lélektan került a fizikával szemben, látjuk, mily naiv másolásnak köszöni eredetét az az egész lélektan, mely szilárd lelki „elemeket“ konstruált az anyagi atomok mintájára, — mely a lelket valahogyan éppúgy elemi összetevők mozaikjának fogta fel, mint a fizikai tudomány az anyagi világot, — s mely ezen elemeknek egyetlen nagy, mechanikai törvényét a reprodukcióban vagy társításban pillantotta meg, s ebben a nehézkedés vagy vonzás fizikai törvényének mintája vezette. Ennek a lélektani alapfelfogásnak képviselői ma is élnek közöttünk, természetesén úgy, hogy a kezdetben nagyon is merev és durva mechanikai felfogást finomabbá s hajlékonyabbá dolgozták át, továbbá erős összeköttetéseket kerestek a fiziológia felé s az idegrendszer elemeiben és pályáiban igyekeztek megtalálni a lelki élet mechanizmusának alapjait s biztosítékát. A lényeges és középponti mozzanat itt a lelki „elem“ kérdése és az, vajjon lehetséges-e egyetlen (mechanikai ízű) nagy törvényét megtalálni a lelki életnek a társítás formulájában, meg abban a gondolatban, hogy valamely inger és érzet között a viszony mindig állandó és ugyanaz-e s nincs-e alávetve az egyéni tudat feltételeinek? És igazolt-e ezeknek a lehetőségeknek igenléséből fakadó azon további következmény, hogy az ember nem egyéb, mint egyetemes természettörvények keresztezőpontja, s így viselkedése a szintén mechanikai jellegű okság elvével teljesen, maradék nélkül megérthető és kiszámítható?

Könnyű rámutatni azokra a nevekre, melyek a lélektan ezen kialakulásának útjelzői. *Fechner, Wundt Vilmos,*⁴

⁴ Grundzüge der physiol. Psychologie, 6. kiad. Leipzig, 1908—1911. 3 kötet.

Ziehen,⁵ Ebbinghaus,⁶ B. Erdmann,⁷ Binet,⁸ Janet,⁹ G. E. Müller,¹⁰ nálunk: Posch J.¹¹ neveivel vonhatjuk meg azt a széles kört, melynek határain belül ennek az „elemlélektan” birodalma elterül. Fechner pszichofizikája mutatja legvilágosabban, hogy a lelki élet elemeit (az érzeteket) a pszichológia teljesen a külső fizikai ingerek függvényének tekinti, nekik s velük az egész lelki életnek autonóm, belső törvényszerűséget nem tulajdonít. Wundtról sokszor kimutatták már, mennyire felülemelkedik ezen az elemlelektani felfogáson s mennyivel többnek tartja az emberi lelket elemi összetevők mozaikjánál. Utaltak a lelki korrelációk s a komplexkvalitások tanára, a teremtő szintézisre, az appercepcióra, szóval Wundt lélektani rendszerének azon mozzanataira, hol valóban mintegy ki akar emelkedni a mechanikai lélekfelfogás kereteiből s kinyújtja csápjait a lelki életnek, mint öntörvényű egésznek gondolata felé. Mindezek a részletek azonban nem változtatják meg azt az *alapfelfogást*, melyen Wundt egész rendszere felépül s melyet legjobban jellemez az a törekvése, hogy lényegében mégis minden tudattartalmat az érzetekre és az elemi érzelmekre akar visszavezetni — más lényeges építőelemet nem vesz fel a lelki életben — s hogy elvileg lehetetlennek tartotta a *Külpétől* felfedezett „gondolkodáslelektant”. Túlzott aktualitáselmélete sem engedte, hogy a lelki élet olyanféle felfogásához közeledjék, mint pl. a karakterológia, mely legalább is *állandó* rétegeket keres az emberi lélekben, melyekből ennek viselkedésmódjai fakadnak. Ebbinghausban az elemlelektan önálló és szellemes feldolgozóra talált ugyan, de hogy ő is mily messze áll a lelki élet autonóm felfogásától s a mechanikai gondolkodás mennyire átjárta egész szellemi világát, mi sem mutatja jobban, mint az emlékezetről folytatott kutatásai. Az emlékezés „mechanikáját” úgy véli legjobban megközelíthetőnek, hogy *értelmetlen szótagokat* memorizáltat a kísérleti személyekkel. Éppen a gondolat, az „értelem” kiküszöbölése az a világ, mely ezt a fizikai gondolkodásmódot a mai lélektani felfogástól elválasztja.

⁵ Leitfaden der physiol. Psychologie. Jena, 1924.

⁶ Grundzüge der Psychologie. 4. kiadását sajtó alá rendezte: Bühler. Leipzig, 1924. — Abriss der Psychologie. 6. kiadása szintén Bühler-től. Leipzig, 1919. — Über das Gedächtnis. Leipzig, 1885.

⁷ Grundzüge der Reproduktionspsychologie. Berlin, 1920.

⁸ La psychologie moderne. (Année biol. I.) 1895.

⁹ L'automatisme psychologique. Paris, 1889.

¹⁰ Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes. 1911—1917, 5, 8, 9 Erg. Z. Ps.

¹¹ A lelki jelenségek és természetük. Budapest, 1915.

S valamint *Ebbinghaus*, úgy az elemlélektani felfogás mai legkiválóbb mestere, *Müller G. E.* is, minden kiegyenlítő s megértő törekvése mellett is, jellemző módon egyedül a társítás törvényeivel akar boldogulni a lelki élet roppant gazdag területén.

2. Az elemlélektani-asszociációs lélektan egyeduralma ellen azonban már a mult század utolsó évtizedeiben hármas mozgalmat látunk kifejlődni.

a) Magában a tapasztalati lélektan belső üzemében mélyreható változások történnek attól az időponttól kezdve, hogy *Wundt* fiziológiai lélektana 'megjelent (1874) s laboratóriuma megnyílt (1879). Egyrészt kialakul az a fiziológiai-lélektani meggyőződés, hogy a külső érzékek vizsgálatától, azaz *Fechner* fő kutatási területéről át kell térni a belső, középponti összetevők, az agy vizsgálatára; ez utóbbinak fiziológiai-lélektani fontossága tehát erősen megnövekedik. Másrészt megdől a *Fechner*-iskola régi dogmája, az a tétel, hogy az érzet az ingernek adekvát lelki képe, függvénye (Reizadäquatheit). Már *Wundt* is érezte, a mai felfogásban pedig teljes erővel érvényesül az a gondolat, hogy az érzet, vagy bármely lelki benyomás sokkal több és egészen más valami, mint a külső fizikai inger, melyből ered. (Az természetesen már más kérdés s nem a pszichológiába, hanem az ismereteiméletbe tartozik, mi lesz ilyenformán az érzetek s benyomások objektív ismeretértékével? Világos, hogy az érzet lélektani sajátossága, a fizikai ingerrel szemben mutatkozó föbblete logikailag nem vezet ismeretértékének szubjektivitására.) De *Wundt*-nál nem vált soha e meggyőződés lélektani gondolkozásának gerincévé, vezető gondolatává.¹² Ma már ott tartunk, hogy az ingerek és a belső lelki visszahatások viszonyát *Koffkaval*¹³ következőképen formulázzuk. A helyzet helyes megfogalmazása nem ez: „többet látok (hallok stb.), mint ami az ingerekben van“ — mert az ingereket senki sem látja, — hanem az ingerek *alapján* keletkezik bennünk a látás. Az ingereken kívül továbbá ott szerepelnek az érzetkeletkezés belső feltételei is: ilyen pl. az érzéki észreveszés belső irányítottága, az egész lelki élet *megelőző* tendenciája, melybe az új érzet beleigazodik s bekapcsolódik. Ezt az előzetesen determináló irányítottágot pedzette a régebbi lélektan is az appercepció gondolatával; most már sokkal tovább haladtunk az appercepció eszméjé-

¹² L. *Driesch*: Grundprobleme der Psychologie. Leipzig, 1926. 63. l.

¹³ Psychologie. (Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, *Ullstein*. Berlin, 1925. 497—603. ll.) — Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. 2. kiadás, 1925. Osterwieck.

nél s a „pregnancia törvényénél“ (*Koffka*) tartunk, mely szerint a lelki életen egy oly alapirányulás uralkodik, mely egy optimum-alak létesítésére törekszik s a lelki élet egy-séges zártságát, viszonylagos befejezettségét akarja elérni, meg a további kedvező folytatást. E gondolatnak ad újab-ban kifejezést *Pikler* is, erősen biológiai alapon.¹⁴

Döntő mozzanatot látunk abban is, hogy *Wundt* óta a pszichofizikai és mennyiségi *lélektanból* egyre jobban kibontakozik egy oly pszichológia, mely a mennyiségi elemzés helyébe a *minőségit* teszi. A pszichológusok előtt egyre nagyobb nyomatókot nyer az a gondolat, hogy a lelki „elemek“ nem additív, hanem konstitutív természetűek, azaz belőlük sohasem nyerhetjük a lelki élet teljes képét egyszerű összegezés útján, hanem lelki életünk alakulása lényegesen függ az „elemekben“ rejlő tisztán minő-ségi tulajdonságoktól. Hiszen már az érzetben, melyet a régi lélektan pusztán kvantitatív elem gyanánt kezelt, benne látja a mai ember a felsőbb lelki életnek sok oly elemét, melyeket régebben az érzettől mereven elkülönítet-tek. Így ma már benne látjuk az ítélesnek, az összehason-lításnak, megkülönböztetésnek legalább kezdetleges nyo-mait s a lelki élet egészéből rávetítendő sugarait.

A fejlődés végső fejleménye az, hogy kidomborodik a pszichikumnak, mint *autonóm önálló birodalomnak sajátos jellege* és a fizikai világgal szembenálló függetlensége. E fejlődést két jellegzetes példával világosíthatjuk meg. Mennyire más *Lipps* mai „pszichofizikája“ (3. kiad. 1921, Göschel), mint a régieké! *Lipps* éppen a *Fechner*-iskola alapgondolatát, az inger és érzet adekvációjának elvét tá-madja legjobban: beszél az érzetnél a „lélek összállapotá-rak“ nagy fontosságáról, a *Marbe*-féle tudatirányulásról (Bewusstseinslage) s általában a lelki életnek arról a füg-getlenségéről az ingerekkel szemben, mely az előbbinek időbeliségével van adva: sohasem térhet vissza, úgymond, ugyanazon lelkiállapot, tehát azonos ingernek nem felel-het meg azonos érzet. De már a múlt század nyolevanes éveiben is nagy eltávolodást látunk a *Fechner* lélektaná-tól. *Fechner* sok ezer kísérletet végzett a súlyemelés folya-matainak vizsgálására, főcélja az volt, hogy a *Weber*-tör-vényt megerősítse velük. Ezzel szemben *Müller* és *Schu-mann* kísérleteiben a súlypont egészen máshová tolódott már el: e két lélekbúvár előtt nem a *Weber*-törvény fon-tosabbé, hanem az összehasonlításnak, a motorikus és

¹⁴ Theorie des Gedächtnisses. (Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorganges. 5. Heft.) Leipzig, 1926.

szenzorikus beállításnak folyamatai, továbbá azok a motívumok, mért találjuk az egyik tárgyat súlyosabbnak, mint a másikat.

b) A második nagy ellentét az elemilélektannal szemben abban jut kifejezésre, hogy *új*, eddig felfedezetlen *lelki összetevők* kerülnek napfényre, melyekről a fizikai-fiziológiai irányzat nem is álmodott.

Ilyen pl. a „gondolatok“ egész világa, melyet *Külpe* és iskolája kezdett kísérleti úton vizsgálni. *Wundt* szerint, mint láttuk, az egész „Denkpsychologie“ a lehetlenségek birodalmába tartozik. Ma már kétségtelen, hogy jelentősége egyenrangú a fiziológiai lélektannak a maga idejében élvezett jelentőségével. Új gondolat volt továbbá *Brentano* funkciós és intencionális lélektana is, mely egyúttal újra ráutalt a lélektannak és ismerettannak benső kapcsolatára; ehhez járult *Witasek* és *Stumpf* aktus-elmélete, *Ach* determináló tendencia-tana s végül *James-Bergson* egész intuitív-dinamikus lélektana.¹⁵ Mindezek a gondolatok merőben új kikezdéseket jelentenek s a lelki élet képét teljesen más alapon akarják megszerkeszteni, mint a *Fechner-Wundt*-féle hagyomány.

c) Harmadszor: felmerült újra a régi lélektan (antropológia) kérdése: *mi az ember?* A mai pszichológia ismét abban a helyzetben van, hogy nem azt kérdi első sorban, mily elemi összetevőkre bontható szét az emberi én egésze, hanem a súlypontot arra helyezi, hogy mi az ember-egész? Ebben a modern lélektudománynak határozottan metafizikai fordulatait kell látnunk. Hiszen maga az a kérdés, hogy mi az „egész“, már metafizikai vagy legalább is szellemtudományi jellegű kérdés. Szellemtudományi jelleget akkor nyer ez a kérdés, ha arra irányul, mi valamely egésznek „értelme“? Egyébként pedig a metafizikába tartozik. De van azután még külön lélektani, még pedig teoretikus-lélektani fordulata is a problémának; ez abban a tételben fejeződik ki, melyet fentebb (50. l.) *Koffka* fogalmazásában már érintettünk, hogy a lélekben megvan a tendencia valamely egésznek létrehozására; a lélek nem befejezetlen lelki alakulatok vagy elemi részletek kialakítására tör, hanem mindig valamely formás egészet, legalább viszonylagosan befejezett, tagolt, de értelmes lelki együttest törekszik létrehozni. Ebből a törekvésből erednek azután a mai lélektannak azok a problémái, melyeket „*alakpszichológia*“

¹⁵ Nálunk ismertette *Kornis Gyula*: Okság és törvényszerűség a pszichológiában (1911) és e lélektan irányában halad *Nagy József* könyve is: A pszichológia főkérdései. Pécs, 1927.

(Gestaltpsychologie), vagy másképp „a komplexumok lélektanának“ nevén ismerünk, — innen ered, de már értékfilozófiai szempontok belekeverésével a „strukturapszichológia“ és végül, az egész emberiség fejlődését, a filogene-zist alapul vevő *eidetikus fejlődési lélektan* is. Ha tovább nyomozzuk az antropológiai egész-kutatás mozzanatait, roppant változatos kép tárul elénk, melyben a sokféleség mellett az az alaphang az uralkodó, hogy minden ide tartozó lélektani irány az ember megértését nem a lelki elemek felől kísérel meg, hanem szinte azt az aristotelesi gondolatot választja mottónak, hogy az egész bizonyos értelemben „előbb“ van mint részei s belőle kiindulva kell az elemeket megismerni, nem pedig megfordítva. Ide soroljuk tehát *Stern W.* differenciális lélektanát és neutrális perszonalizmusát, *Freud* pszichoanalitikus, ösztöndeterminizmuson alapuló és a panszexualizmusba tévedő egyéniség-elméletét, melynek érdekes ellenképe az *Adler*-féle, az embert inkább célszerűségi lelki mozzanatokból megértő individuális lélektan, mely *Freud* ösztöndeterminizmusával pusztá akaratteterminizmust állít szembe. Ide kell sorolnunk végül az egész *karakterológiát*, az egyéniségek *típusainak* elméletét is, mely az ember mi-voltának valóban a legbelsőbb lényegéig akar hatolni s melynek keretén belül szintén az irányok szivárványszerű sokfélesége bomlik ki, meg a *fenomenológiát*, mely a test és lélek viszonyát kutatva, szintén metafizikai mélységeikig hatol (*E. Stein*).

2. A módszer kérdése.

A lélektant a történeti kifejlődés adta helyzetén belül a különböző módszerek alkalmazása jellemzi leginkább. A lélektan sorsát *Fechner* idejéig a fizikai tudományok módszere döntötte el, míg jelenleg a szellemi tudományok sajátos módszere készül benyomulni teljes erővel a lélektani problémák területére. A kérdés ma ez: vajjon természettudományi, vagy a szellemi tudományokból merített módszer legyen-e úrrá a lélektani vizsgálódások birodalmában? A „természettudományi“ módszernek minden-estre régebbi jogai és vívmányai vannak a lélektan mai kialakulásában, semhogy helyét a szellemtudományi módszernek szó nélkül átengedhetné. A két egymással ellentétes irány küzdelméből a következő eredményre juthatunk.

1. A tapasztalati lélektannak ősi vívmánya a kísérlet és a megfigyelés, melyet már a skolasztikusok is becsültek és értékelték (l. Aqu. sz. Tamás: In Boeth. De

Trinit. I. 2, a. 2: „In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat. Qui sensum negligit, in naturalibus, incidit in errorem“¹⁶ A kísérletnek s megfigyelésnek, bármennyire „naturalista“ világnézetben gyökerezzék is használatuk, értéke továbbra is megmarad s nélkülük lélektan soha sem lesz többé elképzelhető. A haladás e téren abban mutatkozik, hogy minden szellemtudománycs áramlat ellenére is a kísérlet és megfigyelés módszere nemcsak hogy fennmaradt a jelenben, hanem azonkívül eddig nem érintett területekre terjeszkedett ki. Így meghódította a *gondolkodás* lelki folyamatának, s a *vallásos élményeknek* tartományait, melyekben azelőtt egyáltalában nem volt otthonos. Az előbbi terület meghódításának eredménye a gondolkodás lélektana (*Külpe*), az utóbbié pedig a kísérleti valláslélektan, mely *Girgensohn*, *Kühn*, *Wunderle* és mások kutatásai alapján kezd kibontakozni.¹⁷ A vallásos élmények kísérleti vizsgálatának természetesen sokkal több akadály áll útjában, mint bármely más lelki folyamatnak, mert a vallásos élmények bensőséges, komoly és szent jellegüknél fogva nem mindig ismételhetők meg s ha megismételjük is őket, nem minden vonatkozásukban

¹⁶ A természettudományban a megismerés a tapasztalással végződik, s ez azért van, hogy úgy ítéljük meg a természeti tárgyakat, amint a tapasztalás bemutatja őket. Aki a tapasztalást elhanyagolja a természeti tárgyak körében, tévedésbe esik.

¹⁷ *Külpe* a gondolkodás lélektanáról a német kísérleti pszichológusok nagygyűlésén (1912 április 16) tartott nagyhatású előadást. Ez később Vorlesungen üb. Psychol. (2. kiad. Leipzig, 1922) c. posthumus művében jelent meg változtatás nélkül (297—331. ll.). Régebbi idetartozó munkák: *Binet*: La psychologie du raisonnement. Paris, 1886. Etude expérimentale de l'intelligence. Paris 1903. Qu'est-ce qu' une émotion, qu' est-ce qu' un acte intellectuel? Année Ps. 1911. 1—47. ll. — *Binet et Simon*: Langage et pensée. An Ps, 1908. 284—339. ll. — *N. Ach*: Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen, 1905. — *A. Bühler*: Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Arch. f. ges. Ps, 1907. 297—365. ll. Über Gedanken. — Über Gedankenzusammenhänge. — Über Gedankenerinnerungen. U. o. 1908. 1—92. ll. — *Marbe*: Experim.-psychol. Untersuchungen über das Urteil. Leipzig, 1901. — *A. Messer*: Experim.-psychologische Untersuchungen über das Denken. Arch. f. ges. Ps, 1906. 1—224. ll. Kétűnő összefoglaló művet írt a gondolkodás pszichológiájáról *I. Geysler*: Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. Paderborn, 1909.

A valláslélektani vizsgálatok irodalma még bőségesebb, mint a gondolkodáspszichológiáé. *K. Girgensohn*: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. 1921. — *G. Wunderle*: Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Fulda, 1915. — *Kühár F.*: Bevezetés a vallás lélektanába. Budapest, 1926. — E két utóbbi mű, valamint *Kühár* cikke az eddigi irodalomról jó tájékoztatást nyújt. Athenaeum, 1927. 237—46. ll.

tárulnak a kísérletező pszichológia, vagy akár csak az önmegfigyelés elé sem. Másrészt e ponton nyúlik át a lélektan a metafizika területére s ez az a második súlyosbító körülmény, mely a valláslélektant egészen különleges helyzetbe hozza. Az amerikai pszichológusokat itt éppen az a kérdés foglalkoztatja, mennyire kell és lehet belevonni a vallásos lelki élmények magyarázatába a transzcendens abszolútumot, az Istent? Ezekkel a szempontokkal a jelenkor lélektanának ismét egyik forrongó rétegébe jutottunk s feladatunk az, hogy a megoldást minél előbb megtaláljuk.

A gondolkodás és a vallásos élménynek lélektani vizsgálatai mellett még ott találjuk az *alkalmasság*-, vagy *tehetségességvizsgálatok*, a *pszichotechnika*, a *pszichiatria* és a *szociálpszichológia* tudományágait. A kísérlet és megfigyelés módszerei ezekre is egyre jobban kiterjesztik hálóikat; a pszichiatriában különösen a normális és abnormis jelenségek között mutatkozó kontinuális átmenet gondolata veti fel azt a kérdést, vajjon mi az értelme e megkülönböztetésnek s a „szimptoma“ fogalmának?¹⁸ Látjuk, hogy a kísérlet és megfigyelés módszerei mit sem vesztek évtizedes tekintélyükből s hódító útjukon lan-kadatlanul haladnak előre.

A társadalmi lélektannak biológiai és kísérleti-lélektani vizsgálatára *Bühler Sarolta*, a kiváló bécsi gyermekpszichológus hívta fel a lélektan művelőit (1927 április, a bonni pszichológiai nagygyűlésen). Az eszme annál élelnebb visszhangra talált, minthogy valóban beleillik a lélektan fejlődésének legújabb fázisába, az *egész ember* kutatásának programjába.¹⁹

A mondottakhoz hozzá kell még tennünk, hogy a módszer elméletében és gyakorlatában is történt *Fechner* és *Wundt* óta eltoldódás: a hangsúly ugyanis egyre inkább az introszpekczióra tolódik a módszerek értékelésében; amit *Wundt* még nem sokra becsült, az introszpekcziót, azt ma a külső megfigyelés és kísérlet tulajdonképeni feltételének tartjuk. Egyébként ennek a lélekkutató módszernek és az analógiás megismerés módszerének alkalmazását a karakterológiában még sok vita rajzza körül.

E sok vitában időnkint felmerül aztán a szintétikus vezető gondolatok szükséglete. A felgyülemlett roppant

¹⁸ *Kretschmer*: Körperbau und Charakter. 6. kiad. Berlin, 1926.

¹⁹ Az empirikus-pszichológiai alapvetésű társadalomelméletnek művelője *Dékány István*. „Bevezetés a társadalom lélektanába“ (Pécs, 1925) c. művében a tudomány teljes és jól áttekinthető összefoglalását kaptuk.

tapasztalati anyagot valamiképen rendezni kell, összefoglaló, átfogó elvek segítségével, melyeknek természetesen magából az empirikus anyagból kell kinőniük. Az asszociációs-reprodukciónak lélektan adott legutóbb klasszikus példát arra, hogyan lehet a tapasztalati anyagból teoretikus lélektant alakítani. Napjainkban *Koffka*,²⁰ *Fröbes* és *Lindworsky*²¹ tekintették át ismét hasonló céllal a tapasztalati lélektan adattömegét; az előbbi az alklélektan elveivel, az utóbbi pedig önállóan, de régebbi alapokra támaszkodva törekszik átvilágítani s egységes elméletbe szervezni a felgyülemlett anyagot.

2. A szellemtudományos irányzatnak fő hatása ott mutatkozik a lélektanban elsősorban, hogy a német szellemi világban kialakul a „naturalista“ pszichológia mellett egy „szellemtudományos“ is, — más névvel: a „magyarázó“ pszichológiával szembehelyezkedik az „értelmező“ (értékelő, megértő) lélektudomány. Ebben a különbségben újra feltárulnak a lélektan filozófiai mélységei: az a gondolat élesedik itt ki, hogy más a lélek „pszichikája“, természettudománya és a „lélek filozófiája“. Miben láthatjuk e különbséget a kétféle lélektan között? Miben áll a lélektani „magyarázat“ s hogyan különbözik az „értelmezéstől“? Akik az emberi lélek eme kétféle megismerését vallják — s ezek között az első *Spranger*,²² — bármiféle „magyarázaton“ kettőt értenek: egyrészt valamely körbe eső jelenségek *ténymegállapítását* és ezen tények *reális okainak* keresését. A magyarázó lélektan tehát e felfogás szerint nem tesz egyebet, mint amit a fizikai tudomány az anyaggal mivel: tényeket állapít meg s ezek okait (és természettörvényeit) kutatja. Világos, hogy az egész eddigi lélektani tudomány, nemcsak mechanikai mintájánál fogva, hanem egyúttal az eddig uralkodó tudományelmélet alapján is csak ily magyarázó, a lelki jelenségek okait s természettörvényeit kutató pszichológia lehetett. Mióta azonban az értékelmélet kialakult s feltűnt az értékeknek és tiszta érvényességeknek az emberi lélek pszichikai gépe-

²⁰ *Koffka* fentebb (49. l.) említett kitűnő művében eddigi lélektani anyaggyűjteményünket az alakpszichológia vezető szempontjából kritizálta és dolgozta át.

²¹ *Lindworsky*: *Experim. Psychologie*, 4. kiadás, 1927. — *Fröbes*: *Psychologia speculativa in usum scholarum*, 2. kötet. I: *Psychologia sensitiva*, 1927. Ismertetésüket ld. *Athenaeum*, 1927. évf.

²² *E. Spranger*: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 5. kiadás, Halle, 1925. — *Psychologie des Jugendalters*, 7. kiadás, Leipzig, 1926. — *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, Leipzig, 1925. — *W. Schweizer*: *Erklären und Verstehen in der Psychologie*, Bern, 1924. (Ez a disszertáció *K. Jaspers* lélektani felfogását elemzi és bírálja.)

zete felett lebegő platói naprendszer, — s mióta újra felmerült a kérdés, hogy azok a tiszta értékek mikép lépnek érintkezésbe a pszichikai folyamatokkal: azóta új programja támadt a lélektannak, s ez nem egyéb, mint ama vonatkozások, összefüggések természetének kutatása a lélek és az érzésvilág között. Ennek a programnak szolgálatában áll az értelmező lélektani módszer, melynek középponti fogalma a „megértés“. A szellemtudományos lélektan nem „magyarázni“ kívánja az emberi lelket, hanem „megérteni“, még pedig *az értékek rendszeréből*. Spranger szerint a megértés valamely tagolt értelmes egészre vonatkozó ismeret. Értelmet, tagoltságot pedig valamely értékre való irányulás ad az emberi léleknek. Ha pl. valamely egyénre azt mondjuk, hogy „Machtmensch“, ezzel egész lelki világát a hatalomra, mint legfőbb értékre irányuló sokrétű, tagolt egészet fogjuk fel s egyéniségét az értékes célnak, a hatalomnak vonzó, átalakító erejéből értjük meg. E megértés az értelmezésben áll, mely nyilvánvalóan annyi-féle lesz, ahány ily uralkodó értéket mutat fel az értékek filozófiai rendszere, mely, mint első pillanatra látható, egyáltalában nem pszichikai eredetű, hanem autonóm világ.

Az értelmezésnek az lesz tehát a feladata a szellemtudományos pszichológia szerint, hogy megmutassa a léleknek az értékek szerint igazodó folyamatait, — azokat a folyamatokat, melyek csakis bizonyos értéknek *vonzó hatása nyomán* keletkeznek a lélekben, — egyszóval meg kell világítania azt a viszonyt, melybe az élő, fizikai embervalóság jut a tiszta érvényességekkel, értékekkel (pl. a hatalommal, szépséggel, szentséggel). Spranger erre a titokzatos viszonyra alapítja egész szellemtudományos lélektanát. Hogy az emberi léleknek valóban „köze van“ ezekhez az értékekhez és tiszta érvényességekhez, az elvitathatatlan, sőt minden filozófiának egyik sarokköve. De a kérdés itt a *hogyanra* irányul: *hogyan* veszi tudomásul őket a lélek s *hogyan* igazodik hozzájuk? Spranger két hasonlattal világítja meg felfogását erről a mélyen filozófiai kérdéstről. Az egyik szerint a (fizikai) lelket úgy veszi körül a tiszta logikumok érvényesség-szférája, ahogyan az embert a levegő: a lélek mintegy belelékzi s a lélekzettel magába olvasztja a testetlen értékösszefüggéseket („Einatmen“). A másik hasonlata pedig úgy tünteti fel a pszichét, az embert, mint valami hódítót, ki egyre beljebb tolja határait az érvények s értékek területére s egyre távolabb tűzi le jelző-cövekeit az ismeretlen értékek birodalmába („Einlagerung“). Persze: mind a két hasonlat csak — hasonlat, melyből aligha nyerhetünk pontosabb

felvilágosítást az érvény-érték és a psziché viszonyáról. Pedig éppen erről volna szó, mikor azt a lélektant akarjuk megalapozni, hol az értékek strukturájából kiindulva nyomozzuk a lélek strukturáját.

De egyébként sem találták még meg a jelenkor pszichológusai a kétféle módszer közt a kellő kiegyenlítődést, vagy ha esetleg lehet, szintézist. Bár Spranger egyik legutóbbi (1926) akadémiai felolvasásában már némi közelkedés észlelhető a magyarázó lélektan felé. Ez annál jelentősebb tény, mivel *Spranger* a szellemtudományos irányzat legerősebb harcosa. Szintézis gyanánt lehetne felfogni Böhler és Lindworsky formuláját.²³ A természettudományos (naturalista) és a szellemtudományos lélektan nem két lélektant alkotnak, hanem az *egységes* lélektannak két mozzanatát kell látni bennük. E kiegyenlítődéstől azonban még messze vagyunk. Így *Ewald* álláspontja az, hogy elegendő a magyarázó lélektan s egyéb lélektani módszerekre nincs szükségünk. *Ewald* abban látja a naturalista magyarázó módszer teljes igazolását, hogy ez is behatol a jellemig, a típusokig s ezzel pótolja az érték gondolatokból eredő tipizálást (*Spranger* „hatalmi“, „esztéta“, „vallásos“, „elméleti“ egyéniségtípusai), sőt mi több, *Ewald* azt is vallja, hogy a puszta naturalista lelki elemzés segítségével a *Spranger*ével rokon típuselmélethez lehet jutni²⁴ *Ewald*-tól *Erismann*on keresztül vezet az út a másik véglet felé. *Erismann* nyomatékosan hangoztatja azt, amit fentebb mi is alapvető jelentőségű ténynek mondottunk, hogy t. i. a naturalista magyarázó eljárás a lélektanban eddig is nagyon értékes eredményeket hozott létre s fog ezután is létrehozni. A másik véglet álláspontját *N. Ach* személyesíti meg, ki a régi kísérleti lélektan mellett tesz vallomást s úgy látja, hogy az experimentális lélektan is meg tudja ismerni és saját módszerével meg tudja ragadni azt, ami a lélekben az értékek „értelmé“-ből folyik, a „Sinnhaft“-ot. Kérdés, hol találjuk itt meg a kiegyenlítő mozzanatot, — kizárják-e egymást ezek az ellentétes lélektani módszerek, vagy pedig egyszerű „aspektus-különbségben“ oldódnak-e fel?

Ez utóbbi lehetőség igen kecsegtető s talán innen kiindulva sikerül majd kellő megoldáshoz jutnunk. Tagadhatatlan, hogy a megértő pszichológiának gyengébb az alapzata, mint a magyarázó lélektané. A magyarázó lélektan jól bevált kategóriákkal dolgozik, míg a másik, az

²³ E felfogások motivumai a legutóbbi groningeri és bonni pszichológus-kongresszusokon állottak egymással szemben (1927 április).

²⁴ *G. Ewald*: Temperament und Charakter. Berlin, 1924.

értelmező pszichológia nem tudja jól megépíteni az utat az értékvilág és a lélek között, pedig erre okvetlen szüksége volna. Az is bizonyos, hogy nem lehet, de nem is érdemes a lélekben mindent „megérteni“ s így marad sok terület a lelki életben, melyben a magyarázó pszichológia marad továbbra is úr. Fontos az a körülmény is, hogy a megértő lélektani módszer csak meggyőződéshez vezethet, de nem juttat el okvetlenül belátáshoz, mert lényege szerint alanyi természetű. Ez onnan van, mert a lélektani „megértés“, akár a beleérzés és analógiás megismerés eszközeivel dolgozik, akár más lélek „motívumai“-nak utána-gondolásából áll, sohasem lehet oly szabatos, mint a magyarázó lélektan eredményei. A megértés eredménye mint ismeret „genau angebbbar“ ugyan (*Spranger*), de nem „exakt“ és nem kielégítő azokra, kik az idegen lelki élet megismerésében pozitív eredményekre töreksenek. A szellemtudományi módszer nagy lelkesedést váltott ki a pedagógia művelőiben, pl. *Kerschensteiner*ben,²⁴ ami érthető, mert a pedagógia a művelődés és műveltség elmélete lévén, hálával fogad minden oly lélektani rendszert, mely a művelődés értéktartalmát tükrözteti az emberi lélekben s készen adja a pedagógusnak a „teoretikus ember“, „a vallásos ember“, „a hatalomra törő ember“ lelki alakját. Viszont azonban alig érthető a szellemtudományos módszer híveinek azon fölényes elfordulása a magyarázó lélektan eredményeitől, melyet szintén *Kerschensteiner*nél tapasztalunk. *Kerschensteiner* kitűnő műveltség-elméletében nem lát egyebet a magyarázó lélektan egyéniség-elméletében, mint valamely tapogatózó tipizálást, mely a pedagógiai alapvetés számára semmit sem nyújt. Hogy e téren a nézeteinek merevsége még enyhülni fog, azt, úgy gondoljuk, már a közel jövő is meg tudja majd mutatni.

(Vége következik.)

²⁴ *G. Kerschensteiner: Theorie der Bildung. Leipzig, 1926. Lásd ismertetését Athenaeum, 1927. évf. 70—73. ll.*

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Keyserling, az „értelem“ filozófusa.

Husznegy éve, hogy Keyserling első önálló bölcseseti munkája: *A Világ Alkotmánya* megjelent. Az azóta eltelt két évtized alatt szerzőjük írt vagy tíz kötet könyvet, öt-hatezer oldalon.¹ Ez a filozófia, mondja *H. Adolph*, igen élénk vita tárgya. „Lelkes követők a megújulás forrásaként köszöntik s a megvilágosultak életközösségében hálásan csoportosulnak mesterük köré... Elkeseredett ellenfelek stilizált blazírtságot látnak ebben a filozófiában, rendszerré emelt elvtelenséget, hatványozott relativizmust, amely gyengéivel büszkélkedik, a fölényesség világnézetévé kapaszkodik fel s bensőleg üres szuverénitáshóbortot kultivál... A filozófusok megtagadják az értelem tanától a „filozófia“ tiszteletreméltó nevét. Amit a gróf írt, nem egyéb, mint egy halom megjegyzés, amit egy szellemes nagyúr erről-arról világnak ereszt, de nem szigorú tudományos gondolat. Az értelem-arabeszkzekből teljességgel hiányzik az általános érvényűség“ (148., 149. o.). Rickert a *Philosophie des Lebens*-ben a „Weisheit“-filozófusokat gúnyosan filozófiai dilettánsoknak nevezi, Keyserling nevét megemlítésre sem tartja méltónak. *Kant*-ja előszavában is lekicsinyléssel vág oda a „filozófiai kuruzslóknak“, akiken csak nevetni lehet, ha komoly bölcseseti munkáról van szó. *H. Adolph* szerint Keyserling fölényes szuverénitással áll ezen kritikák, félreértések és támadások felett. Véleménye szerint ezek nem is érinthetik őt. Mert az ő bölcsesége nem áll az empirikus véleményeltérések, érdekellentétek és harcok síkjában. A tiszta értelem birodalmában tartózkodván, felülről tekint megértő mosollyal bírálóira s hagyja, hogy tombolják

¹ *Das Gefüge der Welt. Unsterblichkeit. Prolegomena zur Naturphilosophie. Das Reisetagebuch eines Philosophen. Philosophie als Kunst. Schöpferische Erkenntnis. Politik, Wirtschaft, Weisheit, Die neuentstehende Welt. Wiedergeburt.* Ezekon kívül a *Der Weg der Vollendung* füzetei s a *Leuchter*-kötetek, *Ehebuch*.

ki magukat, abban a biztos tudatban, hogy csak az árnyék ellen harcolnak s nem a lényeg ellen. A „*Menschen als Sinnbilder*“-ben Keyserling heidelbergi tanulmányait említve így nyilatkozik a filozófiáról: „Az a filozófia, amit az egyetemeken adnak elő, minden tudományozak közül legkevésbé tetszett nekem“ (32. o.). Egy más helyen ezt mondja: „Hivatásos filozófusok sohasem játszottak lényeges szerepet életemben. 1906 óta, ugyan baráti viszonyban voltam Simmel-lel, 1910 óta Bergson-nal, de nekik kevesebbet köszönhetek, mint annak a sok politikusnak, művésznak és főképp asszonynak, akikkel fejlődésem éveiben érintkeztem (44 o.). S Keyserlingből, a természettudósból, geológusból mégis csak filozófus lett, aki úgy tartja, hogy ő a bölcséletbe egészen új irányt hoz be, olyan irányt, mely a keleti és a nyugati gondolat nagy szintézisét végrehajtva, egy új emberideált teremt s az emberiségnek új vezetőket ad, az új vezetők pedig az emberiséget egy új korba vezetik. Ezért Keyserling a szakbölcsélettel szemben a polaritás álláspontjára helyezkedik, szöges ellentétben érzi magát vele s mivel álláspontját egészen újszerűnek gondolja, céltalan vitákba nem akar bocsátkozni.

Keyserling nagyterjedelmű munkásságát néhány oldalon jellemezni nehéznek látszik, annál inkább, mert folyton váltózó Proteusnak érzi magát s a *Reisetagebuch*-ban azt mondja, hogy schasem azonosította magát sem önmagával, sem művével. Másrészt azonban a feladat nehézsége elcszlik azzal, hogy Keyserling műveiben sok a nem szorososan vett bölcséleti elem. A *Reisetagebuch* Előszavában azt írja, hogy munkáját tulajdonképen regénynek szánja s rajzolja a tájakat, embereket, erkölcsöket; a *Schöpferische Erkenntnis*-ben filozófiai zenét komponál. „Az első előadásban felesendül az egésznek legtöbb vezérmotivuma, csaknem minden későbbi tétel előkerül egy pillanatra... végül valamennyi tételt egy végső harmonaszerű koncentrációba foglalok össze.“ „Aki engem egészen így, intencióm szerint olvas, végül talán már nem fogja pontosan tudni, hogy mit mondtam, e helyett azonban talán magától értetődő lett számára az én különleges inódszerem, hogyan kell szellemileg élni.“ (XIV. XV.)

P. Feldkeller is azt hangsúlyozza, hogy Keyserlingnél, sokkal inkább mint más filozófusnál, „a vezető intenciók“ fontosak és nem a részletek. Keyserling maga is vallja, hogy új impulzusokat akar adni az emberiségnek. A *Neuentstehende Welt*-et sem kritikus olvasóknak szánta, hanem medítálva asszimilálóknak. Tehát nem a szövevé-

nyes tanrendszer fontos itt, mert ilyen nincs is, hanem néhány alapvető ötlet, amiket Keyserling más-más formában szüntelenül ismétel, variál, kombinál. Ezek az alapötletek (*leitende Intentionen, Leitmotive*): Kelet és Nyugat szintézise, Buddha-Krisztus; filozófia helyett bölcsesség; új metafizika, melynek központi problémája a *Sinn*, az értelem; az értelem közvetlen, intuitív megélése, megragadása; az értelem megvalósítása, vagyis az egyén s általában az ember átszellemítése: a kiteljesedés. Ezeken a tengelyeken fccrog Keyserling műveinek tarka kaleidoszkópja, amelyben a modern élet valamennyi problémája, legyen az erkölcsi, vallási, társadalmi, gazdasági stb. ott csillog el szemeink előtt. Ezek a szellemes problémabeállítások és a sokszor merész hcczávetések (Simmel szerint nem minden probléma arra való, hogy megoldjuk, elég ha elintézzük) teszik e munkákat sokak szemében vonzóvá, érdekessé, filozófiai súlyukat azonban nem növelik; a nagyterjedelmű anyag főbb gondolatainak vázolását azonban megkönnyítik.

Keyserling filozófiáját új-buddhizmusnak is szokás nevezni, éppen a Kelet-Nyugat szintézis miatt. Indiában látja Keyserling, hogy a yogi közvetlen szemlélettel ragadja meg Brahmát, a világlelket, a *Sinn*-t, az értelmet. Ez az elmélyedés, koncentráció nem csupán a hindu sajátja, képes rá a nyugati ember is, s ha már most a paszszív keleti ember mélységéhez az aktív nyugati ember energiája társul, előttünk áll az új emberideál, a bölcs, aki a *Sinnt*, az értelmet közvetlenül szemléli.

Míg a *Das Gefüge der Welt*-ben Keyserling a mechanikus világmagyarázatra törekedett, a *Prolegomena*-k már Bergson szellemében azt vallják, hogy az élet a természetnek olyan darabja, amelyhez az emberi értelem, az intellektus el nem ér. A természettudomány s általában a tudomány a maga fogalmaival feldarabolja, szételemzi s megsemmisíti a természetet s az életet. Az élet empirikus formái ugyan tudományosan felfoghatók, de maga a hajtóerő, amely ezek mögött áll, ezeket létrehcczza, a fogalmak felett áll (überbegrifflich). Amire elemző értelmünk fogalmai nem képesek, arra képesít az életnek közvetlen élése. Az élet közvetlen megéléséről a metafizika szól, a közvetett tapasztalás adta ismeret a fizika (természettudomány) birodalma.

Kétféle megismerési módunk van tehát: a fogalmi és szemléleti, intuitív. Az előbbivel tájékozódunk a világban, ezek az ismeretek a tájékczó ismeretek, amelyekkel

a lényeghez egyáltalában nem hatolunk, tulajdonképen afféle fikciók ezek, aminőkről Vaihinger beszél. Ezek a tájékozó ismeretek hasznosak, külső életünk alakítását megkönnyítik; amikor beszélünk, ilyenek közlésével értjük meg magunkat. Az intuícióval szemléljük az Abszolútumot, az élet lényegét, legmélyebb mélységét: az értelmet. Maga a *Sinn*, mivel a fogalmak felett álló, nem definiálható, szavakkal alig írható le: „Von ihr zu sprechen ist Verlegenheit.“ Ha a tájékozó ismeretek, fogalmak célja a kölcsönös megértetés, az intuitív ismeret célja a közvetlen megértés. Az igazi ismeret csak a percepció. Mondhatnók: a fogalom megöl, a szemlélet megelevenít.

Hogy ez az okoskodás nem helytálló, hosszabb bizonyításra nem szorul. A percepció nemcsak hogy nem igazi ismeret, hanem nem is ismeret. Hiába állítja Keyserling, hogy a megértés ősjelenség (Urphänomen); a megértés, az appercepció a percepciók logikus rendbefejezése, az új tartalmaknak a régiekhez kapcsolódása, összefüggéstelen percepciók pedig nem vezetnek megértéshez, nem adnak ismeretet. Intuíció útján juthatunk ismerethez, de az intuíció sokkal magasabbrendű, összetettebb jelenség, mint a szemlélés, az intuícióban működik a fantáziánk, a logikus ösztönünk, a spontaneitásunk. De az intuíció egy magában szintén nem elég az ismeretek teljességéhez, rendszeréhez, a magasabb értelmi egységek, kategóriák nélkül nem jutunk fogalmi összefüggésekhez. Igaz marad tehát a Kant-i megállapítás, hogy a szemléletek fogalmak nélkül vakok, míg viszont a fogalmak szemléletek nélkül üresek. Rickerttel együtt úgy gondoljuk tehát, hogy az intuicionizmus ellen, mint ki nem elégtő filozófiai módszer ellen harcolnunk kell, anélkül, hogy ezzel maga az intuíció ellen harcolnánk.

Keyserling a *Prolegomená*-kban felismerte, hogy az élet a természettudomány fogalmaival meg nem érthető. Ettől fogva az élet filozófusa ő, s bár sokszor beszél a szellem szerepéről, a szellem maga is mindenekfelett élni akar. Tehát méltán besorozható ő az élet filozófusai közé, vagyis Rickert terminusa szerint ez a bölcsélet is a divat szerinti filozófia: *Modephilosophie*. Keyserling filozófiájának korszerű mivoltát hangsúlyozza H. Adolph is, P. Feldkeller pedig a jelen és a jövő filozófiáját látja benne még túlzóbban, mint maga a szerző.

Pedig ha egy kissé mélyebben beletekintünk a Keyserling szerinti új filozófiába, akkor még inkább meggyőződünk arról, hogy ez az intuíciós életfilozófia olyan gon-

dolatösvényekre került, amelyeken szükségszerűen el kellett tévednie. Az új filozófia a *Sinnlehre*, az értelem filozófiája. Az értelem közvetlenül szemlélhető, megragadható. Az értelem megragadása után az értelem megvalósítása következik. A tökéletes ismerettel együtt jár a tökéletes értelemmegvalósítás. A gondolat, illetve az ismeret ilyenformán teremtő megismerés. A heraklitizmusnak és eleatizmusnak Spinozánál és Schellingnél ismert ki egyenlítési módjával találkozunk itt: a lét és gondolat azonosak. Ez az új intuitív aktív ember a bölcs, s az ő benne levő ismeret a bölcsesség. A *Weisheit*-nak tehát két alapvető mczzanata a *Sinnerfassung* és a *Sinnverwirklichung*.

De mi ez az értelem, amit meg kell ragadnunk és meg kell valósítanunk? Már hallottuk, hogy a *Sinn* fogalmakkal nem definiálható, mert a fogalmak felett áll. „Az élet legmélyebb alapja az értelem“, halljuk egy helyen. „A bölcs a tiszta eleven értelem birodalmában él... Ez az értelem erő (*Dynamis*), tisztán intenzív valami s mint ilyen el nem képzelhető, fel nem fogható... De az ember ezt az értelmet közvetlenül megélheti, belőle kiindulva tud gondolkodni és cselekedni s akkor már irrelevánsnak látszik, mit gondol vagy tesz éppen az ember.“ (*Reisetagebuch* 311., 312.). „A magasabb világokban (asztrálvilág, eszmevilág) él a magánvaló értelem (*Sinn an sich*), tulajdonképeni alak nélkül s mint ilyen szellemünknek megfoghatatlan. Úgy nyilatkozik meg, ahogy akarod; ahogy hiszed, kívánod, gondolod, úgy jó napfényre: mint isten vagy istennő, filozófiai rendszer, a hajdankor képe, legenda (*Reisetagebuch* 119).

Az értelem megragadásának ezek a nyilvánulásai az ind bölcsesség átélésekor támadnak az íróban. A *Schöpferische Erkenntnis* szerint az embernek magának is van „értelme“, lényegalapja „*ein tiefstes Selbst*“, a szellemi létalap (*Seinsgrundlage*), az ember legbensőbb magva, a Logosz. Legvilágosabban beszél talán Keyserling az értelemről a *Menschen als Sinnbilder* következő helyén: „A szellem eleitől fogva eleven. Csak szubjektív, személyes élet van. Ezért nem a „mi“ fontos, hanem a „ki“. Ennek segítségével oldhatjuk meg a racionális és irracionális ellentétét, amelyben a legtöbben benne akadnak. A szellem csak racionálisnak gondolható. A személyiség másfelől irracionális. A valóság pedig, mely a világban teremtő módon hat, mindig ennek a kettőnek szétválaszthatatlan egysége, magyarázzuk bár ezt az egységet szü-

tézisnek, vagy integrálnak. A valóság egyaránt racionális és irracionális. Az élet lényegileg irracionális. A szellem lényegében észszerű. Ami a racionális- irracionális fölött van, az van meg az értelem fogalmában“ (268. o.). Nagyon világosnak ugyan ez a hely sem mondható. Keyserling jó előre elvágta az útját annak, hogy az értelemről világosan beszéljen, amennyiben azt mondta róla, hogy fogalmakkal fel nem érhető. Már pedig az igazság az, hogy az Abszolútum világos fogalmakkal megközelíthető, s ezzel a szándékkal is kell hozzáfogni a megközelítéséhez, nem pedig értelem-megragadással. Ami nem függ mástól, világos, hogy erőt képvisel, aka önmagában van, vagyis öröktől fogva létezik. Nem gondolhatjuk lelkiség nélkül, mert minden, ami van, hat, mozog, él, célokat valósít meg, vagyis észszerűséget olvasunk ki belőle. A Ding an sich, a szubsztancia tehát entelecheia, célratörő erő; ok, cél, intelligencia, ha úgy tetszik, mónasz, pszichomorf lény. Az összes mónaszok együtt elgondolva: a mónaszok mónasza Isten. Ez azonban nem új, nem misztikus, régi nyugati gondolat, Keyserling tehát keletről hozza a koncentrációt, meditációt, az értelem megragadását s hozzáveszi a nyugati ember aktivizmusát, s készen van a divatos „teremtő“ jelszó segítségével az értelem megvalósítása, amivel a bölcs a világteremtésnek lesz részese. A Gondviselés már a Reisetagebuch szerint leköszönt a cselekvő ember javára s most az emberiség új vezére, a bölcs részt vesz a világ folytonos alakításában, teremtésében. A „teremtő“ jelzőt különben nem kell nagyon komolyan vennünk, mert a Reisetagebuch szerint „egy nagy szakács is teremtő elme a szó legmagasabb értelmében“, mert miként a filozófus, kontrapunktikus módszerrel komponál.

A kontrapunktikus módszer gondolata sem új a filozófiában, az elnevezés azonban Keyserlingé. A coincidentia oppositorum elvével maga is hivatkozik Cusanusra, de még közelebb jár Schelling elvéhez, a polaritás gondolatahoz, amelyet Keyserling különben gyakran emleget is. A kontrapunktikus módszer elnevezéssel együtt aztán új Keyserlingnél, hogy filozófiai zenét komponál, mert szerinte a filozófia is művészet, s mint ilyen nem is akar tudomány lenni, sőt azzal szemben polarizálja magát. S míg a tudomány s így a szakfilozófia is a maga fogalmaival két dimenziós szférában dolgozik, azzal szemben a bölcsesség háromdimenziójú: ez a harmadik dimenzió a mélység. Az értelem megragadásával, a lényegismeretekkel eljutunk a legmélyebb igazságok megismerésére is.

Ezzel a harmadik dimenzióval, a mélység felvételével válik előttünk legáttetszőbbé a keyserlingi filozófia szerkezete. Bölcselőnk nem csupán az ind meditációval foglalkozott behatóan, hanem a Freud-féle lélekelemzéssel s az Adler-féle egyénpszichológiával is. Mindkettő mélységpszichológia, amennyiben a tudattalan mélységeinek a feltárása a célja, hogy a gátlások feloldásával a beteg lelkiállapotot a gyógyulás útjára indítsa. A tudattalan lelkiélet azonban nem a Freud-, vagy Adler-féle kutatásirányban gyakorol döntő hatást Keyserlingra, hanem a Coué-i gondolkörben. Freudnál és Adlernál a tudattalan régióból származó káros hatásokon s azok eltüntetésén van a hangsúly. Coué ezzel szemben arra törekszik, hogy a tudattalant a tudattal aktivizálja, cselekvő erővé tegye. Ennek az útja szerinte a tudatos autoszugesztívó, amely a tudattalannak nem is sejtett benső erőit felszabadítja, s tudatos lelki erőinket csodálatos mértékben felfokozza. De ugyanekkor a tudattalan sem szűnik meg továbbható erő lenni, mint Freudnál és Adlernál a gátlások leereagálása után, hanem a tudatos lelkierők hozzájárulásával végtelenül gazdagabbá lesz. Keyserling is azt vallja, hogy a teremtő ható erő nem a tudatos éntől jut a tudatos énhöz, hanem a tudattalantól a tudattalanhoz, mert ez a forrása minden alakító erőnek. (*Menschen als Sinnbilder* 234.) Ezzel kapcsolatban a *Sinn*-probléma is így alakul: „Az élet végső mélysége az értelem. Akiben a mindenkori ható értelem tudatossá válik — és azzá válhatik; mert az értelem nem egyéb, mint az, ami a közvetlenül megélhető személyes és kollektív tudattalannak ténylegesen irányt szab — az közvetlenül is tudhatja, mi fog történni. Az ind módszerű koncentrációval tehát tudattalanuk mélyére szállunk le, ott ragadjuk meg a tudattalan útján nyilvánuló értelmet, s miután tudjuk, hogy mi fog történni, minek kell történni, a mibennünk ható dinamikus értelmet teljes kifejezésre juttatjuk. Ezáltal töltjük be hivatásunkat, s teljesítjük a keyserlingi erkölcstan parancsát: „Cselekedj úgy, hogy a lényeges értelmet tökéletes kifejezésre juttasd!“ Ennek a parancsnak a teljesítése a kiteljesedés útja (*Vollendung*). A kiteljesedett ember a böles. A bölcsesség fogalmilag nem tanítható, hiszen az értelem a fogalmak felett áll, azonban a bölcsesség útjára mégis mindenkit el lehet vezetni, aki képes arra, hogy gondolatait átközpontosítsa, s a dolgok felületétől, a fogalmi tudástól egy magasabb (máskor mélyebbnek mondott) tudatnívón a koncentráció segítségével az

értelmet szemlélje. A darmstadti Bölcsesség Iskolájának éppen ez a célja. Az ember tehát a maga akaratából a tudattalan erejével koncentráció útján (tehát nem auto-szugesztíó révén, mint Coué-nál) lesz magasabbrendű ember, Keyserling *Übermensch*-e. A bölcs állapota a szuverénitás állapota; mondhatni egyenrangú Istennel. „Ha Isten teremtette az embert, akkor viszont a megértő embernek kell Istent újra megteremteni: csak így lesz Istennek hatalma a földön.“ (*Schöpf. Erkenntnis* 274.) Ez az új emberideál lehet Keyserling szerint a mai atomizált világ megváltója, a sofförtípusú tömegre támaszkodó nagy energiájú és eleven szellemű bolszeviki vezérrel szemben. A bölcs ugyanis reálpolitikus is, ha kell, s az eszközökben sem nagyon válogató, hiszen tudja, hogy a rossz hozzátartozik a jóhoz. Az ember erénye az *Echtheit*. Hogy valaki igazi úr, igazi katona, vagy igazi gonosztevő-e, nem sokat számít: „Ha a mélység szelleme él benne, akkor a gonosztevő is Istenhez jut.“ (*Reisetagebuch* 335.)

Ezzel már eléggé benne vagyunk a keyserlingi gondolatok káoszában. Isten lemondott; a bölcs egyenrangú Istennel; a gonosztevő is Istenhez jut. Mi közük van az ilyen különös, egymásnak és a józan észnek ellenmondó tételeknek a tudományhoz? Ime, ismét tudományos mértékkel akarjuk Keyserling gondolatait mérni, holott ő jólelve tiltakozik ez ellen. P. Feldkeller, Keyserling egyik szatellesze kifejti, hogy a bölcsesség rendszerében az Aristoteles-i logika alapelvei, így az ellenmondás elve sem érvényesek; Keyserling pedig azt kívánja, hogy megértő odaadással belső asszimiláció céljából olvassuk, kritika nélkül, holott ugyancsak ő mondja, hogy az ellenmondás az élet idege! Megvalljuk, a tudatos énünkben inkább bíznunk, mint a tudattalanban. Elismerjük, hogy tudattalan énünk is tényezője volt emberi szellemi fejlődésünknek, tudomány azonban ténylegesen, empirikusan van, bölcsesség pedig nincs, illetve a bölcsesség ideál, határfogalom. Rickerttől tartunk, mikor azt mondja, mi mai emberek, a bölcsességben már nem hiszünk. A bölcsesség olyan valami, ami nem tanulható és ezért nem is tanítható. A bölcseséget nem becsüljük alá, inkább nagyon is magasra értékeljük, de bölcseségre törekvő ember nem képzelhető biztos ismeret és értékkritériumok nélkül. Keyserling az ismeret végső kritériumait, a gondolkodás alapelveit semmibe veszi, az értékkritériumot illetőleg ingadozó. A *Wiedergeburt*-ban elismeri, hogy vannak abszolút értékek (398). A lényeges értékeknek van egy objektive érvényes skálája (548). De

azután ismét visszaesik a biológizmusba és erre a kérdésre, miért akarjuk a jót, így felel: „Mi csak az életet akarhatjuk és nem a halált. Ezért van primér tudásunk az abszolút jóról és abszolút rosszról, mivel mélységesen akarunk élni s borzadunk a haláltól“ (464). „Minden erkölcs és minden erkölces tan értelme embermivoltunk fenntartása és fokozása“ (493). „Ha erkölcs és erkölces tan az intenzívebb és jobb élet álláspontjáról nem válik be, akkor ezzel az élet már meg is cáfolta őket.“ Egyéb-e ez, mint H. Spencer elavult morálja? Annyiban egyéb, hogy Keyserling e mellett azt is vallja, hogy spiritualizálódniuk kell, vagyis a szellemnek kell uralkodnia; az értelem megvalósítása varázslatszerű hatás, mágia, a szellem bevitele, beledolgozása az anyagi világba. Keyserling filozófiája tehát különös keverék: biológiai idealizmus.

A biológizmussal Keyserling a kor divatjának hódol, idealizmusával a német idealista bölcseknek adózik s a romantikus Schellinghez áll legközelebb. Kantról az a véleménye, hogy ő adott a filozófiának olyan beirányozódást (*Einstellung*), amely a gondolkozást egyáltalában termékennyé teheti. Amikor fogalmi gondolkozásunk határait kimutatta, lehetővé tette az új filozófiát, az értelem megragadását; tehát Keyserling útjait készítette elő.

Azért sem kellett Keyserlingnek okvetlenül Bergsonhoz fordulnia, hogy rámutasson arra, miszerint fogalmi gondolkozásunk az élet megértésére elégtelen. Hiszen már Kant tudta, hogy az élő lényekkel, organizmusokkal szemben a mechanikai világmagyarázat elégtelen; továbbá, hogy fogalmainkkal csak általános összefüggéseket ismerve meg, az individuális dolgokat csakis olyan értelemben tudná kimerítően megismerni, amely a tárgynak nem csupán formáját, hanem anyagát is adná: tehát egy isteni intellektus archetípus az intellektuális intuícióban.

Nem tudjuk, merített-e Keyserling ténylegesen Schellingből, mert hiszen az identitás filozófia nem egyéb, mint Kant-i gondolattendenciák továbbgondolása, s a kor tudománya szerinti alkalmazása. Kant esztétikája meggyengíti a szellem és természet dualizmusát, amennyiben a képzelet által perspektívát nyit az érzékfeletti szubsztrátumra, s a természet szellemi értelmezésének útját nyitja meg. Fichte kísérelte meg, hogy az alany és tárgy egységére menjen vissza, a szellem utolsó mélységéig, ahol a kettő még nincs elválasztva a reflexió által. A romantikus bölcselek, köztük Schelling is, azt vallották, hogy a természet és az emberiség szelleme azonosak s ugyancsak ő

veti fel azt a gondolatot, amit aztán Hegel fejt tovább, hogy a történet a maga egészében nem egyéb, mint az Abszolútumnak lassanként kifejlő megnyilvánulása.

Hogy Schelling és Keyserling filozófiája közt van hasonlóság, kitűnik a következő Schelling-i gondolatokból. A szellem szerve a természet megragadására a szemlélet. A természet nem csupán kifejezi, hanem meg is valósítja szellemünk törvényeit. Szellem és természet azonosak. Az egész világrendszer nem egyéb, mint bizonyos fajta organizáció, amely egy középpontból kiindulva, az alsóbb fokoktól a felsőbbekhez emelkedik. A filozófiai ismeret a dolgok megismerése, amint önmagukban (*an sich*) vannak, azaz ahogy az észben vannak. A dolgokban csak azt látja a filozófia, ami által az abszolút észet fejezik ki. Minden, ami van, lényegileg egy az észszel. Gondolat és lét, alany és tárgy azonosak. Az igazi megismerés kiinduló pontja az intellektuális szemlélet. A szemlélet általában a gondolkozás és lét egyenlővé tétele. Az intellektuális szemléletben az abszolút alany-tárgyat szemlélhetjük. Az intellektuális szemlélet az abszolút megismerés.

Keyserlingnél ezek a gondolatok más terminológiával és más segédeszközökkel (koncentráció, tudattalan) jelennek meg. Schelling szerint is van magasabbrendű ismeret, Keyserling szerint is, a megismerés eszköze mindkettőnél az intellektuális intuíció. Az Abszolútum Schelling szerint a szellem és a világ egysége, az Ész; Keyserling az Abszolútumot relativálja, a szellem és az élet magasabb egysége nála az Értelem. De míg a Schelling-i Ész objektív, a Keyserling-féle Értelem szubjektív, amelyik csak a megragadással válik hatóerővé.

Keyserling gondolkozása különben rendkívül konglomerátum jellegű.²

² H. Adolph a következő gondolkozókat vagy gondolatirányokat sorolja fel mint olyanokat, akikkel, illetve amelyekkel Keyserling szellemtörténeti összefüggésben áll. Az antik bölcselők közül: Plato (esz-mék szemlélése, K. az értelem szemlélése); Sokrates (az erény tanítható, K. a bölcsesség átvihető); hellénizmus (gyakorlatias filozófiai iskolák, kozmopolitizmus, K. bölcsesség iskolája, az emberiség új egyetemes állapota); sztoikusok (vallási szimbolizmus, K. a vallások az értelmi alap, *Singrund* különböző megtestesülései); Plotinos (az ismeret, mint a megváltás eszköze, K. a megismerés, mint egy új és magasabb szellemi állapot megteremtője). A német szellemi életből: Goethe (szimbolizmus, a szemlélet és a cselekvés egybekapcsolása, a kiteljesedés eszménye, K. ami van, szimbóluma az értelemnek; a böles aktív, látnok és király, Tagore és Cézár „királyi bölcse”; kiteljesedés); Kant (l. fennebb). Spekulatív idealizmus (Isten és ember lényegi egysége; az eszes ember autonómiája; a fejlődés eszméje: K. *Sinnpantheismus*; a böles szuverénitása; a szellem fokozódó bevitele a világba);

Az asztrológiával való foglalkozás miatt már valóban aggodalmaink támadhatnak az értelemfilozófia, a bölcsesség további sorsa iránt. A *Menschen als Sinnbildern*-ben, ahol Keyserling Krisztust is igazi mágusnak, bűvös hatású embernek, varázslónak magyarázza, a bölcselethez is azt a programot tűzi, hogy legyen mágus, azaz az értelem megvalósításával, a maga átszellemítése után vigye be a szellemet az életbe, a valóságba. Hogy milyen szerepet juttat Keyserling a csillagoknak majd az értelem mellett, meg a „Királyi bölcselethez“ mellett, azt ma még nem tudjuk. Tudományos jelentőséget ettől még kevésbé várunk, mint az értelem filozófiájától.

Ezek után vessük fel a kérdést, előre vitte-e Keyserling a filozófiai kutatást rendszertani és módszertani tekintetben. Láttuk, hogy lényeges tételei megtalálhatók a romantikus bölcseslethez, különösen Schelling identitásfilozófiájában. Az Értelem pedig mint Abszolútum, semmivel sem indokolhatóbb, mint az Ész, sőt az Értelem, homályosabb jelentése, kevesebb intellektuális tartalma miatt ha talán közelebb is áll az élethez, nem áll közelebb a mi létkünkhez. Úgy látszik, Keyserling éppen a homályosabb jelentés kedvéért választja az Értelmet, mert az ilyen elmosódó jelentésű szóba mindent bele lehet magyarázni, belőle mindent ki lehet magyarázni. Nagyon könnyen magyarázza pl. a filozófia egyik súlyos problémáját, az élet értelmének kérdését. Az emberi életnek is van értelmi alapja, de az életünknek csak annyi az értelme, amennyit magunk adunk neki. Módszerének, a koncentrációnak sincs tudományos értéke, hogy bölcseségértéke van-e, nem tudjuk, mert nem vagyunk bölcssek.

Ezzel azonban beigazolódnak Rickert megállapításai, ez a bölcsesség nem egyéb, mint filozófiai dilettantizmus.

Hegel (önmagát megvalósító szellem, K. az értelem mint hatóerő). Az élet filozófusai közül: Schopenhauer; Schelling; Dilthey (a fogalom- és intuíción alapozását, a megértés gondolatát tanulta innen K.); Simmel (biológiai megalapozású ismeretelmélet: K. biológizmus). A fenomenológusok közül: Husserl (lényegszemlélet: K. az értelem szemlélése). Scheler (lényegtudás = megváltótudás, India; műveltség tudás *Bildungswissen*, Kína, Görögország. munkatudás = *Arbeitswissen*, Nyugatra s a három összetevése: K. lényegtudás, Kelet-Nyugat szintézise). H. St. Chamberlain (közös vonásaik: kontinensekben-gondolkodás, szintetikus szemlélmód, nagy anyagtömegek elrendezése). Ezekon kívül ráutal még H. Adolph a buddhizmussal és a gnózással való összefüggésekre s összehasonlítja Keyserlingot Spenglerrel, Steinerrel és Georgeval, s tárgyalása folyamán foglalkozott a Bergson-i, Freud-i, motívumokkal s rámutat még arra is, hogy Keyserling újabban a Németországban most divatos asztrológiának szentel komolyabb figyelmet.

De ez mégsem az utolsó szó Keyserling jelentőségének megítélésében. Keyserling tételében, hogy a filozófia nem tudomány, hanem művészet, amit különben már Schopenhauertől, sőt Platontól tudunk, van valami igazság. De nem abban az értelemben, hogy a filozófia zenét, szimfóniákat komponál, hanem abban, hogy a filozófia, éppúgy, mint a művészet, meg a vallás igyekszik ébrentartani az emberiség hitét önmagában, magasabb hivatásában, magasabb hatalmakban, ha úgy tetszik ideákban, ha úgy tetszik illúziókban.

Keyserling biológiai idealista, vagyis az életet szolgáló szellemiségnek az apostola. A bölcselem nem szobatudós, hanem cselekvő gondolkodó, organizátor, hadvezér, államférfi. A szobatudós filozófiára Keyserlingnek nincsenek olyan lekicsinylő szavai, mint Spenglernek, de viszont a nyugati embert és annak szellemiségét sem látja olyan veszendőnek, pusztulásban levőnek, mint a Nyugat Pusztulásának teoretikusa. Sőt inkább azt vallja, hogy a világ még sohasem volt olyan fiatal, olyan reményteljes lehetőségek előtt álló, mint ma. Hogy elpusztul-e Nyugat kultúrája vagy nem, az mitőlünk, a nyugati embertől függ. Ebben teljesen igazat adunk Keyserlingnek. Hisz a cselekvő szellemiség diadalában, dolgozni kíván érte, küzd a csüggedés szelleme, a lemondás, a reménytelenség ellen, küzd a hatalomra törő új fanatikuskok a bolsevikiek ellen, a nemzeti és vallási értékek szentek előtte. Ilyen törekvéseknek nagyhatású, ékesszavú tolmácsolója Keyserling, ez az apostoli működése enyhíti szemünkben filozófiai dilettantizmusát.

Trócsányi Dezső.

Utopista volt-e Platon?

I.

Platon filozófiájának számos mozzanata mindig vitás kérdés volt és mindig vitakérdés maradt. De csodálatosképp ritkán tekintik vitakérdésnek azt, hogy az ókor egyetlen nagy, társadalombölcseleti rendszere — nem vitairat, nem valóság-leírás, hanem társadalomfilozófiai értékrendszer — a „Politeia” lényegében utópiát tartalmaz-e, vagy nem, hogy egész felépítésében utopikus, eredményében utópiára lyukad ki, vagy realiztikus. Úgy véljük, a Platonra vonatkozó vitakérdések közül ez tekinthető a legvitásabbnak. Egyöntetű *faible convenue*, hogy Platon utopista ez iratában, mely irat a filozófiatörténetek figyelmét természetesen nem kerülhette ki, hiszen a Politeia a legtöbbször kifejezések a görög életnézetnek, a görög társadalomfelfogásnak, Hornefferrel

szólva: „das Grundbuch der griechischen Philosophie“. Valamint Jowett is kifejezetten írja: „The Republic in the centre around which the other Dialogues may be grouped; here philosophy reaches the highest point“, s hozzáteszi: „In him, more than in any other ancient thinker, the germ of future knowledge are contained“. Mindamellett a Politeiát elhanyagolják. Lassan csirázik az a belátás, hogy a Politeia sem nem pusztá államtan, azaz valóságrajz, sem nem utópia, a filozófiatörténeteszek állandóan zavarban vannak vele szemben, mert tisztán nem áll előttük az a *problémaműfaj*, melynek szemszögéből kiindulva a Platon által itt felvetett kérdésekkel szemben állást lehet foglalni. Így megmarad valamiképp az „utopisták“ sorában.

Maga a Politeia csodálatos frissességgel tár fel eddig kellő rendszerbe be nem állított kérdéseket. Az első, aki az örök társadalmi kérdést — the right man at the right place — felvetette: a filozófiában rangsora van a problémáknak, az értékek rangsora is örök kérdés, de íme, itt az értékhordozó s értékvalósító *alany* rangsoráról, társadalmi „helyzetéről“ van szó. Ez a helyzet pusztá tény, de érték nézőpontján is szóba kerül: mi a jogos, értékre nézve igazolható „helyzet“? Mi a személy „helyzetigazolásának“ kiindulópontja? Platon már *problémaföltevésében* tudatosságára nézve csodálatba ejt bennünket: oly *problémakvalitást* lát, mely korában új, friss meglátás, s mely — korunkban is új: innen filozófiatörténeteszek ingadozása a Politeia elbírálásában. Épp mert a Politeia ma is — problémaföltevésében — új, érezzük olvasásában a görög filozófus frissen teremtő vénáját, az alkotó pillanatot erejét. Ezt emeli ki, általában a görög filozófiára nézve, Pauler Ákos finom megjegyzésekben: „Némely vonást csak akkor látunk meg a dolgokon, mikor *először* pillantjuk meg őket... Ez magyarázza meg, hogy a görög gondolkodók sok olyan alapvető filozófiai igazságot pillantottak meg, melyet a későbbi, idegen elméletekkel megterhelt elméjű, részlettudással megzavart újkori ember nem lát már meg oly könnyen“. „Lehetséges, hogy valamely görög gondolkodó megpillantott oly igazságokat, melyeket aztán hosszú évszázadokon keresztül meg sem értettek.“ Ez következett be Platon sui generis „társadalomfilozófiájára“ nézve, melyet sokáig meg sem értettek; *először* látta meg Platon a társadalmi összefüggés nagy *érték*problémáit, a „helyzet“-igazolás értékelméleti kérdését.

De talán ma másképp állunk e vitakérdéssel szemben, mint elmúlt, nyugodalmasabb századok. Ma szinte azt érezzük, hogy Platon és Aristotelesnek sokáig „államtaninak“ elkeresztelt írásai előttünk modernkékké váltak, mert a mi korunk is ugyanazon problémákban kezd vergődni, mint a görög élet a szofista relativizmus és szkepticizmus, meg a „Kallikles-morál“ korában. Szinte korunk „*rezonálóképessége*“ érkezett meg az e nemű problémákra, mert kifejlődésünkben az illető korhoz hasonló fázisba jutottunk. S ilyenkor elmondhatjuk Benedetto Croce szavaival: „A halott történet ismét feléled, és az, ami elmúlt,

ismét jelentünké válik a szerint, ahogy a mi életünk fejlődése azt megkívánja“.

Problémapárhuzamosság van jelen, s ez a történeti párhuzamosság nem mulhat el nyomtalanul a pusztán rekonstruáló, interpretáló munkára nézve sem.

Úgy véljük, hogy némely tekintetben a görög filozófiával fordulat fog beállni, sokat felfedezünk majd benne, ami mellett a XIX. század liberális kora közömbösen haladt el, s közömbösen a tipikus *historizmus* százada is. Elmentek a görögök társadalomfilozófiája mellett, mert a kutatók — nem egyénileg, hanem transzsubjektíve — nem rendelkeztek azokkal a szempontokkal, melyek kiemelték volna a filozófiatörténeti „adatok“ közül az épp társadalomfilozófiailag lényegeset. Különben megtalálták volna Platonban, oly fejlett formában, mely ma is feltűnő; nem keveredett volna szét a probléma az etika, a teológia, a jogfilozófia, az államtan, vagy akár az állambölcselet rovatába szanaszét, hanem megmaradt volna *felismerhetően* — mint Platonnál — társadalomfilozófiának. Sőt lehet, a közel jövőben plasztikusan áll majd a kutatók előtt az a belátás, hogy épp a sui generis társadalomfilozófiai problémakör megtalálása — a prakticista rómaival szemben — a görög szellem erejét hirdeti, újabb bizonyítékként annak, hogy ez a sajátos kultúra évezredeknek szóló problémaföltevő erővel rendelkezett. E téren ismét utalunk Pauler intelmére: „A filozófiai kutatás jövő sikere attól függ, mennyiben képes a görög gondolkodás által kezdeményezett problematikát megérteni és továbbfejleszteni.“ A görög kezdeményezés társadalomfilozófiai síkon ma is „megértendő és továbbfejlesztendő“ problematikát tár elénk, s igaznak tartjuk azt, hogy „ma talán igazabb, mint bármikor, hogy az igazi filozófiai műveltség s az eredményes filozófiai kutatás alapfeltétele a nagy hellén gondolkodók szellemi kincseinek alapos ismerete és megértése“.

II.

Irodalmi és tudományos „kincs“-e a Politeia, avagy holmi kommunista irányregény, utópista képzelgés, filozófiává dramatizált, korának szóló vitairat? Nézzünk szemébe annak a felfogásnak, mely mindjárt — társadalmi és politikai értelemben — utópiát lát ott, ahol valami „gyakorlati lehetetlenség“ merül fel. Az első szempont a társadalomfilozófiában kettős e tekintetben: ama „gyakorlati lehetetlenség“ lehetséges társas *viszonyjában* és lehetséges a viszony *tagjaiban*. Mindkét téren lehet utópiákhoz eljutni. Kérdés, „hol“ utópikus Platon? Ha igen, hol és „mennyiben“? Ha a hol kérdésre negatív a válasz, második kérdésünk tárgyatalan.

Nem szándékunk a társadalomfilozófia és utópia viszonyát minden oldaláról megvilágítani, hiszen ez feltételeznél, hogy már itt körvonalozzuk a sui generis társadalomfilozófia egész problematikáját, amire terünk nincsen. De megelégedhetünk egyelőre az *omnis determina-*

tio est negatio álláspontjával, amikor kifejezzük, hogy valamire valaminő állítmányt *nem* vonatkozathatunk — anélkül, hogy az alanyt lényegében meghatároznánk. A Politeiát egy szempontból semmiesetre sem tarthatjuk utópiának. Elismerjük, hogy az avatatlan gondolkodó a tisztán diszparát tényt nem fogja fel kellőképp s ha azt mondjuk, hogy az utópia és a társadalomfilozófia problémaminőségükben diszparát dolgok, könnyen arra a „közös“ ismertetőjelre fog gondolni, hogy a kettő mégis csak „irreális“. Elismerjük, hogy akár az utópiában, akár a társadalomfilozófiában kevés, avagy semmi az ú. n. realiztikus elem. Az utópia „felhőkben jár“, maga a szó, a név alapján „talajtalan“, szó sincs földrajzi konkrétumról, sőt ez nemcsak „általánosságban marad“, hanem az egész konstrukció elvileg — törekvés szempontjából — mentes marad „a valóságtalajtól“. Íme, ha ily ageografikumra gondolunk, bizonyos, hogy *egy* realiztikusnak, azaz az élet valóságos létfeltételeinek, megkötő hatalomnak tekintetbevétele mindenestre hiányzik úgy a társadalomfilozófiában, mint az utópiákban.

De e ponton különbséget tehetünk utópikus és atópikus felfogás között. E ponton már érezhetővé válik az a különbség, hogy a társadalomfilozófia — háttérben — megőrizhet egy tudatot: mihelyt elvei társadalompolitikai *alkalmazásba* kerülnek, ott a *topos*, a hely, a valóságtalaj (ha kell, minimálisan: a földrajzi tényező szerepe) is el *fog* ékeezni. Ezzel szemben az utópia oly szárnyalása, szabad csapongása a fantáziának, mely a társadalompolitika, a valósítás realiztikus elemeinek háttérből előkerülését éppen nem kedveli, nem őrzi meg a *jövendő* tudományos feladat sorrendkövetelményét, hanem ellentétbe helyezkedik már a tudomány *igényével* is, eleve a képzeletre s az ember érzelmi rezonanciájára iparkodik mindent vagy sokat felépíteni. Az utópiának kétségtelen valaminő rejtett pedagógiai célzat mindig a mozgatóerőihez tartozik, vele jár a fantázia gyakorlásának szükségérzete s így — pszichotechnikailag — van némi igaza annak az Oscar Wilde-féle mondásnak, hogy nem is érdemes élni olyan világban, melynek térképéről merőben hiányzanék az utópia tartománya. A megmerevedett fantázia maga gyakorlati gátlás, tehát mert az utópiában rejtett gyakorlati célzat van, a valósítás értékévé teszi magát a fantáziát is.

A társadalomfilozófiára nézve ez a szempont merőben közömbös; nem a *valósítási* igény, hanem az *igazolási* igény mozgatja. A kétféle, szóbanforgó, látszólag rokon elmélkedés közül az *egyik* képviseli, t. i. a társadalomfilozófia a tudomány igényeit. Más feltűnő különbség mered elénk.

Minden utópiában feltűnő az, hogy mily előszeretettel foglalkozik a valósítás tisztán *embertechikai* kérdéseivel (hiszen már létének, jelentkezésének egyik okát is embertechikai-pedagógiai oldalon kerestük). Ez nem több, de nem is kevesebb, mint szimptóma. Minden utópiát azon a ponton lehet a legkönnyebben felismerni s elválasztani a

társadalomfilozófiától, hogy csak ez utóbbiban ver gyökeret s terebélyesedik ki a *kritikai vizsgálat* vénája. A társadalomfilozófia — *éppen Platonnál látjuk a legjobban* — ezzel éppen nem válik vonzóbbá és élvezetesebbé, érdekesebb mindig az utópia marad, az érdekesség — ez a *pszichológiai szempont* — magyarázza meg, hogy ott, ahol a Politeiában — kétségtelenül szövegileg *később* — benyomult *egy* helyen (az V. könyvben) egy utópikus részlet, ez árnyékba borította az olvasó előtt azt, ami pedig — logikai nézőpontra — *értékesebb*. A pszichológikum túldominálta a logikumot, ez a Politeiának tehát nem „véletlen“ tragikumája az interpretálás közben. Ha tehát el is ismerjük általában az utópiákra vonatkozólag, hogy ezek mindig érdekesebbek, hódítóerejük nagyobb volt, s talán nagyobb is marad, nem szabad figyelmen kívül maradnia annak, hogy viszont a társadalomfilozófia vele szemben jelentőséget nyer azzal, hogy vizsgáló és értékelő vénánk körébe behozza az igazi tudomány fegyverzettségét s az alapos önkritikát.

Platon is vizsgál s fényesen csillog felénk fejtegetéseiben a sokratesi önkritika, a fegyverzettség, a logikus következetesség szeretete, sőt imádata. Azt mondhatnók, hogy épp quasi a következetesség fogja őt az abszurdumig elcsábítani, a fogalmi rendszer fanatizmusa fogja őt az utópizmusba is elsodorni. „Es gibt keine grössere Leidenschaft und keinen grösseren Fanatismus als den des logischen Begriffes“, Eucken egy találó megjegyzése szerint (Grundbegriffe d. Gegenw.² 208.). Mégis, Platon Politeiája nem a szabadon csapongó költői képzelet alkotása, hanem elmélyedt kritikából kiinduló elmealkonstrució, melyben tulajdonképp a logikai véna érvényesülését kell látnunk. De e véna nem egyben gyakorlati is.

Már a platoni mű ezen általános jellege alapján is szembe lehet helyezkednünk azon hiedelemmel, mely szerint a Politeia az utópiák egyike, sőt atyja számos későbbinek. Még inkább kitűnik a platoni mű sajátossága, ha megfigyeljük a benne kialakult társadalmi *normák* természetét.

III.

Platon írja: „*Nem költők vagyunk, hanem államalapítók.*“ Tiltakozik ezzel maga az utópizmus ellen; azok az életszabályok, melyekkel foglalkozik, melyek egy jövő ideális társadalmának szerkezeti eszméi, nem cserélhetők össze utópikus elvekkel. Feladata reális és tudományos megfontolást követelő feladat. E feladatok azonban *ideális feladatok*, melyeknek *ideális norma* az útjelzőjük. Itt nem körvonalozhatjuk teljes részletességében, mi a különbség ezek és a *reális normák* közt.¹ Annyit már annak idején problémaútként kijelöltünk, hogy a „theoria“ és a „praxis“ szembeállítására nem esik egybe a „valóság“ és

¹ Ld. erre nézve Dékány: *Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban.* Akad. érték. 1926. 11. 1.

az „érték“ szembeállításával. Ez a két szempont épp *keresztbe* egymást.

Az értéktől a valóságig *nem is egyféle normát* találunk s *nem is egyféle normatív tudományfajt* jegyezhetünk fel, hanem kettőt (tulajdonkép-) *normatív* és *instrumentális* tudományt. Ez utóbbiban *kapcsolódik* az értékprobléma a valóságtudományi problémával. Csak ezen az utóbbi nézőpontra jelentkezik a kérdés, hogy vajon valamely életszabály a tényleg folyó életbe bekapcsolódhat-e, azaz hogy a norma a valóság talajára ültethető, gyakorlatilag valósítható. Ezek a normák a mi területünkön szinte hiányoznak: a Platon-féle Politeia *nem törekszik* instrumentális normákra, *nem* törekszik „gyakorlati“ megoldásra, *nem* törekszik — eredeti kiindulásában (I—IV. könyv) — a való élet társadalompolitikai áthatására.

Igy éppen az tűnnek ki, hogy tehát ez idealista, nem-gyakorlati sikon épp utópikus? A látszat csal. Az utópiákban is vannak normák, *amelyek éppen a valóságot szeretnék megtalálni*. Sokszor — látszólag — az utópikus norma-világ épp „eszményi“, ideális követelményeket tár elénk s mégis célzatuk reális. Sokszor az utópia és a társadalomfilozófia elénk adott életszabályai terén határaikban látszólag elmosódnak, minden „idealisztikusan gyakorlati“, s az utópia, úgy látszik, akadálytalanul beáramlik a társadalomfilozófiába. De éppen Platon Politeiája mutatja legvilágosabban, hogy ez lehetetlen: a híres V. könyv szembeötlően kiütközik az egész műből!

Miben szokták látni a merőben „ideális“ követelmények utópikus voltát? Abban, hogy „soha nem lehet“ megvalósítani őket, hogy „mindenkép lehetetlen“ a valóság láncszemeibe bekapcsolni. Hol kezdődik azonban az a valóság, amelyhez az utópia legalább is feltűnően lazán kapcsolódik? Különös eltérés Platon és az utópisták között! „Nem költők vagyunk, hanem államalapítók“, úgymond. Minden korban jelentkeznek utópiák, s minden kor minden utópiája *állítást tartalmaz magának az emberi természetnek diszpozícióira nézve*. Költők, vallásalapítók, utópikus „államot“ alkotó írók utópikusságának legfőbb ismertetőjele kedvező állásfoglalásuk az emberi diszpozíciók bővíthetősége, átalakíthatósága, fejleszthetősége terén: többé-kevésbé korlátlan mértékben *hisznek* az emberi nem jóságában, fejleszthetőségében; *perfektilitásában*, bízhatnak magának az emberi nemnek magasabbrendűvé tételében. Milyen jó Rousseau szerint *az ember!* Csak le kell hámlasztani a történeti réteget, a konvencionális világ ráhalmozódott hatásait, s előbukkan *a jó ember, az ősi, a tiszta, a nemes ember*.

Az utópia próbaköve *az ember-elképzelés*. Az, aki utópikus hajlamú, olyan diszpozíciókkal heroizálja a földi embervilágot, amilyené akarja. Lévént rejtett pedagógiai célzata eredetének egyik oka, s emberekre akar hatni, szuggesztálja az embereket saját jóságuk, ősi tisztaságuk irányában: „ilyenek vagytok, de *legyetek is ilyenek*“ tónusában szólván hozzájuk. Az ember-elképzelés: *ős-karakterológiai kiindulás*;

lássuk meg ezt a problematikát, először Spinoza egy módszertani kiindulásában, melyet a *Tractatus politicus* elején (M. ford. Rencz I. 11. 11) tár elének; Spinoza reális karakterológiához akar eljutni s ezért kárhoztatja az *idealizáló* „filozófusokat“, magasztalja a *reálisan* látó „politikusokat“. Egész terjedelmében idézzük:

„A filozófusok a bennünket lenyűgöző vágyakat szinte bűnöknek tekintik, melyekbe az emberek saját hibájukból estek; azért kicsinylik, vagy pedig szomorkodnak rajtuk, kárhoztatják... S azt hiszik magukról, hogy... a bölcsesség netovábbját elérték, hogyha *egekig magasztalják azt az emberi természetet, amely seholsem létezik*, a valóban létezőt pedig gyalázó szavakkal illetik. Az embereket ugyanis nem úgy veszik számba, amint vannak, hanem amint ők akarnák hogy legyenek. Így ethika helyett többnyire szatírát írtak és sohasem jutottak el egy *megvalósítható* (sic!) állam elméletéhez, hanem csak olyanhoz, mely agrémnek tekinthető, vagy amely csak Utopiában [Morusében], avagy a költőknek amaz arany századában lett volna keresztülvihető, ahol éppenséggel nem lett volna rá szükség. Minthogy pedig különösen a politikában üt el a gyakorlattól az elmélet az összes gyakorlati célt szolgáló tudományok közt, azért van, hogy az *állam kormányzására az elméleti tudósokat és a filozófusokat tartják legkevésbé hivatottnak*.“ (1. §.)

„A politikusokról viszont az a közhiedelem, hogy inkább rendőröknek az emberekkel szemben, mintsem gondoskodnak róluk; azért inkább furfangosaknak, mintsem bölcsenek tartják őket. Mert hiszen *megtanította őket a tapasztalat*, hogy vétségek mindig lesznek, míg emberek lesznek. Ezért midőn az emberi gonoszságoknak véget akarnak vetni, még pedig oly eszközökkel, melyekre a hosszú *tapasztalat* vezette őket... valláselleneseknek is tűnnek fel, kivált a teológusok előtt... Mindamelllett kétségbevonhatatlan, hogy a *politikások aránytalanul szerencsésebb kézzel* írtak közügyekről, mint a filozófusok. Mert amennyiben a *tapasztalat* volt mesterük, sohasem tanítottak gyakorlatilag megvalósíthatatlan dolgot.“ (2. §.)

„Ezért, mikor politikai tanulmány írására szántam magamat, föltettem magamban, hogy *semmi új és eddig nem hallott elméletre* [utopikus emberrajzra] nem törekszem, hanem csak biztos és kétséget kizáró módon, avagy *magának az emberi természetnek* mivoltából levezetve törekszem *igazolni* azon nézeteket, melyek a legszebben *megférnek a gyakorlati élettel*.“ (4. §.)

Íme az ember-utópiától tartózkodás tiszta kifejezése: „komolyan rajta voltam, hogy az emberi cselekedeteket ne tartsam nevetségeseknek, avagy sajnálatosaknak, ne kárhoztassam [ne *értékeljem*], hanem *megértsem* őket“. Ezen *reális* antropológiára való nyílt és tudatos törekvés hiányzik az utópistánál.

Minő más az az embervilág, mely Platon Politeiajában táruel élénk! Nem hisz az emberi nem magasabbrendűvé tételében. Platont e

téren valaminő — eléggé feltűnő — realizztikus ólomsúly tartja le-nyűgözve. Szó sincs arról, hogy ideális állapotot *idealizált* emberekből alkosson. Ez szerencséje, épp ezáltal korlátozza problémáját a társadalomfilozófia területére, s *mentesül utopikus felfogástól* az első téren: a társadalmi viszony tagjainak, az embereknek kérdésében.

A társadalomfilozófia első, *tag*-problémája tehát határozottan realizztikus. Két kérdésünk van: *kiből* kell összetennünk a társadalmat. Második kérdés: *minő viszonyformákban* (társadalm szerkezet). Platon logikusan jár el. Mielőtt a társadalom valaminő szerkezet-kérdését felvetné, maga elé kell képzelnie *az* embert magát, *avagy* az emberek típusait. Már maga az is feltűnő, hogy *Platon az első karakterológus*, kinek hármass felosztású karakterológiájában minden típus *reális komplexitás*. Platon nem szól általánosságban a mindenütt ősi jóságú emberről, hanem tipológiát ad. Ettől a kezdőponttól fog függeni mindvégig az, hogy tiszta utópiát akar-e írni, avagy valami mást. Az embertípus maga fontos probléma, amelyen megtörik számos rendszer, mert amidőn egyes utopista írók minden képzelhető jó tulajdonságot *egy* típusba olvasztanak, létrejő egy *ideális átlagember*. Az ilyen elméletek, ha végül itt-ott társadalomfilozófiába torkollanak is, megmaradnak utópiának, mert nem az emberek, hanem az angyalok társításainak kérdését feszegetik.

Társadalomfilozófiában tehát első kérdés tisztába jönnünk a felől, vajjon *alkothatunk-e új emberideált*? Kétségtelenül igen, de csak bizonyos *diszpozíciókorlátok közt*. Az utopikus ember-elgondolás alapvető és átlagosan jelentkező hibája nem az, hogy idealizálja az embereket, hanem az, hogy minden embert *egyformán idealizál*, minden ember ideális társas lény, mindenki jó harcos, jó gazda, bölcs, szeretetteljes odaadásban kiváló stb. A jó tulajdonságok halmozásával így keletkezik *egalitarizmus az emberideálban*.

A Platon-féle társadalomfilozófia ezen utópizmus teljes ellentétét mutatja. Nem marad földön csuszó; ideált tűz ki az ember elé, de nem minden ember elé *ugyanazon* ideált. Ezzel realizztikus vonás jutott be problémánkba, emberi ember lesz vizsgálódásunk tárgya. Rousseau maga is így szól egy helyen (id. Janet, Pol. tud. tört. III, 150, helyidézett nélkül): „Vesszük az embereket úgy, amint *vannak*, s a törvényeket úgy, amint *lehetnek*“. Ez a kérdésfeltevés realizztikus, de Rousseau nem viszi keresztül. Rousseau emberei mind az ősi jóság csirájával születtek, mind szeretik a szabadságot, becsületesek, közösséget szeretők és zoon politikon-ok. Ezzel szemben Platon tudja, hogy az emberek nagy többsége *apolitikus* lény, nem törődik közügyekkel, hanem szerezni vágyik. *Mert* a többség ilyen, mondja Platon, fel is használhatjuk a két másik réteg eltartására, tehát *ambár* de facto nem szociális funkcióknak élnek, kell nekik adni szociális életbeállítás (heteroteliát) is. Rousseau az ősi jóság összes kiváló diszpozícióival eltelt ember *egyetlen*, politikai típusára építi fel az államot; *ős-szuverénitásérzése*

mindenkinek intakt, s mindenki demokratikus. Így könnyű elképzelni a tulajdonképeni közösséget hordozó *volonté générale*-t. Platon ellenben apolitikus közösséggel is számol. Ezért vannak Platonnál külön vezetők, Rousseau-nál pedig *nincs külön*, hivatott vezető. Rousseau — e nagy, utópista regényíró — látszólag egy, valóságos embertípusra építette fel demokráciáját: holott már az első lépésnél túlidealizált minden embert, utópizálta az embert. Platon azt tartja, hogy miközben ideális társadalmat alkotunk, „nem költők vagyunk”: mindenekelőtt az ember *mivé-lehetésében el kell hagynunk az idealizáló egalitarizmus álláspontját*. Nemcsak hogy nem egyenlők, de nem is lehetnek egyenlők az emberek, az „isonomia” gondolata abszurd.

Igen érdekes Platonnál az, hogy ő is, mint Rousseau, ősdiszpozíciókat vesz fel, de Platon az *alapvető, domináns diszpozíciók szükségképeni egyenlőtlenségéből indul ki* — ez újabb realiztikus elem társadalomfilozófiájában. Az „egyenlőtlenség vastörvényét” nem a XIX. vagy XX. század fedezte fel, hanem kétezer éves, világos gondolat. Sőt Platon azon kevesek közé tartozik, aki az ősdiszpozicionális különbségeket nem hogy megszüntetendőknek, nem hogy valamennyire korlátozandóknak tartja, hanem épp ellenkezőleg e különbségekre alapítja a társadalmi együttműködés elveit. Nem a közösséges „munkamegosztás” gondolata ez, mint fel szokták jegyezni Platon e felfedezését, hanem fordítva, a *funkciókiegészülés* (munkaegyesítés) gondolata jelenik meg, mely mögött alaptény van: a *diszpozíciókiegészülés*. Az ősdiszpozicionális egyenlőtlenség nem eltörölhető „bélyeg” a társadalom tüzén, hanem a legszerencsésebb tény, mellyel a Gondviselés az emberi nemet megajándékozhatta. Amaz egyenlőtlenség létre nem hozható, semmiféle állam vagy társadalmi erőfeszítés nem provokálhatja, a természeti tény nem fátum, hanem adomány. Dőreség az egyenlőség után futni. Isonómia isománia. Ellenkezőleg a társadalom feladata az ősdiszpozicionális egyenlőtlenséget épp a társadalom szolgálatába állítani azzal, hogy egymásra utalttá tesszük, hirdetjük természetes jogszerűségét és *kifejlesztjük*. Platon céltudatosan igyekszik a társadalom tagjainak *kiválasztását*, s diszpozícióik *kiképzését* biztosítani — utópia hol van ebben? Ez épp ideál elénk tűzése realiztikus emberalapon.

Figyeljük meg, minő *normához* jutottunk ezen az alapon. Láttuk már egy negatív megállapításban, hogy a társadalomfilozófiában *nem* találhatók tisztán gyakorlati jellegű, instrumentális normák. Ha ily normák ezen a téren kifejlődhetnének, úgy a társadalomfilozófia miben sem különböznék a társadalompolitikától:¹ az épp a ma W. Sauertől, a königsbergi jogfilozófustól újból² felszínre hozott „társadalomfilozófia” hibája, hogy *nem látjuk meg sehol sem normái sajátágos termé-*

¹ Windelband is Platont róla szóló művében „szociálpolitikuskak” mondja.

² Philosophie der Zukunft, 1923. Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften, 1927. 288—306. lk.

szetét, vagyis azon a régebbi, differenciálatlan tudományelméleti állásponton van, hogy a valóságtudományokkal szemben csupán *egyféle* normatív tudományt találunk. Ezen a téren is tisztábban láthatunk Platon alapján. Platonnál a normáknak quasi műfajai jól szétválnak, Platon alapján (különösen a Politikos nyomán) fel lehet állítani a „nomológia“, a normák műfajainak legfontosabb kategóriáit.

A Politeia tulajdonkép nem is az „állam“ kérdését tárgyalja; a mai differenciált szóhasználat szerint az állam már egy bizonyos szerkezetfaj, hatalmi apparátus. Ezért téves Platon eme művét „államtannak“ mondani. Közlebb esik a Platon-féle értelemben a magyar „közélet“ szó, a „társadalom“ szó is közlebb van, mint a sui generis állam. A Politeiában *társadalmi normák* vannak általában, nem *jogszabályok* speciálisan. De ha az egész társadalomszerkezetet nézzük a — régi nevén — három *renddel*,¹ amit a már megszokottá vált német terminológia *Lehrstand*, *Wehrstand* és *Nährstand* néven torzított el, úgy az egész társadalomszerkezet eme hármasságát nem az emberi akarat javára írhatjuk, hanem a *természetnek*, mint mondtuk, adományaként foghatjuk fel. Ezen a ponton ama sajátos norma lép elénk, melyet „természeti kényszernormának“ lehet mondanunk. Tekintsünk e problémára közlebből.

Az ember szellemi képességeinek megfigyelése vezet annak belátására, hogy a fejlődésképeség egyeseknél korlátozottabb, mint másoknál; egyesek jelentős akadályok dacára is magasra fejlődnek, mások minden támogatás ellenére is elmaradnak. A tények meggyőznek arról, hogy magában a természetes diszpozíciókban rejlik a későbbi különbségek eredeti alapja, egyrészt, mert hiszen a fejlődésben jelentkező későbbi különbségek terén a környezet s a nevelő ráhatások nem csekély mértékben esnek latba. Az érem másik fele önmagában is súlyos kérdésre mutat: nincs egyetemes nevelhetőség, s amennyiben van nevelhetőség, az különböző egyéneknél *szükségkép különböző irányú*. Platonnak oly egyetemes hite nincsen az egyetemes nevelésben, minőt pl. Helvetiusnál látunk („a nevelés számára semmi sem lehetetlen“). Épp a diszpozíció-fogalom korlátokat szab, de egyben hajlékonyan is tartja ama „rendek“ problémáját, ezek nem válnak születési kaszttá. Helyes tehát, ha a rossz terminológiát nem tekintjük, E. Salin megállapítása: die Kasten der Politeia sind ihrer Artung nach *Wesens-Kasten*, nicht wie die indischen: Geburts-Kasten. A Platon-féle különböző diszponáltság tehát *a társadalomszerkezet természetes bázisait adja meg*. A különböző, Sprangerrel szólva „alaptípusok“, alapstruktúrák gondolata Platonnál teljesen világos formában áll előttünk. Nem a munkamegosztás termelés*technikai* gondolata jelenik meg itt tehát, mire már nálunk Medvezky F. is figyelmessé tett; tiltakozva az ellen, hogy Platon

¹ Salin több ponton helyesbíti a régi felfogást *Platon und die griechische Utopie* c. művében. 1921.

„a munkamegosztás *közgazdasági* elvét már úgy fogta föl, mint az később, nevezetesen Smith által a közgazdaságtanban formulázottat“² Platónnál egyáltalán nem a termelés kérdéséről van szó, hanem a társadalom *alanyainak* összetételéről ősdiszpozíciók, speciális lelki struktúrák *szerint* (de másrésről majd a társadalomcél, érték *szerint* is). Nem tudjuk tehát sehogysen megérteni Dilthey szkeptikus nyilatkozatát (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. kiad. S. W. I. 227. 1.): „Die innere Unhaltbarkeit dieser Art von *Metaphysik der Gesellschaft* ist augenscheinlich“. Dilthey tanítványa, Spranger e *szerint* szintén „szemelláthatóan“ tarthatatlan metafizikát írt volna (*Lebensformen*).

Platon igenis realiztikusan fogta fel a lelki alapstruktúrákat, s jelentőségét a társadalmi elhelyezkedés, rétegződés és funkciókiegészülés problémájában. Elfogad pl. egy nagy tényt: a sui generis szerző elem („harmadik rend“) voltaképp apolitikus és aszociális. Hogyan lehetne ezekből valaminő pedagógiai, vagy kultúrpolitikai, szociálpolitikai mesterkedéssel hivatott vezetőket faragni? Semmiképp. Ez a nevelő, s *nem a politikus* álláspontját helyezi előtérbe: „Der Politiker muss ein realistischer Menschenkenner sein; er muss die Leute nehmen, wie sie wirklich *sind*, während der Pädagog in ihnen mehr das sieht, was sie *sein können*“ (Spranger, *Lebensformen*, 1925, 192.). A művélehetés nemcsak társadalmi kérdés, hanem *természeti kérdés* is, mint diszpozicionális kérdés, a valóság dura necessitását tekintetbe veszi, holott — egy utópista Platónnál épp konvencionális értelemben „platonikus“ volna mind e nehézsége feje fölött szárnyalni el.

Platon realiztikus elve tehát ez lesz: az elhelyezkedési *igény* függ a fejleszthetőség *mértékétől* és *irányától*.

Mit tettünk mindezzel? Nem tettünk mást, mint *elfogadtunk* bizonyos tényállást. Nem *választottuk* társadalomszerkezeti elvként az egyenlőtlenséget, itt csak elfogadtuk a természet irányzatát, a „természeti teleológiát“ természetjogászok módjára. E *szerint* azonban az egyenlőtlenségi elv éppen nem autonóm; nem emberi hatalom parancsa, hanem a természet „ujjmutatása“. Ez a tényállás nem gátló, nem kárhoztatandó valami, hanem épp kedvező alap a differenciálódásra. Ily módon ez egy természeti kényszernorma is, melyet így fejezhetünk tehát ki: „El kell (sollen) fogadnunk a természeti tényállást“; „meg kell nyugodnunk abban, hogy ily valóságem van“; „szerencsésnek kell magunkat éreznünk azért, mert a valóság ősdiszpozicionális emberkülönbségeket szolgáltat“ stb.

Platon tehát nem, Spinozával és Sprangerrel szólva, *politikus*, nem a tényleges embert veszi alapul, nem — Spinozával — „filozófus“, ki a merőben ideális embert keresi, hanem a kettő között áll: nem mondja, vegyük az embereket „a maguk valóságában“, hanem a „*maguk* lehetőségében“, azaz alaptípusaiban. A reneszánsz olasza, Macchia-

² *Társadalmi elméletek és eszmények*. Akadémia. 1883. 11. 1.

velli nem törődött az emberek mivé lehetőségével. Az ember *természeti* erő, politikai tényező, aktuális mennyiség. A katona nem ember, hanem organikus feltétele és mozgatója a fegyvernek, oly felhasználható természeti erő, melyet Macchiavelli könyörtelenül célszerűen operáló politikusa bárminő hatalmi akcióban mozgásnak indít — Macchiavelli a nyersen *való* embert, sőt a pusztá erőkvantumára devalvált embergépet veszi fel számításába. Az ily politikai naturalizmus lehetetlen Platon álláspontján. Mindenekelőtt Platon embere annyiban *való* ember, amennyiben nem egy homokra épített naiv idealizmus szemszögéből tekint reá, hanem nézi az ember *mivé*-lehetését speciális ösdiszpozíciói szerint. Platon számol az „egyenlőtlenség vastörvényével“: ez a társadalom szerkezetének *természeti kényszernormája*. Csupa egyenlő ember — a legnagyobb veszély volna a társadalomra.

Íme, a Platon-i „társadalomfilozófia“ nem társadalom*politika*. Platon nem „szociálpolitikus“ (Windelband), és nem is „utopista“. Társadalomfilozófiáját az utópiától nemcsak a tudományos *igény*, hanem a realiztikus *alap*, az emberképzelés módja is megkülönbözteti. De egyben normatív irányú is, amidőn nem a pusztá emberi valóságot veszi alapul, hanem a mivé-lehetést. „Ne legyetek költők, hanem reális államalapítók“, így szól. De ne nézzétek *csak* a való embert, mert így még nem juttok be a társadalomfilozófia küszöbére. Nem szabad megelégedni egy *homo generalis* absztraktumával sem. Keresnünk kell sajátos tudategészeket, alapstruktúrákat, s e szerint mai nyelven a probléma ez: *a társadalom elvszerűen differenciált lelki strukturák elvszerű integrációja*. Ez tudományos feladat, nem utópia.

IV.

„Wer Platons Person und das Ganze seines Strebens und Wollens im Auge hat, für den steht der ‚Staat‘ oben an“, hangsúlyozza Wilamowitz-Moellendorf (Platon, 2. kiad. I. 443.). Mégis több évszázados, sőt szinte kétévezredes vita után e „legplatonibb“ mű szinte kiaknázandó terület a kutatás számára. Hogyan lehetséges az, hogy leggyakrabban Platon utopizmusáról beszéltek? Oka maga a szöveg, melynek egyik része olyannyira szembeszökő, hogy a többi problémát beárnyékolja: az V. könyv groteszk kommunista utópiája az interpretáció tragikum oka.

Vajjon hányan fogták fel a Politeiát igazi középponti kérdésciben? Azt nézték, ami felöltő, ami utopikusan izgató és társadalom*technikai*, tehát érdekes részletkérdés. Ellenben a főkérdések homályban maradtak. Nem igen látták, hogy Platon nem annyira „államot“ alkot, hanem mindjárt kezdetén több speciális, elvi kérdése van, minő pl. a *vezetői jogérzet* kérdése s ezzel kapcsolatban az (ami már nem szubjektív, tudati kérdés), amit ma a „kompetencia *szervezésének*“ mond egy szociológus. Platon maga is beszél magáról, mint „államalkotóról“, de vajjon ki tudta-e fejezni akkor azt, ami középponti néző-

pontja: a „társadalomszerkezet“ kérdését? (Hiszen napjainkban is előfordult, hogy az olasz „costituzione“-t szóösszetételben mint társadalmi *alkotmányt* fordították, társadalmi *szervezet* helyett). A nyelvünk ma is sokhelyt annyira étatista, hogy a szociológusnak ügyelnie kell egy szociológiaibb terminológiára. Épp a hagyományos államtani kultúránk oly interpretációs beidegződést eredményez, hogy a Politeiában is mindenütt az államot keresik, s nem annyira vizsgálják, mint kritikailag állást foglaltak vele szemben, mint Gomperz (Griechische Denker, 1902, II.), ki azt hibáztatja, hogy Platon egyoldalúan vizsgálta a legfelsőbb tízezer életproblémáját, de nem tárgyalja kellőképp a „dolgozó rétegek“ helyzetét. Annyit legalább elismer Rob. von Mohl (Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, 1855, I. 221.), hogy „bárminő *szertelennek* látszik is Platon *állami eszménye* (sic), mégis szilárdan a hellén életnézet talaján áll, s az nem más alapjában véve, mint hellén, nevezetesen a dór államok idealizált és filozófus módra felfogott ábrázolása“. E szerint a mű summája a szokott megjelöléssel pusztá „ideális államberendezés“. Ez az egyik helytelen interpretációs út: az étatista felfogás. Holott Platonnak ú. n. „állama“ több, mint mai állam (mint ahogy a görög állam általában több a mai államnál). A kultúra egésze, a vallás kérdése is benne van. Sidgwick rámutat erre, Platonról írván: „his ideal state, in short, has the functions of a modern *church* as well, as those of a modern state“ (Outlines of the history of the ethics, 1896, 47). Az étatista irányzatot azért tartjuk veszedelmesnek a Politeia-interpretációban, mert épp a legfőbb, valóban társadalomfilozófiai kérdésfeltevések felől elfordítja a figyelmet.

Régi irányzat ez, már Aristoteles megnyitja ennek a magyarázatnak zsilipjeit. De aztán ezerféle variációban láthatunk régi interpretációmódokat Proclus kommentárjaitól a reneszánszkori Marsilius Ficinusig, majd az újkori Schleiermacherig, Pöhlmann Róbertig, Fouillée-ig és Wilamowitz-Moellendorfig, s nálunk egész Somló Bódogig (Platon államtana. M. Jogi Szemle Könyvtára, 2. sz. 1920) és Huszti Józsefig, ki általában úgy nyilatkozik Platon „eszményi államáról“ (Széphalom, 1927, 29–48.), mint amely „a legmerészebb politikai álmódok egyikének“ alkotása. S a politikai elméletben „európai művelődésünk bejáratánál két hatalmas építménnyel találkozunk: az egyik Aristoteles Politikájának a realitás széles alapjára épített piramisa, a másik Platon Politeiájának égbeszökő, álomszerű, a valószínűtlenség merész kampaniléje“.

A kutatás, látjuk, mindmáig többfelé helyezi a Politeia súlypontját, s e szerint különbözőképp is ítél. Elszórtan látjuk megjeleni azt a gondolatot, hogy a Politeia nem valaminő államregény. Már Hegel észrevette, hogy nem tisztán képzelti eszményről van itt szó. Igen világosan szól a század közepén R. von Mohl: „Nem helyes Platon az első államregény szerzőjének feltüntetni. Mindenesetre ad ugyan

két munkájában dogmatikus szabályokat eszményi állami viszonyok részére, de azért nem költői képet nyújt. A Politeia tíz könyvében *távolról sincs szó valaminő kigondolt állam rajzáról*“ (Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, 1855., I. 172. lk.). Ez túlzás, mert az V. kötet ugyancsak utopikus. Janet Platont „inkább moralistának, mint politikai írónak“ tartja (I. 227.), de hozzá is teszi (I. 309.), hogy „Platon bármennyire volt is idealista, nagy *megfigyelő is volt*“. Natorp röviden szól ebben: „Realistisch ist die Grundlage, realistisch die letzte Absicht.“ (Platons Staat und die Idee der Sozialpädagogik, 1895, újból Ges. Abh. 1907, I. 21.). Wilamowitz-Moellendorf szerint (Platon, 1920, I. 394.) „a téma éppen nem az állam“.

A másik interpretációs irány Platont épp csak korára hatni akaró „publicistának“ tartja. Ez elszigetelt állásponton ma Maier Henrik jelenik meg (Sokrates, 1913. 547.): „Platons staatsphilosophische Arbeiten sind *publicistische Tendenzschriften* im grossen Stil, die die Gesellschaft revolutionären wollen“ (sic!).

Hogyan jöhetett létre ez a hangzavar, ennyi divergencia a magyarzatban? Platon, mint részletes tanulmány bemutatná, feltűnő következetességgel nyomoz egy sui generis társadalomfilozófia rejtett útvonalai nyomán, de ezt a szilárdan húzódnó problémafonalat meg is szaggatja. Egyrészt régen megszokott előadásmóddal, s itt, sajnos, jól látjuk, hogy a nem könnyen követhető, gyakran aforizmákká tördelődő, gyakran személyes, harcokká perszonifikálódó dialógus veszelés is a tudományos tárgyalásra, a dialógusforma feloldó, konfrontáló szaggatottsága idegenszerű a fogalmi vizsgálatban is. Ez, bármennyire élénkíti is a tárgyalást, még mindig komoly, tógás-írás marad, amit igen nagy kár Maierrel valaminő forradalmasító röpirattal összehasonlítani, sőt groteszk gondolat is, hiszen megértése helyenként éppen nem könnyű.

Hozzájárul ehhez az interpretációs hangzavarhoz a műszóhasználat korabeli hiánya. Helyesen jegyzi fel Förster Aurél (Aristoteles a lélekről, Filoz. Írók T. 115. l.): „A görög terminusok még annyira élő alkotórészei a mondatoknak, oly kevésbé merev hordozói egy-egy változatlan jelentésnek, hogy a legtöbb esetben lehetetlen oly magyar kifejezést találni, mely a görög szót minden viszonylatában pótolhatná.“ S ha ez Aristotelesre áll, százszor inkább igaz Platonnal kapcsolatban; ha szavaihoz ragaszkodunk, gyakran torzítunk rajta. — Minde nehézséget nyújtó körülményt tetézi a kiadás zavara.

Minden időben hat az olvasóra az a körülmény, hogy egy gondolatcsoport *egy* műben *egyszerre* tárul fel előtte anélkül, hogy tekintetbe venné, mennyire egy elmúló keletkezési időszak hozsmetszetében kell látni elvileg az oly nagyterjedelmű művet, minő a Politeia. Nem töredékek halmaza-e ez, hanem valódi egység? Régi vitakérdés, mely ma eldőlt, egységes a könyv, nem véletlen és jogtalan kerültek össze részei, de nem dőlt el, mennyiben egyöntetű kidolgozással állunk szem-

ben. Viltakép egy Faust-szerű önéletrajz is' belehangzik, évtizedek sűrítődése, rétegződése látszik meg rajta, s végre is, *nem egyszerre* jelent meg (Gellius: lectis duobus fere libris qui primi in volgus exierant). „Hogy ily terjedelmes mű részenként került forgalomba — véli Wilamowitz-Moellendorf (II. Beilagen u. Textkritik, 177) — a lehetőségek közé tartozik, ha nem is őrizhetjük ellen.“ Bizonyos, hogy az eleje ősbib, mint bármelyik más része: ez az ú. n. Trasymachos-dialógus csodálatos friss művészi vénájával, ifjúi lendületével — *itt nincs is szó államról*. Erre, rakódott rá a többi gondolatréteg, s ha végre is „egyetmás átalakítottat, nem csoda“ (Wil.-M. II. 184.): hatalmas geológiai konvulziók után végre 374 körül megmerevedett a dolog, a szöveg már tovább nem hullámozott. Így keletkezett a mű hosszú idők során, Salin szójátékával: „aus einem Geiste, aber nicht aus einem Gusse“. Az ú. n. „egység“ tehát relatív valami, kár azt túlozni, mint J. Hirmer (Entstehung u. Komposition d. platon. Politeia. Supplementbd. d. Jb. f. class. Philol. XIII.). Az, ami tűrhető egységbe simult, még mindig konglomerátum, melynek egyes darabjai kivehetők (ld. az egységvitára C. Ritter, *Platon I.*), de persze egy Krohn vagy Dümmler túlzó szétesési elméletére ma már gondolnunk nem lehet. „Es bleibt eben bei unserem *einen* Politeia; womit nicht gesagt sein soll, dass sie in *einem* Atem geschrieben und bis ins Kleinste aus *einem* Gusse sei“ (O. Apelt).

Ha egység van, ez csak olyan tehát, mint a konglomerátumé, úgyhogy épp a magyarázat érdekében nem lett volna kár olykor „Politeia-gyűjtemény“-ről szólni. Hiszen itt egy roppant kiemelkedő problématorés van előttünk; az I—IV. könyvnek csaknem a végéig egységes a tárgyalás: *mindvégig társadalomfilozófiai*. Elvek körül fordul minden s ugyancsak meglepődnénk, ha itt puszta technikai részlet, pl. az állami dajkák kérdése nyomulna elénk. Minden egy csapásra megváltozik az V. könyvben: ez a „kommunista“ utópia virágos szövege, mely a Platon-féle logikai véna kinövései folytán, a „fogalom fanatizmusa“ útján csodálatos, most már valóban „berendezett“, kirajzolt világot tár elénk, hol a társadalom vezetői (csak ezek!) megfosztvák minden magánvagyonról, hiszen ők tisztán szerzésmentes, közösségért élő, tisztán heterotelikus lényekké lettek. Csodálatos, hogy Platon nem a cölibátusra gondolt, pedig az ő államvezetői valósággal az állam szerzetesei, hanem a családmentesség oly fajára, mely legalább testi átöröklés útján tudja biztosítani — öröklélméletéhez képest — a jövő phylax-generációk magasabb szellemi irányát. Itt már radikális és romantikusan „érdekes“ minden, s a kispolgári érdeklődő valóban kielégítheti szenzációszükségeit. Tragikus ez az V. könyv: *ennek szemüvegén át* szokás nézni az egész Politeiára, holott ez idegen szempontú, *később benyomult* részlet nem is társadalomfilozófiai mű, hanem technikai receptkönyv a Nomoi késői korából, s ha van Comte-nak, van Platonnak is egy késői, „szubjektív“ életszakasza.

A magyarázat tragikuma az is, hogy már Aristoteles (Politika 1261 a-tól) többhelyt félretolta polémijával az igazi társadalomfilozófiai probléma-központokat, s tárt kaput nyitott az egyoldalúan államtudományi nézőpontoknak. Minő kár volt észre nem venni azt, hogy az igazi Politeia egész más, filozófiai síkon mozog, hogy az *első* Politeia nem tartalmaz még sem fajnemesítő családpolitikát, sem elvileg nem óhajt beszélni technikai részletekről, minő az étkezés, vagy a dajkák kérdése. Nincs kizárva, hogy ha a bizonyára itt is Platonnal szemben polemikus állásponton levő Aristoteles egyik elveszett műve az „igazságosságról“ (W. Jaeger, Aristoteles, 1923. 271) fennmarad, a platoni Politeia is más megvilágításban marad az utókorra. A tény ez: az V. könyv garmadával szolgál exotikumokkal, s ezek folröppenő rakétáinak fényénél tekintik a csendes, filozófusi nyugalomban, logikus vénában élénk tárt *tulajdonképeni* társadalomfilozófiai részleteket. Ezek pedig — így — eltörpülnek, csaknem eltűnnek.

Aki — sokszoros átolvasás közben — kiérezte valaha azt a nagy páthoszt, azt a vulkánikus erejű eredménytorlódást, mely egyszerre (IV. k. 17. fej.) véget ér, érzi, hogy itt *egy* Politeia a maga kezdettől fogva haladó, s fokozódó élményfejlődésében véget ért. Ez nem utópia, ez hamisítatlan társadalomfilozófia. Aki pedig továbbra is az V. könyv exotikumai után indul s kiragadja épp a kommunista részleteket, lesiklik arról a sui generis társadalomfilozófiai síkról, melyen a Politeia — egyedül válhat megérthetővé.

D. I.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Általános érdekű filozófiai művek.

1. MESTER JANOS: *Kelet nagy gondolkodói*. (Kultúra és Tudomány.) Franklin, 232 l.

2. R. EUCKEN: *A jelenkori vallásbölcselet főkérdései*. Fordította: dr. Juhász Andor, bevezette: dr. Pröhle Károly. Világkönyvtár, Révai, 212 l.

3. A. KEYSERLING: *Új világ, születése*. Fordította: dr. Juhász Andor, bevezette: dr. Nagy József. Világkönyvtár, 195 l.

4.G. LE BON: *Új idők pszichológiája*. Fordította és bevezette: dr. Strém Géza. Világkönyvtár, 412 l.

1. „Az európai kultúra sok fáradt lélek figyelmét Keletre irányította... A mai vajúdó világon misztikus törtetés vonaglik át és Kelet titokzatosnak vélt rejtelmétől vár vizsgálatát“, mondja Mester János műve Előszavá-ban. A keleti szellem hozzánk áramlásának tünete volt az európai kultúra veszedelme előtt Lénárd Jenő nagyszabású *Dharmó*-ja a buddhizmusról (Mester csodálatosképen seholsem említi ezt a munkát); a katasztrófa után pedig olvassuk Tagore és Ghandi műveit, hallgatjuk Modi és Tagore előadásait, gyönyörködünk az Aveszta himnuszainak magyar fordításában s Hermann Hesse: Sziddharta c. regényében, olvassuk Schmidt József *Ind filozófiá*-ját. A keleties teozófia mindamellettt kevesebbet hallat magáról, mint a háború előtt, az antropozófia, újbuddhizmus, okkultizmus, asztrológia (Németországban divatos szellemi járványok) nálunk nem ütötte fel fejét. Ez a magyar józanság beszél Mester Jánosból is, aki *Kelet nagy gondolkodói* c. munkájában nem akar minket sem a Védák bölcseletével, sem Buddhával, még kevésbbé Konfuce-val, vagy Laoce-val vizsgálatni, hanem megmutatja, hogy a Védák filozófiájával szemben a *philosophia perennis* jelenti az örök igazságot, s az elernyesztő Buddha mellé és fölé odaállítja az aktivista, világlegyőző szellemet, a Krisztust. Gondolatért, érzésért, férfias szellemért tehát nem kell a szomszédba mennünk, ahol úgysem kapunk, éljük és gyakoroljuk a Nyugat szellemét Kelet tőlünk annyira idegen gondolkodásmódjával szemben. Annál inkább dicséretes ez a józan okosság, mert másfelől éppen azt halljuk, hogy a keleti szellem közvetítésére mi magyarok volnánk hivatottak

(*Magyar Szemle*, 1. szám, Harsányi K.: Ázsia felé); a francia *Massis* pedig éppen a keleti szellem s annak közvetítője, a németiség elleni harcra hívja fel a Nyugatot (*Défense de l'Occident*). Mester János tehát a nyugati, keresztény gondolat mellett dönt; bár nem elfogult s a keleti gondolat értékeit sem tagadja, viszont látja, hogy a mi értékeink magasabbrendűek. Egyes tételeket illetően (az ind lélek magyarázata, a vallásfejlődés felfogása) volnának ugyan kifogásaink, de ismerjük azt is, hogy Mester János ott is bizonyos kialakult gondolatirányt képvisel, amelynek megvannak a maga érvei. Míg tehát Lénárd Jenő 1912 decemberében így végezte munkája II. kötetének előszavát: „Ma — mikor Európa állig fegyverben világháború küszöbén áll, talán időszerűtlen is ez a kísérlet és nagyobb érdeklődésre nem számíthat. Mégis, ha csak néhány vívódó, igazságkereső léleknek megnyugvást és vigaszt ad, nem hiába íródott“, addig Mester János jól tudja, hogy akár bölcséleti, akár vallási vigasz dolgában nem szorulunk Keletre s mi teljesen egyetértünk vele.

2. Kelet és Nyugat ilven értelmű szembeállítására egyik fénypontja a nagynevű jénai filozófus munkájának, *A jelenkori vallásbölcselet főkérdései*-nek is. Elvi szempontból az első két fejezet értékesebb: A vallás lelki alapjai, Vallás és történelem; a gyakorlati élet látószögéből a második két szakasz figyelemreméltóbb: A kereszténység lényege, Korunk küzdelme a kereszténységért. Az egész gondolatsor alapja az a kérdés: a vallást meg lehet-e értenünk és magyarázunk tisztán lélektani alapon, vagy nem: pusztán az emberi lélek szüleménye-e a vallás, vagy valami magasabb, abszolút valóságnak is van benne szerepe. A második fejezet problémája már nem más, mint az alapkérdés alkalmazott feltevése: a történet s benne a vallás változásaiból lehet-e azt következtetni, hogy a vallás is csak mulandó produktum, vagy pedig örök értéknek kell tartanunk. Az alapkérdés megoldását Eucken a „noológiai“ módszerrel hajtja végre, azzal a módszerrel, amely a fenomenológiai redukcióhoz, Husserl eidetikus redukciójához hasonló. Látóterünk csak fizikai-e, vagy pedig látunk-e benne magasabb tevékenységet, amely a fizikai létnél magasabbra mutat? Látjuk, közvetlenül megéljük szellemiségünket, amely nem a valóság toldaléka, nem üres „ideológia“, „reflextevékenység“, ahogy a materialisták gúnyolják, hanem egy új világ, új valóság. Ahol szellemi élet van, törekvés van egy jó, az érték felé, amelyet mint az igaz és jó eszméit ismerünk fel. Az igazsággal és a szeretettel az ember képes lesz életét a pusztta természet, a fizikai létezés fölé emelni, az érzékelhetetlen örök rend után vágyódní s ezzel a térben és időben lefolyó külső élet pusztán megjelenési formájává válik egy „lényyszerűbb történés“-nek. A szellemi életnek, mint önálló világhatalomnak felismerése azonban még nem vallás. Hogy a felsőbbrendű szellemiség bennünk sajátos teremtő erejével jelen van, azt be kell bizonyítanunk. Ha az új életet, saját lelkünket az emberi gyöngeség, aljasság és rosszasság ellen kell megvédeni, a harc-

ban a léleknek vagy el kell pusztulnia, vagy elnyerni a láthatatlan világgal való kapcsolatát. Önálló szellemiségünk kialakulásával kap életünk értelmet és értéket. Úgy érezzük, hogy megnyilvánult bennünk az isteni élet, hogy hitünk nem a mi munkánk, hanem egy mindent átölelő életnek, az egyetemes szellemiségnek, Istennek a megnyilatkozása. Ez a vallás, mivel bennünk, földi emberekben él, tanokban, intézményekben is megtestesül, amelyek nem tökéletesek, mert már a mi alkotásaink. Ezek tehát nem válhatnak a vallásban öncélokká, változniok szabad, sőt kell. Ilyen alapokon már könnyen oldódik meg a második kérdés; a történeti relativizmus nem érinti a vallás isteni lényegét, hanem csak emberi tanait és intézményeit.

Minden vallás legáltalánosabb problémája, hogy miért van az életben annyi baj, szenvedés, egyszerűen a rossz problémája. A kereszténység először méltányolta a szenvedés egészét, mint egészet támadta meg és mint egészet akarta legyőzni. Tehát nem adja meg magát, mint az indus, nem tagadja az élet értékét; felismeri és elismeri azt, s mivel az isteni fensége egész gazdagságával behatol az emberi természetbe, az ember az istenivel való lényegközössége folytán az istenihez emelkedik, a keresztény ember belebocsátkozik az élet küzdelmeibe s fölébe is emelkedik azoknak. Egy új világ felé törekszik, az igazság és a szeretet világa felé. Ehhez azonban heroikus küzdelem kell, mert a világ a maga lesüllyesztő hatásával óriási bonyodalmakat idéz elő, melyeket csak hősi erővel és bátorsággal lehet megoldani. A kereszténység hirdeti a szellem hatalma és a megváltó szeretet által létrejövő világforradalmat s elűz minden pesszimizmust és kételkedést. Az utóbbi két században azonban a keresztény hit ereje megingott, hiányzanak a határozott életcélok, nem ismerjük ki magunkat az életben s így korunk nemcsak a vallás, hanem az egész élet krízise, a vallás megrázkódtatása az egész szellemi élet megrázkódtatásának csak egy kiemelkedő pontja. Ezzel már el is érkeztünk az utolsó fejezethez: korunk küzdelme a kereszténységért. A tagadás szenvedélye a nagyvárosokból indul ki s innen hatol a szélesebb néprétegekhez. Az emberiség belsőleg szétesik, pártok és frakciók létrehozzák mindenki harcát mindenki ellen. Ezért a szellemi önfenntartás szüksége kényszerítő erővel veti fel a kérdést, hogy egy magasabbrendű erő segítségével nem gyújthatja-e meg az emberekben az új élet tüzét. Az emberiség ösztönösen törekszik vissza a valláshoz, de a hagyományos egyházi formát sokan megunták. A kereszténység teljes erejének és mélységeinek átéléséért szükségünk van egy, az antropomorf formától erőteljesebben elszakadó keresztény vallásra. Csak ez veheti bátran magára az egyre sürgetőbbé váló küzdelmet az igazi szellemiség megmaradásáért, minden romboló hatalom ellen.

Eucken törekvéseinek tragikumuma az, hogy a fennálló egyházi hatalmak és a konzervatív hívők ragaszkodnak a vallás hagyományos formáihoz s minden reformtörekvést visszautasítanak, a radikálisok pedig

maradiságot látnak minden vallásban, az Eucken-félében is. Ez azonban nem csökkenti a mű értékét s az is tény, hogy Németországban már a háború előtt ismeretesek voltak a felekezeti élettel párhuzamosan istentiszteletkülönböző formái is, az Eucken követelte megújult kereszténységnek van némi talaja. Ha visszagondolok a jénai egyetem előadótermére, s benne Eucken prófétai alakjára, az eszmeiség lángjában égő, mélytűzű tekintetére, pátosz nélküli igaz bensőségeire, akkor sokkal elevenebb erőnek érzem munkáját, tudva azt, hogy személyiségének varázsát sok hallgatója vitte szét a világban s hiszem, hogy ez a tragikusnak látszó küzdelem valaminő célhoz ér, talál valaminő meggyugtató megoldásra.

3. A világháborúval reánk szakadt katasztrófa után a magához térő emberiség igyekszik számot adni magának arról, hogy mi is történt vele. Se szeri, se száma azoknak a munkáknak, amelyek mérleget az eredményeket s igyekeznek a csapások özönéből valami pluszt kihozni. Sokan új világ, új korszak megszületését várják, azt vallván, hogy a régi világ teljesen összeomlott, vagy életelvei legalább is alkalmatlanok a társadalmi élet továbbvezetésére, ezért valami új berendezkedésre van szükség. A következő három munka közül az egyiknek a szerzője német, a második francia, a harmadik orosz. Az egyik a legyőzöttek táborából, a másik a győzőkéből, a harmadik a kétszerezsen megvertekből (háború, bolsevizmus) való.

Keyserling új világa az ökuménikus, azaz egyetemes világ, melynek lényege a kultúra egysége. Az államok szabályozzák egymás között gazdasági viszonyait, a belpolitika főteendője pedig a népjóléti állam megteremtése lesz. Az új államok arisztokratikus rendszerűek, mert a demokrácia már kiélte magát s ezért szerepe többé nem lehet. A nemzeti háborúk megszűnnek, egyéb ellentétekben, „feszültségekben azonban nem lesz hiány“, „éles feszültség fogja jellemezni a materialista többség s a metafizika és a vallás felé orientálódó kisebbség közötti viszonyt, éles ellentét lesz a vezetők és a vezetettek között“. „A jövő európai egység centruma a német-francia feszültség lesz.“ Ennek az új világnak az apostolai „a heroikus univerzalizisták, a szellem lovagjai“. Ezek testesítik meg a világfőlényes típust, akik a mai élet másik vezértípusának, a hatalomra törő bolsevik vezérnek egyedüli igazi ellensúlyozói lehetnek, egyúttal pedig még ellenszerei annak a léleknélküliségnek, amit a nagy tömeg, a „soffőr-típus“, „a technizált vadember“ jelent. Eppen ebből a léleknélküli tömegtípusból lehet felismernünk azt, hogy a mai civilizációból új kultúra csak akkor születethet, ha új metafizikát teremtünk az ösztönös, irracionális, intellektusföldönti szellemi erők bevonásával. „Ma a legmélyebb megismerés és a legmagasabb felelősségérzet az üdvözülés eszközei“. „Nem az az alapvető kérdés: Mi lesz? vagy mit kell tenni?, hanem minden esetben csak az: Mit tegyek én?“

A Keyserling-féle ökuménikus állapot alig más, mint Szolovjev

nemzeti világpolgársága. Coudenhöve-Calergi Páneurópája, Wells világállama, tehát egyelőre távoli álom, amelyre szükségünk sincs, s amelynek megvalósításához Keyserling gyakorlati lépéseket nem is javasol. Talán dicsérni lehetne, hogy könyvében jót akar, de a jó szándék még nem minden. S hogy Keyserling a tudományos kritikát nem igen állja ki, arra máshol mutatok rá.

4. *Az új idők pszichológiájában* Le Bon magyar nyelven jelent munkáihoz képest (*Tömegek lélektana, Igazságok élete, Vélemény és hit*) sem találunk új gondolatokat. Abból indul ki, hogy a legtöbb politikai, katonai, gazdasági vagy szociális kérdés a pszichológia birodalmába tartozik s ezen az alapon tárgyalja a világháború azon mozzanatait, amelyek a pszichológiai értelmezést megengedik. Minthogy azonban Le Bon szemében a pszichológiai és morális erők egyet jelentenek s az élet fő törvényének az alkalmazkodást tekinti s „a régi istenek közül csak a véletlentől fél” és a „szükségserűség” hatalmát ismeri el; továbbá, mint igazi francia, ma is gyűlöli a németet és retteg a bosszújától; mint polgár pedig borzadályval tekint a szocialisták és kommunisták hatalmi törekvéseire, könyvében a tényeknek, értelmezéseknek, problémáknak olyan tömegével találkozunk, amelyeket egységes, tudományos szempontok alá rendezni még akkor is nehéz volna, ha az író nem olyan impulzív francia s nem nyolcvanéves (és már erősen szenilisnek látszó) aggastyán volna, mint Le Bon. Célkitűzésekkel találkozunk, pl. „Minthogy e munka célja a módszerek tanulmányozása, melyek segítségével az egyén és a tömeg lelkére lehet hatni, most csak arra fogok szorítkozni, hogy megmutassam, mily szerepet játszottak az eszmék a most elmúlt háborúban s milyen volt a fejlődésük” (111. l.), de a végrehajtásban a célok bizony nagyon háttérben maradnak az események tömegében. Ezenkívül a szerző sokszor más-képen értelmezi a tényeket adott helyzetük szerint, ami nagyon zavaró. A világháború oka egyszer „a német nép meggyőződése, mely szerint Isten őt a világ uralmára jelölte ki.” Máskor csak a pángermán feudális és katonai kaszt követelte a háborút, harmadik helyen a háború oka a balkáni elnyomott szláv népek sorsa volt, ismét máskor pszichológiai tévedésekből eredt a háború. Ilyen különbözőképen nyilatkozik szerző Amerika beavatkozásának okairól, a bolsevizmus keletkezéséről stb. A németek közül különösen a poroszokat gyűlöli: „A korbács az iskolában, a vessző a kaszárnyában: a modern Németország szellemi alakulásának két nagy elemét képviselik.” (56. o.) Hegelt mint az erő abszolút jogának teoretikusát ítéli el, de Hobbesről és Machiavelliről megfélemedezik, mert az angol és olasz a francia oldalon harcolt. „A porosz lelkét mesterségesen teremtette meg négy alapvető tényező: a kaszárnya, az iskola, a filozófus és a történészek befolyása.” (126. l.)

A szocialisták és kommunisták ellen új keresztes háborút tart szükségesnek (miután a németek elleni keresztes háborút megnyerték),

s mivel „a téveszmék hatása ma végtelen“, a szocializmus „misztikus illúzió“-val a szocializmus vallásával új hitet kíván szembe állítani, mivel hit ellen csak hittal lehet harcolni. Hogy mi volna ez a hit s milyen lehetne ez a harc, arra Le Bon nem felel, ez a célkitűzése is végrehajthatatlan marad. Az új világ, vagy a születendő új korszak hitét sem lehet ilyen antiszocialista hitnek tartanunk, maga a szerző sem hozza a kettőt kapcsolatba egymással. Az új korszak különben szintén afféle Páneurópa, vagy Világállam volna. A népek ugyanis belátják, hogy „érdeklük egymás segítése és nem egymás elpusztítása“. Ezért tehát „egységesítik“ érdekeiket s egy olyan államszövetséget teremtenek, amely fölött nemzetközi kormány áll.

Az új idő pszichológiája racionalista, naturalista könyv, mélyebb alapok nélkül. Elfogult munka, amelynek számtalan állítását lehetne cáfolni egy ellen-könyvben. Szerzője akaratlanul is igazolta önmagán a tömegpszichológia egyik tételét, hogy a tömeg kevésbé intelligens, mint egyénei. Le Bon mint a francia népek, tömegnek tagja most, mikor a francia polgár és nem a tudós szemével nézte a dolgokat, bizony alatta maradt önmagának. *Trócsányi Dezső.*

BERDJAJEW. *Das neue Mittelalter*, Darmstadt, Reichl. 135. l.

Berdjajew könyve Keyserling „Új világ születése“-hez hasonló. Metafizikai, irracionális, arisztokratikus kor megszületését kívánja munkálni a szellem lovagjai által, akikhez Berdjajew még a világi szerzetesség újfajta aszkétáit állítja oda munkatársakul. Az új középkor nem jelenti a régi középkor visszatérését, mert a történet nem ismer visszatérést (ezért nem térhet vissza a háború előtti világ sem). Berdjajew szintéziséhez körülbelül Tolsztoj, Spengler és Keyserling szolgáltatott motívumokat. Az újkor hanyatlóban van, szellemi elvei kimerültek, ez a kor megfelel az antik kultúra összeomlásának s a hellenizmusnak. Az újkor racionalista, individualista, humanista (nem Istenben hisz, hanem az emberben), liberális, demokrata, imperialista, kapitalista, ateista, szocialista volt. Ennek a régi világnak a rothadt elemei enyésznek el a kommunizmusban, amit Isten küldött az emberiségre, épúgy, mint a háborúkat, forradalmakat, kultúrák összeomlását. Az új középkor vallásos korszak lesz: teokrácia. A szocializmus csábitása folytán a nép elszaladt a hittől, de az intelligencia visszatér hozzá. Újra az egyház lesz a szellemi középpont, a hatalom pedig, amely a szellemi arisztokrácia kezében lesz, kötelességgé és erkölcsé válik. A néptömegek anyagi és szellemi igényei kielégítést nyernek, de a tömeg nem kap hatalmat. A társadalmi osztályok eltűnnek és hivatás szerinti csoportok képződnek. Az új parlament is a hivatási csoportok szakképviselőiből alakul. Az új középkor a munka elve alapján épül fel. A kiváltságos osztályok henye élete véget ér. A fényűzés, üres csillogás eltűnik; komolyabb, szegényebb, aszkéta élet következik. Az igények lefokozódnak, a magántulajdon megmarad, de kor-

látozzák; nem lesznek óriási vagyonok. A kommunizmus és szocializmus, mint az Antikrisztus vallása csak addig mérkőzik a Krisztus vallásával, amíg az átmeneti idő tart, amíg az új korból az új középkorba teljesen áttértünk, azután elenyészik. A föld Isten országa lesz.

Berdjajew koncepciója szép és egészséges, de megvalósulásának számos előfeltétele hiányzik. Visszatért-e az intelligencia valóban a hithez? Hogyan veszi át a hatalmat? Hogy teremti meg az új arisztokráciát? Hogyan fokozza le az igényeket, amelyek éppen ellenkező tendenciát mutatnak? stb. Ahány kérdés, annyi nehézség, s a megoldáshoz nem elegendő Berdjajew szép álma, mikor annyi helyen hiányzik a belátás és a jóakarát.

Trócsányi Dezső.

SCHELER, MAX. *Die Formen des Wissens und die Bildung.* (Vortrag, gehalten zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Lessing-Akademie in Berlin.) Bonn, 1925, Friedrich Cohen. 48 l.

Scheler érdeklődése a művelődés problémája iránt nem véletlen, mint talán a dolgozat keletkezésének alkalmosságából következtetni lehetne. Egész eddigi munkásságának kultúrfilozófiai (vagy inkább kultúrszociológiai) iránya éppúgy várhatóvá tették, hogy előbb-utóbb a műveltség fogalmát is belevonja vizsgálódásai körébe, mint az a körülmény, hogy mint a német ifjúsági mozgalom egyik vezéralakja, múlhatatlanul keresnie kellett a megoldást arra a problémára, amely — bármily tágkörűen értelmezzék is újabban némelyek — kiváltképen az ifjú nemzedékekre vonatkozik. Scheler pedagógiai érdeklődése különben a közelmúltban szervezeti kérdések iránt is megnyilvánult (Universität und Volkshochschule, 1925.); jelen dolgozatában magát a művelődés fogalmát hozza összefüggésbe az ismerés típusairól régebben kiépített elméleteivel.

Mindamellett a dolgozat inkább vázlat, mint kifejtés. Hármaskérdésfelvetésére: — mi a műveltség lényege? Miképp alakul ki a műveltség? Az ismerésnek minő formái határozzák meg a művelődés folyamatát? — úgyszólván csak rövid meghatározásokat nyerünk, utalásokkal azokra a távolabbi kapcsolatokra, amelyek e problémák kapcsán felmerülnek.

Magát a műveltségnek a fogalmát két oldalról közelíti meg. A műveltség jelenti először is az individuális létnek tér- és időben kialakult és állandósult egészét, „formáját“, amelynek keretén belül ennek az individuumnak minden életnyilvánulása a magasabb szellemi funkcióktól kezdve az automatikus kifejezőmozgásokig, egységes ritmusban folyik le. Ennyiben mikrokozmosz minden műveltség, amely lényegében azonos a nagy mindenséggel, koncentrálna azt az individuumban és ezért a műveltségre törekvés mindig vágyódás (a platoni Eros értelmében) a nagy egészben való részesedés után, arra, hogy létünk nem véletlen és esetleges, hanem a világgal lényegesen illeszkedő (weltwesentlich) lét legyen. Másfelől jelenti azonban a műveltség az

emberrélevés teljességét, fokozódást a pusztá vitális színvonal fölé, a humanitás eszményének jegyében, amely ép ezért egyszersmind az önmegszenteléssel egyértelmű (Selbstdeifizierung, Gottmitverwirklichung). Az így felfogott műveltség kialakulásának legfontosabb külső összetevő, kiváltó tényezője pedig valamely példaszerű egyéniség, akiben a műveltségre törekvő egészen felolvad, aki bennünk hat és aki által a magunk sajátos rendeltetésének megvalósítására szabadulunk fel. Épp ezért azonban az absztrakt humanitás műveltségesszménye csak a racionalizmus tévedése; tulajdonképpen minden egyénnek és minden korának, minden közületnek, osztálynak, vagy hivatásnak megvan a maga külön műveltségtípusa, és ez magyarázza a műveltség eszményének tartalmi változásait. S ezzel a harmadik felvetett kérdésre vezet át Scheler: minők az ismerésnek azok a típusai, amelyek a művelődés folyamatát meghatározzák? A műveltség mindig bizonyos ismerettartalmak eleven erővé válása, a szellemnek funkcionális növekedése, amely a megfelelő tárgyakkal néhány kevés, de jellegzetes példányán alakul ki és szervesen beilleszkedve az egészbe, az egyénnek minden további lehetséges tapasztalata számára kategórikussá válik. Maga az ismerés ezért mindig ontológiai reláció: valamely létezőnek „részesedése“ egy másik létezőben. A megismert tárgy „részévé“ válik a megismerőnek, anélkül azonban, hogy ezzel a maga fennállásából kimozdulna. Ez a részesedés csak Eros útján lehetséges: minden megismerés csak szerető odaadás által jó létre, ahol az ismeret finális értéke azonban mindig több, mint pusztá ismeret. Scheler a meghatározottabban állást foglal a „science pour la science“ elve ellen: minden megismerés és minden tudás csak eszköz az ontológiai mássá válás számára. Ez a mássá válás, ez a levés pedig három irányban teljesülhet. Először, ha a tudás a személyiség teljes mértékű kibontakozásának eszköze; ebben az esetben műveltségi tudásról (Bildungswissen) lehet beszélni. Másodszor, ha a tudás a világ ősökének bennünk létrejövő tudatosulását szolgálja: a tudásnak ez a típusa, amely az istenségért van, a megváltó tudás (Erlösungswissen). Végül harmadszor eszköze lehet a tudás annak a törekvésnek, amely a világot emberi célok érdekében alávetni, megmásítani kívánja és ebben az esetben a hatalmi tudás típusával állunk szemben (Herrschafts- oder Leistungswissen). Tudás mindenkor csak ennek a három célnak érdekében lehetséges és ha ezeket objektív értékük sorrendjében vesszük, úgy a hatalmi tudás mindenkor megelőzi és útját egyengeti a műveltségi tudásnak, hogy ez viszont lehetővé tegye a megváltó tudást, amelynek értelmében az individuum a dolgok végső okában keres „részesedést“, és ezzel elősegíti, hogy ez a végső ok bennünk, általunk tudássá váljék.

Scheler szerint korunkban úgyszólván kizárólag a hatalmi tudás típusa áll előtérben, mert a külső világot, a természetet kívánja igába-törni, amivel természetesen együtt járt a másik két típus fokozatos visszaszorulása, szemben a görögséggel, amely egyoldalúan a

műveltségi és a keleti kultúrákkal, amelyek a megváltó tudás típusait fejlesztették ki. Korunk helyzete azonban követelőzőleg szükségessé teszi, hogy ez a három ellentétes típus kiegyenlítődjék és egymást kiegészítse abban az értelemben, hogy az eddig egyoldalúan kialakult hatalmas tudás a műveltségi tudás szolgálatába álljon, ez viszont alárendeltesek a megváltó tudásnak, hierarchikus rendben, amely végeredményben Isten felé vezet. Denn alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit — und für die Gottheit.

A humanisztikus eszmény, mint étapeja egy még magasabbrendű eszménynek: — úgy véljük, ez a gondolat a mai pedagógiai elmélkedés számára igen termékeny kiindulópontul szolgálhat és valóban kívánatos volna bővebb kifejtése. Kétségkívül, a humanisztikus eszmény mai újraeledésével szembehelyezkedni merőben elhibázott volna és kételkednünk kell abban, hogy ezt valaki ma komolyan megkísérelné. Másfelől azonban nem lehet elzárkózni az ellenmondások elől sem, amelyeket a tiszta humanisztikus gondolat magába zár. A humanizmus nem lehet végső művelődési cél, hanem maga is beilleszkedik a művelődési célok rendjébe, tag csupán, láncszem, átmenet, amely önmaga fölé vezet. El kell ismernünk Scheler érdemét abban, hogy erre végre öntudatosan rámutat.

(Berlin.)

Prohászka Lajos.

KORNIS GY.: *Posch Jenő emlékezete.* (A M. Tud. Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek. 19. köt. 16. sz.) Bp. Akad. kiad. 1927. 15 l. 1 P.

Kornis Gyulának mindig tanulságosak, mélyenjárók és szellemesek az emlékbeszédei. Emlékezhetünk e folyóirat hasábjain (Athenaeum, 1915. évf. 190—218 sk.) megjelent Medveczky-emlékbeszédére; a magafelé fordult, finom kritika és önkritika mesgvéjén óvatosan haladó szellem rajzára. James William két típusa (tender and tough minded) közül Medveczky az előzőhöz tartozik: finoman elemez; mindig a nehézségeket látja, a világot roppant bonyolultnak érzi, míg a másik, bátrabb típus durva kategóriákkal, mintegy kalapáccsal dolgozik. A tipológiai osztályozásra való törekvés e tanulmányban nem lép annyira előtérbe, mint a Posch-emlékbeszédben, amely a tipológiai „körüljárás“-nak igazán érdekes, fordulatos, s tanulságos kísérlete: egyesül benne a történetíró s a szakavatott pszichológus törekvése. Míg az első a mozgást, a változó életfolyamatot járátja végig az olvasóval, a második jellemkategóriákból indul ki, s előbb fölteszi a kérdést: mi is *következh*et ilyen és ilyen életattitűdből? És ha nem egyenes vonalon adódik a következmény, úgy azonnal tovább megyünk: hogy más és más tipológiai kiindulásból végre is elérjük a „kereszt-tűz“ alatt tartott jellemcentrumot, mint komplexumot. Erre a módszerre, mely sok hajlékonyságot, s finom elemző erőt követel, valóban alkalmas volt Posch rendkívül, sajátos jelleme, nem mindig át-

látzó disszonanciáinak felbontása. Poschban szinte mindent kiszorít a *libido sciendi*: kutató élete tipikus tendenciájával mondatja el vele azt a különös, egyben szellemes mondást az élet értékéről: „Ha azt halljuk a pesszimistától, hogy a világ olyan rossz, hogy fel kellene robbantani, hozzátesszük: de olyan érdekes, hogy kár benne meghalni.“ A pusztá kutatóösztön elszakadása minden más életérdektől természetesen merev *racionalizmust* eredményez, amely merev *radikalizmusra* is (P. ateizmusára, felekezetenküliségére) vezet, de Poschnál szociális kilengés, agitatív tónus *nélkül*, szinte remete-életre, tudományos aszkéta individualizmusra lyukad ki. Minden alkalmazkodó, társas ösztön kiveszik belőle, minden hagyományszerűt megvet, mindent az egyéni racionalitás elé vonszol, mindent iróniával fogad, amiben csepp super-individualitás és mondhatni, superintellektualitás van. Gyönyör csak egyféle van: intellektuális gyönyör, melyet a kutató érez az „érdekes“ világ sűrű szövetének kibontogatásakor. Ez sem maradhat intellektuális remete-álláspont: „ez a logikai gyönyör fokozódik nála, ha széltében uralkodó nézetek megcáfolásával jár; erősen kritikussá, elsörendűen polémikussá természet.“ Posch modern aufklärista volt, ki embertársait is merőben ismeretapparátusnak látja. Holott „apszichikai pszichológiájában“ minden lelki jelenséget érzelmre, s mozgásra igyekszik visszavezetni. A szociális érzés is pusztán az „értelmi szolidaritás“ vékony fonalán köti őt össze másokkal; radikalizmusa persze, minden, fordulatosságában s ötletességében kitűnő írásművészete mellett is, meddő. Hibának tartja, hogy filozófiánkban ki-ki csak a maga módján, *seines Gottes voll* végzi a dolgát — pedig ez éppen ő. Nagy olvasottsága folytán legműveltebb tanáraink egyike, de hatástalan, hiszen végre is mindig csak a maga merev kiindulása kész „áldozatát“ keresi meg másokban, ami lehetetlen álláspont. Pozitívizmusa szűk, realizmusa beteg. Az ő realista „lélektana“ hiába, végre is „lélek“-telen, apszichikus lesz. Az értelem tiszta szemlélő-attitűdjé lehetetlenné teszi egész énye motorikus alaptónusát. Az akaratot csak a haragból igyekszik leszármaztatni, az akaratot meg az érzelmekre redukálja, ezen pedig izomfeszültséget, mozgási módot s egyéni viselkedést ért, a lélek csak ingerekre beállított reakció-gépezet — mindezek s hasonló tételek bámulatos türelemmel támasztvák alá hatalmas irodalom tekintetbe vétele alapján. De kell-e nekünk csak az egyes tan-
tésekre támaszkodnunk, midőn a „pozitívista“ Posch Jenőre gondolunk vissza? Nem mást mond-e ez az élet, mint amit ő életcélnak hisz? Nem azt mutatja-e, hogy *egész* életében értékeket, igazságokat keresett, s azt vélte: az érték nem is probléma (az etika pl. szerinte az etikai „gondolkodás kifejlődésének *letrásával*“ foglalkozzék). Posch *írásait* megcáfolta — *életével* önmaga. Helyes, ő magamagát akarta „leírni“, csak a pozitív tényesor közt nem tudta feltalálni az ő élete egyetemes, *igazságra* — értékre — törő akaratát. Ez filozófiai tragikum.

ROFFENSTEIN, GASTON: *Das Problem des psychologischen Verstehens*. Ein Versuch über die Grundlagen der Psychologie, Psychoanalyse und Individualpsychologie. Stuttgart, Püttmann. 1926. 160 l.

A szerző oly művet akar adni értekezésében, mely ismét a lélektan „alapvetését“ kívánja nyújtani, egységes szempontú végső meg-alapozását annak a roppant szétterjedt és sokoldalú tudománynak, melyet a „lélektan“ nevének szoktunk összefoglalni. Sajátos tünet, de teljesen megérthető, hogy egy tudomány egyszerre hatalmas kiterjedést és szétágazást is nyer és egyúttal mégis folytonosan saját logikai alapjaira kell eszmélnie s újra meg újra azzal kell foglalkoznia, hogy végső szilárd tudományelméleti tételek alapköveit csúsztassa be magára emelt épületeinek falai alá. A lélektan ebben a helyzetben van a jelen pillanatban: ismételten arról kell gondoskodnia, hogy saját módszereit részint igazolja a tudomány előtt, részben pedig folytonosan bővítse. E helyzetének kritikus volta főként onnan ered, hogy a pszichológia egész tudománya mintegy közbülső területet foglal el a természeti és az úgynevezett szellemi tudományok között; ebből a sajátos helyzetéből fakadnak aztán azok a harcok és problémák, melyek többek között a lelki élet megismerési módszerei körül hullámzanak. Ha valóban természettudomány a lélektan, akkor világos, hogy vizsgálati módszerei sem különbözhetnek a fizikai vagy — legjobban esetben — a biológiai világ megismerésének módszereitől; ha ellenben a szellemi tudományok közé kell sorolnunk, akkor a Dilthey óta oly nagy tekintélyre emelkedett tiszta „megértés“ eljárásaival, a szellemi vonatkozásokat közvetlenül megragadó módszerekkel kell a lélek birodalmát megközelítenünk.

A lélektan e kétféle helyzettségének ellentétes gondolatai élnék eszmecserét váltottak ki egyik legnagyobb tekintélyű lélektani kongresszusnak (a groningenié) résztvevőiből is. A jelszó így hangzott: itt a „magyarázó“ (természettudományos) mintájú. — ott pedig a „megértő“ (szellemtudományos) lélektan hívei és érvei állanak egymással szemben. Végeredményben két, filozófiai alapú ellentétes világnézet került itt is szembe egymással: a naturalisztikus és az ideális világfelfogás. A pszichológiai módszer-kérdés mélyén tehát itt is világnézeti ellentétek húzódtak meg.

Roffenstein kis műve a nagy csatának egyik érdekes harcosa. Érdekessége abból a végtelen állásfoglalásából ered, mellyel minden közvetítő egyezkedést kizár és a vagy-vagy álláspontjára helyezkedik. A kérdés megoldása szerinte nem az, hogy a lélektanban *kell lennie* magyarázó részleteknek, tehát a lelki kauzalitásból eredményeket, elemekből lelki összetevődéseket kimutató irányzatnak is, — meg értelmezésnek is, — ez utóbbinak ott volna a helye, hol az előbbi véget ér: nem: szerzőnk szerint a „megértést“, „értelmezést“ a lelki élet tudományából mint módszert teljesen ki kell küszöbölnünk. Az értelmezés-

nek vissza kell adnunk azt az eredeti jelentést, melyet a későbbi használat annyira kibővített, hogy alig ismerünk rá, vissza kell térnünk *Husserlre*, akinél a „megértés“ nem a lelki életre, nem annak akár egyszerűbb, akár bonyolultabb jelenségeire vonatkozik, hanem csupán bizonyos logikai tartalmakra. „Megérthetünk“ egy „gondolatot“ (tartalmat!), valamely jelentést, jelzést, valaminek értelmét (Sinn) — szóval oly dolgokat, melyek a lelki életben is megjelennek mint lelki realitások, de tartalmuk már logikum, nem lelki realitás. Ha a „megértés“ szavát ezekre a logikumokra foglaljuk le s általában a szellemi világnak azokra a területeire, amelyek többek és mások, mint a lelki realitások birodalma, akkor a lelki élet vizsgálati módszerül nem marad más, mint az önmegfigyelésnek, utánaképzésnek és belcélzésnek módszere. (Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a belcélzés módszerét némelyek, pl. *Ewald*, már értelmezésnek fogják fel.) Szerzőnk felfogása szerint tehát a lélektan nem az „értelmezés“, hanem a „magyarázás“ tudománya.

E felfogás alapján már most a következő módon alakul ki a kétféle fogalom: magyarázni valamit annyit tesz, mint a tapasztalás anyagát tudományosan feldolgozni avégből, hogy *szabályokat* (törvényeket) állapítsunk meg benne. A megértés viszont már előre feltételezi a „megmagyarázott“ anyagot és különböző *vonatkozásaiban* ragadja meg. Lehetnek azonban szerzőnk szerint — általánosságban tekintve a dolgot — oly esetek is, mikor a megértés „belső evidenciából“, közvetlenül lép fel, anélkül, hogy a tapasztalás anyagát előzetesen magyarázó eljárással rendszerezniünk kellett volna.

Roffenstein kezében a lélektan, a fentebbiek szerint, okvetlenül a természettudományok felé gravitál. Módszere a magyarázás, nem pedig a szellemtudományi értelmezés. Ez a megállapítás mindenestre kedvezőtlen megvilágításba helyezi szerzőnket azok előtt, kik a lélektan igazi hazáját mégis csak a szellemi tudományok területén látják. *Roffenstein* azonban egy még vígasztalanabb tételt is tartogat a pszichológusok számára: ez a tiszta lélektan, mint tudománynak teljes reménytelensége (Aussichtlosigkeit aller reinen Psychologie). Hogyan következik ez a tétel a fentebbi módszer-gondolatokból? Teljesen logikusan.

A módszer-naturalizmusból ugyanis egyéb naturalizmus is folyik. A lélektan R. szerint az a sorsa és tragikuma, hogy a lelki élet rendszeres ismertetésében, ha igazán tudomány akar lenni, nem maradhat meg első és egyetlen tárgyánál, az élménynél, hanem ezt két irányban meg kell haladnia. Először is az élményt, a közvetlen belső tapasztalást oly tényezőkből kell magyaráznia, melyek már *nem* élmények s esetleg sohasem is lesznek élményekké. Másrészt, ha nem az élményeket vesszük a lélektanban kiindulási pontul, hanem általában a „pszichikumot“, akkor meg ezt a pszichikumot kell meghaladnunk és oly elemekből kell magyarázatát keresnünk, melyek nem-pszichikai természete-

tüek. Mikor tehát a lélektan tudománnyá akar válni, kénytelen odahagyni tulajdonképeni területét, az élményeket s olyan „transzcendens“ világba kell átnyúlnia magyarázó tényezőkért, hol a lelki jelenségek sajátosságai teljesen ismeretlenek: a nem-élményszerű és nem pszichikai valóságok világába. A „tisza“ lélektan szerzőink szerint az a lélektan volna, mely nem volna kénytelen átnyúlni ebbe az élmények számára teljesen idegen szférába. Es látjuk, hogy szíve őt oda vonzaná, a „tisza pszichologia“ megalkotása felé, — melyről azonban meggyőződése szerint le kell mondani. E lemondásban van az értelme annak a sokszor hangoztatott tételnek, hogy a lélektan nem lehet igazi „tudománnyá“ soha. De vajjon nem a tudomány fogalmának egyoldalú megszorítását (élményeket *csak* élményekből, pszichikumot *csak* pszichikumból magyarázhatunk) jelenti-e ez a lélektan jövő fejlődéséről lemondó pesszimizmus?

Várkonyi Hildebrand

HANS MERSMANN: *Angewandte Musikästhetik*. Max Hesses Verlag. Berlin, 1927. 750 l.

A zenetudományi kutatások nagy fellendülésének egy terjedelemben is tekintélyes dokumentuma fekszik előttünk. Riemann Hugó zeneesztétikája után csupán Ernst Kurth „Grundlagen des linearen Kontrapunkts, „Roomantische Harmonik“, „Bruckner“ c. művei jelentettek e téren előrehaladást. Mersmann zeneesztétikája sok tekintetben hasonló elismerésre tarthat igényt. Előnye már az is, hogy a zeneelmélet minden területén képzett szakember munkájja. A mult században zeneesztétikai problémákkal főképp filozófusok: nagy logikusok, szisztematikuskok foglalkoztak (Hegel), akik absztrakt elméletekkel igyekeztek a művészetet, így a zenefogalmát is megközelíteni. Már Schweitzer Albert hatalmas Bach-esztétikájában hangsúlyozta, hogy zeneesztétikai problémák helyes felfogásának legfontosabb feltétele a szerző eleven közvetlen viszonya a művészethez. Művészetről csak a műalkotásból kiindulva lehet beszélni, nem pusztán elméleti elgondolások útján. Mersmann könyvének már a címe arra utal, hogy nem az ember magatartása, hanem a műalkotás objektív, minden filozófiai, pszichológiai, fiziológiai alapvetéstől ment megismerése áll a kutatás középpontjában. A zenei folyamatot, mint az Éntől teljesen független, önmagában megálló jelenséget fogja fel. Eppen ellentéte tehát a romantikus esztétikának, ahol az ember beleérzési képessége játssza a főszerepet. Az exakt tudományos szellem csak úgy érvényesülhet a zeneesztétikában, ha a részeket egy egységes szempont alá helyezhetem. Ez az egységes szempont Mersmann szerint a zenei történések gyökereinek hatása. A zenének egyes elemeit forró, nagy mozgásenergiák összefüggésében kell szemlélni. A zenében működő erőket, ezeknek fejlődését, törvényeit kell kutatni, mely egy magasabb törvényszerűség megismeréséhez vezet. A hallgató azáltal túlnő önmagán és maga is része lesz annak a magasabb rendnek, amely egy nagy alkotásban megnyilvánul. A feszült-

ségi és feloldási, azaz az expanzív és centripetális erők fogalmaiból lehet minden zenei történést lényegét levezetni. A zene így tekintve, nem más, mint egy organizmus: a hangköz összejtéből a melódia, az összhangéból a kadencia, a témából egy négy tételes ciklikus forma, s. í. t. nő ki. Ugyanaz a törvény működik egy kis dalformában, mint a leghatalmasabb szimfóniákban. A zene egy folytonos organikus levés, mely az alkotó formáló, kifejező törekvésének és az anyagnak, a hangzó elemeknek egymással folytatott küzdelméből táplálkozik. A műalkotás ezen erők dualizmusának örökké újra ismétlődő kifejezése; különböző elosztásuk hozza létre művének, stílusok különböző fizionómiáját.

A zenének, mint organizmusnak felfogása új formaformalmat is hoz felszínre. Mersmann definíciója a formáról így szól: „A forma az erőnek a térbe való kivetítése.“ A tér és erő fogalma, e kettő egymásközi viszonya az, amelyből minden zenei formát levezethetünk. A zárt fejlődésre nem alkalmas formáknál a tér, a nyílt, kibontakozásra törő formáknál az erő van túlsúlyban. Rondó, suite, dalformák tér-, tehát zárt formák, fuga, szonáta nyílt, fejlődési formák. Ugyancsak a bennük működő formaalkotó erők szempontjából tárgyalja szerző a melódikai, harmónikai és ritmikai történéseket. Ezeknél az erők jellege és lefolyása szerint különféle típusait állítja fel. A témának funkcióértékeit, a benne rejlő feszültségi erőknek új formákat felszínre dobó teremtő képességét igen érdekesen szemlélteti. A variációs formát mint centripetális erők szimbólumát fogja fel. Itt a téma — mint a XVIII. században túlnyomóan — motorikus, centrális jellegű. A tematikus kidolgozás organikus jellege Beethovennél jut először igazán érvényre.

Amilyen részletes és kimerítő a műalkotás formai részének tárgyalása, olyan rövid és semmitmondó a tartalmat alkotó erők vizsgálata. Egy tisztán objektív zenesztétikától, mely a pszichológiai momentumokat kizárja vizsgálódása köréből, itt sokat nem is várhatunk. Mivel a szubjektív erőket fogalmilag megközelíteni vajmi kevéssé lehet, Mersmann módszerével egyes tartalmi kategóriákkal kellett megelégedni, melyek legfeljebb csak a határokat tudják megjelölni. Mindezekből láthatjuk, hogy ez az esztétika az alkotót és befogadót, azaz az embert lehetőleg kiküszöbölte vizsgálataiból, azért, hogy annál világosabban ismerjük meg a művet, mint organizmust, mely az alkotótól különválasztva is egyéni életet él. Természetes, hogy az ilyen esztétikában a zeneelméleti rész jut túlsúlyra. A művész személyiségével, mely mint egy fejlődéskör centruma, mint passzív és aktív erők hordozója szerepel, csak történeti szempontból foglalkozik. Altlában — igen helyesen — mindenütt igyekszik történeti szemlélettel a vizsgálat tárgyát még jobban megvilágítani. Zenetörténetet csak zenéből kiindulva lehet csinálni. Ha kiszakítjuk a művészi tárgyat a fejlődés történetéből, ezáltal szemlélete nagyon elszegényedik. Mers-

mann esztétikájában a zeneelméletnek és zenetörténetnek ez az egybefonódása követésre méltó, jelentős lépés, mely föltétlenül termékenyítőleg fog hatni mindkét tudományágra. Ugyanilyen elismerésre méltó a zene organikus jellegének kidomborítása, a régi esztétikák merev sémáinak következetes kerülése. De kérdezzük: mikép lehet az emberi lelket kirekeszteni egy olyan vizsgálódásból, mely a zene összejtjeiben lévő erőket, mint egy nagy fejlődés gyökereit állítja az előtérbe? Mi rejtőzik ezekben más, mint maga az emberi lélek, mélységeivel és felfelelőrekvésével, viharaival és megnyugvásával. Nem igen tudjuk megérteni, hogy a műalkotás szépségének csupán *ismerete* — legyen ez a szépség érték és fennállás tekintetében bármily abszolút — hozná létre azt a mérhetetlen hatást, amit a zene az emberi lélekre gyakorol. Itt önkénytelenül Schönberg és iskolájának zenéjére kell gondolnunk, ami teljesen elveszti lába alól a reális hangzás talaját és minden anyagától elszakadva, szinte az absztrakció légüres terében lebeg. A zene itt megvetve minden jóhangzást, megszűnik a fül művészezte lenni. Éppen ilyen talajtalan az az esztétika, amely a pszichológiai szempontok figyelmen kívül hagyásával akar rendszert felállítani. A zene éltető levegője az emberi lélek gazdag, ezerszínű rezonáló képessége. Ami a zene tárgyi tényeinek vizsgálatát illeti, teljesen egyetértünk Mersmann objektív kutatási módszerével, de ezt ki kell egészíteni a pszichológiai esztétikának, mert különben tiszta művészettudományhoz vezet. Minden zeneesztétikának legfőbb célja olvasóját az élő zenéhez közelebb vinni, ezt számára élmény tárgyává tenni. A formai analízis ehhez csak eszköz, mert minden művészi élmény végső gyökerét az Én beleérzési képessége táplálja. Mersmann könyve hű kifejezője korának. A mai forrongó, legellentétesebb stílusokat felszínre dobó zenei irányok egyetemes szempontok kiérlelését igen megnehezítik, így nem csoda, ha esztétikai leszűrődésük bizonyos egyoldalúsághoz vezet. Ettől az egyoldalúságtól éppen a mellőzött pszichológiai alapvetés fogja a zenetudóst megóvni.

A nagy, szaktudással megírt könyvből minden muzsikussal sok hasznot meríthet. Azok közé a könyvek közé tartozik, amiket nem elég csak olvasni, hanem ahogy szerzője mondja: „Es muss erarbeitet werden.“

Dr. Prahács Margit.

MUZSNAI DÉNES: *Böhm K. szellemtana és az újabb törekvések a mai lélektanban.* 1927. 32 l.

Muzsnai Wundt és Külpe iskoláit, Wertheimer, meg Köhler alkatlélektani kutatásait és Dilthey tanai nyomán fakadt szellemtudományi lélektant, melynek Spranger Ede a legkiválóbb képviselője, hogy végül rámutasson a magyar Böhm Károly pszichológiai elméletének nagybecsű eredményeire, mellyel Böhm a lélektan modern mestereit hosszú évekkel felülmulta. — Újat nem mond s a kétségkívül szorgalom-

mal összehordott irodalmon nem uralkodik annyira, hogy a tárgyáról jól áttekinthető képet tudna nyújtani. Az elvi kérdések háttérbe szorulnak vagy legalább is nem részesülnek fontosságukat megillető figyelemben kevésbé lényeges részletek, kitérések mellett, melyek a kis dolgozatban aránytalanul nagy helyet foglalnak el. A kritika mérlegét azonban javítsa az a körülmény, hogy első tudományos kísérlettel, doktori disszertációval állunk szemben. Az értekezés címe is helytelen, azt az ígéretet fejezi ki, hogy a szerző *Böhm* egész szellemtanát adja az újabb pszichológiai kutatások tükrében, amitől pedig e *Böhm* álláspontját csak nagyon röviden érintő mű távol áll. A szerző továbbá a német munkákból átvett idézetek nagy tömegével túlságosan megterheli kis dolgozatát. Szinte elfelejtjük, hogy magyar tanulmány van kezeinkben.

Varga Sándor.

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Das Logische im Recht.

Von JULIUS MOÓR.

Zur Lösung des Problems muss nach Ansicht des Verfassers zwischen Recht, Rechtsanwendung und Rechtswissenschaft unterschieden und die Rolle des Logischen *im Recht*, in der *Rechtsanwendung* und in der *Rechtswissenschaft* gesondert untersucht werden.

I. Bei der Untersuchung der Rolle des Logischen im *Recht* wird das Recht als System von Normen, also als eine Summe von Gedanken, betrachtet. (Pkt. 1.) Die logische Form der rechtlichen Normen ist das *hypothetische Urteil*. (Pkt. 2.) Die Gesamtheit dieser hypothetischen Urteile schliesst sich zur logischen Einheit des *Rechtssystems* zusammen. Verfasser untersucht ausführlich die Frage, dass das Rechtssystem *ein System im logischen Sinne* ist. Die Frage der Widersprüche und der sog. Lücken im Recht, sowie die Auffassung von der logischen Geschlossenheit des Rechtes werden ebenfalls in diesem Zusammenhange behandelt, und es wird die Theorie von der logischen Expansionskraft des Rechtes widerlegt. Es wird auch die Widerlegung der Ansicht unternommen, wonach das Rechtssystem erst von der Rechtswissenschaft hergestellt werden sollte. (Pkt. 3.) Nach Untersuchung der formalen Seite des Rechts wird nun der rechtliche *Inhalt* mit Rücksicht auf das sich darin offenbarende Logische untersucht. Das Instrument, womit der rechtliche Inhalt das gesellschaftliche Leben regelt, ist logischer Natur: der *Begriff*. Im Zusammenhange mit der Frage der juristischen Begriffe wird das Problem des Rechts und der Billigkeit, sowie die konservative Rolle des Logischen im Rechte behandelt. (Pkt. 4.) Verfasser untersucht nachher die wachsende Bedeutung des Logischen im Rechte infolge der wachsenden Kompliziertheit der Lebensverhältnisse. An einigen Beispielen (das handlungsunfähige Rechtssubjekt, die juristische Person, die

sog. juristischen Fiktionen, die sog. juristischen Präsumtionen) erörtert er das Wesen *spezifisch juristischer Konstruktionen*, die als *logische Hilfsmittel* zur einfachen Regelung komplizierter und unübersichtlicher Lebensverhältnisse zu betrachten sind. (Pkt. 5.) Zusammenfassend wird nacher die Rolle des Logischen im Rechte als *sekundär* charakterisiert, das Logische ist nur ein Mittel zur Erreichung der rechtlichen Zwecke. Diese Ziele und ideale des Rechtes entspringen aber aus einer *alogischen* Quelle. (Pkt. 6.) Nach Formulierung der Ergebnisse wird zu den einseitigen Auffassungen *Kelsens*, der das Recht für etwas Alogisches betrachtet, und *Sanders*, der den Rechtsprozess in einen Erkenntnisprozess umdeuten will, polemisch Stellung genommen. (Pkt. 7.)

II. Bei der Untersuchung der Rolle des Logischen in der *Rechtsanwendung* wird festgestellt, dass die Rolle des Logischen in der Rechtsanwendung keine sekundäre, sondern eine primäre ist. (Pkt. 1.) Nach Gegenüberstellung der alten Syllogismus-Theorie und der modernen freirechtlichen Auffassung (Pkt. 2.), sucht Verfasser zu beweisen, dass die Rechtsanwendung in erster Linie immer eine logische Funktion ist. Die Rahmen des richterlichen Urteils sind immer durch Syllogismen zu gewinnen. Erst in zweiter Linie treten zur Ausfüllung dieser Rahmen ergänzend nichtlogische Funktionen hinzu; diese ergänzende Funktion ist aber streng genommen keine Anwendung, sondern bereits eine Weiterbildung des Rechtes. Solche ergänzenden alogischen Funktionen sind auch bei der Anwendung eines sog. strengen Rechtes zu beobachten, denn bereits die logische Interpretation des Rechtes bedeutet mehr als bloss logische Funktionen. Logisch wäre die *interpretatio extensiva* ebenso wie die *interpretatio restrictiva*, die *Analogie* ebenso wie das „*argumentum a contrario*“ möglich; die Wahl zwischen diesen verschiedenen logischen Möglichkeiten bedeutet aber — besonders wenn das Recht selbst keine diesbezügliche Verfügung enthält — eine alogische Funktion. (Pkt. 3.) Abschliessend wird noch die logische Natur der Beweisführung betrachtet. (Pkt. 4.)

III. Bei der Untersuchung der Rolle des Logischen in der *Rechtswissenschaft* dient die Feststellung der Eigenart der Jurisprudenz als Ausgangspunkt. Es wird sodann festgestellt, dass die Jurisprudenz ein *logisches Ziel* zu erreichen bestrebt ist, nämlich das Verstehen des logischen Sinnes der Rechtsinhalte und ihre systema-

tische Zusammenfassung; und sie sucht dieses logische Ziel mit den *logischen Mitteln* der juristischen Methodenlehre zu erreichen. (Pkt. 1.) Nachdem die Rechtswissenschaft einerseits mit dem Rechte (Pkt. 2., 3.) und andererseits mit der Rechtsanwendung vom Gesichtspunkte des Logischen verglichen wird (Pkt. 4.), fasst Verfasser die Ergebnisse der Untersuchung zusammen: *im Rechte* spielt das Logische eine sekundäre Rolle neben den alogischen Momenten, *in der Rechtsanwendung* spielen diese alogischen Momente die sekundäre Rolle neben dem Logischen, und *in der Rechtswissenschaft* endlich ist allein das Logische ausschlaggebend. (Pkt. 5.)

Der Gegenwärtige Stand der Psychologie.

Von H. VÁRKONYI.

Der Verf. versucht das systematische Bild der Richtungen und Resultate zu geben, die in der modernen Psychologie Geltung haben. Er schildert erstens den Entwicklungsgang der heutigen psychologischen Wissenschaft von ihren Anfängen zur Zeit eines Fechners, Wundts bis zur neuesten Charakterologie. Dann behandelt er die Methodenfrage in der Psychologie, eine der bedeutendsten Fragen, die die Geister trennt und besondere psychologische Richtungen zeitigt: nämlich die erklärende und die verstehende Psychologie. Es folgt die Erörterung der Probleme, welche die Begriffe einer Struktur-, Gestalt- und Typus-Theorie in die Psychologie einführten. Die Fragestellungen, Methoden und die vorläufigen Ergebnisse der Charakterologie werden ebenfalls bündig und klar skizziert und das Problematische in ihnen ins Licht gestellt. Als letzte charakterische Erscheinung in den modernen Bestrebungen der psychologischen Wissenschaft wird die als Eidetik gekannte Theorie der Anschauungswelt behandelt und die damit zusammenhängende Idee einer grossen Entwicklungspsychologie, welche den Entwicklungsgang des menschlichen Seelenlebens von seinen Uranfängen bis zur heutigen differenzierten Ausbildung des Nervensystems und psychophysischen Innenlebens zu schildern bestrebt ist.

Kérjük tagtársainkat, hogy a mellékelt csekklapon fizessék be tagdíjaikat. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minde tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi **4 pengő**. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postatulványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat-nyolc füzetben jelenik meg. Következő számunk *május* elején jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* március végéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtitkár 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.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjék azt titkárunktól.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi 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, 55 $\frac{1}{2}$ 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-KÖRÚT 21.

A »Stadium« 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-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.

POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1928. — (Dr. Czákó Elemér.)

7/1274

1977 NOV 2

XIV. KÖTET

1928.

3—4. FÜZET

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



NYOMATOTT BUDAPESTEN

A KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDA 350 ÉVES JUBILÁRIS ESZTENDEJÉBEN

1928.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Akos</i> : Az eleata gondolat.....	105
<i>Várkonyi Hildebrand</i> : A lélektan mai állása. (Második, befejező közlemény)	113
<i>Korek Valéria</i> : Problematikai és tartalmi átalakulások az újabb történetfilozófiában I.	135

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Teendőink a magyar filozófia történelmének ügyében (<i>Bartók György</i>)	153
Új társadalomtudományi rendszer (<i>Ruber József</i>).....	162

Bírálatok, könyvismertetések.

<i>Losskij</i> : Handbuch der Logik (<i>Bartók Gy.</i>). — <i>Schütz</i> : A bölcelet elemei Szt. Tamás alapján (<i>Somogyi J.</i>). — <i>Mellin</i> : Das Zeit-Raum-Problem und das Gravitationsgesetz (<i>Somogyi J.</i>). — <i>Mannhard</i> : A fasizmus (m.). — <i>Vasady B.</i> : A valláspszichológia fejlődésének története (<i>Trócsányi D.</i>). — <i>Némethy Géza</i> : Az ész tragédiája s egyéb versek. 2. kiadás (<i>Kerényi K.</i>).....	172
<i>Társulati ügyek</i>	186

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Akos von Pauler</i> : Der eleatische Gedanke	188
<i>H. Várkonyi</i> : Der gegenwärtige Stand der Psychologie II. (Siehe Athenaeum, 1928, 1—2. H.)	104
<i>V. Korek</i> : Wandlungen der Problematik und des Inhalts in der neueren Geschichtsphilosophie I.	188

.....

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*.

AZ ELEATA GONDOLAT.

(Elnöki megnyitó.)

Írta: PAULER ÁKOS.

1. Az európai gondolkodás immár két és fél ezredévén keresztül folyó szellemi árában él egy ősrégi gondolatmenet, mely nyomon kísérhető a görög spekuláció őskorától napjainkig. Ezt röviden *eleata létbizonyításnak* fogjuk nevezni, mert az eleai böleselők hatalmas szellemi munkája tette azt először teljesen öntudatossá.

2. E gondolatmenet lényege az, hogy valaminek létezni kell, és ha létezik valami, kell valami örökkévaló és változatlan dolognak is léteznie.

Amennyire a reánk maradt meglehetősen homályos töredékekből megítélhetjük, a tétel első részét (mely szerint *valaminek* léteznie kell) *Parmenides* akként bizonyította, hogy ama tétel *önellenmondó* voltára mutatott rá, mely szerint „semmi sem létezik”. Hiszen már azzal, hogy ezt állítjuk, már *valaminek* a létezését elismertük, t. i. azon *gondolatét*, hogy semmi sem létezik. Az a tétel tehát, hogy „semmi sem létezik” nyilvánvalólag *önmagát* rontja le.

A következtetés *második* részét, mely szerint, ha létezik valami, kell örök és változatlan létezőnek léteznie, az iskola legkésőbbi tagjának: *Melissosnak* fragmentumaiban ütközik ki legvilágosabban, ki az előző eleata böleselők (Xenophanes, Parmenides, Zeno) tanításait legérettebb formában foglalja össze. Eszerint: mert van kétségtelenül tagadhatatlan, azaz szükségképi létező, ez csak örökkévaló lehet, mert csak az lehet abszolút, azaz mindig és mindennütt szükségképi, ami létének egy pillanatában sem nélkülözhetette a létet. Melissos azután e határozmányból levezeti, hogy ez örök létezőnek egyúttal változatlan, öröktől fogva tökéletesnek, egynek, homogénnek, fájdalom nélkülinek s anyagtalannak kell lennie. E konzekvenciák azonban jelenleg nem érdekelnek bennünket, — mert csak az eleata létbizonyítás két gyökerével kívánunk foglalkozni.

E rövid elmefuttatás keretében csak azt a *történeti*



tényt kívánjuk konstatálni, hogy *eddig nem merült fel soha és sehol oly filozófiai rendszer, mely az eleata létbizonyítást legalább burkoltan ne ismerte volna el érvényesnek — még akkor is, ha teljes relativizmus akarván lenni, annak nyíltan hadat is üzent.*

3. Az eleata létbizonyítás alapját azon megállapítás képezi, melyet a „korrelativitás elvének“ neveztünk. Ez azt fejezi ki, hogy „*nincs relativum abszolútum nélkül*“ — mert hiszen a relativum mindig abszolútumra utal, csak ahhoz *viszonyítva* minősíthető relativumnak. Így értve az eleata létbizonyítást, nyilvánvaló, hogy az a *Platon-* és *Aristotelestől* kiinduló klasszikus metafizikának gerincét alkotja. *Ezért* keres Platon a változó érzéki világgal szemben örök és változatlan érzékfölötti kozmoszt s találja azt meg az ideák birodalmában. Ily alapon nyugszik *Aristoteles* mélységes dualizmusa és theizmusa, mely szerint a változó s mulandó érzéki világ egy tőle *különböző* örök és változatlan érzékfölötti valóságra: Istenre utal. *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* metafizikai tanításai mind az eleata létbizonyítás burkolt elismerésében gyökereznek. Érvényét nem is vonta kétségbe senki egészen a XVIII. századig, midőn — és ez lélektani szempontból különösen érdekes — megkezdődött az ellene indított harc, *mielőtt* a korrelativitás elve teljes öntudatossággal megformuláztatott volna. Sőt *épp ezért* indulhatott meg e küzdelem, mert hiszen annak kilátástalan volta rögtön szembeszökövé vált volna, ha ez elv világos kimondása nyilvánvalóvá teszi, hogy még az ellene való küzdelem is lehetetlen, ha legalább burkoltan nem ismerjük el érvényét.

4. Különösen tanulságos e tekintetben *Kant* magatartása. Miután a Tiszta Ész kritikája arra az eredményre jutott, hogy az érzékfölötti metafizika lehetetlen, — ezzel annak a kimondására kényszerült, hogy tehát a relativ és változó *érzéki* világgal szembenálló abszolút és változatlan *érzékfölötti* valóság is megismerhetetlen. Ámde *Kant* sokkal mélyebb gondolkodó volt, semhogy elkerülte volna figyelmét az a mély igazság, melyet a korrelativitás elve fejez ki. *Kant kétrendbeli* tanításban ismeri el burkoltan és öntudatlanul annak érvényét: a magánvalóról szóló megállapításban s „a transzcendentális eszmék“ről szóló tanában.

Kant már úgynevezett „dogmatikus korszakában“ annyira helyesnek tartja a korrelativitás elvét, illetőleg az eleata létbizonyítást, hogy erre építi a szerinte egyedül lehetséges istenbizonyítást a „Der einzig mögliche Be-

weisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 1763.“ c. értekezésében. Itt abból indul ki, hogy lehetetlen, hogy semmi se létezzék, mert ez azt jelentené, hogy a lehetőség sem létezik s így az a lehetőség sem, hogy semmi sem létezik. Az a tétel tehát, hogy semmi sem létezik, önmagát rontja le. Ámde — folytatja Kant — minden lehetőség valami *valóságra* utal, amely már nemcsak lehetőséget, de abszolút szükségképiséget képvisel. De ami szükségképen létezik, az csak *egy, egyszerű, változatlan, örök, legreálisabb* lény lehet. E legszükségesebb lény azonban Istennel, mert e lény csak szellemi természetű lehet.

Szemellátható, hogy itt az eleata létbizonyítás újra-éledéséről van szó. Ez annyira áthatotta Kant gondolkodását, hogy midőn későbbben úgynevezett „kritikai korszakában“ Isten létének megismerését lehetetlennek tartja, még kitart azon álláspont mellett, hogy *kell* valami abszolút változatlant felvennünk, mert különben a változást sem ismerhetnők meg, amint az tapasztalati világunkban megjelenik. Ez a lényege ugyanis a „Tiszta Ész kritikája“ ama fejtegetésének, mely „az ideáлизм cáfolatát“ adja azon az alapon, hogy a magam időbeli meghatározottságát sem ismerhetném meg, ha nem tenném fel valami *megmaradónak* létét, *melyhez* viszonyítva állapítom meg, hogy én változok.

Kant világosan látja tehát, hogy a relativum mindenütt abszolútumra utal, mert az előbbinek csak ez utóbbihoz viszonyítva van értelme. Ha Kantot nem vezette volna félre ama — nézetünk szerint téves — tanítása, mely szerint ismeretgyarapító ítéleteket csak érzéki (tér-időbeli) szemlélet alapján alkothatunk, felismerte volna, hogy az eleatáknak abban is igazuk van, hogy a relativum ismeretében *már benne van* az abszolútum valamiféle ismerete is s így az empirikus ismeret már mindig burkolt metafizikai álláspontot is foglal magában. Hogy azonban Kant e következmény elől kitérjen, — megalkotta a „transzcendentális eszmékről“ szóló tanát. Ennek lényege, hogy bár igaz, hogy a relativum fogalma mindig az abszolútum fogalmát is magában foglalja, ez utóbbi mégsem nyújt ismeretet, mert nem fogalom, hanem csak „eszme“, azaz oly az ész természetében gyökerező koncepció, melynek tartalmat nem tudunk adni, mert az az érzékfölötti valóságra utal. De — kérdjük — miképen mondható teljesen tartalom nélkülinek az oly észbeli fogalom, melynek valamiféle tartalmához *viszonyítva* mondhatom a tapasztalati mozzanatokat egészen relativóknak? Az úgynevezett

transzcendentális eszme távolról sem oly „tartalom nélküli”, aminőnek Kant kívánta az ismeretgyarapító ítéletről vallott téves álláspontjából folyólag.

5. A XIX. század folyamán két nagy támadás érte az eleata létbizonyítást: *Hegel* és *Bergson* filozófiája részéről.

Hegel *elismer* abszolútumot, melyet az „abszolút gondolkodás”-sal azonosít s „Geist”-nek nevez. Ez az egyetlen, ami a világtörténelem szüntelen és szükségképi változásaiban megmarad, mint a „dialektikus menet” abszolút törvényszerűsége. Abban a tekintetben tehát *Hegel* *nem* ellenlábas az eleatáknak, hogy minden relativumban felismeri annak szükségképi vonatkozását az abszolútumra. Mindazonáltal ellentétbe kerül vele, amennyiben tagadja, hogy az abszolútumnak *változatlan*nak kell lennie. Azt hirdeti ugyanis, hogy az abszolútum *lényege* az a benne szükségképen felmerülő önellenmondás, önmegoszlás, mely azután az ellentétek kiegyenlítődéssére: a *tézis* és *antitézis* után a *szintézis*re vezet az abszolútum ama kibontakozásában, melyet világtörténetnek nevezünk. Röviden tehát: míg az eleata abszolútum örök és változatlan, — *Hegel* abszolútuma örök ugyan, de szükségképen változó, azaz: nem is egyéb, mint a mindenség, amint az szükségképen kibontakozva, önmagának tudatára ébred.

Nyilvánvaló azonban, hogy a változás fogalmával az abszolútum mibenléte nem fér meg. A „változó abszolútum” fogalma *azért* önellenmondó, mert — mint *Aquinói Tamás* helyesen jegyzi meg (*Summa c. Gentiles, I. 16*) — minden, ami változik, bizonyos potenciális állapotot is foglal magába, azaz lehetőséget arra nézve, hogy bizonyos tekintetben létezzék vagy *ne* létezzék. Ámde oly lény, mely *minden ízében* szükségképi, semmiféle vonatkozásban sem képviselhet lehetőséget arra nézve, hogy *másképen* létezzék. Kétségtelen tehát, hogy az abszolútum csak változatlan lehet. Ezen az alaptételen szenved vereséget a hegelizmus, szemben az eleata állásponttal. Ez utóbbit egyébként öntudatlanul maga *Hegel* is elismeri, midőn legalább az örök változásnak törvényszerűségét kénytelen *változatlan*nak minősíteni.

6. *Bergson* filozófiájának lényege is szempontunkból akként fejezhető ki, hogy éppúgy mint *Hegel*, a *lét* fogalmát a *levés* mozzanatában akarja feloldani. „Nincsenek dolgok — úgymond —, amelyek keletkeztek, csak dolgok, amelyek keletkeznek; nincsenek állapotok, amelyek megmaradnak, csak állapotok, amelyek változnak.” A létet mint merev, a valóságot meghamisító „platonikus” fogal-

mat elveti s helyébe a világfolyamatot, mint soha nem szűnő s csak intuícióval átélhető áramot helyezi.

Nyilvánvaló, hogy ez állásponton csak addig lehet megmaradni, míg annak mélységes önellenmondása nem válik tudatossá. Hiszen ha nincs *semmi* állandó és változatlan, akkor azt sincs jogunk mondani, hogy pl. a *mindenség* az, amely szüntelen változást jelent, mert hiszen ez esetben a „mindenség“ az a valami, lényegében *változatlan* mozzanat, *amelyről* állítjuk, *hogy* egyetemes változással azonos. És ha Bergson komolyan veszi állítását, azt sincs joga mondani, hogy ő az, *ugyanazon* Bergson, ki könyveit a múltban írta, — mert ha nincs *semmi* marandó, az ő személye sem lehet változatlanul az, akinek magát nevezi.

Nem is maradt böleselőnk ez állásponton, hanem azt burkoltan fel is adta legkésőbbi művében, az „*Evolution créatrice*“-ben (1907). Itt ugyanis már az *életáramról s életlendületről* (élan vital) állít sok mindent: *hogy* az fejlődik, akadályokba ütközik, szétszakad stb. E tételek nyilvánvalólag *valami változatlan létezőről*, épp az élan vitalról állítanak valamit, *hogy* az lendül, áttör, megoszlik stb. Íme, az eleata $\tau\omicron$ $\delta\upsilon$ itt is kiütközik: itt is végzetyszerűen jelentkezik, mint az az állandó és változatlan valami, *amelynek* végül bizonyos ténykedéseket tulajdonítunk. Bergson antieleatizmusa is hajótörést szenved, mert kiderül, hogy az eleata létfogalmat és létbizonyítást ő maga is elfogadja.

7. Ám mindezzel még nem értek véget a modern gondolkodás támadásai az eleata létbizonyítással szemben. Századunk legjellegzetesebb s legeredetibb filozófiai szempontja a *fenomenológiai beállítottság*, amint az *Bolzano* és *Brentano* nyomán, végül *Husserl* és *Meinong* vizsgálataiban vált öntudatossá. A fenomenológia voltaképpen azt a *programot* jelenti, hogy mielőtt filozofálni kezdenénk, *jól meg kell néznünk a dolgokat*. Ezt az adottságok lehetőleg előfeltételmentes *leírásával* érzük el. E deskripció hivatva van számos előítéletet kiirtani s így azt a „*tabula rasa*“-t készíti, *amelyen* azután az eredményes bölceleti vizsgálódás majdan megindulhat.

Előrelátható volt, hogy e fenomenológiai radikálizmus hovatovább a hagyományos eleata létfogalmat is bíráló revízió alá fogja venni. Úgy látszik, hogy Husserl és iskolája *napjainkban* kezdi meg a program végrehajtását, még pedig némely képviselőjében azzal a nem éppen túlszerűen célkitűzéssel, hogy a „hagyományos ontológia

leromboltassék“ s helyébe a helytelen létfogalomtól függetlenül kritikai metafizika épüljön fel. E téren egyik legjellemzőbb kísérlet az, melyet *M. Heidegger* tesz „*Sein und Zeit*“ című könyvében (Erste Hälfte 1927). Nem éppen világosnak mondható fejtegetései, úgy látszik arra az álláspontra vezetnek, hogy a „ténylegesség hermeneutikáját“ (Hermeneutik der Faktizität) nyújtó fenomenológiával kell a lét fogalmát megvilágítanunk. Ennek hivatása az egzisztencia (Dasein) azon jelentését (Seins-sinn) kihüvelyezni, amely szerint a közvetlenül adott *élet* valamely konkrét létmódban kifejeződik. Tehát nem a hagyományos merev lét fogalma, de az *élet* fogalmára kell az ontológiát építeni. Hasonló vizeken evez Husserl egy másik tanítványa, *O. Becker*, ki a „matematikai egzisztencia“ problémáját akarja az így értett hermeneutikai fenomenológia, vagyis végelemzésben az *élet* ősfogalma alapján megoldani (Mathematische Existenz, 1927).

E néhány példa is szemlélteti, hogy itt német köntösben voltaképpen a létfogalom *bergsoni* reformja iparkodik magának utat törni. Mert hiszen a német fenomenológusok is végső elemzésben ugyanazt célozzák, mint a francia bölcselelő: a „merev“ eleata létfogalmat egy hajlékony biológiai létfogalommal akarják helyettesíteni s ily módon az abból fakadó eleata létbizonyítás minden terhén, melyen a hagyományos metafizika alapszik — túl akarnának adni.

Immár tudjuk, hogy ez szükségképpen sikertelen vállalkozás. Meggyőződhetünk arról, hogy az eleata létfogalom és létbizonyítás burkoltan bár, de elkerülhetetlenül becsúszik az „új“ metafizika alapfogalmai közé is. Más néven, mint az „élet“ hatalma, itt is áttör minden elkendőzési kísérleten s mint abszolút, lényegében változatlan s fennállásában örök mozzanat érvényesül az „új“ metafizika gondolatvilágában is. Kétségtelen, hogy e modern metafizikai reformkísérletek is hovatovább felismerik majd, hogy ők maguk is arra az eleata létbizonyításra építenek, amely ellen harcolni akarnak, — vagyis hogy a halhatatlan görög gondolat itt is végül az a sziklaszilárd alap, melyre minden lehető filozófiai kutatásban is végül építenünk kell.

8. E megállapításunk azonban korántsem jelenti azt, hogy a modern kutatásnak is ne volnának jelentős feladatai az eleata létbizonyítás kritikája és mélyítése körül. Úgy látom, hogy napjaink idevágó kutatásaira különösen *három* probléma tisztázása vár.

A) Kétségtelen, hogy az abszolútum és a relatívum *általános* fogalmát immár tudjuk szabatosan és egyértelműleg meghatározni. Abszolútum ugyanis az a dolog, mely úgy mibenlétében, mint fennállásában (létében) minden más dologtól független. Relatívumnak viszont azt a dolgot nevezzük, mely úgy mibenlétében, mint létében más, tőle különböző dologra támaszkodik. Amire azonban égetően szükség van, az ama sokféle vonatkozás kiderítése, mely valaminek a relativitását jelentheti. E tekintetben még nagy homály uralkodik korunk kutatói között. Ama sok zavarosság és önellenmondás, mely például *Einstein* relativitás-elméletének alapfogalmai körül fennáll, épp arra vezetendő vissza, hogy a relativitás azon értelmét, melyben azt a fizika használhatja, a kutató nem tisztázta.

B) Az eleata létbizonyítás s a belőle táplálkozó klaszszikus metafizika a „lét“ (esse) s a „létező“ (ens) fogalmait a *legáltalánosabb* értelemben használja, midőn is az egyaránt jelent *mindennemű* fennállást, tehát az egzisztenciát éppúgy, mint az érvényességet, értékesiséget és ama sokféle módját a szubsztenciának, melyek gondos elválasztására kell vállalkoznia azon vizsgálódásnak, melynek jelölésére a „hyparchológia“ terminust javasoltuk. Csak ennek eredményei adhatnak az eleata létbizonyításnak kellőleg differenciált tartalmat. Hiszen enélkül ez utóbbi csak azt bizonyítja, hogy szükségképen *létezik*, azaz fennáll valami örök és változatlan — de még nem dönt abban a kérdésben, hogy e „valami“ talán merő igazságrendszer, vagy valamely szubsztancia, vagy valamely őserték — vagy talán mindezen kategóriákon *túlfekvő* mozzanat, mely a neoplatonikus τὸ ἐν-nek megfelelőleg végső, közös egységes előfeltétele és gyökere minden létnek és minden tartalomnak?

C) Mindezen vizsgálat pedig csak akkor mehet kellő logikai öntudatossággal végbe, ha *ismeretelméletileg* is megalapozza kutatásait. E célból tisztázni kell, hogy midőn az egységes létfogalmat differenciáljuk, s megkülönböztünk benne például egzisztenciát, érvényességet és értékesiséget, — *hcnnan* vesszük a *lét fogalmát* általában s a tartalmat a megkülönböztetésekhez és *mire építjük* azon igényünket, hogy ily módon egyetemes érvényű megállapításokhoz jutunk?

9. E kutatási program kifejtésével az volt a célunk, hogy Társulatunk tagjainak figyelmét felhívjuk egyikére ama pontoknak, amelyen a *legrégebb* metafizikai gondo-

lat érintkezik a *legmodernebb* problémafeltevésük egyikével. Mert valóban: ma az eleata létbizonyítás renaissance-át éljük át s azon elmélkedve napjaink legégetőbb filozófiai problémáit érintjük, amit eléggé bizonyít amaz érdekes körülmény, hogy a „relativitás elméleté”-nek diskussziója mind szélesebb köröket foglalkoztat. Itt is azonban csak a görög gondolatban való szilárd horgonyvetés óv meg attól, hogy világnézetünk törekeny sajkája ne sodródjon a rosszul, vagy csak félig átgondolt-alapfogalmak viharos és zavaros tengerére.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

A LÉLEKTAN MAI ÁLLÁSA.

Írta: VARKONYI HILDEBRAND.

(Második [befejező] közlemény.)

3. Az alakok, típusok és struktúrák lélektana.

1. Hogy a lélek nemcsak szétszórt és szervezetlen benyomásokat fog fel, hogy a tudat nem ily töredékek s részletek mozaikjából áll s másrészt nem tagozatlan, szétfolyó élménysávok káosza, hanem e két véglet között álló, jól tagolt, kikerekített „egészek“ szervezete, azt a német lélekbúvárok ma minden más gondolatnál erősebben hangsúlyoztatják s ebben minden árnyalatuk és pártállásuk ellenére is egységesek. A groningeri egyetemes és a legutóbbi bonni német pszichológiai kongresszusokon is elemi erővel nyilvánult meg az „alakpszichológiának“ (Gestaltpsychologie) eme méltánylása. A gondolat elfogadásában mindenki egyetértett, csupán a lélek alakfelfogásának értelmezésében voltak eltérések. Mivel az irányzat új s hozzá roppant nagy igényeket támaszt s az egész lélektant át kívánja alakítani, csak természetes, hogy a szellemek egyelőre még megoszlanak az új lélektani irányzat értelmezésében. A főfeladat itt részben abban áll, hogy rámutassunk az alaklélektani felfogás gyökereire — részben abban, hogy az „alakok“ lelki jelenségeit pontosan körülhatároljuk, végül pedig, hogy az alaklélektan igényeit s jogosultságát egyéb lelki jelenségekkel szemben kellő mértékre szorítsuk.

Az első kérdés arra vonatkozik, mit nevezünk a lélektanban „alaknak“? Hogy a lélek nemcsak egyes, elszigetelt benyomásokat él meg (pl. egyes hangokat), hanem ezeknél többet (pl. melódiát), az kétségtelen. E többet kétféle lehet: vagy a benyomások summáját (mozaikját), vagy valamely szervezett egészét jelentheti. E szervezett, vagyis tagolt „egészek“ azok az alakok, melyekről a pszichológiában jelenleg oly sok szó esik. Azonban nem minden egész-élmény alak-élmény is egyúttal; csupán azok az egész-élmények ilyenek, melyek egyúttal tagoltsággal is rendelkeznek (pl. melódiá, térszemlélet). *Krueger*²⁵ nagyon

²⁵ *F. Krueger*: Der Strukturbegriff in der Psychologie. Leipzig, 1924. — Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle. München, 1926. —

helyesen járt el, mikor az „alaknak“ jellemző tulajdonságai gyanánt a lezárt, kerek befejezettséget s másrészt a tagoltságot állapította meg; ehhez kapcsolták még mások a következőket: az „alakok“ részletegységeinek, tagjainak viszonylagos önállóságát, az egészre való specifikus vonatkozásukat, komplexminőségeiket, az egésznek érzés-szerű tudati jelenlétét. Az alakpszichológia tehát kiemeli lelki jelenségeinknek egyik gyökeres, szerkezeti tulajdonságát, azt, hogy amit tapasztalunk és megélünk, bizonyos reakciómódok konstitutív keretében éljük meg, mely nem a külső inger természetétől függ, hanem az ember élettani tendenciáitól, vagy érzelmi és értelmi tevékenységünktől.

Az alakpszichológia, mint látjuk, szintén egy állomás azon az úton, melyen a lélektan az elemek gondolatától halad az emberegész felfogása felé. Ha felmerültek vele szemben ellentétes vélemények, ezek nem is az egész-aszpektus miatt hangzottak el, hanem inkább azért, mert némely kritikus szerint az alapgondolat sem nem új, sem nem találó, legalább is végtelen formájában. Nem új, hiszen az egész filozófiai idealizmus, *Platontól* kezdve *Kanton* keresztül a pszichovitalizmusig mindenkor előbbrevalónak tartotta a világnak s az emberi léleknek az összefüggéseit s formáit, mint az elemeket, s e tekintetben némelyek (*F. Sander*)²⁶ már a reneszánsz kori böleleletben, a *Psychol. Magazin* szerzőiben, *Tetensnél*, *Wundtnál*, *Ehrenfelsnél* a grázi iskolában s *Diltheynél* is keresik az alaklélektan nyomait s benne igazi „német“ elméletet látnak. Ezek a kritikusok nem látnak igazán új mozzanatként az alaklélektanban egyebet, mint csak az elnagyolt radikalizmust, mely az „egész“-re irányuló gondolat lendítő hatása alatt

H. Driesch: Grundprobleme der Psychologie. Leipzig, 1926. 61—67. ll. (Einige Worte über psychische Ganzheit.) V. ö. *Annalen der Philosophie* V. (1925) 1. kk. ll. — *M. Wertheimer*: Über Gestalttheorie. Philos. Akad. Erlangen 1925. — *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, I. Psychologische Forschung* I. Berlin, 1925. (A Psychol. Forschung az alaklélektani irányzatnak hivatalos folyóirata.) — *W. Köhler*: Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie (Jahresberichten üb. die gesamte Psychologie. 1922). Berlin, 1924. — *W. Köhler*: Komplextheorie und Gestalttheorie (Psych. Forschung VI). 1925. — Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. (Phil. Akad. Erlangen.) Braunschweig, 1920. — *K. Koffka* idetartozó alapvető műveit másutt idézzük. — *Nagy J.*: A pszichológia főkérdései (1927) 20—38 l.-on Jamesnek ezirányú nagyon termékeny pszichológiai felfogását teszi magáévá.

²⁶ V. ö. nagyon értékes előadását a német kísérleti pszichológusok 10. kongresszusán (Bonn, 1927. április): Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie. L. Z. Ang. Ps., Bd 29. (1927). 281 l.

egy egészen új korszakot, az „alaklélektan korszakát“ akarja hirdetni. Mások ismét az alaklélektan alap gondolatával nem tudnak kibékülni (*E. R. Jaensch*):²⁷ mert benne egyszerűen a szenzualizmus megfordítását látják. Az ily művelettel pedig nem felelünk meg a tárgyi világ komplikált-ságának. Az bizonyos szerintük is, hogy különböztethetünk lelki „elemek“ és szerkezeti összefüggések között, erre feljogosít a tudomány; de tévedne az, aki egyformának látná mindenfajta elemnek és lelki struktúrának viszonyát. Az elemek és szerkezetek viszonya egészen más a basedowoid (*B*)-típusú egyéneknél, mint a tetanoid (*T*)-típusúaknál — erősebb az ifjúkorban, mint később — és más a szemnél, más a hallás érzékénél stb. Az alaklélektan tehát abban a pontban válik kritikussá, hogy minden megkülönböztetés nélkül állítja az elemeknek a lelki összefüggésektől való függését s tételét — legalább kezdetben — *Köhler* fizikai alapvetésével pecsételte meg. Problematikus végül az is, honnan ered az az alakító tevékenység, mely az elemeket alakokká szervezi. Felmerülhet az a *Kantra* emlékeztető gondolat, hogy e tevékenység preformált lelki birtokunk (pszichologizmus *Kant* magyarázásában) — némelyek pszichovitalisztikus forrásból eredeztetik. — *Koffka* organikus-öröklődő tevékenységet lát benne. Ez az utóbbi feltevés természetesen azt a következtetést vonná maga után, hogy az ösztön, az asszociatív emlékezés és az értelmi megismerés ugyanazon lelki alaptevékenységnek három, lényegben nem különböző formája. Ebből a következményből is kitetszik, hogy az alaklélektan még nem jutott el a lélektan határozottan alapvető kérdéseinek olyan tisztázásához, hogy rajtuk az alakok felfogásának részletelmélete felépülhetett volna. Az egész alak-gondolat a pszichológiában mindenesetre fontos, mert kiemelkedést jelent az asszociatív-elem-lélektan lapályaiból és közeledést jelent az embernek, mint alakítóknak, alkotónak megértése felé; de új, nagy lélektani „Gestalt-korszakról“ beszélnünk még nem szabad, vívmányai erre még nem jogosítanak fel.

2. Fontos állomás a mai pszichológia haladásának útján a *típusok elmélete*²⁸ is. Az emberi léleknek alaposabb

²⁷ Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode. 2. kiadás. Leipzig, 1927. 57. skk. II.

²⁸ Legfontosabb forrásmunka e kérdésben, mely a nagy irodalmat majdnem kimerítően felöleli, *W. Stern*: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Leipzig, 1921. L. még: *R. Sommer*: Individual-Psychologie und Psychiatrie. Sammelreferat. II. Gg. E. Ps. 1907. — Familienforschung und Vererbungslehre. Leipzig, 1922. —

és mélyebb megismerését szolgálják azok a kontúrok és teravraizok is, melyeket típusoknak nevezünk s melyekre *Leibniz* hasonlatát lehetne alkalmazni a márványtömbről s a benne futó erekről és vonalokról: ezek adják meg szinte előre a kiformalható szobor teravraizját. A típusok, melyekbe egy egyéniség egyidejűleg sorolható s melyeknek „keresztezőpontja“ gyanánt foghatók fel *Stern W.* szerint, a mai lélektan legértékesebb eredményei közé tartoznak. Csakhogy az eredmények még szintén nem szilárdak s kialakulásuk sok egyéb kérdéssel van egybekötve.

Az első kérdés itt az: *honnan ered* egyáltalában a típus gondolata; a logikai módszertan honnan meríti: a természeti vagy szellemi tudományok köréből? Ma sokan vannak azon a véleményen, hogy a típus gondolata szellettudományi eredetű és csak ott otthonos fogalom. Ennek az álláspontnak kialakulásában mindenesetre nagy része van *Dilthey* egyre inkább fellendülő értékelésének s annak a hitnek, mintha *Dilthey* áthidalhatatlan ürt vont volna a szellemi és természeti tudásunk közé s a típus fogalmát ez utóbbiból kizárta volna. Az általános tudományelméleti fogalmak tisztázása s egyúttal a lélektan haladása érdekében azonban nem volna haszon nélkül, ha a *Dilthey*ről forgalomban levő nézeteket revízióknak vetnék alá mindazok, kik benne csak a termékeny alapvetőt látják, de nem veszik figyelembe, hogy e kiváló elme meglátó műveiben vannak homályos helyek és ellenmondások is s hogy rendszere több pozitívizmust szívott fel, mint amennyit a tanítványok megengednének. Azt az ürt sem gondolta *Dilthey* oly áthidalhatatlannak, mint iskolájának és rajongóinak elméletében feltűnik. E megjegyzések azonban tulajdonképen nem vonatkoznak közvetlenül a típusok elméletére, csupán azokra a tudományelméleti általános előfeltételekre, melyekből a típuselmélet mai helyzete, alakulása megérthető. De viszont következik ezekből a megjegyzésekből az a vélekedés, hogy a típus-fogalom eredetét aligha kereshetjük kizárólag a szellemi tudományokban. Újra felmerül a kérdés: valóban oly nagy-e a külön-

Th. Erismann: Die Eigenart des Geistigen. Leipzig, 1924. — *C. G. Jung*: Psychologische Typen. 3—4. kiad. Zürich, 1925. — *E. Kretschmer*: Körperbau und Charakter. 6. kiad. 1926. — *E. Spranger*: Lebensformen. 5. kiad. 1925. — *J. Cohn*: Begriffliches zur differentiellen Psychologie. (Z. Ang. Ps. 1925.) — Az egyes típusok irodalmát az itt elsorolt művek bibliográfiája nyomán követhetjük. L. még: *R. Müller-Freienfels*: Persönlichkeit und Weltanschauung. 1919. Irodalom: *Ranschburg P.*: Az emberi elme. II. Budapest, 1923.

ség a természeti és szellemi tudományok között, hogy csak az egyikben belül kereshetjük a típus-fogalom eredetét, s vajjon a természettudományokban nem autochton gondolat-e az, amit típusnak nevezünk? Mikor *Wundt* logikájában felkeltette az érdeklődést a típus fogalma iránt, rámutatott egyúttal arra is, hogy e fogalom egyszerre otthonos a nyelvtudománynak, a kémiának, kristálytannak, az állattannak és növénytannak területén. Úgy látszik tehát, hogy a típus fogalma nemcsak a szellemi *vagy* természeti tudományok egyedüli birtoka, hanem mind a kettőé egyszerre s így nem is dönti el azt a kérdést sem, hogy a pszichológiát — melyben oly nagy jelentőségre jutott ma a típus-fogalom — ennél fogva a szellemi vagy természeti tudományok közé kell-e sorolnunk.

A második kérdés a tipológiában a *típus fogalmának* pontos megállapításában áll. Itt kettős eljárás kínálkozik a logikus számára (ez ugyanis már logikai, módszertani feladat). Az első az, hogy e fogalmat felkeressük saját lelőhelyein: az egyes tudományos vizsgálódások közüzemében. *Wundt* a kémiából kiindulva alkotja meg a típus első meghatározását: típusnak nevezzük azt a *legegyszerűbb formát*, melyben valamely összetételnek vagy szerkezetnek törvénye megnyilvánul. *Cuvier* alapján találja meg a típusnak második megfogalmazását: az az alak, melyben egy sorozat rkon jelenség tulajdonságai a *legtökéletesebben* fejlődnek ki. Harmadszor típusnak nevezi *Wundt* azt a *formális tulajdonságot*, mely egy vagy több nem (faj) tagjait jellemzi. Ezekre a meghatározásokra példákat találni nem nehéz. A típusfogalom logikájának ezen első feladatához, a definícióhoz tartozik természetesen még az is, hogy a fentebb nyert meghatározásokat egybevevünk a hagyományos logika *genus-* és *species-*fogalmaival, továbbá az *egyediséggel* és kutassuk, vajjon vannak-e egyezések és különbségek ez utóbbiak és a típus-fogalom elemei között. Oly feladat, mely még megoldásra vár s egyúttal a lélektan vizsgáldások kereteit messze meghaladja. Egy második kérdésünk arra vonatkozik a típus-gondolattal kapcsolatban, mi a viszony *a típus és a struktúra* között. Nemcsak a típusnak, hanem a struktúrának gondolata is túlmegy a lélektan határain, de nem kevésbé nagy a jelentősége a pszichológiában, hiszen külön strukturális lélektanról is sok szó esik a jelenkor lélekbúvárai között. A típus és a struktúra fogalmai között az átmenetet ott találjuk meg, amit *Wundt* logikájának ugyanazon helyén mond, hol a tipológia körvonalait meghúzza. A típus-foga-

lom logikai szerepe szerinte abban áll, hogy genetikus formában leíró osztályozását nyújtsa vagy segítse elő a típus körébe tartozó tárgyaknak. Ezzel már rámutatott egy tökéletesebb osztályozásra, mely a *típus* helyett a *struktúra*-fogalom segítségével csoportosítja a valóság tárgyait.

A különbség e két fogalom között tehát az, hogy míg a típusban inkább csak pusztán külső leíró osztályozásra nyerünk segítő fogalmat, addig a struktúra a belső (oki) összefüggéseket tárja fel a dolgokban s így vezet el bennünket osztályozásukhoz. Mind a két fogalom helye pedig a logikai módszertanban, az osztályozás problémakörében jelölendő meg.

Hogy az itt mondottakra teljes világosság derüljön, ahhoz természetesen szükséges volna kifejteni a *típus-és struktúra-fogalom teljes logikáját*. Ezt más helyütt kíséreljük majd meg, e helyen csak ennek a még hiányzó elméletnek néhány főbb tételét említhetjük meg. A típusok elmélete, ez az első gondolat, csak leíró klasszifikációt nyújt bármely területen, míg a struktúrák tana, már oki és genetikus osztályozást. A struktúrát a típustól az okság szempontja különbözteti meg. Struktúrán oly tagolt, viszonylagosan zárt és viszonylagosan állandó egységet értünk, melynek tevékenységei, megnyilvánulásai gyanánt tekintetjük valamely alany (pl. pszichológiai szempontból: az ember) tényleges viselkedésmódjait. Ez a „struktúra“ érdekesen vezethető egybe az aristotelesi bölcséletből származó diszpozíciókkal. Mikor a tárgyakat osztályozzuk, akkor az aristotelesi bölcsélet szerint oly csoportosításra kell törekednünk, hogy az összetartozó tárgyak egyes osztályai közül az kerüljön első helyre, mely a közös lényegét a *legteljesebb* fokban tartalmazza; a többi tárgyak osztályai pedig aszerint sorakozzanak lefelémenő sorozatban, amint jobban, vagy kevésbé domborítják ki az alapul vett lényegét. Az aristotelesi logika szerint így nyerünk „természetes“ osztályozást, de ugyanide érkezünk, ha a dolgok „struktúráját“ tekintjük az osztályozás alapjául. Mind a két eljárás alapelve: a közös lényeg (vagy struktúra) azonosságának felismerése a tárgyak egyedi változatosságának különböző fokozatain keresztül. Ugyanígy nyerjük a típusok sorozatait is, azzal a különbséggel, hogy míg a típus inkább csak az egyedek külső hasonlóságát veszi alapul, addig a struktúrák alapján végbevitt osztályozás a dolgok „belső“ mivoltát veszi figyelembe s így teremt katasztert, áttekintést a dolgok között ott, ahol a *genus-* és *spe-*

cies-osztályfogalmai, úgy látszik, elégtelennek bizonyulnak.

A fentebbiek alapján már most eljutunk egy *lélektani tipológiához* és a *struktúrák lélektanához*. A típus és struktúra fogalmainak szoros logikai egymásmellettségéből az következne, hogy a lélektani tipológiát és struktúra-tant együtt tárgyaljuk, de mivel a típusok elméletét másfelől a karakterológia fontos kiegészítő része gyanánt kell tekintenünk, e helyen csak a struktúralélektan kérdéseit pendítjük meg.

3. Ha a mai pszichológus nemzedéket megkérdezzük, mit tekint „struktúrpszichológiának“, habozás nélkül *Spranger* értéklélektanát említené. Pedig, ha a fentebb *Diltthey*vel kapcsolatban érintett gondolatoknak némi igazságuk van, akkor érvényesen megalkothatjuk egy oly lelki struktúrának eszméjét, mely nem az értékek világából származik, hanem naturalisztikus eredetű. A lélektanban a típus és a struktúra fogalmához az értékmentes pszichikumok is elvezetnek. Az egyéniséget egységesen a lélek oly megnyilvánulásaiból is teljesen, hiány nélkül megérthetjük, melyek minden „értéktől“, „jelentménytől“ függetlenül is felfoghatók: a lelki tevékenységek egyéni jellegéből a domináló tudategészből, a lelki korrelációkból, a komplexualitásokból stb. Ez lehetne egy értékmentes „struktúr-lélektan“ eszméje,²⁹ mellyel szemben áll *Spranger* értékelméleti, szellemtudományos irányzata.

A struktúrának szellemtudományi irányú gondolatát a lélektanba *Spranger* vitte be és erre az elméletre gondol mindenki akkor, ha strukturális lélektanról van szó. *Spranger* ezen lélektanának eredményei: a különböző lelki struktúrák és típusok úgyszólván közismertek és nagyon használhatóknak bizonyultak más tudományokban, például a pedagógiában. *Spranger*nek az az eljárása, hogy egy meglevőnek és érvényesnek tekintett logikai értékrendszerből vezeti le a reális lélektani struktúrákat s az egyén „jelentményéből“, értékirányából magyarázza lelki életét. Így a gazdasági értékből, annak fennállásából nyeri *Spranger* az ezt tükröztető pszichológiai lélekstruktúrát: az „ökonómiai embert“, az esztétikai értékből „az esztétikai embert“, a vallási értékből a „vallásos embert“ s így tovább. Ezen lélektani egyéniségszerkezeteket, mint látjuk, egyáltalában nem nyeri tehát induktív vagy kísérleti úton: az ilyen eljárást *Spranger* és tanítványai (pl. *Kerschen-*

²⁹ V. ö. M. Simoneit: Die psychische Konstitution der Person. Langensalza, 1926.

steiner) mélyen megvetik és nem tartják eléggé filozófikus eljárásnak; gondolatmenetük alapelve inkább abban volna kifejezhető, hogy az értékek független világa és az emberi lélek mechanizmusa között egyelőre megállapított csalhatatlanul működő ösztön uralkodik, melyben a vezetőszerép és az érvényesülés joga az értékeket illeti elsősorban, az emberi lelkek világa pedig ezt tartozik a maga részéről valamiképp birtokba venni, utánozni. Természetes, hogy az értékelméleti struktúr-pszichológiának ezen majdnem platói világfelfogása következtében a tapasztalati lélektan mindenképp a rövidebbet húzza. Az a követelmény, hogy az értékeknek az emberi lelkek világában szerkezeti-
leg kell tükröződni, okvetlenül megakadályozza az olyan lélektant, mely elfogulatlanul akarja vizsgálni a lelkiélet tényeit s a tapasztalatokból akar valamiképp elméletet csinálni, nem pedig megfordítva. De magát azt az értékrendszert is érinthetik egyes bíráló megjegyzések. Az értékeknek az a rendszere ugyanis, melyből *Sranger* strukturális lélektana indul, még szellemtudományi szempontból is felülbíráható. Azonkívül könnyen kínálkozik az a feltevés, hogy ennek a strukturális és szellemtudományi lélektannak alapfogalmai aligha lehetnek örök értékűek, felmerülhet a kérdés, nincs-e közöttük sok olyan „struktúra“, melyek egyszerűen a mai kornak, a mai műveltségnek állapotát tükröztetik s melyeket a jövő korok műveltségében más lelki struktúrák és lelki típusok váltanak fel. Nemesak a struktúráknak böleseleti fogalma tisztázatlan még ezidőszerint, nemesak hogy nincs tisztázva a struktúra fogalmának viszonya például a filozófiai normákkal és az oksági törvényekkel, hanem ami a legfőbb, teljesen hiányzanak még az értékeknek s a pszichikai összefüggéseknek egymáshoz való viszonyai is.

A szellemtudományi lélektan tehát, különösen amennyiben az *Spranger* értékelméleti lélektanával azonos, még korántsem jutott nyugvópontra. Az a forrongás, mely az egész lélektan területén előmlik, itt is teljes egészében észlelhető s visszahat, mint láttuk, a lélektannak és neveléstudománynak egymáshoz való viszonyára is.

4. Tipológia, karakterológia, egyéniségelmélet.

1. A típus fogalma logikailag oda tartozik, ahová a struktúra fogalma is: az osztályozás módszertani keretében (l. fentebb 3.). Pszichológiailag azonban annak a tudományágnak alkotja mind a két fogalom szerves kiegészítő részét, melyet „karakterológiának“, „jellemtanak“ neve-

zünk. Ez az új tudomány, úgy látszik, nagy jövőnek és gazdag fejlődésnek tekint elébe s már is nemcsak nagy folyóirat-anyaggal rendelkezik, hanem elméletileg is fontos abból a szempontból, ahonnan mi a lélektan fejlődését nézzük. A karakterológia ugyanis a legutolsó lépést jelenti azon az úton, melyet a mai lélektan megtett, mikor kiindult a lelki „elemekből“ és el akart érkezni az egész ember egységes megértéséhez.

A karakterológiának két összefoglaló áttekintése jelent meg a közelmúltban: *Utitz* munkája³⁰ és *Schütz Antal* akadémiai székfoglaló előadása.³¹ *Utitz* műve még a dilettantizmus jegyében áll, míg *Schützé* nagyon rendszeres és kimerítően felsorakoztatja mindazon részlet- és alapmozzanatokat, melyekben a karakterológia a metafizikára szorul, s a legjobb szolgálatot *Schütz* mély és éles következtetései szerint éppen az aristotelesi metafizika teheti a jellemtudománynak. *Schütz* műve két problémakörre osztja a karakterológia egész területét: az elsőben megismerkedünk a jellemtan „ontológiai“ részével, az „alapjellemmel“, s az egység elvének dialektikájával, a jellemek szisztematikájának, genetikájának és a jellemtan szémaziológiának (módszertan) kérdéseivel, míg a második rész a jellemtanba szövődő metafizikai szálakat bontja ki előtőlünk.³²

A karakterológiának első fejezete mindenesetre egy típuselmélet lesz, az emberi típusoknak lehetőleg teljes és az ember lényegén alapuló feltárása. Az ember mivoltát és jellemét valóban nem is közelíthetjük meg másképpen, minthogy azokba a rétegekbe hatolunk, melyek az

³⁰ Charakterologie. 1925.

³¹ Charakterológia és Aristotelesi metafizika. 1927. Akadémia.

³² L. még: *Fr. Paulhan*: Les caractères. 2. kiadás. 1902. — *A. Fouillée*: Tempérament et caractère. Paris, 1921. — *R. Müller-Freienfels*: Persönlichkeit und Weltanschauung. Leipzig, 1919. — *Weininger O.*: Nem és jelleme (ford. *Gábor Andor*). Budapest, 1913. — *P. Hüberlin*: Der Charakter. Basel, 1925. — *Th. Ribot*: Psychologie des sentiments. — Les maladies de la personnalité. 2. kiad. Paris, 1888. *L. Klages*: Die Grundlagen der Charakterkunde. 4. kiadás. 1926. — *O. Külpe*: Vorlesungen über Psychologie. 2. kiadás. Leipzig, 1922. 11. §: Die Individualität. — *E. Lucka*: Das Problem einer Charakterologie. Ags. Ps. 1908. 311–341. ll. — *W. Stern*: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. 3. kiadás. 1921. — *H. Hoffmann*: Das Problem des Charakteraufbaus. Berlin, 1926. — *F. Werdenreich*: Rasse und Körperbau. Berlin, 1927. — *I. Klug*: Die Tiefen der Seele. Paderborn, 1926. — *Irodalom*: *Schütz A.*: Charakterológia és Arist. met. Budapest, 1927 és *H. Krukenberg*: Der Gesichtsausdruck des Menschen. 4. kiadás. Stuttgart, 1923.

egyedi jelenségek felszíne alatt rejtőznek, és ebben a „le-
 álcázó“ munkánkban (*Nietzsche* kifejezése) legelőször az
 emberi egyediségek tipikus különbségeire bukkanunk.
 Természetes, hogy ez a kutató munkánk nincs filozófiai
 zökkenő nélkül. Már a tipológia kezdetén az a nehézség
 mered elénk, vajjon a típusoknak többé-kevésbé általános
 egyetemes fogalmaiból eljuthatunk-e az egyéniség meg-
 értéséhez. Felmerül a kérdés: mily egyetemességük van a
 típus-fogalmaknak? És bármilyen egyetemességük van is,
 bármily közel járnak az egyszeri egyéniségeknek benső
 magvához, lényegéhez, mondhatjuk-e, hogy az egyéniség
 nem más, mint bizonyos típusok „keresztező pontja“? És
 ha ezen kérdéseken szerencsésen átestünk, akkor azzal a
 további feladattal állunk szemben, hogy megalkossuk az
 elemi jellemtípusoknak egy elfogadható skáláját, vagyis,
 hogy megszerkesszünk egy *pszichotipikát* (leíró típustan).

A típusok tanának ebben a részében sok kísérlettel
 találkozunk. *Müller-Freienfels, Pfänder, Jung, Kretschmer,*
Weininger, Ewald, Klages, Häberlin, Utitz, a régebbiek
 közül pedig *Ribot* neveihez fűződnek a leíró tipika kez-
 detei. Közülök *Klages* és *Häberlin* emelkednek ki, anél-
 kül azonban, hogy egyhangú elismerésre találnának. Még
 azok sem látják *Klages* és *Häberlin* rendszereiben a
 pszichotipika lezárt rendszerét, kák a pusztán külsőleges
 leíró típusorozatokon túl, az egyes típusok mélyebb oki
 megalapozására törekszenek, vagyis, akik a típus fogalmát
 struktúra-fogalommal akarják mélyíteni. *Häberlin* és *Kla-*
ges kísérletei ebben az irányban haladnak, s többé-
 kevésbé *Kretschmer* és *Jung* típus-elmélete is. Legmé-
 lyebb, biológiai megalapozást akar adni a típusoknak
H. Hoffmann, ki a jellemet biológiai alapegységek, geno-
 tipikus gyökér-elmek (tehetségek) szerveződésének fogja
 fel s a típusokat ismét az átöröklés oldaláról tekintve
 igyekszik az egyéniség magyarázatához felhasználni.

A mélyreható, biológiai irányzattal éppen ellentétes
 kép bontakozik elénk, ha *Pfänder* tipológiájára vetünk
 egy pillantást. A típusok egyszerűen leíró felsorakoztatá-
 sában egyáltalában nincs hiány, mert az ily osztályozások
 nem jelentenek többet, mint az ember lelki tényeinek más-
 más szempontok szerint történő csoportosítását. Minden a
 vezető szemponttól függ itt, a felosztás alapjától s gyak-
 ran látjuk, mily felületes skatulyázások történnek „típo-
 lógia“ címen. Akit e helyen példa gyanánt akarunk fel-
 hozni, az *Pfänder*. A kiváló müncheni filozófus és feno-
 menológus, amely értékeset alkotott a pszichológiai elem-

zés területén, épp oly kevéssé alkotott maradandót a tipológia terén (Jahrbuch der Charakterologie I. 1924). A probléma súlyát ő is érzi, mert kijelenti, hogy a típusok eddig felmerült osztályai „felosztások” ugyan, és nem a lényegen alapuló „jellemfajok”, de a lényeges típusokat ő sem találja meg. Ennek oka az, hogy *Pfänder* sem találja meg a lényeges típusok döntő kritériumát, sőt éppen ő mutat példát arra, hogyan *nem* lehet e kritériumot megtalálni: teljesen intuitív értékeléssel választja ki a típusok osztályainak szempontjait („az emberi lélek nagysága és kicsisége”, „die seelische Stoffnatur”, „a lelki világosság”, „a lélek szembenállása a világgal [*Adler*]³³ és önmagával” stb.; hogy ezek mennyire önkényes kritériumok, kitűnik abból, hogy a „seelische Stoffnatur” szempontja szerint *Pfänder* a következő típusokat különbözteti meg: vannak „kőrisfa-, nyárfa-, tölgyfa-lelkek, finoman acélos-, krétaszzerű-, pehely-lelkek” stb. és hozzáteszi: „Vagy van az olvasónak érzéke az ilyen elnevezések iránt, vagy nincs... Ha nincs, az illetőn nem lehet segíteni”).

Jung eljárása az „extrovertált” és „introvertált” típus megkülönböztetésében már sokkal körültekintőbb: kritériumnak *egy* lelki konstitutív mozzanatnak (tulajdonságnak) a többi fölé emelkedő jelentőségét teszi meg, mások az egész egyéni élet vezető irányvonalában keresik ugyanezt, vagy a testalkatnak (*Kretschmer*), esetleg egyéb szomatikus adottságoknak viszonyait (*Jaensch* eidetikus típusai, *Weidenreich* fajelmélete).

Mindezek a kérdések még teljesen forrongó állapotban vannak a jelenlegi tipológiában, valamint az a két elméleti kérdés is eldöntésre vár, vajjon az ú. n. „vérmérsékleték” és a „konstitúciók” hogyan definiálандók és típusoknak tekintendők-e?

2. A típusok elmélete csak bevezető rész gyanánt szolgál a karakterológia tulajdonképeni kérdésterületéhez, hol az első s legjelentősebb probléma magának a *jellemnek* meghatározása. Kétségtelen, hogy a jellem fontosságának jelenlegi nagy értékeléséhez hathatós indítékokat szolgáltatott *Nietzsche*, ki nem a lelki élet elemeivel való pepe-

³³ *A. Adler*: Über den nervösen Charakter. Wiesbaden, 1920. — Praxis und Theorie der Individualpsychologie. U. o., 1924. — *A. Adler* individuális pszichológiája a *S. Freud* pánszexuális és kielemző egyéniségelméletével szembeállítja az egyéniség azon megértését, mely a boldogtalan és elégedetlen ember háttérbeszorítottságának érzetén (Minderwertigkeitsgefühl) és ennek kiegyensúlyozásán alapul. A *Pfänder*-típus is innen származik.

cselésben látta a lélektan igazi feladatát, hanem az emberi lélek mélyeinek, az egyéni jellem alapmotívumainak „le-
 álcázásában“, de a régi filozófiából, neveléstanból és lélek-
 tanból is erednek erős gyökérszálak a jellemtudomány
 mai fejlődő tudományához. A jellem fogalmának meghatá-
 rozásában több módszeres szempont is erősen szerepet kér.
 Első az „alapjellem“ gondolata, a másik az a kérdés, vaj-
 jon az etikából és a művészetekből származó (tehát etikai,
 esztétikai eredetű) jellemsajátosságok mennyiben értékesít-
 hetők a tisztán lélektani jellegű karakterológiai tuda-
 ományban, mely a pszichológiai „jellem“ meghatározásával
 foglalkozik („tisztá karakterológia“). A karakterológiá-
 nak körülbeül százéves multja van *Gall*, *Lavater*, *Cré-
 pieux-Jamin*, *Michaud* óta, de a dilettantizmusból csak
Klages óta emelkedett módszeres tudományá. *Klages*
 ugyanis a jellemek (és típusok) felismerésének módszerül
 nem a régi és még most is fennálló intuitív-beleérző meg-
 ismerést (analógiás megismerés) választotta, hanem az
 írás módszeres vizsgálatát, a grafológiát. Mintájára mások
 a nyelv-alkotta (*W. Borgius*) reakciós tesztek felhasználás-
 át, vagy a nyelv-alkotta kategóriák (pl. „bátor“) kri-
 tikai feldolgozását ajánlják tárgyilagos módszerül a jel-
 lemtudományban, anélkül persze, hogy ezzel a beleérző
 módszert teljesen kiküszöbölhetővé tennék.

A jellemfogalomnak s a módszernek kérdésein kívül
 a karakterológiának egyéb területein is sok homályt, hatá-
 rozatlanságot találunk még. Pl. magának a jellemtuda-
 mánynak területe sines pontosan körülhatárolva. Ha
Häberlinre hallgatunk, ki egyik legjobb munkát írta
 a jellemtudományban, akkor tulajdonképen az egész lélek-
 tan nem egyéb, mint karakterológia. *Häberlin* szemében a
 világ szemléletének két főszempontja van: a természettuda-
 ományos gondolat mindent „dinghaft“ tekint, míg a lélek-
 tan mindent a „személyesség“ szempontja szerint vizsgál.
 A lélektanok eszerint egyetlen lényeges vezető elve, hogy
 mindazt, amiben valamikép a „személy“ mozzanata benn
 van, a lélektanhoz tartozó jelenségnek kell tekintenünk.
 Már pedig a személyiség fogalma a karakterológiának
 egyik legfőbb tartalmi mozzanata. Ha ellenben *Pfänderre*
 figyelünk, ki a karakterológia fő feladatát az „egyetemes
 jellemformák“ feltárásában látja, akkor viszont az *egyéni-
 ségek* pszichográfiái esnek ki a karakterológia keretéből.
 Ez esetben azok a „jellemrajzok“, „pszichogrammok“,
 melyeket jelenleg oly buzgón állit össze a karakterológia
 (pl. Loyolai szent Ignác egyéniségrajza Lindworskytól,

Kanté Lieberttől stb.), tulajdonképen már nem tartoznának bele a jellemtudományba, hanem máshová kellene utalnunk őket, pl. a történelembe. Ez pedig lemondást jelentene a karakterológiai tudomány egyik legszebb területéről. *Klages* úgy próbálja megoldani a karakterológia e fontos feladatát, hogy végső pszichikai egységekből (elemekből) szabályszerűen összetevődő „alapjellemeket“ keres, s ezeket úgy nyeri, hogy a népszerű értelemben vett emberi „tulajdonságokat“ visszavezeti a „diszpozicionális premisszákra“ (ezek: a benyomások gyorsasága, mélysége, tartóssága — a lélek reakciója és érdekeltsége —, a lelki „beállítottság“, a kéj- és kínérzésekre, — a túlságos vagy hiányos önértékelésre; ilyenek még: a tevékenységre vagy nyugalomra, állandóságra vagy változatosságra, esztétikai vagy hasznossági értékelésekre való alaphajlam, s a lélektani korrelációk: intuitív vagy diszkurzív gondolkodás, fantázia vagy emlékezés túlnyomó ereje, hajlam a rendszerezésre vagy szervezetlen gyűjtésre, univerzalizmus vagy specializmus, teremtő vagy kritikai szellem stb.).

És végül a metafizikai kérdés: *honnan erednek és miképp vezethetők le* a megtalált jellemformák a léleknek vagy az embernek lényegéből? A jellem, az egyéniség ebből a szempontból úgy mutatkozik be, mint a test és lélek viszonyának, kölcsönhatásának egy sajátos esete, hol éppen azt a sajátosságot, az egyediséget akarjuk közelebbről megérteni és összetevőire visszavezetni, ha lehet. Az emberi jellem-egyéniesség tehát a lét és hogylét általános kérdésének egyik részleges esete. A feleletek, melyeket e kérdésre kapunk, eredhetnek a biológiai filozófiából, hol az ember-egész célszerűségi gondolatának aristotelesi megvilágítását kapjuk (*Driesch*³⁴), vagy a differenciális lélektanból (*W. Stern*), vagy végül az aristotelesi skolasztikus gondolatvilágból (*Mausbach*,³⁵ nálunk: *Schütz A.*). Az utóbbi elméletnek legnehezebben megoldható pontja éppen a principium individuationisnak, az egyediség mozzanatának a tárgyakban általában s különösen az emberben való kiderítése. Miben áll az a mozzanat, mely az egyéniséget egyéniséggé teszi? A tiszta léleknek van-e emlékezete — kérdi *Sz. Tamás, Bannez*³⁶ pedig azt a pro-

³⁴ Grundprobleme der Psychologie. Leipzig, 1926. — Wirklichkeitslehre. 2. kiad. Leipzig. — Leib und Seele. 3. kiad. Leipzig.

³⁵ Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem heiligen Thomas von Aquin. 3. kiad. Freiburg, 1920.

³⁶ V. ö. *E. Barbado*: De rediva novae psychologiae ad scholasticam, „Angelicum“. 1926. 356. 1.

biémát veti fel, vajjon a testtől különvált lélek tökéletesebb-e, mint a vele egyesült lélek s van-e tökéletességben különbség az egyes tiszta lelkek között. Tudjuk azt is, hogy a „tevékeny értelem“ (intellectus agens) következetes kifejlesztése könnyen elvezethet az intellectus universalishoz, hol az egyediség mozzanata teljesen megszűnik. Az egyéniség tanát ily metafizikai gondolatmenettel csak akkor tudjuk kellőképpen kiépíteni, ha az egyediség mozzanatát már az ember összetevőiben, vagy a testben keressük (mint *Szent Tamás*, *Mausbach*), vagy pedig a lélekben (ezt a skolasztika klasszikus iránya kizárja), vagy mind a kettőben együttvéve.

5. Eidetika és kifejlődési lélektan.

1. Már a régebbi pszichológusoknak és szellemtörténeti kutatóknak, pl. *Dilthey*nek is feltűnt egyes kiváló egyéniségek szemléleti életének sajátos fejlettsége. *Goethe* és *J. Müller* önmaguk írták le lelki életüknek azt a rendkívüli, de állandó jelenségét, hogy a halavány képzeteken és élelnek utóképeken kívül egy harmadik fajta érzékszempléleti képvilág is él bennük: az érzetek elelenségével a hallucinációra emlékeztető képek világa ez, melyeknek azonban nincs szokásos külső ingerük, hanem az „emlékezés“ forrásából táplálkoznak. A régebbi lélektan nem igen tudtt mit kezdeni ezekkel a képzetek és utóképek között elhelyezkedő szemléleti jelenségekkel; hájlandó volt kuriózumnak tekinteni őket és azokat az egyéniségeket, kikben fészkeltek, legutóbb a differenciális lélektan kezdette a saját rendszerében vizsgálat tárgyává tenni (*J. Cohn*: „Augenmensch“-ei ilyenfélék). Csak a legújabb időben találták meg e jelenségnek elméleti összekötőszálait más jelenégekkel s helyezték el egy szélesebbkörű lélektani elméletbe azok a német lélekbúvárok, kiket ama különleges „szemléleti képek“ (Anschauungsbild, eidos) nevről *eidetikus pszichológusoknak* nevezünk: *Urbanitsch*, *E. R. Jaensch* és *W. Jaensch*. Legkiválóbb közöttük *E. R. Jaensch*, kinek testvére, *W. J.*, orvosi szempontból járult érdekes adalékokkal az eidetika kiépítéséhez.³⁷

A kísérletek fényesen igazolták eddigelé ezt a lélektani jelenséget, de nem a felnőtteknél, hanem a gyerme-

³⁷ *E. R. Jaensch*: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis. I. 1927. — Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode. 2. kiad. Leipzig, 1927 (irodalomma').

kek lelki életében. És míg a felnőttek világában az eidetikus jelenség, vagyis az egyszer látott szemléleti képnek emlékezeti, de mégis érzetszerű felmerülése a tudatban csak kivétel, addig a gyermekkorban a kísérletek ezt rendszer állapotnak, a fejlődés egyik törvényszerű fokozatának tüntették fel. Mindenki többé-kevésbé „eidetikus“ szemléletű iskolásgyermek korában és csak később veszíti el ezt a valóban „művészi“ szemléleterőt, — ha csak nincs meg benne *Goethe* szemléletének örökifjú ereje. A legszorgalmasabb kutató az eidetika terén *E. R. Jaensch*, egyúttal erős konstruktív tehetség is. Azért a „szemléleti képek“ jelenségeinek megállapításánál nem is állott meg és pedagógiai vonatkozásait keresve, csakhamar két típus felállítására nyert a kísérletekből ösztönzést, ezek: a *B* (basedowoid) és *T* (tetanoid) típus, melyek között természetesen vannak átmeneti (*B—T*) típusú egyének is. E típusok megszerkesztése abból a belátásból eredt, hogy a gyermekek „szemléleti képei“, ha kivétel nélkül megvannak is mindenkiben, nem tökéletesen egyformák és nem ugyanazon szomszédos jelenségekkel párosulnak. Mászóval: két csoportot sikerült alakítani az eidetikus egyénekből, kiknél a szemléleti képek más-más konstitúciójával, más testi-lelki struktúrával együttesen léptek fel. Mivel ez a tipológia egyik legjelentősebb alkotása a mai lélektanban, vázlatosan megrajzoljuk a kétféle (*B*, *T*) típusnak teljes képét kiindulva az alapul vett eidetikus jelenségből, a szemléleti képekből, — és egymásután feltüntetjük a szemléleti képek összefüggését a többi típusalkotó lelki vonással.

a) Azoknak az erősen fejlett eidetikus típusú egyéneknek lelki élete, kikben a szemléleti képek inkább az utóképekhez állanak közelebb, általában inkább gépies, mechanikus működésű, mintegy „darabokból“ tevődik össze: előfordul például, hogy oly szemléleti képei vagy képzetei maradnak meg szívós makacssággal az illető egyének, melyek nem függnék össze szervesen egész lelki életének menetével, hanem abban mintegy idegen testet alkotnak. Az idetartozó egyéneknél, éppen mivel szemléleti képeik az utóképekhez állanak közel (egyes határesebekben velük összeolvadnak s akkor megszűnik az eidetikus típus), szükségképen erősebben fejlettek a látáshoz tartozó idegek és egyéb élettani alkotórészek, beleértve a középponti szerveket is. A mozgató idegek könnyebben válaszolnak ily egyéneknél a villamos vagy mechanikai ingerekre, az érzőidegek ingerküszöbe alantabb van, mint

az eidetikus típuson kivülesőknél (felnőtteknél vagy oly gyermekek-ifjaknál, kik már kinőttek e típusból). Nagyon jellemző az idetartozó egyének (gyermekek) szemének kifejezése: nyoma sincs náluk a nagy, lelkes, ragyogó gyermekszemnek, szemük kicsiny, mélyenfekvő, meglehetősen élettelen, fénytelen, kifejezéstelen szokott lenni, ami úgy látszik szintén összefügg a lelki élet szervezetlen irányzatával. („Automata“, „gépies“ lelkiélet, jellemzi *E. R. Jaensch.*) Ha a tipikus eset nagyon pasztikus, a fentebbi jellemző tulajdonságokhoz hozzájárul még egy bizonyos görcsös arckifejezés, mely a fokozott belső ingerlékenység következménye s mellyel végtelen alakjában a klinikai „tetanus-arkifejezés“-ben találkozunk. Mindezen jellegzetes vonások között legközpontibb jelentősége, úgy látszik, az idegrendszer konstitucionális feszültségének van, amiből kitűnik ennek a (normális ifjúkori) típusnak belső rokonsága a tetanusnak nevezett klinikai állapottal. Innen van, hogy e típust magát is *T*-típusnak nevezzük, mert szélsőséges fejlettsége s egyéb jelei is³⁸ a tetanusszal hozták lényegi rokonságba.

b) A másik típust viszont a Basedow-kórral kapcsolatos s a benne előforduló jelek miatt nevezi el *Jaensch* *B*-típusnak. Jellegzetes az idetartozó (normális, fiatal) egyéneknél a szemléleti képek képzetszerűsége, s ezzel összefüggésben az egész lelki élet egyes elemei között fennálló szerves kapcsolat: az egyes mozzanatokat már eleve az egységes lelki életnek látjuk alárendelve s egymásra is kölcsönösen visszahatnak. Az általános benyomásunk ennél a típusnál az ifjúi frissesség, a ragyogó, esetleg álmatagon, fátyolosan, nedvesen villogó szempár, a beszédes, „nagy gyermekszem“, melybe a „lélek mintegy kiül“, a folytonos élénk mozgás. Klinikai végtelen esetekben a szem eme tulajdonságai a protrusio bulbi néven ismeretes kóros formákba mennek át. A szemnek ez a váltakozó, kifejező, élénk mozgása egyúttal árulója az idegrendszer sajátosságainak is: mutatja az idetartozó egyének vegetatív idegrendszerének élénkebb működését s a lelki ingerek iránti nagyobb fogékonyságát, a vasomotorikus folyamatoknak és érverésnek különösen pszichikailag könnyen befolyásolható voltát. E típus rajzához tartozik még a lélekzésbeli ütemszabálytalanság, erős hajlandóság az izzadásra, a puha, selymes vagy szappanos

³⁸ Ilven például az, hogy műszkezeléssel le lehet fokozni vagy egyenesen meg lehet szüntetni a szemléleti képek eidetikus jelentkezéseit.

bőr, a pajzsmirigy megnagyobbodott alakja stb., mind oly jelenségek, melyek fokozott mértékben s hiánytalan együttesben a Basedow-kórképet alkotják.³⁹

Jaensch egy harmadik típusról is tud: ez az *egyező típus* (Einheitstypus), melyhez azok az egyének tartoznak, kiknél az érzékek többé-kevésbé vagy teljesen azonosan viselkednek a szemléleti képekkel, velük azonos törvényeket követnek.⁴⁰

A fentebb megrajzolt típusok természetesen ritkán ötlenek fel tiszta és tökéletes alakban: a legtöbb esetben a *T-* és *B-*típusok keresztlezédésével, komplikációjával találkozunk a valóságban; hogy mily mértékben vesznek részt egyik és másik típus jellegzetes vonásai valamely konkrét egyéniség fölépítésében, azt a tesztek módszerével esetről-esetre kell megállapítani. A *vegyes típus* a normális ifjúkori típus.⁴¹ Azt is kiemeltük, hogy e tipikus tulajdonságok főként a gyermekkorban (a pubertás beállta előtt) jelentkeznek; mégis vannak esetek, mikor felnőttekben is megtaláljuk az eidetikus típus vonásait. Így *Petersen* szerint *W. Wundt* felnőtt korában is e típushoz tartozott, tehát „bleibender Eidetiker“ volt,⁴² ugyanígy *Rousseau* is, kinek írói működését s pedagógiáját nem kis mértékben érthetjük meg éppen ebből a pszichológiai tulajdonságából. A művészek között szintén nagy számban találkozunk olyanokkal, kik az ifjú eidetikus típust felnőtt korukra is megtartják s ez művészkedésük pszichológiai lényege.

2. Ami már most az eidetizmus *magyarozatát* illeti, két mozzanat jó figyelembe:

Az eidetikus típust jellemző szemléleti képek *három tényezőtől függenek*:⁴³ először a földrajzi helytől, a klimatológiai s egyéb helyi viszonyoktól s ezzel kapcsolatban a fajtól is;⁴⁴ másodsor az iskolai oktatástól (pl. kedvezőbb e típus kifejlődésére az amerikai és német ú. n. munkaiskola, mint a pusztán „tanuló“ iskola); harmadszor függ a gyermek konstitúciójától.

A szemléleti képek közvetlen fiziológiai magyarozatát a szemben különféle kép kísérelhetjük meg: nativ vagy

³⁹ Calcium-kezeléssel e jellegzetes vonások egyáltalán nem befolyásolhatók.

⁴⁰ *Eidetik*, 25. l.

⁴¹ *Jaensch*: *Eidetik*, 44. l.

⁴² *P. Petersen*: *W. Wundt* (Fromans Klassiker der Philos. XIII. Stuttgart, 1925).

⁴³ *Jaensch*: *Eidetik*, 10–11. l.

⁴⁴ *Jaensch*: *Eidetik*, 26–27. l.

empirikus úton. *Empiria*, vagyis a szem szerkezetével s a közvetlen érzetekkel együtt adott s velük egybeolvadó reprodukciók (gyakorlás) alapján alig érthetjük meg e szemléleti képek keletkezését. Marad tehát a *nativizmus* álláspontja, mely szerint feltételezzük, hogy éppúgy, mint a *Purkinjéről* elnevezett szemléleti jelenségben, a szemnek más és más szerkezeti elemei lépnek működésbe, ha érzetalkotásról stb. van szó, mint mikor szemléleti képet alkotunk. *Kries* és *E. G. Müller* ugyanis úgy magyarázták a tárgyaknak sajátos színváltozásait és színhatásait az alkonyi félhomályban (*Purkinje*-jelenség), hogy a nappali látásban a szem idegszálcáspajjai, a félhomályban pedig a pálcikák tevékenykednek. Ugyanezt az elméletet lehetne megismételni a szemléleti képek — érzetek — utóképek közötti különbség magyarázatául. A nehézség persze az, hogy a szemléleti képeknél hiányzanak a külső tárgyi ingerek, melyek a szem megfelelő idegeit foglalkoztathatnák; hogyan működhessenek, mondhatná valaki, akár a csapok, akár a pálcikák a szemléleti képek megalkotásakor, ha egyszer nincs semilyen *külső fizikai inger*, mely rájuk hatna? A nehézség megoldására még egy (segéd) hipotézissel szolgál a modern pszichológia: a külső ingereket gyakran helyettesíthetik belső ingerek s létrehozhatják azt a sajátos szemléleti módot, mellyel az eidetikus jelenségekben találkozunk.⁴⁵ A mai pszichológia, e dologban egyetértve a neurológiával, abból indul ki, hogy a pszichofizikai emberi egyed *rétegekben* van felépítve s ugyanazon működés, más és más alakban, de azonosnak megmaradva érvényesülhet a különböző rétegekben. Ennek a törvénynek példáit *G. E. Müller* színlátáselméletében, *Kries* zónaelméletében, *F. Kraus* ekvivalenciaelméletében látjuk; e törvényszerűség egyik esete gyanánt tekinthetjük tehát azt is, hogy az utóképek, a szemléleti kép és a képzet ugyanazon pszichofiziológiai működésnek különböző rétegekben való felszínrejutása és érvényesülése. Így érthető aztán az eidetikus elmélkedőknek az a megjegyzése, hogy az érzékletek voltaképpen a szemléleti képeket „utánozzák“, azok struktúráját „követik“, hogy a szemléleti képek az „alapvetők“ a másik kettővel szemben. Ha a mai lélektan fentebb érintett álláspontjára helyezkedünk, nem lehet szó elsőbbségről, hanem csak egymásmellé rendelt alakokról a lelki élet szövevényes jelenség-

⁴⁵ *E. G. Müller*: Darst. und Erklärung der versch. Typen der Farbenblindheit. Göttingen, 1924. — *E. R. Jaensch*: Eidetik, 17—18. l.

területén, arról, hogy az érzéki megismerés összes formációi egységes szerkezetet mutatnak fel s hogy mindnyájan az *eidetikus képből*, ebből a származás szerint legősibb alakból erednek.⁴⁶

Ha az egész emberi faj multjára visszanyúló biopszichológiai fejlődést is tekintetbe vesszük, feltehetjük *Jaensch*-sel, hogy az eidosok, a szemléleti képek voltak valaha fajunk ősegyedeiben az uralkodó szemléleti forma, az a törzs, mely aztán több ágra differenciálódva, a mai emberben már csak az ifjúkor időszakában jelentkezik újra. A mai ember születésekor már *kész*, differenciált szemléleti funkciókészletet hoz magával: a térszemléletünket felépítő alapvető funkciók kialakulása őseink hosszú faji életébe esik. A térszemlélet nativ és alakelméletét az eidetikus pszichológia meglepő módon alátámasztja,⁴⁷ amennyiben az átörökölt, és az egyetemes lelki fejlődés menetébe szervesen beletartozó mozzanatoknak ad elsőbbséget az ingerek-és tapasztalatok térszemléleti elemeivel szemben. Ez olyan pont, ahol az eidetika tételei a lélektan más területeire is döntő hatással vannak.

3. Bennünket e helyen azonban nemcsak ezek a megszire vezető összefüggések érdekelnek, hanem elsősorban az eidetikus lélektanból kinövő egységes *fejlődéslélektan* gondolata. Ebbe a nagyvonalú pszichológiába az eddigi összes részletvizsgálatok beletorkollani készülnek. Arról van ugyanis szó, hogy szemléletvilágunk kialakulásának az eidetikától megvont rajza az összes érzéktartományokra is átvihető-e s megnyerhetjük-e ily módon az ember lelki fejlődésének azt az egységes alaptervét, melynek csupán egy részlete a szemlélet kifejlődése, de amely felöleli az emberi psziché egész birodalmát s bemutatja az idegrendszernek s a lelki életnek útját az élet első jelentkezésétől és rezdülésétől kezdve a mai embernek bonyolult egyéniségéig. E nagyvonalú kép ma még teljesen feltevészerű, mert az eidetika tapasztalati jelenségeitől nagy űr választja el s az űrön túl felesillannak a kifejlődési metafizika körvonalai.

Egyébként az eidetikus alaptapasztalatok sem jutotak még át a kritika rostáján minden tekiintetben. Még mindig vitatható, hogy az a vizionárius jellegzetesség, mely az eidetikus egyéneknél van, nem abnormis ere-

⁴⁶ *Jaensch*: *Eidetik*, 24—25. l.

⁴⁷ V. ö. *Várkonyi*: *Tér és térszemlélet*. Pécs, 1925. — *Jaensch*: *Eidetik*, 26. l.

detű-e? (Természetesen itt el kellene előzetesen dőlnie annak a nehéz módszertani kérdésnek, hol az elválasztóvonal az abnormis és normális lelki-testi jelenségek között.) Bármint alakuljon is azonban az eidetika sorsa, bizonyos, hogy benne jelentékeny mozzanatát nyertük az egész embert megérteni akaró mai lélektannak.

6. *A pszichológia sorsa.*

1. Egy-két évtizeddel ezelőtt *James*, *Möbius* és mások teljesen reménytelennek látták a pszichológia helyzetét a természettudományokkal szemben. Pesszimiztikus állásfoglalásuk azon a meggyőződésen alapult, hogy a lélektani jelenségek birodalmában sohasem fogjuk elérni azt az exaktságot s a jövő események előrelátásában mutatkozó biztosságot, mely a természet megismerését jellemzi. Hogy ez a pesszimizmus, bár igaz, mégis mily jogosulatlan, azt a mai pszichológiai törekvések még élénkebb megvilágításba helyezték, mint *James* és *Möbius* korának vívódásai. Már akkor is ez a meggyőződés tört utat magának a pszichológusok között: „A tudománynak az a felfogása, mely a (fizikai) törvényszerűség megállapítását gondolja egyedüli tudományos ismerésnek, csak elavult maradványa a naturalizmusnak. Valamely ismeretanyagot nem az a szempont avat tudománnyá, vajjon tartalmilag törvényeket fejez-e ki, hanem az, vajjon megvan-e benne az igazolhatóságra, a rendszerre való törekvés?”⁴⁸ A tudás és tudomány nem egyféle s főként nem ugyanazon analógiák és sarkigazságok szerint szövődik egységes egésszé ismeretvilágunk egész területén. Az ismeretelmélet haladása éppen annak a gondolatnak kivívásában haladt előre a legutóbbi tudományelméleti tapasztalatok során, hogy „tudni“, „ismerni“ nemcsak egyféleképen lehet, hanem számtalan módon, sokféle árnyalattal — s ahogyan értékes tartalommal gyarapszik szellemünk, aszerint válunk tudókká, látókká, bölcsekké, anélkül, hogy a tudás egyes módjai egymás értékét s értelmét lerontanák. A természetet egészen másképen fogjuk ezentúl mindig megismerni akarni, másként fogjuk megközelíteni, mint az emberi lelket. Ott az anyag lényegéből vett eszmékkel, analógiákkal, elvekkal és sarkigazságokkal fogunk dolgozni, végső célunk egy mechanikai-determinisztikus gépegység lesz; itt ellenben a lélek- és ember-egész, a „szabad“ kifejlődés és szellemi élet válik világos vezető-

⁴⁸ *Kornis*: Okság és törvényszerűség stb. 163. l.

gondolatunkká. A tudományos kutatás útjai ezen két irányba váltak széjjel ennek a századnak fiai előtt és nem tudjuk elgondolni azt a fordulatot, mely ezeket a jövőbe fűrődő utakat más irányba terelhetné.

2. És mégis mily sajátos a lélektudomány sorsa! Mily különös látvány az, hogy e tudomány felküzdötte ugyan magát arra az elvi magaslatra, hol *kifelé* tisztán, világosan ragyogtatja önmagát, saját tárgyát, céljait, önálló és független mivoltát, hová nem érhet fel többé az anyagi tudományok naturalista zavaró hatása, de másrészt mégsem tudott *belsőleg* egységes homogén tudáscsészé szerveződni. Még mindig nincsen *pszichológiánk* — csak *pszichológiák* sorakoznak előttünk, a (mindenesetre vitatható) szempontok és új eszmék róppant változatosságával. Még mindig új meg új megvilágításokat kapunk „a tudományos lélektan alapjairól, határaitól, értékéről“ (*A. Mochi*), még mindig alapvető problémafeltevéseknél tartunk a lélektan tulajdonképeni tárgyáról s feladatairól. *Mochi* panasza éppen arra a pontra irányul, amely csakugyan a legalapvetőbbek egyike tudományunkban: még a lélektani kutatások tulajdonképeni tárgyának szabatos és végleges kitűzéséhez sem érkeztünk el, annál kevésbé a pszichológia olyan egységességéhez, minő pl. a matematika. Elmélkedünk mindenütt nagy egyoldalúságot lát a pszichológia célkitűzéseiben s a részletekben elvész szerinte az egységes tudomány. Ha *Bechterew* „objektív“ lélektanát nézi, úgy látja, e pszichológia minden exaktsága mellett is teljesen terméketlen marad és a legáltalánosabb banalításokban marad fogva; ha *James*-re tekint, zavart talál, mert az amerikai lélekbúvár szerinte összekeveri a lélektant az ismeretelmélettel; ezeknél és általában az a meggyőződése, hogy a pszichológusok még nem találták meg végérvényesen azt az egyetlen mentő gondolatot, melyen a lélektan a lábát megvetheti: a pszichológia egyedül és örökre érvényes *tárgyát* (*Mochi*⁴⁹ szerint: „a gondolkodó lények cselekvéseit“). Ez az oka, hogy a fentebbi lélektanok mindnyájan részletekbe vesznek el s nem tudnak az egyetlen lélektanná emelkedni. *Bechterew* nem ismer más jelenségeket, mint reflexeket, a pszichanalitikusok csak az erotikus és tudattalan komplexeket, *Janet* csak lelki feszültségeket, a behaviorizmus csak viselkedésmódokat az ingerek szerint stb. Mi lesz így a lélektan sorsa?

⁴⁹ *A. Mochi*: Les fondements, les limites et la valeur de la Psychologie scientifique, Bulletin de l'Institut d'Égypte. 1926. 277—343. II.

A lélektan jövő sorsában nem fognak kételkedni azok, akik a széthúzó és ellentétes gondolatok mellett és felett eltekintve, meglátják az összes lélektani törekvéseknek mégis fennálló nagy egységét és összetartozását is. Ezért az összetartozásért pedig éppen a jelen pillanat kezeskedik legjobban: van-e átfogóbb, alapvetőbb egységesítő mozzanat, mint az *ember-egész* gondolata; van-e a lélektan minden törekvését és célkitűzését jobban összefogó feladat, mint az, hogy erre a régi kérdésre feleljünk: mi az ember? Talán nem túlozunk, ha azt a véleményt hangsúlyoztatjuk, hogy ebben a célkitűzésben minden részletkutatás és részletszempontra kellő elhelyezkedést talál, a reakciók vizsgálatától kezdve a szellemtudományi lélektan kérdéséig. A lélektan sorsát e tudomány belső homogeneitásának jelen hiánya sem változtatja meg.

PROBLEMATIKAI ÉS TARTALMI ÁTALAKULÁSOK AZ ÚJABB TÖRTÉNETFILOZÓFIÁBAN (1883—1927).

Írta: KOREK VALÉRIA.

I. Dilthey és a neokantianizmus.¹

A XIX. század történetfilozófiája egységes világnézettel megalapozott, kész rendszerek alkotását tekintette céljának. E törekvés egyrészt Hegel idealizmusán alapulva, misztikus konstrukcióra vezetett, másrészt Comte után indulva, pontosan kimutatható törvények működését vélte a szellemvilágban felfedezni. De mint a következmények mutatták, Hegel hívei nem kevésbé hittek törvényben (ha az mindjárt szellemi természetű is volt) s a naturalizmus viszont nem nélkülözhetette a merész metafizikai előfeltevéseket. Így a legtöbb elméleten e két szál össze-
szövődve mutatkozik.² Ezen konstrukciók, melyek bizonyosságáért legfeljebb íróik szellemessége és ékesszólása szavatolhatott, meddő párharcokban való elvéréssel fenyegették a történetfilozófiát. Felmerült tehát a gondolat, hogy az eddigi kutatások útjait kellene revízió alá venni, hogy az eredménytelenség oka napfényre kerüljön. S valóban, nemcsak a világnézeti kiindulópont, sem a möhön megragadott eredmények, hanem a munka útja volt a csőd előidézője.

Az egyik legnagyobb multra visszatekintő filozófiai diszciplína: az ismeretelmélet vállalkozott arra, hogy a történetfilozófia anyagterületét, a történettudomány ter-

¹ Neokantiánizmus alatt a neokantiánus badeni iskola értendő, a marburgi e témánál nem kerül szóba. Mélyebb gyökerük természetesen nincs az ily elnevezéseknek (erről l. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4. 1921. 553 l.), csak mint konvencionális megjelölést alkalmazzuk.

² A történetfilozófia problémaanyaga oly bonyolult, hogy pl. nem szabad azon csodálkoznunk, hogy Crozet — aki aretológiájában erősen relativizmusról tanuskodik — más történetfilozófiai nézetei miatt Troeltsch hegelianusnak nevezi. Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften. III. 1923. 625 l.

mészetét megvizsgálja. Az érdem egyrészt a neokantianizmusé, másrészt Diltheyé. A történelem s általában a szellemtudományok módszerét vizsgálva a neokantianizmus egyben a jórészt genetikus természetű történetfilozófiának is módszert adott. A történetlogika kiépítésére a neokantianizmus tette az első nagyszabású kísérletet s egyben kétségbevonhatatlan alapigazságokat állapított meg. Betegettek hitt mélységekbe hatolt le, s azokat a kérdéseket ragadta meg, melyeket tisztázni elődei elmulasztottak vagy elfelejtettek. Álljanak itt Rickert szavai: „Nincs szükségünk a Világmindenség merész, metafizikai konstrukcióira, melyek valamely, másképp nem magyarázható „intuició”-ra támaszkodnak. Ily kísérletek a filozófiának... csak hitelét rontják. Inkább bátorságra van szükségünk, újra és újra a logika és ismeretelmélet tövises útjára merészkedni, melyet Platon és Kant jártak.”³ Nem feladatunk e filozófusok egyéniségeivel részletesen foglalkozni, csak főtételeiket vázoljuk, melyek a későbbi fejlődésre irányadók voltak.

Windelband a történettudomány tárgyát az egyszeri, vissza nem térő dolgokban látja meg a törvényalkotásra hivatott természettudomány tárgyaival szemben.⁴ E tételt a logika teljes apparátusával építi ki Rickert nagyszabású művében.⁵ A természettudománynak és a történettudománynak nemcsak tárgyát, hanem fogalmait elemzi, módszertana így az alapvető logikai kategóriák bázisáig hatol. E fejtegetések ma a szellemtudományi ismeretkritika szilárd törzsállományának tekinthetők, s ezért mindenki előtt ismeretesek is. Inkább az ezen túlmenő pontokat fogjuk futólag vizsgálni, melyek a kritika termékenyen hatottak.

A fogalom fogalma vezeti el Rickertet a logika és ismeretelmélet síkjáról más régiókba: mi az irreális fogalmak — melyek kétségkívül generalizálás által jönnek létre — helye a történettudományban? Mivel ilyenek létezése elvitathatatlan, így a történettudomány nem maradhat reális tudomány. Eszerint „... elméletünk kiegészítést kíván.”⁶ Eredménye az, hogy a vizsgálat súlypontjának mégis az individuális tényezőkön kell maradnia. Ne-

³ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 9. és 10. lap.

⁴ Geschichte und Naturwissenschaft. 1894. Strassburger Rektoratsrede. Praeludien. 4. 1911. II.

⁵ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

⁶ Grenzen. 422. l.

hézségekbe ütközik ez pl. a filozófiai problémátörténetben; az általános történetnél az irreális fogalmak szerepe elenyésző. E helyen praktikus tudományelméleti érvekkel át tudta ugrani a metafizikai kérdést, nem sikerült neki ott, ahol a már mindenfajta történettudományban szereplő egyéni lélek problémáját veti fel. A „Grenzen“ legutolsó kiadásában írja, hogy amit húsz év előtt a pszichológiától remélt: az összes szellemtudományok kérdésének megoldását, az ma nem vált valóra.⁷ A szellemtudomány fogalmával ellenkezik az „egyetemes módszer“ fogalma. Mi legyen tehát az egyéni lelkek kérdésével? Rickert megoldásfelvetése szerint két reális lelket az úgynevezett „irreale Sinngebilde“ hidálhat át, s ez lehetne a történetfilozófiának alapvetése.⁸ Itt érnek véget Rickert fejtegetései, melyek tehát nem metafizikaellenesek,⁹ csak nem metafizikaalkotók. Azonban miután majd végigkísértük a történetfilozófia legújabb fejlődését, senki sem vonhatja meg Rickerttől, a modern ismeretelmélet nagy mesterétől e címen elismerését.¹⁰

A XIX. század nagy szellemtörténésze, Dilthey már Windelband előtt¹¹ megállapította a szellemtudományokat a természettudományoktól elválasztó különbséget; de Rickert fogalomalkotóereje s főleg szilárd hite nélkül nem tudta oly biztonsággal kivívni a szellem diszciplínái számára a tudomány nevet, mint azt a neokantianizmus tette. A régi tudományelmélet légkörében növe fel, a pszichológiában akart oly alapvető rendszert biztosítani a szellemtudományoknak, mint amilyen a természettudományoknak a matematika. Kutatásai folyamán azonban látta, hogy a pszichológia akkori eredményei nem nyújthatnak

⁷ Dilthey „Verstehen“ fogalma nem elégíti ki, Scheler „Nacherleben“-jét az identitás elvére hivatkozva szellemesen cáfolja; Troeltschöt metafizikai megoldás keresésével vádolja. *Grenzen*, 425—434. l.

⁸ „Az általunk ismert *reális* lelkeknek éppoly kevéssé van ablakuk, mint a monaszoknak.“ *Grenzen*, 434. o. Ezek tehát empirikusan nem ismerhetők meg, csak a tapasztalatfeletti „Sinn“ közvetítése által. E fogalom értendő az „irreale Sinngebilde“ alatt.

⁹ „Ha a történettudományt mint tudományt akarjuk művelni, úgy transzcendens feltételek nélkülözhetetlenek.“ *Grenzen*, Einleitung.

¹⁰ A Troeltsch óta divatozó felfogás, mely Rickertben az egyoldalú logikust látja, egyrészt keresztülnéz rajta, másrészt éppen ismeretelméleti oldalról támadja azért Rickertet, mert a történettudomány második konstitutív elvévé az érték szerinti szelekciót tette (az első volt az individualizálás). *Johannes Thyssen: Die Grenzen der Geschichte*. 1924. — Nem akarunk e vitába, mely eltávolítana a történetfilozófia centrális problémáitól, belemélyedni, csak azokkal szemben legyen e körülmény ellenérvünk, kik Rickertben értékelméleti relativistát látnak.

¹¹ Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. kiad. 1883.

teljes támaszt a történéshoz. Csalódva a szellemtudományos exaktság hitében, egy szinte művészi beleélési képességgel vélte azt helyettesíthetni.¹² Így született meg nagyhatású megértés-elmélete, mely általánosan megközelíthető módszertani elv szerepére semmiestre sem tarthat igényt, s a neokantianizmus támadását rövidesen ki is hívta.¹³

Simmel, kit a neokantiánus történetfilozófia harmadik főképviselőjének szoktak nevezni, támadja meg Rickertnél is erősebben a pszichológiába vetett hitet.¹⁴ Mivel teljesen adaequat beleélés az idegen lélekbe lehetetlen, a történet-tudomány munkája nem lehet reprodukció, hanem produkció,¹⁵ mely újat tartalmaz az elmúlt dolgokkal szemben. A történetelméleti realizmust bírálva, Simmel szkeptikus hangokat pendít meg¹⁶ s ezzel túl is nő a neokantianizmus határán. E körülményt mellőzve, alaptételeiben megegyezik Rickerttel: a törvénygondolat és a természettudományos modell ő is visszautasítja. Metafizikumot szintén elismer a történettudományban, csak míg a rickerti „irreale Sinngebilde“ a történeti tényezők végső elemzésének már nem osztható maradéka, addig Simmel „Sinn“-je szintézis eredménye. Az a többlet, mely a történeti tényezők összedadásából nem magyarázható.¹⁷

¹² Ő fejezi ki először határozottan a modern történetfilozófia egyik alapdogmáját, t. i., hogy a történetfilozófia azért nem nyerhet végső megoldást, mert kutatásai levezethetetlen tényezőbe: az egyéni lélek kérdésébe ütköznek. E tételt Diltheynél a típusan enyhíti, mint erre rámutatott *Joachim Wach*: *Trendelenburg und Dilthey*. 1926.

¹³ Rokonvonás Dilthey és a neokantianizmus közt, hogy a történetfilozófia kifejezéstől idegenkednek. *Kornis*: Dilthey történetelmélete. Tört. Szemle. 1912. — Pedig kevesen érezték úgy át a történetfilozófiának az életbölcselettel való szerves összefüggését, mint Dilthey. *Georg Misch*: *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*. Kanstudien, 1926. Bd. XXXI. — Szintén feltűnő Rickertnél, ki, mint láttuk, nem volt metafizikaellenes gondolkodó, hogy az ismeretelmélet nevében izekre szedi szét Comte, Lamprecht és Spengler konstrukcióit, s hozzáteszi, hogy ezt legfeljebb a „történetfilozófia“ engedheti meg magának. *Grenzen*, 481. l. Mai távlatunkból azonban nem kell túlbecsülnünk e szóharc jelentőségét.

¹⁴ *Simmel*: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 1907.

¹⁵ A történelem—művészet gondolata kísérti Simmelt (Barth, Goesch, Meyer, Croce). Erről *Kornis*: *Történetfilozófia*. 36. l.

¹⁶ „Az összefüggés egy tudomány számára sem ragadható meg...“ *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 46. l.

¹⁷ Simmelt ismeretelméleti szkepticismusánál fogva támadta meg Troeltsch. „Dilthey értékrelativizmusához nála még az élményérvényesség és a történelmi megismerhetőség viszonyának relativizmusa is járul.“ *Historismus*. 582. l. Műhelyt: „Simmel a modernnek gyermeke és ked-

A neokantianizmust közvetlen megelőzőleg csak két igen jelentékeny munkáról akarunk szólni. O. Lorenz érdeme, hogy a történettudomány problémáiból kiindulva, közelíti meg a filozófikus kérdéseket.¹⁸ A modern történettudományt teszi — történeti úton — vizsgálat tárgyává. Ítéletei tudományelméleti kritériumot keresnek az egyes irányokban, így Lorenz legjobb úton közelíti meg a történetfilozófia centrális problémáit. A neokantianizmus működése előtti idők tisztázatlan logikai kérdései azonban e gazdag problémalátású munkára is rányomják bélyegüket: Lorenz, bár visszautasítja a természettudományos módszert,¹⁹ oly pontos személy-analiziseket remél a jövőtől, melyek a történettudományt majdnem exakttá teszik. Minden kiszámítható lesz, mert a történelemben törvények uralkodnak.²⁰ (Természetesen egy ellenőrizhetetlen többletet, az „ideák világát“ ő is meghagyja. Ezzel akarják e gondolat összes hirdetői azt magyarázni, hogy eddig még nem sikerült felfedezni a „törvényeket“.) A munka első fejezete, mely a „filozófikus történetírás“ címen Schlosserrel és Treitschkével foglalkozik, a történetellenes, túlságosan egyetemesítő értékelés ellen emeli szavát,²¹ de oly szerencsétlen fogalmazással, hogy tétele túlnő a neokantianizmus érték-óvatosságán s a tiszta relativizmus látását kelti.

A neokantianizmust közvetlen megelőző évek történetelméleti többé-kevésbé naturalisztikus színezetűek.²²

vence, összes borzasztó gyengéivel és betegségeivel együtt.“ 593. l. Azonban nagyszerű problémalátását ő is elismeri.

¹⁸ *Ottokar Lorenz*: Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtert. 1886.

¹⁹ „...sem a fiziológus késével, sem az asztronómus látcsövével nem lehet a történelem kemény talaját felszántani: a nehéz történeti eke kell ehhez, mely hangtalanul vonja barázdáit, de az emberi életnek nem kevésbé fontos titkait tárja fel, mint az anatómiai kés.“ *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen*. 170. l. — Merőben ellentmond ennek: 195. l.

²⁰ Naturalizmusát kiemeli *Troeltsch*: *Historismus*. 705. l.

²¹ „A történettudomány csak időbeli, tehát relatív mértékét ismeri a dolgoknak... s aki nem akar rajtuk erőszakot tenni, annak ebben a tudományban abszolút értékekről örökre le kell mondanit.“ *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen*. 76. l. — „A relatív értékek felfedezése csak a mai történettudományban található tudományos talajra s biztosíthat fejlődésképes jövőt magának.“ 77. l.

²² Jellemző példája e szellemnek a történész *Sybel* dolgozata: *Über die Gesetze des historischen Wissens*. 1864. — Szinte kuriózum az olyan munka, mely logikai apparátussal tagadja a törvény létezését a történelemben: *Rümelin*: *Über Gesetze der Geschichte*. 1878. Logikai érvek mellett *Rümelin* történészi tapasztalatára hivatkozik, éppúgy,

Annál nagyobb elismeréssel adózhatunk E. Bernheim nagyszerű „tankönyvének”,²³ mely kimerítő gyakorlati módszertana elé történetfilozófiai fejezetet csatolt s abban mind az elméleti módszertan, mind a történetfilozófia egész problematikáját tárja fel. Megoldásai korát megelőzik s a szaktudósból vált ismeretkritikus biztos kezé-
ről tanúskodnak.

A törvény fogalmát logikailag cáfolja a történelemben, de szubjektív és objektív bizonyítékokkal igazolja annak tudomány voltát, a természettudomány és a naturalista szociológia vádjaival szemben. A tudományosság szubjektív bizonyítéka, hogy a megértés fogalmával operálhatunk a történelemben. Simmel szkepszise túlelemzi s végül elveti ezt az eszközt, Bernheim a logika világánál kézenfekvővé és elfogadhatóvá teszi előttünk. Objektív bizonyítéknak a modern kritika útján nyert anyag biztos törzsszállományát mondja a történettudományban s ez egyben legdöntőbb érve a történelem tudományossága mellett.²⁴ Azon tétel, hogy a történelem művészet — mint azt Bernheim korában s még ma is divatos hangoztatni — annyiban áll meg, hogy ezt minden tudomány formájára el lehet mondani. De csak a formájára. A történettudomány anyagkorlátozása ellen is szót emel. (Pl. a prehisztória és az orientálék kizárása.) Rámutat a történelemnek a tudományosságon kívül álló életformáló értékére is, miben egyenesen a legújabb történetfilozófiával mutat rokonságot. Történettudománynak és filozófiának szorosan és állandóan együtt kell működni — methodológustól ritkán hangoztatot elv. Végül a történetfilozófiának rövid dogmatörténetét adja. Itt mutatkozik legjobban az, ami egész könyvére áll: a középponti problémák szemmel-tartása.

II. Konstruáció-kísérletek.

A neokantianizmus föllépését követő évtizedben megjelent munkák Dilthey és a neokantianizmus ismeretelméletét cáfolni akaró, vagy azon egyenesen tájékozatlan írók történetfilozófiai konstruációi voltak. Tudományos hatásuk

mint később E. Meyer. Hogy ezen évek történetfilozófiai krizise az ismeretelméleti kérdések tisztázatlanságának volt folyománya, erre jó példa *J. Burckhardt* ötletes, de következtelen „Weltgeschichtliche Betrachtungen“-je. 1873.

²³ *Bernheim*: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 1839.

²⁴ Ugyanezen csoportjait az érveknek hozza fel sokkal később *Harnack*: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. 1917.

negatív volt, inkább népszerűségük kölcsönöz nekik jelentőséget.

Lamprecht mint történész indul ki metodikai kérdésekből.²⁵ A „Moderne Geschichtswissenschaft“ című művében nem kész konstrukciót adott, mint Breysig, hanem annak lehetőségeit állapította meg tudományelméleti alapon.²⁶ Törekvése a történettudomány exakttá tétele volt s ezt a remény a pszichológia ily irányú fejlődésébe vetett hit táplálta.²⁷ Lamprecht a szellemi tényezők primátusát vallotta a gazdaságiakkal szemben s a szellemi jelenségek végső elemeinek az individuális lelkeket tartotta. Mellettük természetesen (a modern tudományra hivatkozva!) egyenlő jelentőségű a szociális lélek,²⁸ azonban ennek kutatási módszere az első által oldható meg. A két működő erő: individuális és szociális lélek, együtt halad a történelem folyamán, egymást hol erősítve, hol gyengítve. Lamprecht nem titkolja e helyen az interferencia-jelenség nyilvánvaló analógiájánál, hogy természettudományos törvény rokonát látja a történelemben. Itt szól Lamprecht először és utoljára konkrétan törvényről, azonban egész munkája ezt a feltevést tükrözi, mert az „új történettudo-

²⁵ Moderne Geschichtswissenschaft. 1904.

²⁶ Hogy Deutsche Geschichte-jében és több kisebb munkájában ezen elveket Lamprecht mennyiben alkalmazta, arról Belowtól értesülünk. Die neue historische Methode. 1898. Hist. Zeitschrift. Bd. 81. — A kitünő és mélyreható, de durva hangú kritika Lamprecht történelmi tájékozatlanságára mutat rá eleve, így nincs is szüksége az elméleti ellenérvekre. Below Lamprechtben a materialista, természettudományos felfogás képviselőjét látja, azonban — ez években már — mint későszülöttet. A történészek majdnem kivétel nélkül elvetették a törvénygondolatot — írja —, s mivel Lamprecht éppen a német történetírás történetével foglalkozott, e ponton árulta el tudatlanságát. „A történelmi törvény ellen vagyunk, azon egyszerű okból, mert az nem bizonyítható.“ (Id. Zeitschrift, 234. l.) A nagy történész biztos kezére valló széleskörű fejtegetésekkel cáfolja meg Below végig a történelmi törvény gondolatát. Az értekezés címe természetesen így gúnyos értelemben veendő.

²⁷ Tehát nem kell már ezen években a szellemtudományos törvénygondolkodást feltétlenül materialista természetfilozófia járulékanak tekinteni. Hogy a kiindulásbeli különbségek ellenére a törvénygondolat kénytelen-kelletlen a naturalizmushoz jut el, azt látni fogjuk Breysignél. Vannak azonban még sokan, akik a kettő összetartozását rendszerükben eleve bevallják. Gumplovitz: Sozialphilosophie im Umriß. 1910.

²⁸ Helyes Eulenburg megjegyzése: „Félek, hogy ezzel Lamprecht konszekvenciái a néplelekhez, mint reális szubsztátumhoz vezetnek...“ Magyarázata azonban kevésbé: „...s ezzel a metafizika karjaiba veti magát.“ Neuere Geschichtsphilosophie. I. 1907. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 25. — Nincs más történetmetafizika, mint a hegelianizmus, melytől itt Eulenburg tart?

mány“ megoldását a pszichológiai törvény alapján látja. Az „új történettudomány“ legfelsőbb fejlődési fokát a kulturtörténetírásban vélte felismerni (maga is ezt művelte), melynek helyes módszere volt az egyes esetre való izolálás és összehasonlítás, azonban csak általános pszichológiai és ismeretelméleti törvények alapján járt el s így csak merész hasonlóságok megállapításához jut s nem „...egyezések exakt bizonyosságához. Ha ezt el akarjuk érni... le kell hatolnunk a legmélyebb és a mélységben konstituált lélekelemekhez.“ Lamprecht nem látta a gazdasági tényezők szerepét kellő fontosságukban, sem általában a tényezők összeszövődését, mely körülmények ki zárják a pszichológiai magyarázat mindenhatóságát.²⁹ A methodológiából az „egyetemes történet“ kérdésén keresztül megy át a tartalmi történetfilozófia területére. Az „egyetemes történet“ a történettudomány ideálja, azonkívül az összehasonlítás anyagterülete, míg húsz oldallal előbb egyedüli módszertani megoldásnak az Európára, sőt a germán államokra (!) való anyagkorlátozást tartja. A történetfilozófia módszere szintézis, elemei az egyes kulturtermékek feletti értékítéletek, míg a történettudomány módszere az analízis és empiria; ennek eredményeit van hivatva ellenőrizni a történetfilozófia. A történettudomány és történetfilozófia e polarizált jellege Lamprechtnél azt mutatja, hogy nem látta meg a történettudományban elkerülhetetlen értékelési elemeket, viszont a történetfilozófiát a történettudománytól teljesen eltávolodott, szélsőségesen konstruktív jellegű diszciplinának tartotta.

Mint láttuk, Lamprecht egy törvény szerinti rendszernek csak elméleti lehetőségeit állapította meg, addig Breysig keresztül is viszi azt.³⁰ A törvény szerinti felosztást — Lamprechthez hasonlóan — a történettudomány legújabb fokának tekinti s nem történetfilozófiai rendszernek. A történeti anyag tagozásának kérdése áll előtérben nála is, ennek elve fogja a történetfilozófiai eredményt megadni, azonban e logikai elveket a fejtegetések folyamán csak futólag érinti.³¹ „Sem idő,

²⁹ Az asszociációs iskola hatása látszik meg Lamprechtén, „Minden lelki folyamatban megvan a tendencia, hasonlókat létesíteni.“ *Moderne Geschichtswissenschaft*. 114. l. E „törvény“ a történettudományban való szereplésre alkalmasnak látszott. Kiemeli az akkor fejlődésnek indult gyermekpszichológia jelentőségét, mely állapotnak a történettudományban a prehisztóriai felel meg. A biogenetikuss elv!

³⁰ *Die Stufen-Bau und die Gesetze der Weltgeschichte*. 1905.

³¹ Eulenbug bírálata is kiemeli ezt. *Neuere Geschichtsphilosophie*. I.

sem hely, sem vérségi közösségek nem adnak alapot az időfeletti összefoglalásokra (mint ez eddig történt), hanem bizonyos népállapotok tárgyi összefüggései... melyek minden népnél egyforma sorrendben kimutathatók.³² Lamprechthez hasonlóan ő sem csatlakozik a naturalizmus szempontjaihoz. Elveti a gazdaságtörténet egyoldalúságát, még a politikai történet művelését is csak technikai okokból tartja szükségesnek. Végcélként ő is a szociálpszichológiai magyarázatot vallja, még a fajfogalmat is igyekszik a szellemibb „hatás” fogalmában feloldani. Ennek azonban nem kell örülnünk;³³ néhány oldal után alaposan megcáfolja önmagát.

Huszonnégy törvénye van a történelemnek. Felsorolásukra nincs helyünk. Csak annyi álljon itt, hogy e „törvények” zöme nem más, mint helyzetek leírása.³⁴ Magának a törvény fogalmának filozófiai analizisét nem is várhatjuk Breysigtől, mert szerinte már két analóg eset felmerülése törvényt alkot. A felsorolt „törvények” közül egyik szellemi, másik gazdasági, harmadik ismét vallási, majd politikai vagy művészeti viszonyokra vonatkozik, a kategória-típusok közt még valami külső rendezettségnek sincs nyoma. In concreto mik e törvények hordozói? Mint Lamprecht, ő is a pszichológiai kutatások végső elemeit vallja azoknak. De ő meglátja, hogy a történeti események „... és a lélek végső eleme között, melyeknek egyedül tulajdonítottak törvényhordozói erőt, nagy ür tátong.” Ezt az űrt hidalja át Breysignek azon „reménylő sejtése”, hogy majd a bonyolult, másodlagos lelki jelenségek törvényeit is megtalálják. Eddig nem foglalkoztak velük, ez az oka e hiánynak.

Breysig tehát hiába tett a naturalizmus tartalmi lényege ellen kijelentéseket: természettudományos törvényekkel szabva meg a történetfilozófia módszerét s az egész

³² Die Stufen-Bau stb. 8. l.

³³ Az európai tartja a legfejlettségesebb „fajnak”. Ez a döntő, s nem a kedvező földrajzi tényezők. Egész törvényrendszere is tisztán naturalista fajelméleten alapul.

³⁴ A 14-től a 24-ik törvényig az európai, főként franciaországi viszonyok leírását találjuk. Erre még a második analógiát is bajos felfedezni, mely törvényerőre emelné e megállapításokat. Szerencse, hogy a világtörténelemnek még nem volt ideje több „példát” felhozni! Szerpelnek a „törvények” közt egyenesen téves tények. Pl. a 12. törvény részben arról szól, hogy a magánbirtok kifejlődését mindig a földközösség előzi meg. Ez a középkorra nézve jórészt igaz, de a modern ökonkutatás Rómát illetően erősen megcáfolta. — Szintén a „törvények” ürességére hoz fel példát Kornis: Történetfilozófia. 24. l.

történeti folyamatot, teljesen annak karjaiba vetette magát. Ezek után világnézeti következményeit is le kellett vonnia, amit Breysig műve végén nem is mulasztott el: determináltságot, a szabadság és véletlen teljes hiányát állapítva meg a történelemben.^{35 36 37}

A gondolkodók most vázolt csoportjával összefüggésben említhetjük Spengler nagyszabású „morfológiáját“. Az óriási hatású könyvről, mely évekig lázban tartotta Európát s szinte példátlan nagyságú irodalmat vont maga után, e helyt kevés mondanivalónk van. Jellemző az a körülmény, hogy Rickert egy rövidebb művének előszavában, szeljegyzetben szól csupán róla: „Ezen ‚morfológia‘-nak logikai megalapozása, melyet Spengler megkísérel, akkor, amikor megírták, már régesrégén meg volt cáfolva.“³⁸ Rickert az ismeretelméleti bázis hiányát emeli ki, egészítjük ki a kritikát annak felemlítésével, hogy Spengler nemcsak nem hisz a történettudomány tudomány voltában, hanem szinte agresszív éllel támadja minden sorában a szellemtudományokat. De kérdezhetjük: hogyan építheti fel Spengler egész rendszerét oly tudomány eredményeire, melynek munkájában nem hisz?

Csak akkor merülhetnek fel kifogások Rickert rövid

³⁵ Vicora utal. Die Stufen-Bau stb. 123. l.

³⁶ Breysig újabban megjelent könyvének: Vom geschichtlichen Werden. I. 1926. bírálatával foglalkozik *Schmeidler* 1927-ben megjelent érkezője: Von einem zukünftigen System historischen Wissenschaften. A 900-as évek poszthumusz gyermeke e dolgozat, melynek első része Breysig méltatásával foglalkozik, másik fele meg *Schmeidler* történetfilozófiai gondolatait adja. De míg akkor általános és egykorúságánál fogva inkább indokolt volt a neokantiánus történettanon való orientálatlanság, ma mégis csodálkoznunk kell ezen. Munka, mely egy szellemtudomány elméletével foglalkozik s apodiktikusan a módszertani monizmust vallja, anélkül, hogy az ellenvéleményről említést is tenne, melyet ma évszázados kísérletek megalapozott eredményének tekinthetünk. Egy módszeres cáfolat megejtési kísérletéről nem is szólva. *Schmeidler* a módszertani monizmust vallja, ennél fogva eszménye a természettudományos tudásanyaghoz hasonlóan felépített világ. Breysiget „fiatalos, reményteljes hit tölti el a jövő ismeretének ezen csudálatos feladatait illetően“. (Id. ért. 117. l.) De még Breysig sem látta elég tisztán a történettudomány „belső törvényeit“, mert a nagy embereknek túlsok beleszólást enged a történeti folyamatba. *Schmeidler* ezzel szemben az individuális és kollektív pszichológia részletmunkáját és a statisztika kiépítését kívánja a történettudomány számára. Az analitikus munka programja magábanvéve helyes, csak azon indokolás nem, hogy a szellemvilág — hasonlóan a testihez — organikus.

³⁷ A „Stufen-Bau“ különben 1927-ben új, átdolgozott kiadást nyert!

³⁸ Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1921. IV. kiadás. 14. lap.

elbánása ellen, ha e Schopenhauer és Nietzsche nyelvével vetélkedő, ezer szépséget és részletgazságot tartalmazó munka népszerűségét és hatását látjuk. De mivel a kultúr-pesszimizmus sohasem volt oly fenyegető, veszélyes hatású, mint ma, azért e népszerűséget sem számíthatjuk Spengler érdemei közé.

Úgyszintén a törvénygondolaton épül fel Barth munkája.³⁹ Breysigtől és Spenglertől abban különbözik, hogy nem kész konstrukciót, hanem tudományelméleti programot ad. Bár a leendő konstrukció eszménye Barthot is elvakítja és megakadályozza abban, hogy tárgyilagosan és komolyan merüljön bele az ismeretelmélet kérdéseibe, mégis ismeri a neokantiánus tant, foglakozik azzal s cáfolja — ha számunkra nem is kielégítő érveléssel. Mint szociológus, a történettudomány anyagterületét a társadalomban látja. A történetfilozófia azonos a szociológiával. A történetírás csupán művészet, s ha a történetfilozófia (sive: szociológia) tudományosságra akar igényt tartani, úgy járjon el természettudomány módjára. A haladást ne az értékes szempont mérje,⁴⁰ hanem kvantitatív kritérium: a törvény. A törvény minden tudomány sine qua non-ja. Mindenhatóságát az is szavatolja, hogy az utána való törekvés az emberiség ösztöne⁴¹ (Breysig). Barth szerint az eddigi történetfilozófia hibája, hogy ahelyett, hogy mi van, azt kutatta, hogy mi legyen. Ebben Rickert és Kant megegyeztek,⁴² Kantnál e gondolat a cél, Rickertnél az érték. Rickerttel együtt a módszertani monizmus (Methodenmonismus) minden támadóját elítéli. Diltheynek „Nachempfinden“ fogalmát nem tartja kielégítő módszernek, az „individuum est ineffabile“ tételt meg tudományosan egyenesen tarthatatlannak ítéli.⁴³ — Barth természetesen saját rendszerét nem építette oly mélyen ki, hogy ez a

³⁹ Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 2. kiad. 1915.

⁴⁰ Az érték szubjektivizmushoz vezet, mert érzelmen alapul! Die Philosophie der Geschichte. 43. l.

⁴¹ A törvény nevében a hipotézis szerepét teljesen félreérti. Hipotezist — úgymond — a történettudományban azért alkotunk, hogy az később valóság: törvény legyen. Először is a törvény szerepe tény-megállapításoknál van. Ha volna is törvény, a tények annak csak faktorait tennék ki, azonosságról szó sem lehetne.

⁴² E címen az összes történetfilozófusok közt szoros rokonságot lehetne megállapítani. Hogy Rickert és Kant tartalmi történetfilozófiája közt mennyire nem áll fenn egyezés, erről maga Rickert: Grenzen. 553. l.

⁴³ Barth szerint Dilthey mindezek ellenére természettudományos módon jár el a leíró pszichológiát alkalmazva. „Dilthey menekülni akar a természettudományos eljárás elől, de ez nem sikerül neki, amennyiben tudományosan akar eljárni.“ Die Philosophie der Geschichte. 63. l.

levezethetetlen tényezőt megpillanthatta volna. Ezért szabta oly szűkre a „tudományosság” eszményét.⁴¹

Barthhoz hasonlóan kollektívista felfogást mutat a szociológus Vierkandt, kinek műve egyben e felfogás összes gyakorlati jó következtetéseit tartalmazza. A fejlődésbe vetett hit helyes szempontja vezeti Vierkandtöt arra a gondolatra, hogy a jelenségek okait történeti szintéren keresse. Valamint az egyéni lélek tetteinek rügói saját multjába nyúlnak vissza, úgy a kollektívumoknál is: vallás, tudomány, művészet, tradíciói mindig a történeti mult eredményei. Nem egy kézenfekvő példát hoz fel ennek igazolására Vierkandt.⁴⁵ Örömmel fogadjuk e gondolatot, mely a szellemtörténetre nézve praktikusabb eredményekkel kecsegtet, semmint az a felfogás, mely mindenben levezethetlent, szubsztanciát lát. Azonban Vierkandtot fejtegetései mégis ide vezetik: az az állandó erő, mely folytonosságot visz a tudomány, művészet stb. fejlődésébe, a kultúra, mely objektív képződmény, elsőséges az egyénnel szemben s belőle le nem vezethető. Így Vierkandt, aki pozitív, analitikus módszert akart adni, végül éppúgy a „kultúra” szubsztancialitásának elvét fogadja el, mint a modern ismeretszociológia. A kultúra változásainak fajai, feltételei, szabályokba foglalható tényezői vannak, de maga a kultúra irracionális s „a történelem lényé ellenkezik a konstrukcióval”.⁴⁶ Vierkandt munkáján a felbontható, magyarázható, szabályok alá foglalható és az irracionális, feloldhatatlan ellentéte vonul végig. Egy felbonthatatlan tényezőhöz minden történetfilozófia eljut,⁴⁷ azonban Vierkandt, mikor a bonyolult „kultúrát” választja annak, szükségképpen nem állhat meg ennél: az „intézmény” is elsőséges az őt létrehozó okokkal szemben. Ezek csak utólagos történelmi magyarázatok! Vierkandtöt tehát éppen az irracionális tényezők csábítják konstrukcióra, a munka elején ápolt induktív okfejtések kihangzás nélkül maradtak a filozófiai részben.⁴⁸

⁴¹ Minden Barthhoz hasonló felfogás téves tudományelméleti alapjáról általában l. *Kornis: Történetfilozófia*. (III. A történelem viszonya más tudományokhoz. 25–36. l.)

⁴⁵ Közelfekvő, drasztikus okokat keressünk: „kielégítő egyszerűségű magyarázatokat”. *Die Stetigkeit im Kulturwandel*. 1908.

⁴⁶ *Die Stetigkeit im Kulturwandel*. 189. l.

⁴⁷ *Dilthey, Troeltsch*: „Individuum est ineffabile.”

⁴⁸ Újabb munkája: *Gesellschafts und Geschichtsphilosophie*. Nem közelíti meg eléggé a történetfilozófia tulajdonképeni problémaanyagát. *Dékány: Athenaeum*. 1927.

III. A modern álláspont kialakulásának kezdetei.

A XX. század történetfilozófiai konstrukciói: Lamprecht, Breysig, Lindner és Spengler munkái napjainkig natás nélkül hangzottak ki és a szociológia részéről történt kísérlet, Barth „történetfilozófiája” is elszigetelten áll. Ezen elméletek eredményei a komoly ismeretkritikán nyugvó történetfilozófiát nem gazdagították, népszerűségük nem jelentett tudományos hatást. Ezzel szemben a neokantiánus tan még egyidőben a konstrukciókkal, erőteljes folytatásra talált. E folytatás nem filozófiai gyökökből táplálkozott, hanem maga a szaktudományi problematikájából kinőve szentesítette a neokantiánus ismeretelmélet eredményeit.

Ranketól a pozitívizmuson keresztül mindmáig egyre erősödő, nagyszerű eredményeket elért történettudomány első elméleti megpihenését láthatjuk a nagy ókorkutató, Eduard Meyer rövid értekezésében.⁴⁹ Hosszú munkának eredményeket kell hoznia, mert alchimia az a történettudomány, mely e helyett valami spengleri rezignációban hangzik ki. Lássuk Meyer eredményeit először centrális problémánkra, a történelmi törvényre nézve. Nem mint szokásos volt, neokantiánus érvek alapján tagadja létezésüket,⁵⁰ hanem mert: „sok évi kutatásaim alatt nem találtam és másnál sem láttam ilyet”. S e tény nem a „...történeti intellektus gyengeségén vagy megfigyelési alap hiányán, hanem a történelem lényegén alapul”.⁵¹ Azon közvetítő álláspontot, hogy vannak törvények, de az anyag beláthatatlansága miatt ezek számunkra nem ismerhetők meg, szintén visszautasítja; mert a történettudomány így céltalan lenne. A törvények legfeljebb posztulátumok lehetnek — így Meyer már helyet enged a hipotézisnek is, melyet korábban a természettudomány még meglehetősen monopolizált.

Ismeri és bírálja is Lamprechtet,⁵² Barthot és Breysiget, azonban a történettudományba behatolt törvénygondolatot nem annyira ezen konstrukciók, mint inkább

⁴⁹ Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902.

⁵⁰ Bár egy helyt hivatkozik Rickertre, a tudományelméletben meglehetősen járatlan: „...a történettudomány, vagy amint hangzatosabban mondani szokták: „a szellemtudomány”...“ Id. m. 4. l.

⁵¹ Id. m. 29. l.

⁵² Lamprechtel kapcsolatban írja: „Az élő alakokat megölik s helyükbe halvány fantomok és merész általánosságok lépnek.” Id. m. 9. l. Majd: hiába akarja a törvényeket „címkék gyanánt az egyes fejezetek fölé ragasztani”, a tartalom ez nem változtathat. 10. l.

a természettudományos gondolkodás rovására írja. A természettudomány igája alatt nyögünk — pedig az éppen ma van legjobban a történettudomány hatása alatt: ott a geológia. Legjobban jellemzi e vérbeli történést, hogy mi módon akar helyet biztosítani a történettudománynak a szellemvilágban, ha már a monizmus és a naturalizmus a tudomány címét megvonta tőle. Valóban: egységes módszer helyett csak immanens szabályok, szisztematikus munka helyett alkotó öntevékenység feladata a történésznek, „kinek, mint ilyennek, tökéletesen mindegy, hogy tudomány-e a történelem, neki elég, hogy az létezik...”⁵³ Hogy mi teszi mégis tudománnyá a történettudományt és mi választja el a többi tudománytól, ezek filozófiai kérdések. A történelem tartalmára nézve Meyer természetesen idealista felfogást vall: nagyobb jelentőségűek az emberi produktumok, mint a történet külső adottságai.⁵⁴ Nagy emberek jelentősége történelmi hatásukban rejlik. Így a történelmi anyag nem választható el a jövő képétől. Téynyeket sohase áldozzunk fel egymásnak az „áramlatok” (gazdaság-, politikai-történelmi irány) nevében. A kiválasztás irányát a jelen történelmi érdeke szabja meg,⁵⁵ ezért minden időben csak saját történelmi ismeretünkhöz juthatunk, nem abszolúthoz. Így meg kell elégednünk Meyer rendszerében a történelmi ismerés immanens bizonyosságával, a relativizmus ellen csak értékelméleti síkon foglal állást.⁵⁶

⁵³ Id. m. 4. l.

⁵⁴ A pszichológiai folyamatokat sem mechanizálhatja el senki, „még a legmerészebb ‚modern’ sem, hacsak előbb új nyelvet erre ki nem találna”, Id. m. 7. l.

⁵⁵ Mint később Spranger, Troeltsch és Rothacker.

⁵⁶ Viszont az értékszemponot, mint szelekciós elvet nem ismeri el, bírálva Rickert híres példáját, IV. Frigyes Vilmos öltönyének kérdését a történelemben. Meyer szerint ez is fontos lehet — észre nem véve a rickerti értékvonatkoztatást. E körülmény bírálatával foglalkozik *Max Weber: Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik. I. Zur Auseinandersetzung mit E. Meyer. II. Objektive Möglichkeiten und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung. 1905. Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.* Meyer okságelemzésében is ellentmondásokat lát s kifogásolja a szabadságkérdés felvetését, mely nem való a metodikába. Hibáztatja Meyer történefilozófiai ismereteinek hiányosságát. S a „jelen történelmi érdeklődése”, mint a heurisztika elve, az önértékektől fosztja meg a történelmet. E vád azonban felesleges, mert Meyer történetírói gyakorlatában nem szolgáltatott okot rá. Továbbá helyteleníti, hogy Meyer a szabadság és szükségképesség kérdésénél megoldhatatlannak tartotta az először Kries által felvett ú. n. objektív lehetőség problémáját. Kritikájának túlélességét az menti, hogy Meyer igazi érdemeinek meglátásához mai távlatunk szükséges.

Meyer értekezésének méltatásából indul ki a közgazdász Gottl munkája,⁵⁷ melynek alapjául egy, az 1903-i heidelbergi kongresszuson Lamprechtel folytatott vita szolgált. Mint látjuk ebből, Gottl is ellensége a szellemtudományos törvénygondolat híveinek, azonban egy tudományelméleti részletkérdésben: a történeti geológia helyzetének megítélésében való túlzott elmerülése egyoldalúvá teszi a könyvet. Így témánk számára nem bír nagyobb jelentőséggel, valamint a következő évben megjelent bírálata e munkának is főleg e kérdés vitatásával foglalkozik.

A hasonló című munka a nyelvész Dittrich tollából eredt. Főleg azon körülmény érdekes, hogy hasonlóan Meyerhez és Gottlhoz, ő is arra büszke, hogy mint szak tudós vállalkozik elméleti kérdések megoldására.

A kutatók most vázolt csoportja csak egy oldalról tudta kivédeni a természettudományos törvénygondolat híveinek ostromát. Az első, aki mélyebb gondolatok szélesebb csatáscsúcsát állítja ki ellenük, Grotenfelt.⁵⁸ Munkája szintézis, mely a metodikai kérdésektől egészen a centrális értékproblémáig halad, még pedig történelmi áttekin-tésen keresztül. S ennél mi sem jellemzi jobban a vérbeli történetfilozófust. A praenokantiánus korban Lorenz és Bernheim finom analizisei, a neokantiánizmussal egyide-jűleg Dilthey járják ezt az utat. A konstruktorok közt ha

⁵⁷ *Fr. Gottl: Die Grenzen der Geschichte. 1904.* A természet tudományos gondolkodás monarchiája elleni fellázadás volt rúgója e munkának is. A folytonosság gondolata által összekapcsolva, az összes genetikus tudományokat történelmiaknak mondták. Ez ellen küzd Gottl: a történelmit a tudatos cselekvés jellemzi, míg a geológiában, kozmogóniában, fejlődéstörténetben és paleontológiában csak mechanikus változások végbemeneteléről értesülünk. E tudományokat ezért metahistória iaknak nevezi el. E terminussal haragította magára Dittrichet, aki ebben a tudomány kooperációjának megsértését látta: *Die Grenzen der Geschichte. 1905.* Dittrich az ellen is kikel, hogy Gottl a „Begreifen“-t, mely minden tudomány törekvése, a történettudományak monopolizálja; a természettudomány számára csak a „Verstehen“-t mondja hozzáférhetőnek. (E sokat vitatott kérdést később látni fogjuk Rothackernél.) — Gottl mellett szól egy erlangeni disszertáció, *Goesch: Untersuchungen über das Wesen der Geschichte. 1904.* Gottl felosztása nevében Rickertet támadja meg, aki szerinte nem állította eléggé élére a történettudomány és természettudomány különbségét. Rickertet Kantra hivatkozva támadja, mert a két tudományt egymás mellé rendeli. (Talán alárendeltségi viszony áll fenn?) Helyteleníti Rickertnek az értékítéletekről való lemondását; e pontot kivéve azonban a dolgozat problémaállítása tisztán ismeretelméleti. Mint ilyen, a törvénygondolat ellenzőinek most vázolt csoportjába tartozik. Azonban mint Rickert-kritika jelentéktelen, azért szólunk itt róla.

⁵⁸ *Gesichtliche Wertmasstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein. 1905.*

szerepel is ily történetfilozófiai dogmatörténet, mint anyagterületük többi részén, ezen is erőszakot követnek el. Grotenfeltnél így korszakalkotó az a jelenség, hogy nagy vonásokban bár,⁵⁹ de felsorolja történész, történetfilozófus és filozófus elődeinek történet szemléleti gondolatait: még pedig nem elméletek faragása, hanem pontos összehasonlítás céljából. Hogy a haladásgondolat mily centrális helyet foglal el ab ovo a történetfilozófiában, az nem kétséges s Grotenfelt is — a történeti példák kielégítő protektorátusa alatt — e köré csoportosítja történetfilozófiai problémáit. Az értékelés kérdése így tisztázandó, másképpen üres maradna a haladás fogalma. Ő maga abszolút érték léte mellett szól, végcélra választ pedig a hit ad. A haladás különben történetileg megállapítható. Hogy Grotenfelt mit ért ezen érték alatt, az megint történeti áttekintéséből világlik ki. Ugyanis a történetfilozófusok mellett a néptudatot veszi másik döntő tényezőnek e kérdés eldöntésénél. S a néptudat kifejezőjének nem a „szociálpszichológiai tényeket“ nézi, hanem azokat a történetírókat, kik ahhoz közel álltak s annak kifejezői voltak. A néptudat is a haladás klasszikus gondolatának tolmácsa, másrészt mindig a hedonizmus ellen foglal állást. Az ideálokat többre becsüli anyagi javaknál, felmagasztosítja a nagy hadvezért, aki csak nyomort hozott rájuk. Grotenfelt példája erre Carlyle antihedonisztikus felfogása.⁶⁰

A kultúra fogalmát ne tegyük vezető értéknormává, mert az bonyolult és külsőséges. — Valóban, a XIX. század végi tudomány nagyon visszaélt a „kultúra“ fogalmá-

⁵⁹ Eulenburg megrója ezért. Általában érdekes Eulenburg álláspontja, ki mint a 900-as évek konstruktorainak bírálója lép fel, még élesebb kritikával illeti az akkori (s egyben talán ma is) két legmodernebb történetfilozófust: Grotenfeltet és Sprangert. A tudományos objektivitás, exaktság megsértőit látja bennük Eulenburg, ki előtt még mint tudományos eszmény a természettudományos eljárás lebeg. „A tudomány áldozatot követel a kedélytől“ — írja. Grotenfelt és Spranger álláspontját, kik individuális ábrázolást „s nem magasabb célt“ követelnek a történettudománytól, artisztikusnak bélyegzi. *Neuere Geschichtsphilosophie. Kritische Analysen. II. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 27. 1908.*

⁶⁰ Azért Carlyle-t, mint történészt hibáztatja egyoldalú politikai iránya miatt; tehát Grotenfelt tudományelméleti álláspontja is teljesen tájékozott volt a legújabb elveken. Erre példa a történettudomány céljának definíciója, mely szerint éppúgy célja az individuális leírás a történettudománynak, mint az, hogy a szociológia anyagterülete legyen. Így a két tudomány anyaga azonos, a kutatás iránya parallelistikus. Ezen, a szociológusok részéről ekkor még nem tapasztalt tolerancia mellett jogtalan Eulenburg ide irányuló kritikája. Id. m.

val, zsákban macskát vitt e néven a köztudat piacára. Végletekig tágítható s ennek folytán igen homályos fogalom lett a „kultúra“. Grotenfelt a távlat hiánya ellenére kitűnő érzékkel ismeri fel e körülményt. Grotenfelt munkáját az értékelés kérdésének tárgyalásával fejezi be. Értékeinkhez nem kellene metafizikai érvek (máig a nem-filozófus világot tartja szem előtt),⁶¹ végcélra választ ügyis a hit ad, közbülső dolgokat, így pl. az antideterminizmust az empiria bizonyítja. Grotenfeltet a történettudomány feladatának kijelölésében gyakorlati érzék és széles látkör jellemzi, a történetfilozófia célját illetőleg nemes és tiszta értékfelfogás.

Korunk egyik legtermékenyebb elméje, *Weber Miksa* szintén tagadta a törvénygondolat lehetőségét. Az összes szellemtudományok területét beágazó munkásságából felfakadt módszertani problémák a történettudomány elveit sem hagyta figyelmen kívül. A törvényfogalom természetlen voltát látta meg Weber,⁶² mert — írja — ha találunk is ilyet a történelemben, ez nem magyarázna semmit, sem nem segítene hozzá jelentőségek megállapításához. Egy individuális tény oka mérhetetlen sokféle lehet, melyre átfogó törvények nem felelhetnek. Ez azonban nem jelenthet tudományos igényekről való lemondást, mert Weber minden részletkérdésben gyakorlatilag járatos elméje erősen hitt a tudományos objektivitásban, s ezt a különböző tudományoknál részletesen ki is mutatta.⁶³ Weber a világnézet működését állította a fogalmi szellemtudományos módszer mellé kiegészítőül. A világnézet szelektáló, kultúrértékekre vonatkozó erejével pótolja azt, amit a tudományos gondolkodás teljes objektivitása mellett sem létesíthet: a normatív szerepet a tudományos munkában.⁶⁴ A kettőt természetesen szét kell választani:

⁶¹ E kérdés mai helyzete igen bonyolult. Disztingválni kell tisztán elméleti és a köztudatot érdeklő, sőt az ő sorsára lényeges kérdések közt. Az utóbbiaknál a filozófusok önmaguk által épített kínai fala csak a szellemtudományok teljes gyakorlati hatástalanságára vezethetne. Mindezzel a tudomány elméleti feladatának elsőleges voltát nem akarjuk kétségbevonni.

⁶² Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904. Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.

⁶³ Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung. 1905. Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.

⁶⁴ A kultúrértékekre való vonatkoztatás gondolatát — Rickert saját tanúsága szerint — őtöle vette át Weber, ki addig nem hitt a szellemtudományos logikában. Grenzen. Előszó a 3—4. kiad.-hoz. 1921. Különben egyike ez a legszebb szellemtörténeti méltatásoknak.

ez éppen a tudatos tudományos munka főfeltétele. Világ-
nézet és tudás azonosságát legfeljebb csak a „fejlődéstör-
téneti relativizmus“ hiheti. S hogy e két különböző té-
nyező szabályos együttműködése eredményeket tud elérni,
azt Weber Miksa munkássága mutatta meg, mely a szel-
lemtudományok minden ágát a gyakorlatban nagy lépé-
sekkel vitte előre.

(Második [befejező] közlemény következik.)

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

Teendők a magyar filozófia történelmének ügyében.

A magyar filozófia története nagyjában véve ma is ismeretlen terület előttünk. Találkozunk ugyan idők folyamán itt-ott törekvésekkel, amelyek a magyar gondolkodás valamely kiemelkedő alakjának életét és gondolkodását igyekeznek velünk megismertetni, de öntudatos és tervszerű kutatásnak nyomait hiában keressük. Történelmünk iránt e téren semmi hálával nem viseltetünk és az sem ötlük eszünkbe, hogy *gondolkodásunk* multjának ismerete az egész magyar szellemi élet ismerete szempontjából nélkülözhetetlen. Nem nélkülözheti a magyar gondolkodás történelmének ismeretét senki, aki a magyar szellem bármely irányú megnyilatkozásával tisztába jönni s azt a maga lényege szerint megérteni akarja. Kétségtelen ugyanis, hogy a filozófiai kísérletek, bármily szerények lettek legyen is, az illető kor műveltségének kialakulására befolyással bírtak. Kimondhatjuk bátran, hogy az előttünk élt nemzedékek gondolkodására sokkal nagyobb és mélyebb hatással volt a filozófia, mint a frissebb nemzedékekre, amelyek többet beszélnek talán a filozófiáról, de a filozófiai éthosszal aligha bírnak.

A filozófiai iskolázottság régen nálunk is az általános műveltség alkotórészül tekintetett s ennek megfelelően az iskolai tantervekben is komoly stúdium gyanánt szerepelt. A teológiai és a jogi tudományok integráns részül tekintetett a filozófia, amelyet nemcsak felületesen érinteni, hanem amelybe alaposan elmélyedni kellett mindenkinek, aki a tudományos képzettségre és az azzal járó megbecsülésre igényt tartott. A reánk maradt, de természetesen alig ismert, régi tankönyveink ékes bizonyosságot szolgáltatnak amellett, hogy a filozófia kedvelt és elterjedt tárgy volt iskoláinkban, ahonnan a történelem iránt nem sok érzékkel bíró elmék száműzték majdnem teljősen. Az a kis lélektan és száraz logika, ami még megmaradt kegyelemkenyérre, csak éppen arra jó, hogy megfélemlítse a filozófia iránt komolyan érdeklődő ifjút. A középiskolában némileg elriasztott tanuló azután az egyetemen is csak úgy félvállról veszi a filozófiai tanulmányokat s kilépe az életbe, a filozófia iránt sem érzéket, sem érdeklődést nem mutat. Talán ez az oka annak is, hogy a mai nemzedék filozófiánk multja iránt sem mutat érdeklődést. Hogy is érdeklődjék a filozófia multja iránt az, aki a filozófia jelene iránt sem érdeklődik? Ha filozófiai oktatásunk multjá-

ból nem csináltunk volna tabula rasat, filozófiai műveltségünk mai állapota bizonyonnyal más képet mutatna; de egészen bizonyosan más képet mutatna *egész* műveltségünk is: mélyebb, átfogóbb, lényegre-törőbb lenne.

A magyar *szellem-történet*, ha valóban célt akar érni, a magyar filozófiai gondolkozás történetét nem nélkülözheti. A magyar filozófia története nemcsak a magyar művelődéstörténetnek képezi egyik leg-becsesebb fejezetét, hanem a magyar szellem lényegének, kifejlésének, jellemének ismerete szempontjából is nélkülözhetetlen. A magyarság társadalmának szellemi képe, egyházi, iskolai, állami életre vonatkozó felfogása, műveltségének a különböző korszakokban való különböző-formálódása nagy részben hiányosan és felületesen ismert marad mind-addig, amig tisztán nem látjuk azt, hogy melyek voltak azok a filozófiai eszmék és meggyőződések, amelyek az illető korszak iskoláiban szó-vivőkre és terjesztőkre találtak. Mert hiszen az iskolázásnak akkori rendszere mellett a filozófiának előadó tanára a maga bölcséleti állás-pontját és meggyőződését kifejezésre juttatta nemcsak szoros értelem-ben vett filozófiai előadásain, hanem mindazon tárgyak körében is, amelyeknek előadása reá bízott. Egészen bizonyos például, hogy *Apáczai Cseri János* Cartesianismusa nemcsak kis logikácskájában jutott diadalra, hanem érvényesült mindazokban az előadásokban, amelyeknek tartását az iskola vezetősége reá bízta. Hasonlóképen *Marosvásárhelyi Teőke István*, nagyenyedi tanár, Descartes filozófiai rendszerre alapján adta elő a természettant és fizikát is, még pedig kísérletekkel illusztrálva a magyarázott tételeket. Könyve, melyben a kísérleteket tanítványai által készített fametszetű ábrák szemléltetik, tudománytörténeti szempontból is figyelmet érdemel. Hogy korunk-hoz közelebb eső időből is említsünk egy példát: *Köteles Sámuel*, a nagyenyedi Bethlen-kollégium híres tanára, hazánkban Kant filozófiájának egyik úttörője, a Magyar Tudományos Akadémia tagja, a maga erőteljes és határozott kantianizmusát éppen nem tartotta titokban akkor sem, amikor más, főleg jogi stúdiumok előadásával bízta meg a kollégium előjárósága. Mindebből pedig az következik, hogy egy-egy korszak intelligens középosztálya egy meghatározott filozófiai állás-pont és világnézet szögéből tekintette a dolgokat, azaz életműködésében is bizonyos filozófiai szempontok irányították. Egységesen kialakult filozófiai álláspont kötötte össze egymással nemcsak a lelkeseket és a tanárokat, hanem ügyvédek, bírákat, orvosokat, sőt igen sok esetben a fő- és középnemességet is. Innen van Erdély fejedelmi korszaká-nak, de később e korszak örökségéért a későbbi korszakoknak is az egységes és bámulatosan tömör szellemi konzisztenciája, amely Erdély művelődéstörténetének, kivált Bethlen Gábor óta, egyik leg-jellemzőbb vonása. *A magyar filozófia kritikai története megvilágo-sítja és öntudatosítja a magyar művelődés történetét.*

De a magyar filozófia tüzetes és kimerítő története becses ada-

lékokat fog szolgáltatni a filozófia *egyetemes története* számára is. Meg fogja ugyanis ismertetni azokat a hatásokat, amelyeket Európa kiváló gondolkozói és a különböző filozófiai áramlatok a magyar gondolkozásra és a magyar tudományosságra gyakoroltak. Nemcsak a magyar kultúra szempontjából érdemes megvizsgálni, hogy pl. a felvilágosodás bölcselete mikor és hogyan hatott a magyar szellem fejlődésére, hanem a felvilágosodás filozófiájának ismeretére is hasznos annak megállapítása, hogy a felvilágosodás melyik alakja, mely tana milyen irányban és mily mértékben hatott a magyar szellemi életben? És a scholastika története sem lesz teljes, hogyha a magyar scholastika története merőben hiányozni fog abból. A magyar Kantianismus története pedig a Kantianismus általános történetének integráns része. Nem lehet kétséges, hogy a filozófia egyetemes történetének tartozunk azzal, hogy a magyar filozófia történetét végre megírjuk és tervszerűen folytassuk ott a munkát, ahol Erdélyi János elhagyta.

Ha pedig az utilisták azt a kérdést vetik fel előttünk és ellenünk: mi haszon fog származni nemzetünkre és népünkre abból, hogy valaki majd a magyar filozófia történetét gondos, kritikai előmunkálatok után meg fogja írni? — e kérdésre is készek vagyunk megfelelni. Haszon mindenekelőtt már az, amit fennebb kifejtettünk: a magyar filozófia kritikai története megvilágosítja művelődéstörténetünknek nem egy korszakát és becses adalékokat szolgáltat az egyetemes filozófia történetéhez is. E kettős haszon mellett még egy előkelő haszon származik a magyar bölcsélet történetének megírásából. E haszon abban nyilatkozik meg, hogy a magyar filozófia története a *magyar nép szellemi habitusának ismeretéhez* is hozzájárul sok becses jellemvonással.

A magyar filozófia története kézzelfogható bizonyossággal fogja megmutatni, hogy a magyar nép a maga szellemi diszpozíciójánál és reátermetségénél fogva már természettől azon népek közé tartozik, amelyek nem csupán a szellem alkotásainak gyarapítására igyekeznek, hanem maga az alkotó szellem iránt is érdeklődéssel viseltetnek, amikor bölcséletileg is törekednek megérteni magát az önértékű és ősválójú szellemet. Hol jártak némely népek és mit cselekedtek a műveltség mezején akkor, amikor nálunk Apáczai Cséri János már Descartes rendszerén elmélkedett és a filozófiának nélkülözhetlenségéről tartott előadásokat?

Valóban, a magyar filozófia története tanubizonyosságot fog tenni arról, hogy az a nép, amelyet Széchenyi méltán nevezett a „Kelet népének“, mihelyt hazát alapított Európában és itt gyökeret vert, azonnal szükségét érezte annak, hogy szoros kapcsolatba lépjen Nyugat szellemével és keresztény műveltségével. Ez a kapcsolat nem kis jelentőségű volt a magyar nép lelkeségének kialakulására és nem kevesebbet jelentett, mint hozzászokást a nyugati gondolkozás kategóriáihoz. Ezeket a kategóriákat elsősorban az egyházi és a jogi élet szolgáltatta, hogy azután a scholastica theologia egyenesen a filozófiai kategóriák

íránt tegye fogékonnyá legalább azokat, akik az egyháznak vezetésére hivattak el. Már egészen korán lesz nevezetessé a *csanádi iskola*, amelynek filozófiai jelentősége is kétségtelen, de amelyről a magyar filozófia története eddig vajmi keveset tud. Jogos önérettel állapíthatjuk meg, hogy a scholastika befolyásától le napjaink bölceleti mozgalmáig nincsen Európában egyetlen jelentős filozófiai áramlat, melynek többé-kevésbbé élénk hatása nemzetünk szellemi életében és tudományos munkásságában érezhető ne lett volna. Tény az, hogy minden európai bölceleti mozgalomnak hullámverése aránylag korán eljutott iskoláinkhoz, és tény az is, hogy minden európai filozófiai mozgalomnak utolsó hulláma is itt ült el véglegesen, jeléül annak, hogy Kárpátok-koszorúza földön túl kezdődik az a semleges kultúr-öv, amely nem rendelkezik sem Nyugatnak, sem Keletnek autochton műveltségével, mert népci többre soha sem vágyva, megelégednek a két kultúrának külsőségeivel. Brassó temploma, mely a gótikus művészetnek Európa Keletén legvégső alkotása, kifejezően szimbolizálja azt, hogy itt véget ér az európai kultúra köre, amelyen túl, főleg a multban, csak szórványosan kultúrjelenségekkel, de nem szerves és lélekben gyökerező kultúrával találkozunk.

Mindezeket a tényeket azonban a magyar filozófia rendszeresen és az összes feltalálható okmányok alapján megírott történetének kell bizonyítania.

A magyar filozófia kritikai története nagy haszonnal jár a magyar nép szellemiségének ismeretére is. *Fichte* megjegyzése szerint, hogy miféle filozófiát választ valaki, az attól függ, hogy miféle ember az illető. Ez a megjegyzés illik és talál nemcsak az egyesekre, hanem a népekre és nemzetekre is. Egyetlen ponton sem nyilatkozik meg valamely nemzet le'kisége és szellemének belső alkata oly élesen s világosan, mint bölceletében. A hindu nép lelki világa ott tükröződik vissza bámulatos tisztasággal és fényel az Upanishádok elmékedéseiben s az Atmanról szóló tanból az egész hindunép szelleme hangzik felénk. A Kong-cse, Lao-cse, Dsiad-cse stb. kínai bölceleők tanításai nem egyéb, mint a kínai nép szellemiségének ábrázolása. Vagy mit szóljunk arról a viszonyról, amely a görög nép szellemi alkata és a görög nép filozófiája között fenn áll? Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinos, egytől-egyig oly tipikus megvélósítói a görög szellemnek, hogy nélkülük a görög szellem ismerete majdnem lehetetlen.

Ha már most ilyen szoros és vérbeli kapcsolat áll fenn a nemzetek s filozófiájuk között, ha a német, angol, francia, olasz nép szellemének leghívebb kifejezője: bölcelete — amire nézve olvasásraméltó *Wundtnak* „Die Nationen und ihre Philosophie“ c. műve, amely ugyan sokban egyoldalú, de alapjában helyes koncepciót tartalmaz, — ha, ismételjük, ilyen szoros kapcsolat áll fenn a nemzetek szellemisége és a nemzetek bölcelete között, akkor természetszerűen lehet és kell valamely nemzet filozófiájából annak a nemzetnek szellemére követ-

keztetnünk. Ennek a szerves kapcsolatnak meg kell lennie a magyar nép szellemisége és a magyar nép filozófiai törekvései között is. Hogy ez a kapcsolat csakugyan megvan, azt a magyar filozófia történelmének kell kimutatnia, és ennek kell megállapítania azt a viszonyt is, amely a magyar szellem és a magyar filozófia között mutatkozik. Ha ez a kapcsolat gondos és részletekbe menő, de azokban el nem vesző kutatások által meg van állapítva, akkor a magyar szellem belső alkatának legmélyére sikerül talán hatolnunk, és a magyar szellem ismeretének fundamentumát leraknunk. Azaz: a magyar gondolkozás történelme alkalmas és nélkülözhetetlen eszköz arra, hogy a magyar szellemiség ismeretében előrehaladjunk, és megállapítsuk azt, hogy vajjon a magyar szellem a maga lényege és belső alkata szerint a realizmusra, vagy az idealizmusra, a racionalizmusra vagy az empirizmusra hajlik-e, vajjon az anyagot szereti-e vagy hisz az eszmék végtelen erejében? Mind olyan kérdések ezek, amelyeket a magyar gondolkozás történelmének ismerete nélkül aligha lehet eldönteni, mert a szellem a maga lényegét a történetben nyilvánítja meg.

A magyar gondolkozás történetének megírása a jövő feladata. De már eddigi adataink és ismereteink alapján is megállapíthatjuk, hogy minden alapot nélkülöző frázis az, amely szerint a magyar nem született filozófiára s a magyar józanság nem kedveli a bölcelet szőrszálhasogatásait. Aki ezt az üres szót tovább adogatja, annak fogalma sincs arról, hogy mi a filozófia? — de arról sincs fogalma, hogy milyen a magyar szellem ősi alkata. Amit ugyanis eddig a magyar filozófia történetéből megismertünk, az ennek a szólamnak nyomatékos cáfolata. Ha a scholasztika bölceletétől kezdve nem volt az európai filozófiának egyetlen nagyjelentőségű alakja, akinek tana nálunk visszhangra ne talált volna, ez a tény semmiképen sem arra mutat, mint hogyha a magyar nép szellemi strukturájából hiányoznának a *filozófia iránt való érzék*. Sőt ellenkezőleg, — a reánk maradt bölceleti művek egyenként és összesen, amellet bizonyítanak, hogy élt mindig a vágy nemzetünkben a szellem lényegének és működésének megismerésére. A magyar filozófia tüzetes története véget fog vetni annak a babonának is, amely a magyar szellem *afilozófikus* jellegéről beszél hiszékeny lelkeknek.

Ami már most a magyar szellem *belső alkatára* vonatkozó ismeretünk bővítését illeti, ami eddig a magyar gondolkozás történelméből tisztán áll előttünk, az, úgy látszik, arról tesz tanubizonyosságot, hogy a magyar szellem belső alkata egyfelől a *racionalizmus*, másfelől az *idealizmus* iránya által határozottatik meg. Kétségtelen dolog ugyan, hogy a történelem folyamán felbukkantak olyan képviselői is a gondolkozásnak, akik a realizmus és az empirizmus híveinek sorában foglaltak helyet és e két filozófiai irány mellett törtek lándzsát. Amde bizonyos az is, hogy az ilyen férfiak fellépése, — mint pl. *Bayeré* a XVII. században *Bacon* mellett, — egészen szórványos volt, s hatásuk

is csekély és jelentéktelen. A Descartes tanához csatlakozó Apácai Cseri János óta a magyar bölcseleti gondolkozás a racionalizmus irányában halad. Ezzel a racionalizmussal azután az idealizmus jár karöltve. Igaz ugyan, hogy a XIX. század német-gyökerű materiálizmusa is lábrakap *Mentovich Ferenc* tanában, de csak rövid ideig tengeti életét és minden hatás nélkül, észrevétlenül múlik ki. A racionalizmus nagy alakjainak azonban megvan a maguk kisebb-nagyobb terjedelmű és tekintélyű tanítványi körük. Legyen elég itt csak Descartes, Wolff, Kant, Schelling, Fichte, Hegel hatására hivatkoznunk. Ez a racionalizmus felé hajló szellemi habitus magyarázza meg azt, hogy nem csupán a felvilágosodás magyar irodalma mutat fel gazdag változatosságot — pedig bizony nagyon töredékesen ismerjük még eddig, — hanem, hogy a magyar gondolkozás egészen korán kerül Kantnak és a német idealizmusnak hatása alá. Amíg pl. a pozitivizmus nagyon rövid ideig és csak átmenetileg érvényesült hazánkban, addig a német idealizmus nálunk állandó otthonra talált.

Ha a magyar gondolkozás kritikái, tüzetes történelme ilyen soknemű haszonnal jár a magyar művelődés és a magyar szellem belső alkatának ismerete szempontjából, akkor talán túlzás nélkül állíthatjuk azt, hogy a magyar filozófia történetének búvárlása, hiteles okmányok alapján való megírása, nemzeti tudományos szükséglet, melynek kielégítéséhez nagy érdek fűződik. Éppen ezért csodálkozunk kell azon, hogy e téren *Erdélyi János* halála óta alig történt komoly és számbavehető kísérlet; sőt az a filozófiai bibliográfia is, amelyet ő állított össze nagy akribiával és nagy utánjárással, még mindig kéziratban várja jobb idők hajnalhasadását, amikor valamely szerencsés alkalom közkinccsé fogja tenni.

Ha ezek után áttérünk azoknak a teendőknél való vázolására, amelyek a magyar filozófia történetének megírása terén reánk várnak, meg kell jegyeznünk, hogy az ide fordított munkának csak akkor lesz meg a kívánt eredménye, ha a munka *előre megállapított* és gondosan előkészített terv alapján történik. A Magyar T. Akadémia által kiküldendő bizottságnak kell az ügyet lelkiismeretesen kezébe vennie, s folytatnia a dolgot ott, ahol *Erdélyi* elhagyta, sőt revízió alá kell vennie *Erdélyi* munkáját is az előzetesen feltárt és közzétett filozófiai dokumentumok alapján. A munka sorrendje és programja a következő lehetne.

1. Legelső teendő a *magyar. filozófia bibliográfiájának* lehetőleg teljes összeállítására és közzététele. Egy alapos, szakértelemmel elkészített bibliográfia nélkül még azt sem tudjuk számbavenni, hogy mi is jelent meg már nyomtatásban a filozófiai irodalom terén; ilyen számbavétel nélkül pedig komoly történeti kutatás el sem kezdhető. *Erdélyi János* már említettem bibliográfiája, — mely ez idő szerint *Erdélyi Pál* birtokában van — emlékezetem szerint *Erdélyi János* életének utolsó évéig, tehát 1867-ig, nemcsak az önállóan megjelent műveket

és tanulmányokat, hanem a különböző tudományos folyóiratokban, sőt napilapokban is megjelent értekezéseket, cikkeket, ismertetéseket, kritikákat, vitairatokat lelkiismeretesen számbaveszi és filológiai pontossággal közli. Ennek a munkálatnak kiadása, úgy véljük, a magyar tudományosságának nagy nyeresége lenne, s talán csak itt-ott szorulna némi kiegészítésre. Az 1867. évtől kezdve azonban alig támaszkodhatunk előmunkálatokra, mert ami e legújabb korra vonatkozóan megjelent, az sem nem pontos, sem nem teljes. Hiszen a magyar Kant-irodalom könyvészete sincs még teljesen összeállítva, pedig jó alapul szolgál e tekintetben az a bibliográfia, amelyet Meltzl Hugó közölt az *Acta Comparationis* új sorozatának V. kötetében (1881), azonban ennek az összeállításnak nem egy adata szorul tisztázásra. Bármily sok és nagy nehézségbe ütközik is ennek a bibliográfiának kiadása, kétségtelen, hogy azt tovább halasztani nem lehet. Multunk megbecsülése és a filozófiai tudományosság egyformán sürgetik. Kétségtelen az is, hogy alapos, szakszerű és lelkiismeretes munkának kell lennie.

Ami ennek a bibliográfiának *elrendezését* illeti, nem szabad megelégednünk a szorosabb értelemben vett bibliográfiai adatok közlésével, hanem szükséges mintegy regestaszzerűen az egyes filozófiai dokumentumok tartalmának feltüntetése is. A magyar filozófiai irodalom terén ugyanis az a helyzet, hogy az önálló alakban megjelent művek is igen korlátozott példányszámban jelentek meg, s az a néhány példány, amely reánk maradt, igen nehezen hozzáférhető. Ez a helyzet különösen a régi nyomtatványoknál. Így pl. *Laskói Csókás Péter* „*De Homine*“ c. műve, amely 1585-ben jelent meg, s a renaissance bölcseletének hatását mutatja, ma már teljesen ismeretlen és ritkaságszámba megy. A XVII. század legelején működött *Szepsi Csombor Márton* „*Udvári Schola*“ c. munkája is unikum, pedig tüzetes ismerete annál fontosabbnak látszik, mivel sejtethetőleg, ez a nagyon becses mű a francia moralisták hatása alatt készült.

Az ilyenfajta munkákat természetesen ki kellene újból adatni. Ha azonban ez, — mint előrelátható, — lehetetlen lenne, szükséges tartalmukat röviden közölni, hogy a filozófia történetével foglalkozók legalább ez úton tájékozódhassanak a műről. Természetesen még inkább van szükség ilyen tartalmi közlésre azoknál a dolgozatoknál és értekezéseknél, amelyek folyóiratokban, értesítőkből, évkönyvekben jelentek meg, vagy mint pl. alkalmi vitairatok valamely kis városkában láttak napvilágot. Ezeknek ismerete nélkül minden munkánk nehezebb lesz, mert az ilyen eldugott dokumentumoknak autopsia alapján való megismerése minden kutatónak új fáradságot és időpazarlást okoz. Magától értetődik, hogy ezeknek a tartalmi kivonatoknak elkészítése csak filozófusokra bízható, laikus kezek, bármily tiszteltetreméltók legyenek is egyébként, itt többet árthatnak, mint amennyit használnak.

2. A magyar filozófia történelmének előmunkálatai során leg-

költségesebb és legnehezebb feladat a magyar gondolkozás kéziratban maradt dokumentumainak felkutatása és kiadása. Aki ezzel a munkával megpróbálkozott, nagyon jól ismeri azokat az akadályokat, amelyek csak nagy türelemmel és energiával lehet legyőzni. Megtörténik nem egyszer, hogy a könyvtár vagy gyűjtemény gondozója, kihez valamely filozófiai dokumentum ügyében fordulunk, feleletre sem érdemesíti levelünket, vagy olyan választ ad, amely egyelőre kedvünket szegi. Aki azonban ilyenfajta munkával megpróbálkozott, az tudja azt is, hogy könyvtáraink és levéltáraink még számtalan becses dokumentumát rejtik a magyar gondolkozásnak. Ezek a dokumentumok, elmondhatjuk, teljesen ismeretlenek. Egyházi, családi, kollégiumi könyvtárak kezelőinek érdeklődési körétől merőben távol esnek, s a könyvtár vagy kéziratrás rendezése folyamán éppen ezért legtöbbször félretétetnek az ilyen tartalmú kéziratok, amelyek azután ott szunyadoznak, amíg hozzáértő ember ismét napfényre nem hozza. A rendezetlen gyűjteményekben pedig egyenesen prehisztorikus mélységekből kell kiásnunk ama becses dokumentumokat. Allításunkat legyen szabad egy pár példával bizonyítanunk. A kolozsvári kollégium 1874—1875. évi Értesítőjében Fekete Mihály kollégiumi tanár említést tesz Apácainak egy kéziratban fennmaradt művéről, amely a kolozsvári kollégium kéziratárában őriztetik. Fekete Mihály utalása alapján sikerült Gyalui Farkasnak e kéziraatra a kollégium gazdag kéziratárában reáakadni. Magam Fekete és Gyalui adatairól mit sem tudva, s nem tudva arról a kéziratár gondozója sem, egy egészen más célú kutatásom közben reáakadtam szintén erre az ismeretlen Apácai-kéziraatra. Egy XVII. századbeli, negyedréta alakú, bőrkötésű colligatumban Bisterfeld-kéziratban közölt *Aphorismata physica* c. műve, Regiusnak egy nyomtatott munkája és más kéziratok között ez a szintén kéziratosa munka is ott van a következő címlap alatt: *Philosophia naturalis Cl. Joh. Cheri Apáci S. S. Th. doctoris, ejusdemque et philosophiae naturalis in Collegio Claudio Litano (sic!) reformatorum professoris ordinarii.* — In usus ejusdem Collegii. — Anno D.M. DC.LX. Ezt a kéziratosa jegyzetet kétségkívül Apácai jegyzeteiből, vagy legalább is azok alapján készítette valamelyik tanítványa. Az a benyomásunk azonban, hogy egyenesen a kéziratból való másolással állunk szemben. Bármint álljon is a dolog, ez a kézirat nagy érdeklődésre tarthat számot, miután benne Apácai gondolkozása a legteljesebben jut kifejezésre és a Descartes szelleme tökéletesen nyilatkozik meg. A kézirat egyébként azért is figyelemreméltó, mert egy XVII. századbeli magyar főiskolai, mondhatjuk, egyetemi tanárnak előadásáról ad híj képet. És erre a kéziraatra egy csomó colligatum között kellett véletlenül reábukkanni egy csomó szintén ismeretlen kézirat közé beékelten. A kutatás közben reáakadtam arra, amit nem kerestem, de nem kaptam meg azt, amit kerestem, t. i. *Sipos Pál* filozófiai kéziratát, amelyről Kazinczy többször tesz említést a Sipossal folytatott levelezésében, s amelyről *Meltzl* az *Acta Comparationis* V.

kötetében azt mondja, hogy a kolozsvári ref. kollégium kéziratárában őriztetik. Ennek a kéziratnak előkerítéséhez nagy érdek fűződik, mert azt Kazinczy maga akarta külföldön kiadatni s talán éppen ezért Sipos latinul is írta meg. Itt is íme egy nagy és nehezen megoldható feladat, amelynek megoldására törekednünk kell, mert Siposnak ez a kézírata, amely egész rendszert foglal magában, becses dokumentuma a magyar gondolkozásnak, közelebből a magyar criticizmusnak. (Sipos ugyanis Kant híve volt.) Sipos elveszett kéziratának keresése alkalmával láttam, hogy milyen sok és becses filozófiai dokumentum vár még felkutatásra s kiadásra. Hogy egy további példát említsek: a nagyenyedi Bethlen-kollégium kéziratárában a magyar ősvadás, a magyar Shakespeare-kultusz XVIII. századbeli emlékei, II. Apaffy Mihály kéziratossá imádságos könyve, Bod Péter kiadatlan történelmi tárgyú kézíratai mellett és között a hozzáértő kutató lépten-nyomon filozófiai kéziratokra bukkan, amelyek a kollégium tanárainak bölcséleti kurzusait tartalmazzák, tehát nemcsak a gondolkozás, hanem az oktatás történetének szempontjából is nagy értékkel bírnak. Hiszen nem éreketlen tudnunk, hogy pl. Basire mit és hogyan tanított Bethlen Gábor főiskolájában vagy Köteles mily szempontból, mily terjedelemben adta elő a statisztikát? Végül még egy példát. A kolozsvári *Erdélyi Múzeum* kéziratára egy hatalmas, együtt gondozott kézirat-köteg birtokában van, amelyet szintén egy egészen véletlen eset folytán volt alkalmunk tüzetesen megtekintenünk és megállapítanunk róla, hogy az a magyar gondolkozásnak egyik legbecsesebb s legérdekesebb emléket rejt. Azt a vitát tartalmazza, amelyet, úgy látszik, *Aranka György* indítására folytattak Erdély tudósai és filozófusai, még pedig írásban akként, hogy kézzől-kézre adatott Aranka véleménye az *akarat szabadságáról*, s mindenik vitázó megírta a maga véleményét mindenik előző véleményre, miközben a saját álláspontját is kifejtette. Ezen kézzől-kézre járó, vándorló kéziratban az akkori Erdély minden számottevő tudósának filozófiai álláspontja visszatükröződik.

Nagyok tehát azok a nehézségek, amelyek a magyar gondolkozás dokumentumainak feltárásával járnak együtt, de minél inkább telik az idő, annál nagyobbak lesznek ezek az akadályok. A várakozás és halogatás veszélyt rejt magában s itt az utolsó pillanat, amikor már végleg körmünkre égett a gyertya. Lecsatolt területen lévő könyv- és kéziratárainkhoz most is csak nagynehezen férhetünk hozzá; kár lenne addig vesztegelnünk, míg a meglévő veszélyekhez újak is járulnak.

Ha a reánkmaradt dokumentumokat terv és rend szerint kutatjuk, kétségkívül rövid idő alatt nagy eredményeket fogunk elérni, mert elmondhatjuk, hogy számos gyűjteményünk e dokumentumok ismerete tekintetében teljesen terra incognita. Itt az első teendő a tervszerűen végrehajtott kutatás eredményeinek állandó közlése, hogy ezáltal megismerjük az egyes gyűjtemények anyagát, s tudomást szerez-

zünk arról, mit *hol* keressünk, de arról is, hogy hol *mit* kereshetünk. Az egyes dokumentumok publikálása természetesen értéküknek megfelelő sorrendben történik, szigorúan tudományos módszer segítségével. Dilettantizmus kizárandó s nem óhajtható a zsurnalizmus sem.

3. Harmadik teendőnk, amelyet itt elég röviden jelezünk, gondoskodás arról, hogy megfelelő monografiák lássanak napvilágot, s szolgáltatassanak alapot egy-egy korszak, majd az egész magyar gondolkozás történetének megírásához. E tekintetben rendelkezünk már bizonyos kezdeményezésekkel, amelyek talán például szolgálhatnak. Pályatételek kitűzése által az akadémián, egyetemeinken, tudományos társaságainkban serkenthetünk és kell is serkentetnünk egyeseket ezen kezdeményezések folytatására. Doktori szigorlatok tételül is bátran adhatók e körbe való témák, mert kidolgozásuk által a jelölt bizonyosságot tehet úgy tartalmi tudásáról, mint gondolkozásának önállóságáról és metodikai készségéről. Minél több irányból és oldalról jövő indítást kell adnunk, hogy lássa különösen az ifjú nemzedék, e területen való munkásság szükségét s kedvet nyerjen a kitartó és türelmes munkára.

A magyar gondolkozás történetének előmunkálatait, a fent elmondottak szem előtt tartásával, minél előbb szerveznünk kell. Jól végrehajtott szervezés nélkül eredményt hiába várunk.

Bartók György.

Új társadalomtudományi rendszer.¹

A megismerés és jelesül a „tudomány“ rangját viselő, rendszerbe egységesített megismerés lehetősége a kritikai gondolkodás számára mindenkor problematikus. A társadalomtudomány lehetőségének Comte kezdeményezése óta oly sokat vitatott kérdése azonban más, s ennél a *minden* tudományos igénnyel fellépő tantétellel vagy tanrendszerrel szemben általában érvényesülő, általános ismeretkritikai aggálynál *többet* jelentő speciális tudományelméleti probléma.

Ottlik László ebben a szép felkészültséggel és sok hivatottsággal megírott könyvében ezt a vitát — korábban vallott felfogásától eltérően — meddőnek és tárgytalannak látja. Ámde ha a terjedelmében és színvonalában egyaránt elismerést érdemlő munka a szerző előnyösen ismert tudományos egyéniségének kifejlődésében újabb (s reméljük nem végső) határkövet is jelent, a kiindulási alapoknak ez az első látszatra diametrálisnak tetsző ellentéte mégis egykönnyen áthidalható s mindent inkább jelent, csak éppen világszemléleti eltolódást nem.

A társadalmi jelenségek egyetemes tudományának koncepcióját pályakezdő monografiájában² még a tudományos megismerés határain

¹ *Ottlik László*: A társadalomtudomány filozófiája. Budapest. A M. Filoz. Társaság kiadása, 1926, 228. l., 8°.

² A marxizmus társadalomelmélete (1922), 15—16.

túlcsapongó fantazmagóriának tartotta, ma pedig azt a gondolkodással egykorú, többévezredes szellemtörténeti adottságnak állítja; de ezek a végletek vonalán érintkező megállapítások a comtei elgondolásnak változatlan világnézeti alapról egyenlő határozottsággal történő visszatünetésai. A szerző sem akkor nem hitt, sem most nem hisz a „szociológiában“, mint a társadalom posztulált új tudományában.

Bár a szerzőt a comteizmus s az azzal egy lényegű marxizmus határozott visszautasításában követni óhajtjuk, még sem haladhatunk el reflexió nélkül o mellett a kiindulás mellett. A magunk részéről úgy véljük, hogy a társadalomtudomány lehetőségét problematikussá tisztán a korunk lelki alkatára annyira jellegzetes szaktudományi elkülönülés tette, amely végül magát a filozófiát is — lényegével oly kiáltó ellentétben — külsőleg a többi diszciplináktól elkülönülten organizált szaktudomány pozíciójába kényszerítette. S az ekként feltululó kérdést: a szakszerűen elkülönített társadalomelmélet problémakörét nem tekintetjük elintézettnek a társadalomtudomány „tényével“: azzal a kétségbevonhatatlan történeti adottsággal, hogy etikai és politikai, természetjogi és nem ritkán közgazdaságtani rendszeralkotók időálló hagyatékában a hellén filozófia klasszikus kora óta a ma úgynevezett „társadalmi“ problémára is találunk feleleteket, anélkül természetesen, hogy azok akár fölfelé, a „filozófia“, akár oldalt, vagy ha úgy tetszik lefelé, a többi szaktudományok irányában elválasztó vonalat igyekezéne hűzni. S ma már nem a társadalomtudományi megismerés *lehetőségének*, hanem tisztán ezeknek a demarkációknak a kérdése az, amit legkonzervatívabb oldalról³ vitásnak tüntetnek fel. Ennyi pedig vélekedésünk szerint még ma is valóban vitás, ebben az értelemben a társadalomtudomány ez idő szerint is *kommendes Ding*. Ennek a diszciplinának, bármily jelentős lépéseket is tett a legújabb időben előre, még mindig keresnie kell önnönmagát.

A kezdettől végig vonzóan érdekes mű olvasása arról győz meg, hogy a szerző — dicséretére legyen mondva — maga sem látja a társadalomtudomány aktuális szellemtörténeti helyzetét optimisztikusan. A mű címe szerint a „társadalomtudomány filozófiáját“ keresi, vagyis a címfelirat szerkezetéből következtetve a szoros értelemben vett, a katexochén társadalomtudománytól különböző valamit. Úgy véljük, a szerző előtt a címnek az egész elgondolásra döntő jelentőségű megválasztásában a természetbölcselet és a természettudomány helyesen az *egy* természettudományok közötti viszony lebegett (nem szólva más, talán közelebb eső, de kevésbé találó analógiákról). S amint a természettudományról (ilyenek a fizikát sem tekinthetjük) mint kultúrvalóságról nem beszélhetünk, hanem csak egyes természettudományokról, az az ismeretrendszer is, amely felé Ottlik László törekszik, ilyen centrális, egységesített és egységesítő alaptudománya kíván lenni az

³ V. ö. G. Below: Die Soziologie als Lehrfach. 47—52.

*egy*es társadalmi tudományoknak. S valamint a természettudományi szakkutatás ismételtén vezetett az egyes szakok körét messzire túlszárnyaló s jelentőségük szerint a természetfilozófiába kívánczozó elméletekhez (Darwin, R. Mayer), úgy az egyes társadalmi tudományok multjában és jelenében is gyakran találunk feleletet azokra a kérdésekre, melyeket a szerző a társadalomtudomány *filozófiájában* keres. Csak így véljük maradék nélkül megérthetni a szerző paradox kiindulását, hogy amikor a társadalomtudományt évezredek szellemtörténeti adottságnak mondja, ugyanakkor további fejtegetései során mégsem ennek az állítólag meglevő tudománynak már összehordott anyagát rendezi. Nem a problémaköre tekintetében konzolidált diszciplína tudományelméletét, szerkezetét világítja meg, nem a meglevő épület alapjait erősítgeti, hanem — bármennyire is szabadkozzék ez ellen — ezen az állítólag „lezáró, visszatekintő attitűdön“ (16.) messze túlmenő, kimondottan konstruktív és produktív munkássággal igyekszik merész ívelésű épületet emelni azokból a tégladarabokból, amelyeket az egyes „társadalmi“ tudományok összehordtak. Abból a viszonyból pedig, amelyet Ottlik László a társadalomtudomány keresett „filozófiája“ és az egyes társadalmi tudományok között megállapít, az következik, hogy ezek mellett a szó tulajdonképeni értelmében vett „társadalomtudomány“ nem is talál helyet a szerző elgondolásában, amely nem a társadalomtudomány, hanem inkább a társadalom filozófiáját keresi, s így azt az újabbban egyre inkább terjedő „szociálifilozófia“ elnevezés talán hívebben tükröztette volna vissza.

Fejtegetésre nem szorul, hogy az ily kontúrokban vázolt tudományeszmé leszámolást követel a társadalomtudomány művelésében sokáig uralkodó világnézeti irányokkal. S bár a pozitívizmus és a naturalizmus szellemtörténeti aktualitásukat már annyira elveszítették, hogy az ellenük való hadakozás szinte banalitás számba megy, viszont másfelől az sem kétséges, hogy az új eligazodást hirdetők legnagyobb része nem vonta le ennek a kopernikuszi fordulatnak konzekvenciáit. E félúton megálló rendszeralkotókkal szemben szerzőnk a kiindulási alapokból folyó következmények bonyolult szövedékének öntudatos áttekintése s világnézeti purizmusra való sikeres törekvés jellemzik. Ebből származik a mű polemikus beállítottsága a naturalisztikus társadalomtudomány különböző szálakból összenőtt világnézeti iránya ellen, amelyet — szerintünk — a „szociologizmus“ elnevezéssel kellene egységesen megjelölni. Ennek a világszemléletnek a méltatásánál pedig az ismeretelméleti pozitívizmus s a metafizikai materializmus nem fontosabbak, mint az azokból levezetni vélt szocialisztikus politikai konkluziók, — amelyek a szerző találó megállapítása szerint (19. l., 7. jegyzet) Comte életművéhez éppen úgy hozzátartoznak, mint a Marxéhoz s amelyek ellen szeleme hatalmas erejével maga Spencer is hiába küzdött — a „szocializmus“ és a „szociológia“ fogalmi egybekapcsolása tehát nem az avatatlank fogalomzavara csupán (74.).

Szerzőnk a maga világnézetét el nem vitatható eredetiséggel és bátorsággal a neokantizmus kritikái s Platon és Bergson metafizikai idealizmusának szintézisében szeretné megtalálni. Tiltakozik az „újplatonikus mitológia“ feltevése ellen (58.), de tudományelméletét mégis a platói *anamnesis* költői gondolatára alapítja s egyben illetéktelennek vallja magát annak az eldöntésére, vajjon azt csupán allegorikaképen, vagy ezen túlmenő jelentőséget tulajdonítva „misztikus fogalomrealizmus értelmében“ kell-e interpretálni. Az élénk szabott cél bizonyára megengedi nekünk is, hogy szerzőnket ebben az óvatos kitérésben kövessük s ettől függetlenül kísérjük helyeslésünkkel rendszerének megalapozására szánt tudományelméleti reflexióit azokban a részekben, amelyekben azok a természettudományos eligazodásnak elégtelenségét demonstrálják a társadalomtudomány terén. Tartózkodva tehát attól, hogy az egyes természettudományok strukturális különbözőségeit tárgyaló élvezetes gondolatfűzések érdemébe belebocsátkozzunk, készséggel ismerjük el, hogy a szerző éles szemének sikerült a fogalmak, helyesen a törvények „entrópiájában“ a tudományok Comte-féle hierarchiájának a fonákját meglátnia. Idevonatkozó fejtegetései az evidencia erejével hatnak s egyenes vonalban vezetik az olvasót a természettudományos társadalomtan: a kat'exochen „szociológia“ pragmatikus értéktelenségének belátása felé (23—31.). S ugyanezeket a tudományelméleti fegyvereket szegi szerzőnk a pseudoszociológikus társadalomtudományi koncepciók, ezek között elsősorban a csereérték fogalmára épített individualisztikus közgazdaságtan ellen is, amelyet a vele közös világnézeti családfáról származó történelmi materializmus szélesít egyetemes társadalomtudományi alapvetéssé. A kvantitatív szempont kizárólagossága az, ami a „klasszikus“ közgazdaságtan és az atomok mechanikájára épített „klasszikus“ fizika között szoros párhuzamot teremt s azt valóságos társadalmi fizikává teszi. A szerző lendületes fejtegetéseit, amelyek szerint a Smith—Ricardo—Menger-féle közgazdaságtan s a marxizmus arra felépített társadalomelmélete a naturalisztikus társadalomtudomány egyetlen *megvalósítása*, éppen úgy magunkévá tesszük, amint — legalább is az eredmény szempontjából — egyetértünk azzal a megállapításával is, hogy a fizikában oly fényesen bevált fiktív atomizálás módszerének a tudományos kutatás egy *toto coelo* különböző területére való — öntudatos, vagy öntudatlan — átvitele szükségképpen abszurd eredményekhez vezet. Ezek a képtelen eredmények pedig a társadalomtudományi ökonomizmushoz fűzött s Európa keletén már meg is valósított döbbenetes társadalompolitikai konzekvenciákban jelentkeznek, amelyeket Ottlik helyesen tart a naturalisztikus racionalizmusból, mint világnézeti premisszából teljes logikai korrektséggel levezetett végső eredményeknek (61—78.).

Ezek a sok eredetiséget mutató tudományelméleti határjárások szilárdítják meg a szerzőt a nyilván *a priori* vallott programjának kivételében: hogy a társadalomtudomány körét a természetén, illetőleg

a természettudományos gondolatvilágon kívül kell megtalálni. Ottlik László a lélektan problémáinak sűrű szövevényén átvetető hosszú digresszió után a szellemtudományi megértésben véli megtalálni az utat a társadalom oly nehezen hozzáférhető témájához. A racionális belátásnak s az intuitív megértésnek, mint a megismerés két lehető módjának szemléletes szembeállítására nem csak a szerző írói készségének újabb bizonyítéka, de afelől sem hagy fenn kétséget, hogy szerzőnk a két megismerési lehetőség közül melyiknek tulajdonít magasabb értéket. Hogy a racionalizmus etikai megfelelője a hedonizmus, azt ennél a pontnál ugyanannyi meggyőző erővel demonstrálja, amily sikeresen mutatott rá az előbbi fejezetnél a racionalizmus végsőig menő következetességgel elgondolt társadalompolitikai korolláriumára (105—106.). Ezzel a hitvallással Ottlik László — több újabb társadalomtudományi rendszerrel egyezően — végső világnézeti fundamentumul a (bergsoni?) irracionalizmust választja. Nem tudjuk, vajjon a logika panarchiájával való ennek a határozott szakításnak kell-e tulajdonítanunk, hogy a szerző szubjektivitása ettől a ponttól kezdve erősebben érvényesül s tudományelméleti fejtegetéseinek éppen ebben a döntő szakában nélkülözniük kell az eddigi szigorú szisztematikát. Ha félre nem értettük, a lélektan a természettudományok körébe utalja (95., 109.) s egyedül a „szellemre“ nézve ismeri el, hogy a természettel szemben transzcendens. A szerző tehát az Univerzumot nyilván két „körre“ („világra“, „birodalomra“) felosztva képzelettel s a megismerés lehető két módjának mindegyikét e körök egyikére korlátozza anélkül, hogy az alapul szolgáló dualizmust teljes határozottsággal kifejezésre juttatná. Ennek élesebb beállítása arra nyújtott volna módot, hogy a naturalisztikus társadalomtudomány kártyavárát a két megismerési kör közötti metabázis lehetetlenségéből merített érveléssel borítsa fel, s nem kellene a törvények entrópiájának relatív érvényű igazságával beérnie, amellyel, bár ennek a fegyvernek a hatásosságát is elismerjük, mégis inkább csak Comte-tal azonos világnézeti bázison állóknak kellene a társadalmi fizika még mindig nem túlhaladott fantazmagóriája ellen harcolni.

Az irracionalizmus mellett tett hitvallással Ottlik korunk gondolkodóinak többségét követi; viszont a szellemről adott meghatározása: „szellem oly létezőnek van, amely különbözik a többitől, amely „egyniség“ (95.) új ösvényen halad. A szellem egyébként — úgy állapítja meg Münsterberggel egyezően — „bizonyos értékelő állásfoglalásnak a reprezentánsa“ (109.). Ezen a ponton „érték“ és „szellem“ fogalmi viszonyának bővebb kifejtését joggal vártuk volna a szerzőtől. A „szellemi“ értékek érvényességét vagy a meggyőződés, vagy az elismerés alapozza meg. „Az első esetben az érvényesség ideális, a második esetben reális: amannak feltételeit ideális tudomány — az *axiológia* —, emennek feltételeit reális tudomány — a társadalomtan — kutatja. A társadalomtan problémája csak ezzel van felvetve“ (110.). Sajnosan kell

ennél a döntő pontnál is nélkülözniük a sokféle jelentésű „reális“ jelző bővebb kifejtését.

Tudományelméleti meggyőződéseinek ezekre a végső eredményeire kívánja Ottlik rendszerét alapítani. Az alapvetés heurisztikus értékét az arra épített eredmények döntenek el, amelyeket szerzőnk művének második könyvében (113—220.) tár elénk.

Ez a könyv a társadalomtan „tárgyának“ meghatározásával kezdődik (113—135.).

A kiindulási pontnál „a természeti normának“ és a „hatalomnak“ kritikailag oly kevésbé tisztázott fogalma a naturalizmusba való visszahajlás veszélyével fenyegetik a szerzőt, azonban sikerül neki a zátonyt elkerülve, a hatalom materialisztikus mozzanatát a „tekintély“ és a „fegyelem“ spiritualisztikus tényezőivel helyettesíteni. Ez a szellemi hatalom az egyének részéről történő elismerésen alapul, tehát a tekintély autarchikus, a társadalom pedig interszubjektív kapcsolatokon alapuló kooperáció s ehhez képest tarthatatlan túlzás az a felfogás, amely az individualista nézetek visszahatásaképp az egyén realitását is kétségbevonta. Ezek a megállapítások Ottlik munkásságának legértékesebb eredményei közé tartoznak; kétszeresen kell tehát sajnálnunk, hogy az azokból folyó konzekvenciákat utóbb nem mindenben vonja le (114—119.).

A társadalmi okviszonyról kiváló elmeiell írott fejezetben szerzőnket ismét a mechanikus világszemléletbe való visszasiklás veszedelem fenyegeti, de a „szubjektív tényinterpretáció“ egerútján át sikerül neki a szellemtudományi fronthoz visszazárkózni. A történetfilozófia szomszédos területein végzett határjárása pedig alkalmas arra, hogy ennek a filozófiai szakmának az önállóságát vitássá tegye a társadalomtudomány javára, amint viszont Barth koncepciója annak idején a történetfilozófia mellett különálló társadalomtudomány létjogosultságát veszélyeztette (119—128.).

A társadalmi „forma“ fejezetében Ottlik a M. Weber-féle „chance“ gondolatát értékesítve a „hatalom“ és a „tekintély“ helyett, amelyekkel eddig operált, a *norma* gondolatát állítja elméletének homlokterébe. A norma központi jelentősége a társadalom fogalmának meghatározásánál úgy véljük Wundt hatása.⁴ A társadalom „*ideáltípus*“, amelyről annál inkább beszélhetünk, „mennél inkább fűzi össze tagjait az a közös meggyőződés, hogy bizonyos normákat követni kell, mennél inkább ismerik el meggyőződéssel e normák érvényességét“. A „hatalom“ pedig a maga tekintélyének erejével támasztja alá a normák érvényességét“ (129.). Viszont láttuk előbb, hogy a „hatalom“ tulajdonképpen „tekintély“ elismerésen alapul. Szerzőnk tehát a circulus vitiosus veszélyét a hajszálfinom disztinkciók útvesztőjében nem kerülte el. Sőt ezt tudatosan kifejezésre is juttatja: „A társadalmi hatalom annál szilár-

⁴ Völkerpsychologie, VIII. 5.

dabb, mennél szilárdabb egyetértés támasztja alá a tekintélyét és ez az egyetértés annál szilárdabb, mennél szilárdabb ez a hatalom" (132.).

Fejtegetéseit ebben a paradox tónusban folytatja: „a társadalmi egyetértés éppen állandó harcban keletkezik, a küzdők azonban nem azért küzdenek, hogy leverjék egymást, hanem hogy megteremtsek az egyetértést, amely a társadalmi hatalom fennállásának kifejezést szerez" (133.). A társadalom „formájának“ keresése végül is a πόλεμος πάντων πατήρ herakleitoszi principiumához vezet el szerzőnket. Ez a „polemikus“ elv töltötte be különböző modalitásokban az *idée maitresse* szerepét Macchievellinél és Hobbesnél, Darwinnál és Marxnál s Gumpłowicznál csakúgy, mint Jheringnél. Szerzőnk szerint sem minden „harcos reláció“ esik a társadalom fogalomkörébe. Kívül esik a harc ezen a körön, ha „abszolút, teljesen le nem küzdhető ellentét az alapja“. Attól tartunk, hogy az abszolútnak mondott mozzanat mögött ezúttal relativum rejtőzik. Nemcsak a kozmikus „struggle for life“ esik a társadalom körén kívül, hanem Simmellel és Vierkandttal egyezően a háborút is kirekeszti a társadalom „harcos relációi“ közül (135. l., 204. jegyzet). A szerző által felállított kritérium alapján „a harc oly mértékben lesz társadalmi relációvá, amily mértékben bizonyos szabályozást megenged, sőt megkíván“ — a háborút, amelynek (legalább a tengeri háborúnak) kódexe is van — a társadalom harcoss relációi körül kirekeszteni aligha lehet. Hiszen — ennek a felfogásnak párdarabjaképen — képviselőre talált az irodalomban az a nézet is, amely a katlexochén „társadalmi“ jelenséget, a „szociális ideált“ — Treitschke és Ranke hatása alatt — éppen a (győzelmes) háborúban vélte felfalálni.⁵

Szerzőnk ezután következő fejtegetéseit a társadalom „alaprajzának“ szenteli (138—220.). A társadalomtudomány „regionális kategóriája“ a hatalmon alapuló kapcsolat. E kapcsolatoknak a szerző „konkrét“ és „diszkrét“ neveit különbözteti meg, amelyekben Tönnies klasszikus és lényegben a modern rendszeralkotók többsége (így Vierkandt, Spann és Sauer) által elfogadott Gemeinschaft-Gesellschaft-féle disztinkcióját véljük felismerni. A Tönnies-féle gondolat szerencsés továbbfejlesztése, hogy Ottlik a diszkrét kapcsolatokat a konkrétokhoz képest szekundér jelenségnek tartja s ezen a nyomon a társadalom lényiségét vitatja a racionalizmus multbeli és jelenbeli különböző árnyalatai által vallott (nem éppen szerencsésen úgynevezett) mechanikus társadalomfelfogással szemben, amely abban csupán individuumok kölcsönhatását, relációit látja. A társadalom entitását pedig annak „szellemében“ (a jogtörténeti iskola Volksgeist-je?) látja (142). Szerettük volna, ha a szerző ezt a megállapítását kiindulásával, amely szerint a társadalom interszubjektív kapcsolatokon alapuló kooperáció a szupponálható anti-

⁵ E. Kaufmann: Die clausula rebus sic stantibus und die Grundlagen des Völkerrechts. 146.

nomia kiküszöbölése végett részletesen egybevetette volna. A materiális és a formális normák közötti disztinkció az autonóm és heteronom értékek közötti megkülönböztetést (l. az első könyv végén) bizonyos mértékig keresztezi (143).

A társadalmi normák érvényességét biztosító hatalomnak két-féle formája lehet: „konvenció“ és „uralom“ (143); a norma az előbbi esetben „szabály“, az utóbbiban „parancs“. A konvenció lényege nem a fizikai erő hiánya, hanem annak a szervezetlensége. Az „önkényuralmat“ mint *csak* fizikai túlerőn alapulót a társadalom köréből a kiinduláshoz következetesen ki kellett volna zárni. Ezzel szemben az állam „hagyományos“ uralom, amely az az alattvalók önkéntes helyeslésére támaszkodik (146), míg az önkényuralomnak nem az a jellegzetes vonása, hogy a „közérdek“, hanem az, hogy a közszellem ellenére gyakoroltatik (147). Az állam fogalma ugyanaz, mint a formális társadalmi eszmény. Az állam eszméje szerint olyan hatalom, amely a korlátozatlan küzdelem, a „háború“ monopóliumát *kifelé* magának tartja fenn, míg *befelé* csak a „társadalmi“ harcot engedi meg (148). Az állam normáinak: a jog szabályainak a közmeggyőződéshez, a marandó jognak a helyes joghoz való viszonyára vonatkozó kiváló fejtegetések arról tesznek tanúságot, hogy a szerzőnek sikerült ezen a téren az összefüggések legmélyéig elhatolnia (149).

A társadalom ideáltípusa a nemzetben éri el a maga teljességét, — amelyben a szellemi hatalom úgy intenzíve, mint extenzíve a maximumra emelkedik. „A nemzet oly összetartozás, amelynek keretei között minden oly reláció — jogi vagy konvencionális — normák korlátai között keletkezik, amely az összetartozás megóvásának kockázatát nélkül nem volna korlátozatlanul hagyható és amely minden ily relációt a saját társadalmi egyénisége szellemében korlátoz“ (154). A nemzet a társadalmi fejlődés legmagasabb rendű terméke: a nemzetnél szélesebbkörű kapcsolatok csupán kulturálisak és nem társadalmiak. Bár e kapcsolatok *raison d'être*-je is a küzdelem: de nem társadalmi, hanem kultúrküzdelem és az éppen a társadalmi jelleg hiányánál fogva a *háború* alakjában is nyilvánulhat, amely egyébként szintén morális erők tornája. Az állam területileg addig terjeszkedhetik, ameddig a lakosság konvencionális (nyelvi; erkölcsi) normáinak egysége érvényesül; ezeken a kötelékeken túlterjedő „nemzetközi államszervezet“ nem lehetséges, mert a nemzetnél szélesebb körű kulturális egységek sohasem jelenthetik a „normák“ egységét, ami nélkül pedig társadalom nincsen. Az idegen intézmények recepciójának a lehetősége csak látszólagos (161). A *pacifizmus* ezeknek a törvényszerűségeknek a félreismerése. A nemzetnél szélesebbkörű összetartozás éppen ellenkezőleg imperialista alapon jöhet létre; azonban az ez irányú törekvések is magukban hordják a korlátjukat és a nemzeti ellentéteket kiküszöbölő *imperialista* világállamnak, mely ekként saját létalapját megszüntette, végül is meg kell dölnie (163—164). Az ideáltípusos „társadalmi“ jel-

legot tehát az összes emberi kapcsolatok közül a nemzet közelíti meg leginkább s az „emberiség“ a legkevésbé (166—167).

Az „egységesülésről“ szóló ezen érdekes fejezet után a szerző a „szétbomlás“ törvényszerűségeinek tárgyalására tér át (167—178). A társadalom fejlődése vagy a nemzet kialakulása felé vezető „haladás“ vagy a „hanyatlás“ irányában történhetik. Az utóbbinak első szakaja a válság, amely akuttá válván „polgárháborúban“, „szabadságharcban“ vagy „forradalomban“ robbanhat ki. „A társadalmi élet normális akkor, hogyha annak a *rendiség* elve szerint állandó tagozódása alakul ki.“ Amde a társadalmi élet normalitásának a jellegét a szerzőnek az egységesülésről szóló, első fejezetben kellett volna kifejtenie, ha pedig a nemzet a társadalom maximális integrációja (amit a szerzővel együtt vallunk), akkor a rendek, mint hivatásközületek egyikének sem tulajdoníthat a szerző a teljesen egységesült nemzeti lét, síkjában vezető szerepet: az egységes nemzeti állam eszméjével nem csak az egymással ellenségesen szembenálló osztályok marxi elgondolása, hanem a külön érdekű egésszekben megszervezett rendek labilis egyensúlyára épített feudális állami és társadalmi rendszer eszméje sem fér meg. Az a rend, amely a társadalmi munkamegosztásból folyó szerepén túlmenően politikai vezetés szerepét ambicionálja, a nacionalista világnézet szemszögéből nem kevésbé abnormis és partikuláris jelenség, mint az osztály, a nemzetiség és a párt. A korábbi fejtegetésekből deduktíve nem folyik s empirikus optimizmus csupán, hogy a rend, mint a nemzet szervezetén belül elkülönülő egység „csupán az univerzális t. i. a nemzeti öntudatnak lehet hordozója.“ (170); viszont pesszimizmusnak kell tartanunk abbeli megállapítását, hogy azt a hivatási érdekeken felülemelkedő nemzeti öntudatot csupán a „legősibb“ rendnek, az arisztokráciának tulajdonítja. Minthogy ennek a fejezetnek a gondolatmenetét általában nem tudjuk osztani, a szerzőnek a forradalomról egyébként sok éleslátással adott élvezetes leírását (172—178) sem tehetjük magunkévá.

A társadalomtan határaitól szóló utolsó fejezet (179—213), tudományelméleti visszatekintést nyújt, amelynek során a szerző újabb kísérletet tesz a reciprocitás viszonyában álló történelem és a társadalomtudomány annyira elmosódó demarkációjának megrajzolására s az utóbbiban a történetíráshoz szükséges kategóriák rendszerét, előbbiben pedig ezeknek az alkalmazását látja (183). A társadalomtudomány, mint szellemi tudomány túl van a valóságtudományok és az értéktudományok dualizmusán (191). Ezután szerzőnk úgy a konstruktív, mint a normatív fogalomtudományokkal (deontológia-metafizika) szemben a társadalomtudománynak, mint valóságtudománynak önálló körét elhatárolni törekszik, módot találva arra is, hogy ennek során a Kelsen-féle normatív jogtudománnyal szemben is elutasító álláspontra helyezkedjék (197—209) s tudományelméleti fejtegetéseit a tudományok osztályozásának vázlatával tetőzi be (210—213).

Végül a mű befejezését (214—220) a társadalomtudomány és az egyes társadalomtudományok viszonyának szenteli a szerző és két speciális szaktudománnyal foglalkozik: a politikával és a közgazdaságtannal, mint a társadalom formális maximumának és formális minimumának a tudományával (217). Ha azonban a szerző egy harmadik társadalmi tudománynak: a jogtudománynak és pedig úgy a bölcséleti, mint a „tétéles“ jogtudománynak bizonyos fejezeteit is tekintetbe vette volna, így: a jogszabályok hatályosságának tanát, különösen a Bierling-féle „elismerési“ elméletet, a magánjogból a jogiszemély, a büntetőjogból az okozatosság tanát, ezekben hosszú multa visszatekintő kutatásnak ily kikristályosodott eredményeire bukkant volna, amelyeket éppen az ő gondolatpályáin haladva könnyen lehetett volna egyetemes érvényű társadalomtudományi tétélekké kiszélesíteni.

Ottlik munkája a társadalomtudomány címe alatt a *potiori* a politikainak jellemezhető jelenségekkel foglalkozik és így párdarabja annak a Mohl-Stein-Concha-féle „államtudományi“ koncepciónak, amely a társadalom fogalomköréből éppen az állami élet jelenségeit rekesztette ki. A szerző a társadalom körének ezzel az, úgy véljük, szűkre szabott elhatárolásával bizonyára azon speciális társadalomtudományi szakma iránti előszeretetének áldozott, amelynek gondolatköréből indulva vállalkozott a társadalomtudományi szintézis nehéz munkájára. S bár hasonló egyoldalúságtól a társadalomtudomány legnagyobb rendszeralkotói sem voltak mentesek, művével szemben ezt az aggályunkat hangoztatnunk kell. Ugyanakkor készségesen ismerjük el sok ponton előnyösen érvényesülő eredetiségét, a kivétel nagyvonalúságát, nézőpontjainak sokféleségét és örömmel értékeliük a dolgok mélyére hatoló megfigyeléseit és stílusának élvezetes lendületét is. Sőt ezen túlmenően azt is megállapítjuk, hogy a mű egésze a rendszer körvonalait mutatja azoknak az antinomiáknak az ellenére is, amelyekre a bírálattunk során rámutani iparkodtunk s amelyeket a tárgy nehézsége folytán maradék nélkül a legfegyelmesebb gondolkodóknak sem sikerült kiküszöbölniök. A szerző értékes egyéniségének további fejlődésétől joggal várjuk, hogy rendszerét még lényegesen tökéletesíteni fogja.

A magyar társadalmi tudomány, amelynek a múltban értékes munkásai voltak, a közelmúlt sajnálatos eseményei után egy új létszakba: az objektív tudományosság korszakába lépett s Ottlik László jeles munkájában ennek a boldogabb időnek egyik biztató jelét üdvözöljük.

A mű kiadásáért a Magyar Filozófiai Társaságot illeti elismerés.

Ruber József.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

N. O. LOSSKIJ: *Handbuch der Logik*. 1927. Leipzig. B. G. Teubner. VII. és 447 lap.

Losskij a jelenkori orosz filozófiának egyik reprezentális alakja, előbb a pétervári, most a prágai egyetem filozófia tanára. Bölcséleti álláspontját az ismeretelmélet terén az *intuitivizmus* jellemzi; világnézete pedig az *ideálrealizmus* alapján épül fel. Ebben a művében is egyformán érvényesül úgy intuitivizmusa, mint ideálrealizmusa. Logikai rendszerének főfeladatául azt tűzi ki, hogy az irracionalizmus és a racionalizmus, az aposzteriorizmus és az apriorizmus, a tapasztalat és a gondolkodás ellentétét legyőzze. Az intuitivizmus azt tanítja, hogy minden tárgy, az ideális és a reális tárgyak egyformán, nekünk a közvetlen szemléletben adva vannak. Az ideálrealizmus azon a belátáson alapul, hogy minden reálét ideális momentumok szönek át, amelyek közül némelyek, ha a tudat látóterébe lépnek, az ítéletnek és a következtetésnek képezik logikai oldalát. Ezért *Losskij* szerint már az érzéki észrevétel adatait megállapító tudás is nemcsak empirice, hanem logikailag is meg van okolva. *Losskij* gondolkozásában a tapasztalat és a gondolkodás ellentéte megszűnik, minden logikai képzetben a szintetikus logikai oldal lép előtérbe, aminek következtében az anyag és a forma is egymáshoz közelednek és *Losskij* véleménye szerint, megőrzik a logikát az egyoldalú formalizmustól.

Művének első szakaszában a logika ismeretelméleti alapvetését adja szerzőnk és mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy a tudás mindig a tudatban véghezmenő folyamat, amely folyamatban az eredeti tárgy a maga testiségében (Leibhaftigkei) jelenik meg. Ebből kifolyólag az igazság kritériuma *Losskij* szerint más nem lehet, mint a létnek a tudatban való közvetetlen prezenciája. Az intuitivizmus álláspontjáról az ismerő alany a tőle független valóságot szemléli; az ismerő alanyt az ismeret tárgyával a koordináció viszonyába állítja. Erről az állásponttól *Losskij* igen világos fejtegetések fonalán a következő tételeket állítja fel: 1. az ideális, logikai formák nem szubjektívek, nem is lélektaniak, hanem *kozmoszus időfeletti* alapjai a természetnek. 2. Az ismeret tárgyai, amelyek ezeknek a formáknak alá vannak vetve, nem *jelenségek* csupán, amint ezt kriticismus tanítja, hanem valósággal léteznek. 3. A dolgok, illetve a valóságos lét s ez által a világ rend-

szere lehetőségének a feltételei egyszersmind a világ ismeretének is feltételei.

Ez a sovány vázlat is azt mutatja, hogy Losskijnál az ismeret-
tan, amelyet ő *gnoseológiának* is nevez, nem egyéb, mint az igazság
elmélete, amely a tudás objektív oldalát és az alanyhoz való viszonyát
vizsgálja, hogy ez által felkutassa az igazság lényeges tulajdonságait
és lehetőségének feltételeit. A logika pedig a bizonyítékoknak objektív
strukturájával foglalkozik, s mint ilyen tudomány, megismertet az
igazság megokolásának egyetemes módszerével.

Losskij logikai rendszerét az ítélet és a fogalom, a bizonyítás és
a következtetés logikai képleteiről szóló fejtegetése keretében adja elő.
Az ítélet elemei a fogalmak s az ítéletben az alany és állítmány között
lévő viszony tulajdonképpen az alap és a következmény viszonya. Az
ítélet maga egy organikus egész és nem pusztá összege az elemeknek,
amiből igen helyesen jut szerzőnk arra a következtetésre, hogy az
ítélet mindég elsősleges s vele szemben a képek és fogalmak csupán
másodlagosak. Az így értelmezett ítélet egész objektív állaga: a tárgy
+ a világnak a tárggyal összefüggő részei. Az alany és a tárgy között
fennálló összefüggés is valami objektív létező és tehát nem az alany-
ból kerül az ítéletbe. Ezek az összefüggések ideális formák, amelyek
világrendszerének és a világról való tudásunk rendszerének, illetve ezen
rendszerek lehetőségének feltételei. Ezek az ideális formák, amelyek
tehát egyszersmind ontológiai összefüggések is, képezik az ítélet logikai
strukturáját. Az ontológiai, kauzális összefüggés, amely a létező
strukturájának előfeltétele, mihelyt ez a létező a tudat terébe
lép, azonnal logikai összefüggéssé válik az ítéletben. Az íté-
letben a kauzális összefüggés oly formában jelentkezik, hogy az
alany az állítmánynak elégséges alapja. S miután minden íté-
letben egy igazság jut kifejezésre, a gondolkodás első törvényét
így fogalmazza meg Losskij: minden igazság, amely egy ítéletben jut ki-
fejezésre, elégséges alappal bír. Miután pedig a logikai formák a lét
formái is, ezért az elégséges alapról szóló logikai törvény egyszersmind
ontológiai törvény is, amely így fejezhető ki: minden lét valamely más
léttel összekötve van. Az elégséges alapról szóló törvénytől még erede-
tíbb az a három törvény, amely az ítéletnek elemeit szigorúan meg-
határozottakká teszi. E három törvény az *azonosság*, az *ellenmondás*
és a *kizárt harmadik* törvénye. E három logikai törvénynek megfelelő
átültetésben az ontológia síkján is érvényesülnie kell és érvényesül is,
amikor kimondja azt, hogy a világnak minden eleme valami meghatá-
rozott, valami más, mint a világnak többi eleme. Am e törvények csak
abban az esetben vonatkoztathatók a létre, ha az egy rendszeres Egész,
amelynek különböző részei egymást kölcsönösen meghatározzák.

A *fogalomról* szóló tant is Losskij ideálrealizmusa határozza
meg. Az egyetemes fogalom objektív realitással bír és a tudat számára
a maga eredeti valóságában hozzáférhető; tehát nem más lételemek-

ből kell levezetnünk azt, mert az egyetemes mindég elsődleges adottság. Különbben minden fogalom az emberi gondolkozás rendszeréhez tartozik és ezért közöttük mindég bizonyos rokonság észlelhető. A fogalom tartalmát a meghatározás segítségével állapíthatjuk meg azáltal, hogy egy ítéletben fikszírozzuk mindazokat a jegyeket, amelyek szükségeseek ahhoz, hogy a fogalomban gondolt tárgyat minden más tárgytól megkülönböztethessük. Ezért Losskij nézete szerint a meghatározás szintétikus ítélet.

Losskij felfogása szerint a logikának középponti részét a *bizonyításról szóló tan* képezi. E tan kifejtését megelőzően az ítélet formájával foglalkozik tüzetesen aszerző és azokat a különbségeket vizsgálja, amelyek az ítéletek között kvantitás, kvalitás, reláció és modalitás szempontjából fennállanak. Az idevonatkozó fejtegetések szintén telve vannak finom megfigyelésekkel, számba veendő elemzésekkel és logikai világossággal vezetnek át a bizonyításról, illetve a következtetésről szóló tanra. E tan szerint a következtetés lényege az előzmény és a következmény objektív összefüggésén alapul, amely összefüggés erejénél fogva az előzmények a következtetés elégséges alapját képezik. A következtetésnek logikai alapjai szintén a tárgy objektív struktúrájában keresendő. Már itt meg kell jegyeznünk azonban azt, hogy az ítéletek verifikálása nem csupán a következtetés által történhetik, hanem Losskij intuitivizmusából természetszerűen folyóan a közvetlen szemlélet által is. Ahol pedig az ideális lét szemléletéről van szó, ott a spekuláció vagy *intellektuális szemlélet* lép a maga jogába. Idevonatkozó fejtegetéseiben Losskij *Fichte* nyomdokain jár s tulajdonképpen az ő ismeretelméleti álláspontjára helyezkedik. A reális, alanyon kívül fekvő világ a mi számunkra közvetlenül adva van, tehát nem csak a térbeli és időbeli összefüggések, hanem a jelenségeknek más mélyebben fekvő és szükségszerű összefüggései is adva vannak.

Visszatérve a következtetés vizsgálatához, azt találjuk, hogy Losskij szerint a következtetés nem egyéb, mint valamely ítélet igazságában való bepillantás egy, vagy több már igaznak felismert ítélet alapján. Itt tehát az igazság felismerése nem közvetlen, hanem *közvetett* úton történik s a következtetés éppen úgy alája van vetve az elégséges alap törvényének, mint az ítélet és amiképpen az ítélet, úgy a következtetés is mindig egy szintétikus rendszer. A klasszikus logika következtetésstanának beható és részletes ismertetése után az intuitivizmus következtetésstanát adja elé Losskij igen világosan és nagy következetességgel. Fejtegetései mindég elmemozdítók és a kérdés mélyére hatnak. Tanulságosak és figyelemreméltók azok a kritikai megjegyzések is, amelyekkel a következtetésre vonatkozó különböző tanokat kíséri szerzőnk.

Losskij a következtetésről szóló tan keretében foglalkozik úgy a *dedukció*, mint az *indukció* módszerével és teljesen elveti azoknak elfogását, akik mereven szembe állítják a kettőt egymással úgy bölcsel-

kedvén, hogy a dedukció, mint spekulatív módszer formális elveken alapul, míg ellenben az induktív, mint empirikus módszer materiális elven t. i. a természet egyazon formájúságának elvén nyugszik. Losskij nagyon helyesen mutat arra, hogy minden következtetésben a logikai összefüggést egy és ugyanazon elv, azaz az elégséges alap elve határozza meg és minden következtetésben ott van kivétel nélkül a spekulatív mozzanat.

Losskij bizonyításnak nevez minden olyan eljárást, amely ítéletek igazolására szolgál: az észrevételt, a következtetést és a következtetések minden rendszerét. A bizonyítás magyarázata kapcsán a hipotézis és a tudományos magyarázat is behatóan tárgyalvák, s ekként Losskij művében a logikának minden nevezetes problémája megvilágítást nyer.

Losskij műve az újabb filozófiai irodalomnak egyik legszámottevőbb alkotása és hű tükrre annak a felfogásnak, amelyet írója nagy következetességgel és igen világos, előttünk rokonszenves módon képvisel. Losskij logikájából nemcsak egy szigorú következetességű, az érveket és ellenérveket hidegen fontolgató filozófus képe sugárzik felénk, hanem egy nemes idáлизмussal eltelt, szelíd, szeretetreméltó személyiség is. Az ő reálideáлизмusa tulajdonképen a legmesszebbre vitt ideáлизмus, amely a világnak orgánikus felfogásából indul ki és abban az állításban tetőződik, hogy az ismerő alany és az ismeret tárgyai közt bizonyos koordináció áll fenn, amely az ismeretnek az intuíció, illetve a közvetlen szemlélet jellegét kölcsönzi. A tudás szubjektív aktuális közvetlenül a reális tárgyra irányulnak s míg az ismeret lélektana az ismeretnek szubjektív, egyéni oldalát tekinti, addig a logika az ismeret objektív struktúrájára vonatkozik, minélfogva jellege merőben objektivisztikus. Losskijnak, illetve a reálideáлизмusnak, ebből az alapfelfogásából következik az a nagysúlyú tétel, hogy *a tárgy logikai elemei egyszersmind a tárgy ontológiai elemei is*. Ebben a tételben a reálideáлизмus lényege sűrűsödik. A logikum az ideális lét, az ideális formák szférájába tartozik. S miután a tárgy logikai elemei és ontológiai elemei azonosak, ezért, ha különböző személyeknek ismerési tevékenysége különböző időben egy és ugyanazon tárgyra irányul, akkor a tudás objektív oldala minden esetben abszolúte, azonos. Ez az azonos tudás élejtől végig az elégséges alap elvének van alávetve s miután ez a törvény nem analitikus, hanem szintétikus jellegű, azért a tudás, formáját tekintve, szintétikus logikai rendszer. Ebből következik, hogy minden tudás *logikailag* megokolt tudás, amely empirice és logice egyformán igazolandó. Nincsen tudás, amely keresztül ne volna szöve a gondolkodás logikai formáival.

Igen figyelemreméltó Losskij intuitivizmusának tanítása az *igazság kritériumáról*. Az igazság nem a tárgy kópiája, nem is szimbolikus ábrázolása, vagy logikai konstrukciója annak. Az igazság a tárgynak

s a tárgy más tárgyakkal való minden összefüggésnek *közvetlen jelenléte* a tudásban. A tárgynak ez a jelenléte, a tárgynak ez az ön-magáról való bizonyágtétele, az igazságnak legfőbb kritériuma. Az azonosság, az ellenmondás és a kizárt harmadik törvényének megsértése ugyan a tévedésnek kritériuma, de megtartása még nem kritériuma az igazságnak. A végső bizonyosság az intuícióból ered. Ez a legfőbb kritérium csalhatatlan. A tévedések oka mi magunk vagyunk, akik szenvedélyeink, szokásaink és könnyelműségeink terhe alatt nyögünk. Ahol az igazsághozvaló akarat szilárd, ott tévedések és hibák kikerülése könnyebb feladat.

Úgy vagyunk meggyőződve, hogy az itt vázlatosan ismertetett reál-ideáлизмus, mint ismeretani álláspont, az anticipáció logikai hibájában szenved. Mi, vagy ki jogosít fel minket arra, hogy a logikai törvényeket a tőlünk független lét törvényeiül állítsuk és ki, vagy mi tudna bizonyosakká tenni minket a felől, hogy mi a tőlünk független létet ismerjük meg? Mi nem tagadjuk, nekünk nagyon rokonszenves a reál-ideáлизмusnak ez az álláspontja s ha a metafizika síkjába emelkedünk fel, minket is örvendő büszkeséggel tölt el az a remény, hogy gondolataink egy mindent felölelő és szeretettel átkaroló világszellemnek gondolkozásából táplálkoznak. De más az ismeretelmélet és más a metafizika levegője. Nem tudunk megnyugodni abban a gondolatban, hogy az ismeretelmélet fundamentális falait légies és eschatológikus pillérekkel támesszük alá, és azt hisszük, hogy a metafizika mindent betetőző emelete csak a szilárd s a föld kényszerítő adatait szem előtt tartó alapjaira építhető fel. Ha a föld lenyugózó adatait megvetve igyekezünk fel a metafizikai régiókba, bizonyos úgy járunk, mint az Arany János által megénekelt balgatag sárkány, amely a reája akasztott szabályozó farkat tehernek véelve lehántha magáról, s aztán ő maga kérlelhetetlenül a mindent elborító mocsárba zuhant.

Továbbra is állítanunk kell, hogy Kant kopernikusi tette a filozófiában nem nélkülözhető. Mi csak annyit tudunk mondani, hogy a tárgy igazodhatik a gondolkozás szerint. Nem tudjuk azonban, hogy mennyiben igazodik a gondolkozás a tőlem független *tárgy* szerint, mert hiszen mihelyt a tárgyat gondolom, azonnal magamtól függővé is teszem és ez a függőség a logikán túl egészen az egyénektől való függőség szállhat alá. — Akárhogy forgassuk is a dolgot, annyi kétségtelen, hogy az elme előtt csak két lehetséges út nyílik: az egyik út a tárgytól vezet az alany felé, a másik út az alanytól vezet a tárgy felé. Akármelyik utat járó filozófus, ha becsületes, következetes, nem szertecsapongó, hanem magához hű, ha a saját élményeiből táplálkozik és saját szellemének mélyére száll alá, ha a feltalált és vélt őszinte megoldást a saját kedélyének aranyfolyamába elmerítve nyújtja felénk, az ilyen férfiú akármelyik utat járja is, igazi filozófus, mert a világ-nak lelkiismeretes, alázatos, odaadó magyarázója. Loesskij az ilyen filozófusok sorába tartozik.

Bartók György.

DR. SCHÜTZ ANTAL: *A bölcelet elemei Szent Tamás alapján*. Budapest, Szent-István-Társulat, 1927. 283 l. Ára 7 pengő 60 fillér.

Alig van filozófiai irányzat, mellyel szemben annyi téves és indokolatlan előítélet volna elterjedve, mint a *scholasztika*. Mióta elhangzott a felvilágosodás jelszava, hogy mindaz, amit a középkor létrehozott, csak komor sötétség, tudománytalan elfogultság, meddő szörszálhasogatás, azóta a középkor bölcelete mintegy kirekesztődött a filozófia történetéből. A schola bölcelete a gondolkodók nagy része előtt lassankint valósággal terra incognita lett, melyről sokszor még hivatásos bölcselek is alig tudtak egyebet, mint a kritikátlanul átvett előítéleteket. Még az egyetemek falain belül is alig vettek tudomást erről az annyi kiváló szellem által évszázadokon át művelt bölceletről. Hosszú idő óta jóformán csak a *teológusok* foglalkoztak a középkor bölceletével, mint amely a teológiával sok helyen szorosan összefűződik. A teológusok részéről meg gyakran az ellenkező egyoldalúság és elfogultság volt tapasztalható, amennyiben közülök viszont sokan az újabb bölceleti irányokról nem akartak tudomást venni. Így azután meglehetősen izoláltan állt egymással szemben két különálló filozófia. Csak az utóbbi évtizedek hoztak létre bizonyos megértést és közeledést a scholasztika és a modern bölcelet között. Egyrészt a számtalan, egymással össze nem egyeztethető bölceleti rendszerek anarchiája napjaink vezető gondolkodói közül is sokat arra a belátásra bír, hogy a bölcelet sem nélkülözheti a *történeti kontinuitást* és maradandó értékű bölceletet nem lehet létrehozni folytonos újdonságok hajhászásával és minden régi-nek elvetésével, hanem csak azokon az alapokon, melyeket már az ókor és a középkor nagy gondolkodói leraktak. Másrészt a scholasztika hívei is kezdték belátni, hogy a bölcelet sem merevedhet meg évszázadokkal ezelőtti fokozaton, hanem valamiképen tudomást kell vennie a tudományoknak azóta elért, kétségbevonhatatlan eredményeiről és ennek megfelelően revidálni kell az egyes bölceleti tételeket is. Így fejlődött ki az ú. n. *neoscholasztika*, mely a modern tudományok eredményeit is iparkodik a scholasztikus bölcelet alapján feldolgozni. Ennek az irányzatnak egyik legkiválóbb művelője a magyar bölcelet terén *Schütz Antal*.

Schütz könyve két szempontból is *hézagpótló* munka irodalmunkban. Egyrészt az *első rendszeres és teljes magyarnyelvű összefoglalása a schola bölceletének*. A magyar művelt nagyközönség, de még a tudományos körök is valóban arra hivatott egyéntől ismerhetik meg e könyvből a középkor annyira mellőzött és lekicsinyelt bölceletének legfőbb tételeit. Schütz könyve azonban nem áll meg a középkor bölceletének színvonalán, hanem igen szerencsésen dolgozza fel a schola bölcelete alapján a legmodernebb bölceleti irányokat, sőt az egyes szak-tudományok legújabb eredményeit is egy egységes, kiegyensúlyozott világszemléletté. Röviden és könnyen érthetően foglalja össze a szűkebb

értelemben vett filozófiai diszciplinákon kívül a természetbölcselet, a politika és a vallásbölcselet legfőbb problémáit is, ügyesen válogatva össze a mai embert leginkább érdeklő kérdéseket. Mindenütt felsorakoztatja az egymással szembenálló felfogásokat és józan kritikával iparkodik mindenütt elfogadható megoldást nyújtani. Ennyiben Schütz könyve művelt *nagyközönségünk számára már régóta nélkülözött egyetemes bevezető munka az egyes filozófiai problémák és bölcséleti irányok további tanulmányozásához*. Ebben áll másodsorban hézagpótló jelentősége.

Az ilyen egyetemes bevezető bölcséleti munkánál legfontosabb kérdés, vajjon a szerző a sokféle, egymásnak sokszor ellentmondó bölcséleti irányok közül melyiknek alapján akarja bevezetni a bölcséleti műveltség után vágyódó olvasót a filozófiai problémákba, melyik bölcsélet ad legszilárdabb, legmaradandóbb alapokat a többi bölcséleti irányok kritikai tanulmányozásához? Szerzőnk ily bevezető tanulmányokhoz igen helyesen legalkalmasabbnak azt a „*philosophia perennis*“-t tartja, mely a *Szent Tamástól* megkeresztelt *aristotelesi* bölcslethez fejlődött ki és amely évezredek tapasztalatok és elmélyedések alapján, józan konzervativizmussal vezet végig a tudományok legvégső problémáin. E meggyőződésének akar szerzőnk kifejezést adni azzal is, hogy könyvének címében a legnagyobb scholasztikus bölcselőre hivatkozik. Szerzőnk mindazáltal nem elfogult a scholasztikával szemben. Elismeri, sőt pontokba foglalva fejtegeti annak egyoldalúságát, hiányait (87. l.) és egész munkáján érezhető az a törekvés, hogy a középkor bölcséletét az újabb tudományos eredményeknek megfelelően kiegészítse, továbbfejlessze.

Legjobban sikerült ez könyvének *logikai és ismeretelméleti* részében, mely a könyvnek egyáltalán legalaposabban átdolgozott része. Itt kapcsolódik szerzőnk legszerveesebben a modern bölcséleti irányokba és az olvasó alig veszi észre, hogy tulajdonképpen egy thomista bölcselővel áll szemben.

Már inkább érezhetőek a scholasztikus bölcsélet hiányai a *metafizika* terén, ahol a modern tapasztalati tudományok óriási fejlődésének meglepő eredményei várnak még összeegyeztetésre az aristotelesi metafizika alapelveivel. Szerzőnk nem is próbálkozik itt a teljes harmóniát megteremteni, amely óriási munkára különben ily bevezető fejtegetések keretében nem is vállalkozhat. De felsorolja a hagyományos metafizika mellett azokat a modern természettudományi eredményeket, melyek még újabb metafizikai feldolgozásra várnak. Viszont érthető, hogy szerzőnk itt inkább nyitott kérdéseket hagyott, ahelyett, hogy valamely, még kellően meg nem érlelt újabb metafizikai irányzathoz csatlakozott volna.

A rövid *etikai, esztétikai* és *politikai* fejtegetések már kevésbé átdolgozott részei a könyvnek. Nagyrészt Szent Tamás és a scholasz-

tika felfogását ismertetik e problémákra vonatkozólag, összevetve egyes újabb elméletekkel.

Istenre és a vallásra vonatkozó fejtegetéseit szerzőnk nagyrészt a néhány évvel ezelőtt megjelent hatalmas és kiváló munkájából, a *Dogmatikából* vette át, mely munka az olvasót az itt megalapozott problémákban tovább vezetheti. Hiszen a vallás terén a bölcelet illetékessége — mint ezt szerzőnk is hangsúlyozza — bizonyos korlátok közé szorul. Csupán értelemmel, bölcselkedéssel a vallás összes kérdéseire nem adhatunk feleletet. Bizonyos határokon túl eljutunk ahhoz a kapuhoz, melyen átlépve már a *hitnek* kell átadnunk a vezető szerepet.

Szerzőnk minde fejtegetéseiben nem a minden áron való eredetiségre, hanem inkább a *szabatosságra* törekszik és bőséges *irodalmi* tájékoztatással értékes vezérfonalakat nyújt a további kutatásokhoz. Sok eredetiséget találunk azonban bölcselőnk *nyelvében*. Szerzőnk mindenütt tudatosan igyekszik az idegenszerű filozófiai műszavakat találó és zamatos *magyar kifejezésekkel* helyettesíteni. Ilyenek pl. deductio ad absurdum: falhoz állítás, quaternio terminorum: négyeskedés, ratio principalis: mesterok, consequentia: nyomósság, argumentatio ad hominum: rábizonyítás, demonstratio: megbizonyítás stb. Ezek között azonban előfordulnak kissé erőszakolt, mesterkéltséggel, kevésbé sikerült magyarosítások is. Viszont e magyarosításra való törekvéssel szemben következetlenségnek találjuk azt, hogy szerzőnk egyes, teljesen megszokott magyar kifejezések helyett idegent használ, pl. confer (cf.) vesd össze helyett, pagina (p.) lap helyett, numerus (n.) a § száma helyett. Továbbá a művelt nagyközönség átlagos latin nyelvismerteire való tekintettel kifogásolhatónak találjuk azt is, hogy könyvünkben itt-ott nehezebb latin idézetek fordulnak elő kellő magyarnyelvű megvilágítás nélkül.

Könyvünk egyébként mindvégig érdekes, élvezetes olvasmány és bizonyítéka annak, hogy a bölcelet terén is megőrizhető a történeti kontinuitás, hogy a régi bölcelet alapjain is szervesen feldolgozhatók a modern tudományok jogosult problémái, hogy a sok változó, ellentmondó, egyéni bölcelet mellett *van egy állandó, maradandó filozófia is*. Mindazoknak, akik magasabb filozófiai műveltség után vágyódnak, ajánljuk, hogy tanulmányaikat valamely kiforrotlan, divatos bölceleti irányzat helyett e könyvvel kezdjék, melyet különben a szakembereknek is figyelmébe ajánljuk.

Somogyi József.

HJ. MELLIN: *Das Zeit-Raum-Problem und das Gravitationsgesetz*. Helsinki, 1928.

A *newtoni világszemlélet*, melyen a mai *hagyományos fizika* felépül, három egymásra visszavezethetetlen *fizikai abszolútumot* vesz fel, a *teret*, az *időt* és a *tömeget*. Újabb természettudományi és természetbölceleti elméletek azonban mindinkább hangsúlyozzák, hogy ezek a végső fizikai adottságok korántsem egyetemes abszolútumok, sőt *rela-*

tvíttásuk sokkal mélyebbreható, mint azt a hágyományos fizika sejtí. E relativitás főforrása az, hogy nem vagyunk képesek *abszolút mozgást* megállapítaní. Egy testet sem tekinthetünk abszolút nyugalomban lévőnek, bármely mozgó rendszer mozgásállapotát csak egy másik, ugyancsak mozgó rendszerhez viszonyítva állapíthatjuk meg, amiből azután az egytetemes fizikai alapegységek meghatározásánál leküzdhetetlen nehézségek támadnak. Még fokozza a nehézséget az is, hogy a testek a mozgó rendszerben Lorentz elmélete szerint a mozgásnak megfelelően bizonyos *kontrakciót* szenvednek. Így azután a *fény terjedési sebességének* egytetemes állandó voltát feltételezve sem tudjuk még az összes mozgásrendszerekre *egytetemes egyidejűséget* se megállapítaní. E gondolatokon épül fel *Einstein relativitáselmélete*, mely az összes fizikai alapfogalmakat lényegesen módosítja.

Szerzőnk, a helsingforsi matematikus, a relativitáselmélet egyik sarkalatos tételével szemben az *egyidejűség egytetemes abszolút voltát* hangsúlyozza. Szerzőnk szerint az egyidejűség *definiálhatatlan végső adottság*, a tapasztalati valóság egy lényeges alkotóeleme, mely nélkül ez a valóság el sem gondolható. Hiszen a tapasztalati valóság lényegéhez tartozik, hogy a testek egyidejűleg léteznek. Ezért szerzőnk szerint a *relativitáselmélet* tapasztalati lehetetlenség, sőt logikai lehetetlenséget is tartalmaz, amennyiben feltételezi az egyenlétesen mozgó rendszert, holott ennek az egyidejűség előfeltételezése nélkül semmi értelme sincs.

Azonban szerzőnk szerint is minden fizikai jelenség alapján véve *relatív*. Abszolútumok csupán az abszolút elpusztíthatatlan *anyag* (Substanz), az abszolút *egyidejűség* és az abszolút *tér*. Ezek alapján törekszik szerzőnk a fizikai alaptörvények exakt matematikai formulázására.

Szerzőnk szerint egy *mozgás* önmagában teljesen kvalitás nélküli, sem egyenletes, sem egyenlőtlen. Ilyenné csak azáltal válik, ha egy másik mozgással összehasonlítjuk. A mozgás egyenletes vagy egyenlőtlen volta tehát relatív; attól függ, milyen mozgással hasonlítjuk össze.

Éppígy relatív minden *időmérték* is. Az önmagában folyó newtoni idő csupán fikció, mely a realitással semmi összefüggésben sincs ami már abból is kitűnik, hogy ebben az időben nem adható meg egy gyakorlatilag alkalmazható időmértékegység. Van ugyan reális abszolút *fizikai idő*, mely azonban nem más, mint a világkonfigurációnak mozgása az egyetlen fizikai térben. Amennyiben a világ konstellációjának mozgása reális, éppígy reálisnak tekinthető a fizikai idő is. Ebben a világidőben azonban nem találunk egy fizikailag alkalmazható *egyvetemes időskálát*. Két időpont között ugyanis ebben a világidőben határatlan sok időintervallum létezik, mert hiszen maga a mozgás is, mely a fizikai időt alkotja, szintén csak relatív. A szubjektív vagy pszicho-

lógiai idő, mely a magánvaló idő illuzióját kelti, nem más, mint az *időtudat* (Zeitbewusstsein).

Az egyidejűleg létező testek minden időpontban egy meghatározott merev konfigurációt alkotnak. Ez a konfiguráció egyértelműleg határozza meg a *fizikai teret*. Bár a tér létezése minden pillanatban elválaszthatatlanul összefügg az anyagi testek létezésével, mégis a tér a testektől különböző, önálló valami. Tehát szerzőnk elismer *önálló, abszolút teret*.

A *gravitáció* törvényére nézve is próbál szerzőnk bizonyos módosításokat alkalmazni. Mindenekelőtt iparkodik annak matematikailag precíz fogalmazását megadni. E törvény értelmében minden testnek van minden más testhez viszonyítva egy jellegzetes *önsúlya* (Eigen-gewicht), melynek egy egyértelműleg meghatározott *súlyszám* felel meg. Ez az önsúly a súlyszámmal együtt a test *tömege* (Masse). Ez utóbbi a test egy *invariánsa* minden más testre, minden távolságra és minden mozgásra nézve. A maga tömegével lép fel minden test mint önálló egész, mint individuum minden más testtel szemben. A tömegnek ez a meghatározása független helytől, időtől és mozgástól és ezzel alapozza meg szerzőnk a *tömeg megmaradásának elvét* is (Prinzip der Erhaltung der Masse). Az energia megmaradásának elve viszont szerinte a gravitáció-törvényből keletkezik.

A testek *tehetetlensége* szerzőnk szerint súlyukból következik; súlyos és tehetetlen tömeg azonosak. A testek tehetetlensége azonban csak relatíve, csak más testekhez viszonyítva áll fenn. Szerzőnk igyekszik a Galilei-Newton-féle tehetetlenségi törvénynek is matematikailag exakt és fizikailag egyetemes fogalmazását adni.

A fény és egyéb elektromágneses jelenségek szerzőnk szerint tulajdonképpen gravitációs, illetve tehetetlenségi jelenségek. A súly az az őserő, melyre végül minden fizikai jelenség visszavezethető. A világ-egyetemben uralkodó *egyetlen erő a gravitáció*, mely a tapasztalati valóságban minden fizikai jelenség alapja.

Szerzőnknek különböző, nagyrészt csak vázlatosan és kellő bizonyítás nélkül előadott megállapításaival itt nem akarunk behatóbban foglalkozni, csupán a relativitás kérdéséhez volna bizonyos megjegyzésünk. Szerzőnk ugyanis helyesen állapítja meg, hogy az egyidejűség szükségképeni előfeltétele a valóság elgondolásának. Véleményünk szerint azonban ez az Einstein-féle relativitáselmélet lényegét nem érinti, mert hiszen továbbra is megoldatlanul hagyja azt a kérdést, vajjon *megállapítható-e* a különböző mozgásrendszerekben az abszolút egyidejűség és miképp történhet ez? Már pedig a relativitáselmélet éppen e megállapítás keresztülvihetlenségére épít és így szerzőnk érveivel melléje üt a problémának. Másrészt pedig szerzőnk felfogásában bizonyos következetlenséget is találunk. Ha ugyanis elfogadjuk az abszolút egyidejűséget, mint amely nélkül a tapasztalati valóság elképzelhetetlen, nem találjuk indokoltnak egyéb abszolútumok elutasítását

sem. Ilyenek a szerzőnktől elutasított abszolút idő, abszolút mozgás is, melyek szintén lényegszerűen hozzátartoznak a tapasztalati valósághoz, még ha nem is vagyunk képesek azoknak egyetemes abszolút mértékét megállapítani. *Más a mérhetőség és más a létezés.* Ez a metafizikai belátás még ott rejlik Newton fizikájának mélyén. Az újabb különböző relativitáselméletek azonban iparkodnak minden metafizikát kiküszöbölni és a fizikát csupán mennyiségekkel dolgozó *tiszta formai, matematikai tudománnyá* átalakítani. Ez az újabb fizikáknak az *alappelfogása* a hagyományos fizikával szemben. *Somogyi József.*

MANNHARDT J. W.: *A fasizmus.* Ford. Komán A. és Vucskits J. Miskolc, 1927. Magyar Jövő r. t. kiadása, 358. l.

A háború szellemi megrázkódtatása ma még beláthatatlan következményekkel jár. Európa, amint az már látható, kettészakadt, orosz része kivált belőle, mely Azsziába vonult vissza. Megmaradt „csonka-Európánk“ összes közületei pedig három irányzat felé gravitálnak, kettő — háború előtti maradvány — a liberalizmus és a szocializmus több nyugati ország közületét szaggatja meg belső frontjaival; egy, a háború előtt csodálatosan zilált, belső feszültségeitől túlfűtött fél-liberális-félszocialista Olaszország tudott csak átmenni hatalmas kataklizmán az erkölcsi újjászületés irányában — nagy és kínos meglepetés mindazok számára, kik vagy csak liberális, vagy csak szocialista szemüvegen át tudták (s tudják ma is) a közszellem életjelenségeit felfogni. Historia non facit saltus. Az olasz belső, szellemi válság a háború előtt s alatt útban volt, bizonyossá téve, hogy liberális államerkölc legfeljebb törékeny félállamiságra, szocialista államerkölc pedig kommunizmusra siklik át. Mi sem jellemzőbb, mint az, hogy a liberalizmusnak már parányi hite sem volt erkölcsi újjászületésben, nem volt egy nagy ember eljövételében, állammegváltó *hitnek* nagysága előtte — államtechnikai nézőpontra — ismeretlen fogalomná vált. Megtörtént az ellenkező, s itt van a „negyedik“ Olaszország, melynek „második“ (középkori-római) s „harmadik“ (XIX. századi) idejéből nincs közös történeti hagyománytökéje. Mégis egységes élő egész. Itt van, mert felfedezte — nem európai hivatását: egyelőre sui generis olasz problémát akar megoldani erkölcsi expanzió nélkül — felfedezte önmaga hivatását önmaga magasabbrendű európaiságában: megőrizni mindazt, ami olasz és európai, értékes multjában és jelenében s e konzervatív forradalmával, melynek jogosságában semminő kétsége nincs, kiszorít minden káros elemet, mely kultúrállam jövőjét veszélyezteti.

A fasizmus „csupa kompromisszumból áll“, szokták egyesek mondani; kétségtelenül helyes megállapítás, de áll minden haladó (nem forradalmi) korszakra; a fasizmus „kísérlet“, szokás mondani; de ez áll mindenre, mi emberi, nagyarányú, nem-mechanikus alkotás. A fasizmus mindenképp politikai-erkölcsi kvalitásában domborodik ki: nem ismeri el, hogy teljes lélekkel lehet liberális avagy szocialista módon

egy állam összproblémáját feltenni. Új „problémaföltevés“, melynek mélyén nem napi élettechnika áll, hanem morális alaptónus: kötelesség-tudat s közösségi életbeállítás — kiki egy nagy totalitás életmozzanatahoz szerveesen hozzátartozó *rész*. Ennek tudja is magát. Ehhez az új magaelképzeléséhez juttatta az olasz állam a tömegeket. Ez tömegtechnikailag, államművészeti szempontból megcsodált, holott mélyebben az olaszság új *értéköntudata s értékódolata*, politikai katholicitása áll mögötte. Új „problémaföltevés“! Ezzel tagad merészen s öntudatosan mindent, mi individualista liberalizmus, mi nemzetszakító, „osztályöntudatos“ szocializmus. A történet menetében ismét beigazolódik, stagnálások után mindennél hatalmasabbnak mutatkoznak be az erkölcsi erők, s józan életosztönök. S azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy e nagy folyamat *erkölcsi* renaissancea egy katolikus országban játszódott le; Olaszország kezdi visszanyerni egykori helyzetét: Európa közszellemének pólusa és kohója.

Mannhardt könyve komoly könyv. Tudós szerző, de nem a tudományos fogalmak ballasztját érezzük a müncheni professzor könyvében, hanem a friss meglátás képességét. Csodálatosan tartózkodó véleményeiben; „eddig beszélnek a tények, ezután már az olvasó ítéljen“ — ez a módszere. Őt magát sajátos fajtájú „meleg objektivitás“ fűti. S ha valamely kataklizma leszorítaná a fasizmust valaha az ügyek éléről, akkor is végtelenül tanulságos volna e könyv nyomán a kibontakozás drámái harca. Mannhardt a szokatlanul tanulékony német politikai írók fajtájából való, hajlékony szelleme az idegen szellem megértésében mester. A fordítók jó és intelligens munkát végeztek. A maga erejéből lett „negyedik“ Róma belső, szellemi újjászületése nekünk is mélyen tanulságos, akik egészen más külpolitikai nyomás közepett próbálunk talpra állani. —m.

DR. VASADY BELA: *A valláspszichológia fejlődésének története.* (Debrecen 1927. 136 oldal.)

A valláslélektan egyik neves amerikai művelője J. B. Pratt szerint ez a tudományág még a gügyögő gyermekkor „*lulling infancy*“ állapotában él. Alig félszázados multa tekinthet vissza, s ennek a másfél emberöltőnek a férfiai, akik a valláslélektanral foglalkoztak, egymás mellett éltek, jórészt személyesen is ismerték egymást, úgyhogy a valláslélektan történetének megírásához úglátszik hiányzik szinte minden történeti távlat. De ha tudjuk, hogy a valláslélektan ez alatt az ötven év alatt végigélte a pszichológia módszertani fejlődését a fiziológiai lélektantól a fenomenológiai lélektanig, akkor mindjárt világossá válik előttünk, hogy jogos vállalkozás a valláslélektan történetéről beszélni. Csakó Ambró *valláslélektanában* is találkoztunk ilyen törekvésekkel, történeti áttekintést találunk R. Müller-Freienfels-nél, Girgensohn-nál, Gruehn-nél, Koepf Einführung-ja pedig főbb vonásokban ügyes történeti és módszertani áttekintést nyújt. Legkevesebbet törőd-

nek a történeti áttekintéssel az amerikaiak; ők kérdőíveznek, elemeznek, konstruálnak, mennek a maguk útján.

A magyar valláslélektani irodalom eddig kizárólag teológiai érdeklődésű. Ez vált nyügévé Czakó művének, ez teszi dogmatikussá Kúhár-t. Teológus Vasady Béla is, református teológiai tanár, műve azonban a szabad tudományos vizsgálódás elvén épül fel, és sehol sem lesz dogmatikussá. Azzal is tisztában van természetesen, hogy a vallás dolgaiban nem a valláslélektané a végső szó; de ismeri a valláslélektani irodalom fontosabb műveit, s tudja, hogy a valláslélektanak, bár független tudomány, a valláspedagógia s a gyakorlati egyházi élet sok hasznát veheti.

Vasady éveket töltött Amerikában egyetemi tanulmányokkal, legjobban az amerikai szerzőket ismeri, s a legnagyobb nevek Starbuck, James, Stratton, Leuba, Ames, Coe, Pratt és Thouless közül Pratt-hoz érzi magát legközelebb. A francia valláslélektannal rövidebben végez, a németek közül kissé mostohán bánik el Wundt-tal, s talán a kelleténél is több bizalmat helyez K. Girsensohn módszerébe. A tanulságok levonásában azonban ismét helyes úton jár, nem egyetlen módszerben látja a valláslélektan üdvét, hanem a különböző kutatási ágak szerint választja meg a különböző módszereket a normális vallás lélektanához Girsensohn-Gruehn-t, a vallás szociálpszichológiájához Coe-t stb.

A könyv tehát egészséges elgondolású, a kivitelben azonban nagy nehézségeket kellett legyőznie a szerzőnek, s ez nem mindenütt sikerült. Az anyag gazdagságán úgy igyekezett úrrá válni, hogy a tárgyat szerzőknek többnyire egy-egy munkáját, főművét ismerteti és bírálja. Ez a gyakorlatias megoldás tudományosan azonban aligha mondható. Módszertani tekintetben, s ebben a történeti áttekintésben a módszer fejlődésén van a súlypont, fontosabb lehet egy módszertani értekezés, egy részletkérdés megoldása egy összefoglaló műnél: egy gondolkozó módszerét, gondolatai immanenciáját lehetőleg összes munkáiból eideitikus redukcióval kell megállapítani. A mű ebben a formájában nagyon is magán viseli Czakó könyvének egy nem kellemes örökségét, könyvismertetések sorozatának látszik. Coe könyve tartalmának fejezetenkinti hosszadalmas elmondása henyén hat, nem látszik indokoltnak sem eszmetörténeti, sem módszertani tekintetben. Helyesebb lett volna ezt a két szempontot különválasztani, mint Koepf is teszi, mert így a címek után egy-egy fejezetben egy-egy szerző teljes valláslélektanát várhatnók, a kritikával együtt, amit természetesen néhány lapon elintézni csak akkor lehetne, ha a szerző a legteljesebb biztonsággal rendelkezne az anyag minden része felett, s a legkifejezőbb alakba tudná önteni mondanivalóját. Ez a készség azonban csak kongeniális kutatóké, vagy nagyon gyakorlott s tapasztalt tudósoké lehet. Így azonban az egyes fejezetek pregnanciája kívánivalót hagy hátra. Jőmagam előtt pl. a James fejezet akkor lett igazán világossá, mikor felújítottam

James híres könyvével való ismeretségemet, de ugyanakkor nem vált előttem meggyőzővé szerző állítása, mely szerint James a valláslélektan a maga „pragmatikus“ (helyesebben *pragmatista*) pluralisztikus vallásfilozófiája alátámasztására akarta felhasználni. Azt sem mondhatnám, hogy a pathológikus eseteknek a tárgyalása olyan túlságos nagyjelentőségű James-nél, vagy hogy túlsokat foglalkoznék „a vallásos zsenik“ pszichológiai elemzésével. Wundt módszerét viszont túlságosan beágyazza a problémába, úgyhogy maga Wundt szinte homályban marad, az eredmények levonásánál pedig Wundtot egyszerűen kiejti a valláslélektan további fejlődésének tényezői közül! Kisebb kifogásaim volnának: a terminológia nem egészen pontos. Ames biológiai pszichológiája és Külpe lélektana egyaránt „*funkcionális*“; a *szocialisztikus* szó a *kollektív* helyett szintén értelemzavaró lehet; az angol és német műkifejezések fordítása több helyen nem sikerült; stílusa itt-ott pongyola, magyartalan.

Kifogásaim után visszatérek az érdemeihez: egészséges elgondolású, nagy anyagismeretű, sokszor jó kritikájú könyv. A módszer bemutatása után következnie kell az alkalmazásnak, a magyar valláslélektan előtt még óriási munkamező áll, jóformán még semmit sem végeztünk. Vasady Bélára most ez a kötelesség hárul: megmutatni, mit ér a módszer. Név- és tárgymutató itt, ahol annyi a név, a műkifejezés, nélkülözhetetlen kellék. Pótolni kellene. *Trócsányi Dezso.*

NÉMETHY GÉZA: *Az ész tragédiája s egyéb versek.* 2. bővített kiadás. Budapest, Franklin Társulat, 1927. Kis 8-r. 208 l.

Némethy Géza verskötetete (amelyről e folyóirat 1925-i évfolyamában már megemlékeztünk volt) új kiadásban jelent meg. A bölcséleti tárgyú vagy vonatkozású költeményekre, amelyekkel ez a kiadás bővült, ismét szívesen hívjuk fel a filozófiai érdeklődésű olvasó figyelmét, különösen ha gyönyörködtetni tudja egy antik stílusú filozófikus férfilelek tiszta harmóniájú vessorokba foglalt, nemesen szubjektív leszámolása olyan élet- és világtényekkel, mint az előrehaladó emberi kor („Hatvan év“) és a halál közelsége („Öregség“), a keresztény dualizmus („Az új Faust“) és a kereszténység Megváltójának alakja („Szent Péter templomában“). Sőt bármely pozitív világnézet meggyőződéses híve, s legfőképen talán a hivatásos filozófus, örömmel fog ráismerni a költő bölcséleti fejlődésének szimbolikus leírásában (a „Hatvan év“ című költemény IV. részében) a csúcstról való széttekintés élményében a magáéra:

„Betelt a vágyam, mert a messze tájon
Nincs ismeretlen egy parányi rész:
Mindazt, mi rész, most összefüggni látom
S mit a szemem bejár, a kép egész.“

Kerényi Káro'y.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Legutóbbi jelentésünk óta Társaságunk a következő tárgyú felolvasó-üléseket tartotta:

Dr. Juhász Andor: A költészet kezdetei a pszichológia tükrében.

Dr. Moór Gyula egyet. ny. r. tanár: A logikum a jogban.

Br. Brandenstein Béla egyet. m. tanár: A tragikum elmélete.

Dr. Prachács Margit: A XVIII. század racionalizmusa a zeneművészet tükrében.

Dr. Techert Margit: A bölcsesség fogalma a Kr. u. első három század gondolkodásában.

A Társaság választmánya két ízben tartott ülést. Ez ülések egyik fontos tárgya a lélektani szakosztály megalakulásának kérdése volt. Felmerült ugyanis az a gondolat, hogy a Társaság keretén belül egy külön lélektani szakosztály alakuljon külön folyóirattal, Boda István tagtársunk szerkesztése mellett. Boda István a lélektani vizsgáldások fontosságát és újabb fellendülését hangsúlyozva kívánatosnak találta, hogy egy magyaryelvű lélektani folyóirat e kutatások újabb eredményeiről beszámoljon és társaságba tömörítse mindazokat, kik lélektani problémák iránt érdeklődnek. E lélektani társaság a tervezet szerint mint a Magyar Filozófiai Társaság lélektani szakosztálya alakulna meg.

A választmány egyhangúlag nagy rokonszenvvel fogadta a lélektani társaság és lélektani folyóirat tervét, de a választmányi tagok többsége komoly aggodalmak alapján ellenezte azt a gondolatot, hogy a lélektani társaság a Magyar Filozófiai Társaság szakosztályaként alakuljon meg és a folyóirat a Társaság kiadásában jelenjék meg. Különösen az ezzel járó anyagi terhek viselésére a választmány a Társaságot nem tartotta elég erősnek. Az elhangzott hozzászólások alapján azután a választmány megállapította, hogy a Társaság jelenlegi anyagi viszonyai mellett anyagilag nem képes támogatni egy külön szakosztályt, illetve folyóiratot, de teljes erkölcsi súlyával támogatná egy önálló lélektani társaság, illetve lélektani folyóirat megalakulását.

E társaság e választmányi ülés óta már meg is alakult Magyar Pszichológiai Társaság néven.

A választmány továbbá a főtítkár javaslatára megállapodott abban, hogy a Társaság megindítja a „Filozófiai Értekezések. Kiadja

a Magyar Filozófiai Társaság" c. sorozatot. E sorozatban az „Athenaeumban" megjelent oly nagyobb cikkek különlenyomatai jelennének meg, melyek valamely témakör egészére vetnek fényt és alkalmasak arra, hogy a szakközönséget több éven át foglalkoztassák. A kiadás, illetve a különnyomás költségei a Társaságot legfeljebb csak $\frac{1}{3}$ részben terheljék és a füzeteket az Egyetemi Nyomda kezelje bizományban. A megjelenendő cikkekről a főtítkár és szerkesztő az elnökkel egyetértésben dönt.

E „Filozófiai Értekezések" 1. füzeteként Moór Gyula: A logikum a jogban, 2. füzeteként pedig Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása c. dolgozatok fognak megjelenni.

A titkár.

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Der eleatische Gedanke.

Von ÁKOS von PAULER.

Der eleatische Gedanke besteht in der Lehre, dass *etwas* existieren muss und etwas notwendig existiert, das ewig und unveränderlich ist. Es gibt kein metaphysisches System, das diese Lehre wenigstens verhüllt nicht anerkannte, selbst in dem Falle, wenn es gegenüber ihr einen Standpunkt einnimmt. Wir können nämlich etwas als relativ und veränderlich nur in dem Falle bezeichnen, wenn wir auch ein absolutes und unveränderliches Ding voraussetzen. Dies wird an den Beispielen Kants, Hegels, Bergsons und einiger modernen Phänomenologen nachgewiesen. Die moderne Verwertung des eleatischen Gedankens ist aber nur dadurch möglich, dass wir den Begriff des „Seins“ in entsprechender Weise differenzieren und auch die vielfache Bedeutung des Begriffs der „Relativität“ unterscheiden.

Wandlungen der Problematik und des Inhalts in der neueren Geschichtsphilosophie. I.

Von VALERIE KOREK.

Die innere Umwandlung der Problematik der neueren Geschichtsphilosophie wird in einer kritischen Übersicht der seit dem Auftreten Diltheys (1883) erschienenen Werke von Rickert, Windelband, Lamprecht, Breysig, Barth, Ed. Meyer, Fr. Göttl bis Grotenfelt u. Max Weber beleuchtet.

Kérjük tagtársainkat, hogy a mellékelt csekklapon fizessék be tagdíjaikat. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi **4 pengő**. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postaltalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő.” A Társaság pénztárosa; Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat-nyolc füzetben jelenik meg. Következő számunk *szeptember* elején jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* június végéig kéri a szerkesztő.

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

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjük azt titkáruunktól.

MOST JELENT MEG a Walter de Gruyter et Co eég (Berlin, W. 10.) kiadásában négy kötetben a Minerva-Jahrbuch 1928-as évfolyama, amely a kultúr-világ tudósainak és tudományos intézeteinek lehető pontos név- és címjegyzékét adja. — Tudománnyal foglalkozó egyének és társaságok számára nélkülözhetetlen.

Felhívjuk tagtársaink figyelmét arra, hogy a MAGYAR PSZICHOLÓGIAI TÁRSASÁG megalakult. Folyóiratot ad ki Boda F. István szerkesztésében, melynek első száma legközelebb megjelenik. Előfizetési díj évi 10 P. Előfizetésre „Boda F. István Budapest, Kereskedelmi Akadémia, V, Alkotmány-utca” címen lehet jelentkezni.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkeik számainkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemtől és zavaroktól mentjük meg.

Ismételten kéri a *The New-York Public Library* s néhány más tekintélyes könyvtár az Athenaeum II. évfolyam 4—6. számának megküldését. Kérjük tagtársainkat, hogy ajánlják fel e számot, beküldve ezt titkáruunknak (II, Ilona-u. 4). Társaságunk *viszonzásul ingyen meg fogja küldeni a Leibnizről megjelent nagy kötetet.*

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a Királyi 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 törvénytörés 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 KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL.

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-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1928. — (Dr. Czakó Elemér.)

XIV. KÖTET

1928.

5—6. 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, 1928.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.

TARTALOM.

Tanulmányok.

<i>Boda István</i> : Immanens és transzcendens idealizmus	189
<i>Brandenstein Béla br.</i> : A tragikum elmélete	219
<i>Korek Valéria</i> : Problematikai és tartalmi átalakulások az újabb történetfilozófiában 1883—1927. (II., befejező közlemény)	235

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

„A Nyugat védelme“ (<i>Nagy József</i>)	256
Az egyediség és egyéniség kérdése Rieckertnél (<i>Várkonyi H.</i>)	267

Ismertetések, bírálatok.

<i>Dwvshauvers</i> : L'inconscient (<i>Várkonyi</i>). — <i>Juhász A.</i> : A világirodalom élettörténete (<i>Boda I.</i>). — <i>Nagy J.</i> : Két filozófus. Platon és Kant (<i>Trócsányi Dezső</i>). — <i>Mitrovics Gy.</i> : A magyar esztétikai irodalom története (<i>Rácz L.</i>)	322
<i>Filozófiai irodalom</i> : 1927. (<i>Gáspár I.</i>)	289
<i>Társulati ügyek</i>	322

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Stefan von Boda</i> : Immanenter und transcender Idealismus	325
<i>Freiherr Béla von Brandenstein</i> : Die Theorie des Tragischen	327
<i>V. Korek</i> : Wandlungen der Problematik und des Inhalts in der neueren Geschichtsphilosophie. II.	327

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*.

IMMANENS ÉS TRANZSCENDENS IDEALIZMUS.

Írta: BODA ISTVÁN.

I.

1. Képes-e értelmünk föltétlen igazságok felismerésére?: a filozófikus öneszmélés e középponti kérdésére az egyes gondolkodók igen különbözőképen formulázott feleleteket adnak, ám a mindmáig felvetődött e sokféle felelet általában csak *kétféle* — *lényegszerint* különböző, sőt ellentétes — állásfoglalásra vezethető vissza. Az egyik állásfoglalást szkeptikus vagy legalább relativisztikus szellem élteti: *mindig* igaz és *föltétlen* bizonyosságú igazságokat nem tudunk megismerni, a másik állásfoglalás, amelynek legkristályosabb képviselője a logikai idealizmus, oly szellemet tükröz, amelyik hisz abban, hogy értelmünk megismerhet föltétlen és örökérvényű igazságokat, mint *értelmünktől függetlenül fennálló* „abszolút“ érvényességeket. A két felfogás közül ma kétségtelenül a logikai abszolútizmus látszik győzedelmeskedőnek, mert a logikai relativizmus hiába hivatkozik megismerő képességeink lélektani elemzésének eredményeire, különféle biologisztikus megfontolásokra, magának a filozófia-történetnek tanulságaira: a logikai idealizmus legerősebb ütőkártyájaként egy olyan érvet játszik ki ellene, amelyik, úgy látszik, gyökerében rendít meg minden lehető relativizmust. Ha nincs *semmi* föltétlenül bizonyos ítéletünk — vágja a relativisták szemébe a logikai idealizmus —, nem állíthatjátok bizonyosnak a *magatok ítéletét* se: azt az ítéletet, hogy semmi emberi ítélet nem föltétlenül bizonyos, mert ha csak ezt az *egy* ítéletet igaznak valljátok, már önmagatokat cáfoljátok meg. Ha tehát *bármit* is állítani mertek, el kell fogadnotok, hogy igenis *vannak* föltétlenül és örökké biztos, egyetemes elfogadást igénylő emberi ítéletek.

2. A logikai abszolútisták érve arra az ellenmondásra utal, amely, hogy úgy mondjuk: a relativista tétel *tartalma* és éppen tétel-, *állításmódja* között áll fenn. És a relativista — ha csak a gondolatról és egyáltalában az



emberi élet összes bizonyosságairól lemondani nem hajlandó — akarva-nem akarva kényszerülve látszik arra, hogy elfogadja az abszolútisztikus tételt: vannak föltétlenül bizonyos, egyetemes és örökérvényű ítéleteink. A nagy vita eldöntöttnek látszhatik — de vajjon valóban az-e?

3. Nyilvánvaló és ismert igazság, hogy azt a relativistát, aki (pl. a maga konzsciencionálizmusában) még a *logikai* érvényességektől is megtagadja a föltétlen érvényűséget, a mondott logisztikus érvelés egyáltalában nem befolyásolhatja ítéletében. De az elmélyülőbb reflexió leleplezi azt is, hogy valójában még a *logikai alapra* helyezkedő relativista se kényszerül eddigi önmaga teljes megtagadására. Mert a logikai abszolútizmus érveléséből igazában nem az következik, hogy (a „valóságban“, értelmünkötől függetlenül) *vannak* föltétlen elfogadást igénylő igazságok, de csak az, hogy *nem szabad* (mert logikailag jogosulatlan) *állítanunk, hogy nincsenek* föltétlenül bizonyos emberi ítéletek. Sőt: ha így jogosan nem is állíthatom a relativista tételt, *csak ebből* még korántsem következik az, hogy logikus értelmünkötől és minden állításainkötől függetlenül, a „valóságban“, „abszolúte véve“ mégis *nem éppen ez* a tétel igaz-e. És ilyen meggondolásra támaszkodva, a relativista ezt felelheti az abszolútistának: Lehetséges, hogy neked van igazad és lehetséges az is, hogy nekem van igazam. Ha nekem van igazam — és nincs jogom az értelmünkötől függetlenül is mindig és föltétlenül igaz emberi ítéletben hinnem —, eddigi relativista tételemet csak annyiban kell korlátoznom, hogy fennmarad a *lehetősége* annak, hogy az ember a magában való igazságot *eltalálhatja*, ám korántsem tartozom elfogadni azt a tételt, hogy az abszolút igazság felismerését értelmünkkel jogosan *állíthatjuk*. Ha neked van igazad — és *van* értelmünkötől függetlenül, a „valóságban“ igaz emberi ítélet —, nem látom be, miért ne tarthassam ily *abszolúte* igaznak (bár, természetesen, *értelmünkkel* logikusan nem állíthatónak és védhetőnek) éppen a magam relativista ítéletét, legalább is, míg e véleményem *biztos* cáfolást nem nyer: ám a te érvelésed is nem az abszolút, az önmagában igaz, de csak a *logikailag* — és általában *értelmem* számára — jogos állítások körében mozog.

A logikai idealizmusnak bármennyire cáfolhatatlannak tetsző érvelése tehát korántsem oldotta meg véglegesen a logikai abszolútizmusnak és a relativizmusnak dilemmáját. A dilemma továbbra is megoldhatatlannak látszik.

4. E probléma — az előzőek után szemelláthatóan — a „*magábanvaló*“ igazság és *logikus értelmünk* egymáshoz való viszonyán, illetve az értelmünktől független magábanvalóság *leplezhetőségének* vagy leplezhetőül legalább is *nem állíthatóságának* kérdésén fordul meg. A vázolt dilemmában két fogalompár játszik jelentős szerepet: 1. *bizonyosság* — *igazság* és 2. *logikus értelemtől követelt* — *abszolút*. Mind az abszolútista, mind a relativista tanítások rendszerint abban hibáznak, hogy e fogalmakat nem különítik el világosan egymástól, hanem őket azonosakul tekintik, de legalább is helytelenül párosítják. A logisztikus érvelésben lappangó általános fogalmi rend ez: amit logikus *értelmem* (vagy az értelmi *evidencia*) *megkövetel*, az föltétlenül *bizonyos*, ami pedig így bizonyos, az egyfelől *igaz* és másfelől, föltétlenségénél fogva, értelmemtől függetlenül *abszolút*, önmagában való, egyetemes és örök érvényességű.¹ Ha ez a fogalmi rend helyes, a logista érvelés előtt meg kell hajolnunk („vannak evidens, végső bizonyosságaim, tehát fölismerhetek értelmemtől-függetlenül-abszolút érvényű igazságokat“) és aki az ellenkezőt állítaná, már azáltal, hogy állítását bizonyosnak állítja, *önmaga* megcáfolja a maga állítását. Am ez a fogalmi rend nem helyes — és a logista érvelés éppen *azért* nem győzheti meg a relativista gondolkodót, mert ezek az azonosítások vagy mondjuk: „behelyettesítések“ nem helyesek. Ezért a dilemma látszólagos megoldhatatlanságának okát talán abban kereshetjük, hogy az igazság problémájának az a *felállítás*a, amely a szembeállított állásfoglalásokat jellemezte, helytelen: helytelen pedig azért, mert benne egy sajátságos fogalmi tisztatlanság lepleződik le.

5. A kérdéses fogalmakat, úgy ítéljük, a következőképen kell egymással egybekapcsolnunk, illetve egymástól elhatárolnunk: 1. Amit logikus értelmünk vagy általában bármilyen evidenciánk *megkövetel*: értelmünk számára megtagadhatlanul *bizonyos*. 2. *Abszolút*, önmagában való érvényűnek minden filozófus azonban² azt nevezi, ami mindentől — következőleg emberi értelmemtől, evidenciáimtól, gondolhatóságomtól is — független. *Semmi evidenciám* azokban nem követeli meg, hogy az értelmem előtt megbizonyosodó *bármilyen bizonyosság egyúttal értel-*

¹ E kifejezések: „bizonyos“, „helyes“, „igaz“ igen gyakran, mint teljesen azonos jelentésű kifejezések használtak a logisztikus rendszerekben.

² Es a legkristályosabb tisztaságban éppen a logikai ideálisták.

müinktől függetlenül fennálló, magában való, abszolút érvényűség is legyen — és a logisták idevágó fejtegetései a legkevésbé se alkalmasak arra, hogy erről az azonosságról meggyőzzenek. Ezért nyilvánvaló marad, hogy a) az „abszolútum“ — ha, értelmüktől függetlenül, „van“, illetve „volna“ is — *nincs kötve logikus értelmem bizonyosságaihoz*; b) ami tehát *logikus értelmem számára* föltétlenül bizonyos, (csak ezért) egyúttal még nem *önmagában való, abszolút érvényűség* is; következésképpen c) logikai evidenciáim és egyéb bizonyosságaim semmi joggal *nem is állíthatók* értelmüktől független érvényű, abszolút, önmagukban való igazságoknak. — 3. Az *igazság* fogalmát illetően végül: önkényüinktől függ, hogy e kifejezést az *önmagábanvaló* helyesség transzcendens fogalmának jelölésére használjuk-e, vagy az *értelmünk előtt megbizonyuló* helyesség fogalmának jelölésére. Az ismertetett állásfogalásokban az igazság e szétválasztandó két fogalma egybefolyik, illetve *összszavarodik*, mert hiszen a logista elméletek — mintegy *tendenciájuk* szerint — az igazság fogalmát a *transzcendens abszolútum* szférájához kívánják kapcsolni (a minden gondoltságtól függetlenül fennálló igazság fogalmaként), ám igazság-fogalmuk — *ténylegesen — összefolyik az értelmi bizonyosság, a logikus értelem előtt való helyesség, sőt olykor csak a logikai cáfolhatatlanság* fogalmával.

6. A relativista tanítások egy részében ugyanazok a jogosulatlan fogalmi azonosítások leplezhetőek le, mint a logisztikus tanokban, a durvábban relativista tanítások azonban még az *értelmi* (vagy emberi) föltétlen bizonyosságok lehetőségét is tagadják. Az *előbbiekről* az imént mondottak után nem kell külön szólnunk, az *utóbbiak* pedig kellő cáfolatot nyerne már az ismertetett logisztikus érvelésben, amely *reájuk* nézve valóban gyilkos erejű.

Magunk, a fentiek értelmében, megismeréseink igazság-értékének problémájában a következő — és az alábbiakban tüzetesen igazolandó — feleletet látjuk jogosultnak: megismerhetünk *emberi értelmünk* számára *föltétlen* bizonyosságokat, mintegy „logikai“, illetve „emberi“ abszolútumokat, *egy immanens igazság-szférát*, de mit se tudunk és jogosan mit se *állíthatunk* egy minden értelem-től függetlennek bizonyos joggal ugyan *tételezhető* „magában“ való (tehát nem az „értelem“ számára való) *transzcendens* igazságról, annak természetéről, tartalmáról, szerkezetéről. Ha az abszolútizmus és a relativizmus dilemmájában szerepet játszó fogalmakat egymástól elkülönítjük — és

elkülönítjük főképen az *emberi értelem számára való* föltétlen bizonyosságnak (mintegy valamelyes „emberi“ abszolútumnak)³ és a tranzscendensen abszolút igazságnak fogalmát —, a feltüntetett dilemma *ál*-dilemmának és a látszólagos megbékélhetetlenség feloldhatóságnak fog bizonyulni.

II.

7. Ha bizonyosságaink *végso forrását* keresendő, kiindulunk az augustinusi és cartesianus bizonyosságforrásból, akként fogalmazva Descartes tételét, hogy: „*én, aki eszmélek* (vágynom, akarok, cselekszem), *vagyok*“, ez alap-tételünk elemzése — amelynek ismertetésére nincs ezúttai terünk — többféle végso bizonyosságot lepez le előttünk. E tétel bizonyosságának *első* forrása egy *alogikum*,⁴ egy *tapasztalati* evidencia: „*(én) eszmélek*“, amellyel szemben reflektáló tudatomban semmi kétség fel nem merül. Bizonyosságunk *második* forrása két *logikai evidencia*: mert a *magam létezésében való reflektált*, kétségeket elcszlató logikai megbizonyosodásom azon alapszik, hogy: 1. *én, akire* mint éppen eszmélőre, cselekvőre stb. eszmélek, *kell hogy legyek* — és így ez érvelésem alapján a „redukciós“ nyomozás a következő evidenciát lepezheti le: „*amire eszmélés irányul, (valamiképen) van*“ — illetve azon alapszik, hogy 2. *én, aki eszmélek, érzek, gondolkodom, akarok, cselekszem, kell hogy legyek* — mikor is érvelésem a következő logikai evidenciára épít: „*ami eszmél, van*“.⁵ Bizonyosságunk *harmadik* forrása egy sajátos ér-

³ Ily „emberi“ abszolútumnak fogalma a mi irodalmunkban már Böhm Károlynál felmerült. (Igy „A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről“ c. tanulmányban. — Magyar. Filoz. Társ. Közleményei. 1901, 1. füzet.)

⁴ Szabad legyen arra is utalnunk, hogy a *logika* maga is, mint *minden* filozófiai tudomány — amint ezt a tényt a logikai ideálizmus (pl. Pauler) maga is hangsúlyozza —, valójában a *tapasztalás* tényeiből indul ki.

⁵ *Első* bizonyosságforrásunk nem *logikai* szükségességet, de közvetlen tény-, *valóság*bizonyosságot fejez ki, reális létezésre utal. *Második* bizonyosságforrásunk egyrészt tisztán *logikai* szükségességet mond ki: „*amire eszmélek* (legalább mint eszmélet-, gondolattárgy), *van*“. Ez a „*van*“ o'y fennállást jelent, amelynek szempontjából „reális“ és „gondolt“ stb. valóságok (fennállások) nem különülnek el egymástól. — Az „*ami eszmél, van*“ a tisztán logikai szükségességen kívül egyebet is lelepez. azt jelenti: *ami eszmél, mint eszmélő tény*valóság, *van*. Benne a logikusan reflektált ítélet már arra épít, hogy az eszmélő valóság közvetlenül tényvalóságként (mint *valóság*bizonyosság) érzékelhető (1. „Eszmélek“ — ténybizonyosság —; 2. „*minthogy csak való-*

telmi kapcsolás helyességének, a *szillogisztikus következtetés helyességének evidenciája*: mert abból, hogy „én eszmélek“, abban, hogy „én vagyok“, nemcsak azáltal az evidencia által válok kétségtelenül bizonyossá, hogy ami eszmél, illetve, hogy amire eszmélés irányulhat, van, de azáltal az evidencia által is, hogy az a *következtetés*, amely szerint pl. „ami eszmél, van — én eszmélek — én vagyok“, szintén föltétlenül bizonyos.⁶ A feltüntetett értelmi (tapasztalati, logikai, szillogisztikus) evidenciákban egy végső értelmi *determinációnk*, egy végső immanens értelmi *kényszer* lepleződik le. Ily végső immanens determináció azonban nemcsak *értelmi* konstrukcióinkra jellemző: alaptételünk további elemzése leplez értelmi funkcióinkhoz kapcsolódó bizonyos *érzelmi* és *akarati* végső determináltságokat és kényszereket is (értelmi szükség-érzést, hiány-érzést, meghatározott irányú törekvést, kielégüléserzést stb.) és így már csak az *önmagunk létezésében* való megbizonyosodásunknak logikai és lélektani elemzése arra utal, hogy mind intellektuális tevékenységeinkben, mind érzelmi és akarati jelenségeinkben igazában egy *egész emberi szellemiségünket kötő* kényszer áthághatatlan, kategórikus parancsszava nyilatkozik meg. Ám e kényszer és determináció nemcsak megtagadhatatlan *bizonyosságokat* és lebírhatatlan *tendenciákat*, de — mint minden kényszer és determináció — egyúttal le nem bír-

ságosan létező eszmélhet“ — logika-előtti bizonyosság —, 3 „mert eszmélek, vagyok“ — logikai szükségesség —). E második tétel igazában tautológia, de a logikusan reflektáló értelem számára szükséges tautológia: eszmélő létezésem, mint *reális* létezés, általa bizonyíttatik. — A logika számára valójában csak *egyfajta* fennállás (éppen a logikusan szükségyszerű, a logikusan *kellő* fennállás) van; a logika maga nem a (reális) *valóságot* ragadja meg, és az igen sokfajtajúra szétkülöníthető fennállás- vagy létezmódok egymástól való elkülönítése *logikán kívüli* szempontokból, mintegy logika-előtti (vagy logika-melletti) ősdeterminációkból történik. Csak ennyit mondhatunk: *úgy* „létezik“ valami, *mint* a reális dolgok, *mint* a gondolat, *mint* az igazság, *mint* az erkölcsi stb. érték, *mint* az eszme, *mint* az esemény, *mint* a viszony stb.: a logika csak tudomásul veszi ez ősi, kategóriális értelmű determináltságunkból *kényszerű*, közvetlen elkülönítéseket, épít reások, de meg nem a'apozza őket. — Elemzésünk e ponton érdekes kapcsolatba vonható különben *Klages* („Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde“, Potsdam, 1927.) egy helyével: „Wenn... Existenzbewusstsein nicht dasselbe ist mit Wirklichkeitsbewusstsein“ — mondja Klages — so) ist es unmöglich, auf diesen Satz *allein*“: „... ich habe Bewusstsein, also existiere ich...“ „ein System von Urteilen über die *Wirklichkeit* zu gründen“ (154. l.).

⁶ Alaptételünkben, természetesen, egyéb logikai bennerejlések is foglaltatnak, amelyekre azonban ezúttal felesleges az utalás.

ható és *át nem törhető korlátozottságokat* is determinál. Kényszerek, előírások, korlátozottságok világa a mi vilá-
gunk, amely *valóságokat, bizonyosságokat és értékeket*
jelent, de éppen *nekünk, számunkra való* „valóságokat”,
„bizonyosságokat”, „értékeket”.

8. Alaptételeinkből kiindulva lehetségessé válik a *ma-
gunk* pszichikus valóságán *kívüli* valóságokról való meg-
bizonyosodásunk is. Így az eszmélő, cselekvő stb. *mások*
valóságában annak alapján bizonyosodhatom meg, hogy *a)*
eszmélő és gondolkodó voltukat (pl. velem közölt gondola-
taikban) mintegy *közvetlenül felismerem* és hogy *b)* egyéb:
érező, akaró, cselekvő pszichikus tevékenységeikre, megnyilat-
kozások alapján, a „*magam analógiájára*”⁷ *következtetek*. —
A nem eszmélő (tehát nem-pszichikus) valóságok valame-
lyes fennállásában, végül, végső fokon, azáltal válok bizo-
nyossá, hogy ők egyáltalában: eszmélésemnek *tárgyai*, hogy
reájuk — éppen, mint eszméléstárgyakra — eszmélhetek
(v. ö.: „amire eszmélés irányul, van”). Mind e bizonyossá-
gaimnak szubjektív evidenciáim mellett egyéb biztosítékai
is vannak: 1. más eszmélő embereknek előttem kibontakozó
gondolkodásában *a)* részben közvetlenül ugyanezeket az
evidenciákat ismerem fel, *b)* részben ugyanezekre az evi-
dencia-érzésekre kell logikusan következtetnem; 2. mind a
magam, mind a mások ily evidenciáinak föltétlen megbíz-
hatóságát igazolja az a tapasztalati felismerésünk, hogy
az emberiség egész történetén át — legalább is tudomá-
sunk szerint — soha senki nem tapasztalt olyat, ami meg-
dönthette volna, de csupán olyat, ami — a kellő ellenőrzés
után — *megecsesítette* mondott és még sok más evidenciáink
és logikusan rajtuk épülő bizonyosságaink föltétlen érvé-
nyét. De csodálkozhatunk-e ezen? Éppen nem — és éppen
ebben van e ténynek immár nem a *tapasztalati* felismert-
ség által való *bizonyítéka*, de *logikai alapja* —, mert hi-
szén egész értelmi munkánk *éppen ezeken* az evidenciákon
és éppen ezeken a logikai (és esetleg még másféle) föltét-
lenül bizonyos elveken és viszonyításokon épül föl, kény-
szerű determinációval, és így minden logikai gondolkodás
őket csak *igazolni* tudja és a velök *ellentétes tapasztalás*
nem is lehetséges.⁸

⁷ E nagyjelentőségű viszonyítás-fajjal alább tüzetesen fogunk fog-
lalkozni.

⁸ Ez igen egyszerű tételből két jelentős következmény folyik:
1. Soha nem fenyegethet az a veszély, hogy értelmi tevékenységeink
alapjait bárki bármikor megbízhatatlanoknak tudja kimutatni. 2. Ellen-
tétben a legtöbb filozófiai rendszer tanításával, értelmünk soha nem

9. Hogy a bennünket ezúttal elsősorban érdeklő problémában — az igazság abszolút-értékűsége problémájában — a fentiek alapján a végső következtetéseket levonjuk, még a következőkre kell utalnunk. Az alaptételünk elemzése által leleplezett evidenciák *valóságot* lelepleztek le értelmünk előtt, úgy is mondhatjuk: *a* valóságot leleplezték le. Már az „(én) eszmélek“-ben közvetlenül ezt az egyetlen valóságot ragadtuk meg, azt a valóságot, amelynél más, igazabb, felsőbbrendű valóság nemcsak hogy nincs értelmünk számára, de *amelyből a valóság fogalmát egyáltalában kialakíthattuk*. Elemzett bizonyosságainkban nem merült fel — és föl sem merülhetett — egy *értelemfölötti*, transzcendens valóságnak az értelmem által evidens bizonyossággal lelepleződött, mondjuk immanens valóságnak mintegy *fölébe* helyezendő fogalma, vagy másképen: nem merült föl bennük egy *értelem* számára való és egy értelmi gondoltságaimtól (evidenciáimtól, viszonyításaimtól, kategóriáimtól) *független* „magában való“ valóságnak kettőssége. Elemzéseinkből *értelmünk számára való* determinációk, végső alapok, evidenciák, bizonyosságok és korlátozottságok, értelmünk számára való „valóságok“ világa tárul elénk. És így már legelső emberi *bizonyosságainknak* („igazságainknak“) és minden emberi bizonyosságaink végső *alapjainak* elemzése alapján az a kérdés kell, hogy fölmerüljön bennünk: a mondott kettősség, a bizonyosságnak, igazságnak, valóságnak *transzcendensre* (értelmünktől független magábanvalóra) és *immanensre* (értelmünk számára valóra) kettőzése nem valamely *utólagos* és többé-kevésbé *önkéntes* értelmi konstrukció eredményeként állhatott-e elő?

A vázolt elemzések eredményei tehát megerősíteni látszanak tanulmányunk bevezető részének végső tételét: mi „megismerhetünk emberi értelmünk számára föltétlen bizonyosságokat, egy immanens igazság-szférát, de mit se tudunk és jogosan mit se állíthatunk egy minden értelemtől függetlennek tételvezhető „magábanvaló“, transzcendens igazságról, annak természetéről, tartalmáról, szerkezetéről“ (I. 6. §).

vethet fel oly problémákat, amelyek — kellő átgondolásuk után — két *ellentétes* „megoldást“ engednének. Megoldhatatlan dilemma: *nincs a logikus* értelem világában.

⁹ Az eddig mondottak csak *egy* ponton adnak alapot a transzcendens irányú továbbképzésekre: minden végső immanens determinációkkal szemben feltehető a kérdés: *mi* determinálja éppen ilyené, épp ilyen evidenciákkal és egyéb végső determinációkkal jellegzetessé értelmiségünket és egész szellemiségünket? (V. ö. 12., 14. §§.)

III.

10. Hasonló eredménnyel járhat egy másik elemző munkánk: problémánk szempontjából való átvizsgálása értelmi tevékenységeink mindazon köreinek, amelyekben elénk az elénk táruló ismerettárgyak legkülönbözőbb köreiben biztos ismeretek szerzésére, tudományos és filozófikus rendszerezésekre és értelmezésekre törekedhetik. Idevágó elemzéseink részletezése újra meghaladja a rendelkezésünkre álló teret. — Röviden: a logika, a matematika, a geometria és a valóságtudományok tételeinek bizonyosság-értékét vizsgálva könnyen felismerhető *logikai és matematikai* ítéleteink teljes és föltétlen bizonyosságértéke — természetesen, újra: *értelmünk* számára — és könnyen bizonyítható az a tétel is, hogy a „*valóságtudományok*“ körében ismereteinket a *valószínűség*nek igen széles skálájú — és egészen a föltétlen megbízhatóságig terjedő — bizonyosság-értéke illeti meg. De emberi értelmünk munkája nem merül ki az evidenciák és a végső értelmi alapok és ezenfelül az egyes tudományok alaptényeinek, meg biztos vagy valószínű törvényszerűségeinek kinyomozásában. A megállapított vagy megállapítható tényeket és törvényszerűségeket ilyen vagy olyan *egyeséges elvű rendszerekben*, nagy szintézisekben kívánjuk értelmezhetni — mintegy értelmi tevékenységeink koronájaként —, és megkísérelhetjük valamelyes szintézisben (formászerint, természetesen, logikai és kauzális hálózatban) értelmezni a végső „elemi“ vagy „egyedi“ adottságokat, „őstényeket“ is, magokat éppen ilyen végső értelmi, szellemi, pszichikus determináltságainkat is. És, ha értelmi működéseink felbúvárolt végső *alapjairól* a legnagyobb, a teljes bizonyosság-értéket sikerült kimutathatnunk, azt a bizonyosság-értéket, mely minden egyéb bizonyosságunknak forrása, értelmi tevékenységeinknek e végső, szintétikus értelmű koronájáról (egy bizonyos, a problémák természete szerint különböző határon túl) csak a legnagyobb fokú — és legfájdalmasabb — *bizonytalanságot* leplezhetjük le, akár az egyes „szak“-tudományok végső hipotézisei vagy alapaxiomái, akár a legegységesebb filozófikus szintézisek terén. E nagyfokú bizonytalanság oka az, hogy az ily végső értelmezéseket igazában valamely csak *hipotétikus* értékű rendszerező elv determinálhatja, amely hipotétikus rendszerező elv maga egyfelől csak *az éppen aktuálisan bírt* tény- és törvényszerűségismeretek alapján fakadhat föl — bár az ez elv alapján eleve meghatározott „osztályokba“ a még *nem* ismert törvényszerűségeket is beillőknek remél-

jük —, másfelől pedig egy többé-kevésbé szubjektív, *intuiciós tényezőtől* determináltatik. Ezt a szubjektív, intuiciós tényezőt elemzéseink végeredményben mindenkor egy-egy lényege szerint nem logikai, de csak „*analógiás*“ kapcsolásnak bizonyítják. Newton a szabadesés törvényszerűségeit a *vonzóerő* hipotétikus elve által értelmezte, ő utána a fizika eltávolodott nemcsak a *vonzóerőnek*, de már egyáltalában az *erőnek* az elvétől, sőt ezentúl az *energiának* az elvétől is, hogy a modern fizikai világkép középonti fogalmává — amint pl. M. Planck kidomborítja — egy *munka*-hipotézis váljék. Mind e végső értelmezések nem úgy tűnhetnek-e föl előttünk, mint bizonyos *tőlünk* magunktól *idegen* tényeknek és törvényszerűségeknek hozánk *közelebb* álló és közelebb érzett tények, élmények, cselekvések *analógiájára* való értelmezései? Mivel pedig a valóságra vonatkozó legismertebb és egyedül közvetlenül ismert ismereteink azok, amelyeket pszichikus önmagunkról bírunk, jogosnak látszik bármilyen fajtajú legvégső valóság-értelmezéseinket emberi és éppen pszichikus analógiák alapján való, mintegy megismerésüket értelmezésekként tekinteni. Minden új és új „végső“ értelmezés, legyen az *névadás*, tudományos *hipotézis* vagy *rendszer* (a célszerűeknek tetsző önkényesen választott alap-axiomákon túl), igazában egy-egy kielégítőbbnek érzett *magunkhoz* való kapcsolás. Ilyen kapcsolatot fejez ki Newton „*vonzóerő*“ fogalma, de általában az „*erő*“, az „*energia*“, a „*munka*“ fogalma is — és könnyű volna e példákat bármely tudomány és a filozófia köréből is szaporítanunk. Mi a mi magunkra, cselekvő személyiségünkre vonatkozó tapasztalásainkból elvont fogalmakat vetítjük ki a valóságra, a külső jelenségek értelmezésének alapelveiként, hogy általok e külső történeteket, hogy általok az egész világegyetemet és annak minden tapasztalható (sőt csak gondolható) parányi részét, östényét vagy külön egyediségét önmagunkhoz közelebb kapcsoljuk. Mi csak azt értjük meg igazán, amin valahogyan a *magunk képét* sikerül felfedezni — de legalább is: mindennél a magunk képének felfedezésére vágyunk és a jelenségeket úgy akarjuk jobban megérteni, hogy mintegy magunkat vetítjük rájuk. És az analógiás kapcsolásoknak ugyanez a pszichikus jelentősége érvényesül az immanens világunk fölé képzelhető „*transzcendens*“ valóság-szféra kialakításában is — de mielőtt erre a kérdésre rátérnénk, foglaljuk össze a különféle ismeretkörök bizonyosság-értékére vonatkozó elemzések eredményeit. Ez elemzések által

is bizonyossá vált egyfelől az, hogy minden olyan *relatívizmus*, amely a biztos, igazi emberi ítéletek lehetőségét egyáltalában tagadja, csupán fölszínes és hiányos elemzéseken alapuló jogosulatlan állásfoglalás. De másfelől elemzéseink nem tudják igazolni a logikai ideálizmus tanítását sem, amely szerint mi nemcsak értelmünk számára való teljes bizonyosságokra vagyunk képesek, de képesek vagyunk oly abszolút igazságok felismerésére, amelyek, mint embe- ren és értelmén felüli abszolút érvényességek, fennállanak akkor is, ha nem is lenne értelem, amely felismerésükre képes volna. E felfogással szemben elemzéseink újra csak *értelmünk számára való* bizonyosságokat lepleztek le és éppen a legmagasabbrendű szintétikus konstrukciókban, tehát az oly tárgyakra irányuló konstrukciókban, amely tárgyak mintegy a *legközelebb* esnek a tapasztalataink és logikai elmélyüléseink immanens világán túlesőnek tété- lezhető valamely transzcendens világ tárgyaihoz, éppen ezekben az értelmezés-kísérletekben kapcsolódik értelmi munkánkhoz a *legcsekélyebb* bizonyosság-érték. Még az elénk táruló, értelmünk előtt lelepleződő *immanens való- ság* maga is¹⁰ végül sok-sok, *végső alapjaiban megismer- hetetlen X-nek* „igazi“ szintétikus egységében felismerhe- tőlül sose állítható kapcsolata. Immanens világunkra vo- natkozó végső értelmezéseink is csak mintegy többé- kevésbé önkényes *névadás*: értelmi „könyvvezetésünk“ *törvényszerűség*-, *rovatainak*“ mintegy ilyen vagy olyan — önmagunkra utaló — *tételcímen* való elkönyvelése, a való- ságra a *magunk* képének reávetítése. És ezért a rajtunk kívüli valósággal úgy vagyunk, mint valami csodálatos titokládával: közelítve hozzá, fedeléről csak a magunk képét látjuk felénk tükröződni. Ha felnyitjuk róla e fede- let, a fölhyított fedél alól új fedél tárul elénk, újra csak a magunk képével. Felnyitjuk ezt a fedelet is, egyre nyi- togatjuk a fedelek végtelen sorát — hisz egyre halad a tudomány, egyre bővülnek ismereteink —: hiába, minden levett fedél alatt újra csak a magunk képét tükrözi felénk az új fedél. És sohase tudjuk lehántani az utolsó fedelet és sohase tudjuk *közvetlenül* birtokba venni a titokláda nagy titkát, a szentséget: sohase tudjuk színről-színre látni a valóság *teljes* igazi képét. Ősi, végső, örök determi- nációnk ez: kényszer és korlát. És végső emberi determi-

¹⁰ Hangsúlyozni kívánjuk, hogy a természettudomány igazában mindig csak ily *immanens X*-eket (illetve összességeiket) törekszik köze- lebről megismerni. Sokat hangsúlyozott „realitása“ vagy „abszolú- tizmusa“ éppen ebben az immanens körben való maradásában áll.

náltságunk korlátait áttörni nem adatván meg nekünk, végső kérdéseinkben sem marad számunkra más megoldás-kísérlet, mint a feleletet az önmagunkra vonatkozó közvetlen valóságismeretünk alapján képzelni el és a külső valóságot — akár akkor, ha a *végső adottságok* okait keressük, akár akkor, ha a *mindenségre** (vagy ennek 'csak bármely, egységes szempontból körülhatárolható, részére) vonatkozó ismereteinket egységes elv, esetleg egy egész „világszemlélet“ alapján értelmezni óhajtjuk — a mondott analógiás értelmezések által hozni önmagunkhoz közelebb.

11. Ha ilymódon még immanens világunk se állítható a maga teljességében és végső alapjaiban föltétlen bizonyosságokat engedően értelmezhetőnek, vajjon mely jogos bizonyosságértéket tulajdoníthatunk egy feltehető transzcendens világra vonatkozó értelmezhetőségeinknek? Ám a logikai idealizmus mégis nem tesz kevesebbet annál, mint-hogy a bizonyosságértéket éppen az ember- és értelemfeletti transzcendens szférából vetíti elénk. Nem a *bennünk* élő evidencia-érzések bizonyosságértékének *tapasztalati* igazoltságából indul — sőt ezt a tapasztalati igazolhatóságot, igen következetesen, megtagadja —, de a bizonyosságot az értelemtől, gondoltságtól független, az immanens valóságnak mintegy *felette* tételezett abszolút igazságnak fogalmára alapítja. Ítéleteink ily felfogás szerint nem azért igazak, mert az (immanens) valóságnak megfelelnek, de *azért felelnek meg a valóságnak, mert igazak*. Pontosabban: ítéleteink is és a valóság is azért igaz, mert mind a kettő az *abszolút igazság* „*struktúráját*“ nyilvánítja meg.

E felfogást elemzéseink eredményei nem igazolják. Ellenkezőleg, arra készítenek, hogy vele szemben felvessük a kérdést: egyáltalában van-e tudományos jogunk arra, hogy ember, értelem és immanens valóság fölé egy transzcendens valóság- és igazságszférát képzeljünk? Mert hiszen azt se tudjuk igazán: vajjon mi „*értelme*“ lehet egy *nem értelmem számára* való „igazságnak“, egy nem a *mi* tapasztalásaink és értelmünk számára való „valóságnak.“

IV.

12. Hogyan áll elő és mely értékkel bír az előttünk (ha nem is teljességében és végső értelmezhetőségében) lelepleződő immanens világ fölé konstruálható magábanvalóságok transzcendens világa?

Ha a transzcendenciák világát elemezzük, benne többféle transzcendencia-kört vagy transzcendencia-szférát ítél-

hetünk egymástól bizonyos joggal elkülöníthetőnek. E transzcendencia-szférák elemzése leleplezi kialakulásuk útját is. Igen röviden: 1. Immanens világunkban tapasztalva a *jelenségek* és az általuk megnyilatkozó *valóságok*, illetve *lényégek* viszonyát (amelyet pl. szemléltethet az önmagával — mint ugyanazzal a *valósággal* — állandóan azonosnak maradó mozgó golyónak a róla való sokféle *jelenségérzetünkkel* való viszonya), könnyen elképzelhetjük, hogy az érzékléseink és értelmünk előtt lelepleződő valóságok maguk is, hogy az *összes* dolgok, amelyeket megismerhetünk, egy még mélyebb, egy magában való, transzcendens, időtlen, teretlen stb. valóságnak vagy lényegnek csupán *jelenségei*, érzékléseinken és értelmünkön át való tükröződései. *Egész* immanens világunk ekként csupán *jelenségvilágként* fogható fel, amely mögött egy lényegvilág, a *magábanvalóságok* transzcendens világa rejlik, úgy amint ez pl. a *kanti* „Erscheinungswelt“ és „Ding an sich“ kettősségében kifejezésre jut. 2. Immanens világunkban tapasztalva az *okozottakat* (feltételezettnek) és *okozókat* (feltételezőnek) viszonyát, elképzelhetjük, hogy tapasztalati világunk leleplezhető végső adottságai maguk is valami még mélyebb, valami immár *semmi mástól* nem függő, egy semmitől nem okozott végső októl (pl. végső moztatótól) való függőségek. Így áll elő a végső okozatlanságok (sőt esetleg ép végső *okozóságok*), a *fültétlenségek*, abszolútumok (és esetleg egyúttal: a végső *okok*)¹¹ köre. 3. Immanens világunkban tapasztalva a *törekvés* és *cél*, valamint az *eszköz* és *cél* viszonyát, elképzelhetjük, hogy a mi minden immanens célunk csak eszköz valami még végsőbb, a végső (a *célok* láncolatát lezáró) cél vagy célok elérésének szolgálatában. Így áll elő a végső célok köre. — 4. Végül a magábanvalóságnak, a végső okiságnak és a végső céliságnak mintegy egybekapcsolódását látszhatjuk leleplezni a negyedik transzcendencia-szféra: a *tökéletesség* köre. Ami önmagában való, semmitől fel nem tételezett (sőt mindent — magát és az egész mindenséget — feltételező) és ami egyúttal semmi magán túlhaladó célnak nem szolgáló (ellenkezőleg a legvégső célt jelentő) transzcendens valóság, az egyúttal *tökéletes* is és vele szemben minden immanens dolog csak jelenség, hiány, okozat, eszköz. Ezt a transzcendencia-szférát tekint-

¹¹ Immanens világunkban a lezárt, *egy végső* okból eredő okozatlanság-láncolat ismeretlen: *mindennek* kereshetjük további okát. A végső okiság transzcendens szférájának kialakulásában tehát az analógiához egy önkény járul: nyilván értelmünk lezártágot kívánó, *végsőkre* áhítózo bizonyosság-vágyának kielégítésére.

hetjük a legvégső transzcendens *érték* illetve értékek szférájának és így e szférába tartozik a magábanvaló, föltétlen, önérvényű és örökérvényű, tökéletes „Igazság“ is.¹²

13. A transzcendenciák világára irányuló elemzés a változt többbszférájúságon kívül e káprázatos világ sok egyéb jellemző sajátosságait leleplezheti le, részben egyetemesen emberi értelmi hajlandóságokból fakadókat (így pl. immanens dolgoknak egyszerre *többféle* transzcendens szférába való emelését, sőt az összes transzcendencia-körök valamely egységbe olvasztásának¹³ kísérletét), részben a különböző filozófiai vagy vallásos rendszerekben egyéni színezettel módosulókat. Ezúttal csak egyetlen érdekes példa rövid elemzésére legyen szabad kitérnünk: I. N. Hartmann etikája¹⁴ azt tanítja, hogy az értékek „létezési módjuk szerint *platon*i ideák: az érték az „*ami által*“ minden, aminek része van benne, értékes“. — Nyilvánvaló, hogy minden „*értékesben*“ benne kell lennie annak a valaminek, ami azt értelmem előtt éppen „*értékessé*“ teszi. Az abszolútisták hibája az lesz, hogy ők ezt az *értelmem* előtt lelepleződő „*értékességet*“ meghatározó *immanens* alapot, jogosulatlanul, egyszeriben értelmemtől független, abszolút valaminek veszik, nem véve észre, hogy *értelmem* itélvén ezt vagy azt a dolgot „*értékesnek*“: *értelmem* szerint, az ő számára van az az „*érték*“ is, amelynek alapján értelmemmel bármit értékesnek mondhatok; ám értelmetlen dolog az értelmem ítélete szerint „*értékesnek*“ ítélt mögött *egy nem értelmem* és ítéletem számára való „*értéket*“ keresni. Az első téves lépés tehát — miként a transzcendencia-építőknél általában — az, hogy szerzőnk az immanens, értelmem számára való lényeg (az „*érték*“) helyébe, mintegy annak fölibe, valami transzcendens lényegét képzeli: az immanens (érték-) lényegét — jogosulatlanul — az első transzcendencia szférába, a *magában valóságok körébe* emeli. 2. Természetes, hogy ezt a transzcendens értéket a *tudományos gondolkodás* meg nem ragadhatja: megragadásához ezért csak a *hit* vagy az *intu*íció segítheti az

¹² A maradoság, változatlanóság, egyetemesség, szükségszerűség: *immanens* értékek; a transzcendencia-körökbe az *utolsó* lényegében *változtatlanul*, az *előbbie*k — mint „*örök*“-ség, örök változatlanóság, magában való és a transzcendenciák körére is illő egyetemesség — a *tökéletességek* körébe emelten jutnak be.

¹³ A rendes eljárás mód: valamely „magában valót“ végső *okká* és végső *cellá* (és egyúttal) egyetlen *tökéletességgé* is nyilvánítani.

¹⁴ Elemzésünkben Horváth Barnának az *Athenaeumban* (1927, 3—4. f.) megjelent kritikai ismertetésére támaszkodunk. Hartmann etikája jó példa: a szerző ritka őszintesége és nyíltsága miatt.

embert. Hartmannál sines másként a dolog, sőt ő elismerést érdemlő nyíltsággal vallja be, hogy ezek az értékek a gondolkodással meg nem ragadhatók. Ezért ő nyíltan hirdet egy *intuiciós* elméletet: az abszolút értékek „közvetlenül csupán — mint Platon ideái — egy belső „látás“ számára hozzáférhetők“. Az intuíció azonban — talán felesleges is hangoztatnunk —: *szubjektív* érték, miként a *hít* is: a *hívőnek* bizonyosságérzést adhat, de belőle *tudományos* bizonyosság nem fakad. 3. Az így — jogtalanul — transzcendenssé emelt és a logikus értelemmel ezért megragadhatni meg sem is kísérelt tárgyat (mint csak intuícióval lelepleződő „magábanvalóságot“) az abszolutista-spekulatív lélek — most már elkerülhetetlen önkényes és a képzetnek többé már szinte mitől se korlátozott szabadságával — bizonyos egyéb *határozmányokkal* is felruházza: a magában valóságok körébe már felemelt tárgy Hartmannál is felemeltetik — a spekulatív-abszolutista elme minden transzcendens rendszerben megnyilatkozó természetes hajlandóságait leleplezően — *egyéb* transzcendencia-körökbe is. Így lesznek Hartmann értékei pl. „nemcsak *függetlenek* az értékdogmáktól (javaktól), hanem a jószágok lehetőségének *feltételei*“ — felemeltetve ekként a *végző feltételezők* transzcendencia-körébe is. — 4. Am mind az ily önkényes konstrukciók csak azáltal érhetik el a szilárdság valamelyes látszatát és kerülhetik el a szigorúan tudományos megalapozottság hiányának könnyű lelepleződését, ha öntudatlanul is igyekeznek az egyre élesebben látó kritikával szemben egyre több érintkezési pontot keresni *immanens* bizonyosságaink világával, nem vetve számot azzal, hogy ilyen engedményeket csak *önmaguknak ellenmondóan* tehetnek. Sajátos helyzet: minél élesebb elméjű és minél modernebb egy abszolutista-spekulatív gondolkodó, szükségszerűen annál több engedményt kényszerül tenni az immanenciának, ami azonban, újra kényszerűen, csak a rendszer belső ellenmondásait teszi még nyilvánvalóbbakká. Horváth rámutat Hartmann elméletének némely ellenmondására, de ő se utal arra — nyilván a saját maga őszintén transzcendens beállítottsága miatt —, hogy egy-két ily ellenmondásnak oka épen az engedményként szereplő immanens alapoknak a különben való transzcendens alapvetéssel való össze nem férhetése. Íme csak egyetlen példa: Hartmannál ellenmond egymásnak az értékteória és a kategóriális alaptörvény, állapítja meg Horváth: „Az értékteória szerint az értékek nemcsak függetlenek a jószágoktól, ha-

nem a jószágok lehetőségének előfeltételei, — a kategóriális alaptörvény szerint ellenben az érték mint magasabb alakzat *materiális függvénye* a lét alacsonyabb alakzatának. Az értékteória szerint az értékek platonai ideák, — a kategóriális törvények szerint a lét «*conditio sine qua non*»-ja az értékeknek“. — A kategóriális alaptörvényben Hartmann *immanens* alaptörvényből épített: csoda-e, ha ellentmondásba kellett jönnie önmagával, mint az értékteória *platonistájával*? — Ám az a tény, hogy Hartmann is itt-ott immanens elemeket is enged érvényesülni elméletében, másfelől — és ezen se csodálkozhatunk — értékes felismerésekre is vezeti őt: így pl. annak felismerésére, hogy „az értéktudat sohasem *mozdulatlan*: a nyugodt felszín alatt az ethos állandó forradalma játszódik le“ vagy annak felismerésére, hogy a magasabb alakzatok az *alacsonyabbak*on alapulnak. De a megsejtett immanens alapokból *immanens úton* jutni tovább a *végső* értékekig, az eszményekig és így egy immanens ideáлизmus tanát építhetni fel, ehhez Hartmann csakúgy nem tudott eljutni az etika terén, mint ahogy nem jutottak el más gondolkodók egyéb filozófiai diszciplínák terén — és Hartmannál is a megszokott kettősséggel találkozunk: az immanens kiindulási alapoknak itt-ott tett kedvezmény és a transzcendens alapfelfogás kiengelylíthetetlen kettősségével.

14. A fentiekől, elemzéseink tovább részletezése nélkül is, kidomborodik talán, hogy az immanencia és a transzcendencia viszonya — a transzcendencia nevéhez méltóan — valóban egy *túlesési* viszony: transzcendens az, ami *a)* túlesik az immanensen, de *b)* aminek tételezésére, többféle irányban, maga immanens világunk utal. De kidomborodik az is, hogy a transzcendencia-alkotások mind-mind csupán *tételezések*, a legjobb esetben az értékesre, az oki értelmezettségeknek teljességére, a nagy célokra törekvéseknek végső beteljesülésére vágyó, és egyáltalában a teljességre, az egészre áhító, a *mindennel* (még azzal is, aminek fogalmát eleve mint értelmünkől *független* valaminek fogalmát konstruáltuk meg) leszámolhatni vágyó szellemiségünk *követelményei*, posztulátumai, amelyekre vonatkozólag azonban semmi *tudásunk* és logikai bizonyosságunk nincsen, amelyekről, hogy valóban „fennállanak“-e, nem is kérhető, amelyek magábanvaló természetének vagy tartalmának meghatározhatásához, tudományos szigorúsággal, természetesen, hozzá se foghatunk. Ki *íudhatja*: „van“-e valami értelmünkől független „magábanvaló“? És ha volna vagy fennállana is: vajjen „ille-

nék"-e reá értelmünk bármi fogalma és „megragadható“ volna-e bármi kategóriánkban és bármi értelmi viszonyításunkban? Hátha egészen *más* valami illenék reája és ragadhatná meg - őt, mint mindaz, amit értelmünk fogalmai, kategóriái, viszonyítás-lehetőségei jelentenek? És ha végül még megragadható, *sőt megragadott* volna is: vajjon mi biztosítékát találhatnók annak, hogy *mely* ítéletünk volt képes valóban a *magábanvalót* leplezni le, a maga igazi valójában: amikor nincs *mértékünk*, amely által az értelmünk számára való *azt* a bizonyosságot, amely „csak“ *értelmünk* számára való bizonyosság volna, attól a szintén értelmünk számára való bizonyosságtól, amely azonban egyben a *magábanvalóságot* leplezné le, megkülönböztetni tudnók.

15. Minthogy a transzcendens abszolútizmus végső alapjai önkényesek — mert bármi nagyszerű emberi aspirációknak kifejezői is, tudományos szigorúsággal nem igazolhatók —, *ily* alapokon emberi szellemiségünket kielégítő tudományos rendszer nem is épülhet fel. És az *ily* szellemben fölépült rendszerek — amint a történetileg fölvetődött *összes* *ily* rendszerek példája bizonyítja — elkerülhetetlen ellenmondásokba is bonyolódnak. Hartmann etikai rendszerére utalva, e tétel érvényesülésére már látunk példát az etika terén. Ezúttal, a *teljesebb* illusztráció szüksége miatt, a *logikai ideáлизmus* rendszereiben kívánunk *ily* elkerülhetetlen ellenmondásokra utalni. E logisztikus elméletek Achilles-sarkául az *evidenciának* — és éppen *csak* az *evidenciának* — tényére való fölépítődést látjuk lelepleződőnek. Ez elméletek a (szubjektíve) *evidensen helyeseknek érzett* bizonyosságokat azonnal *értelemfeletti, minden gondoltságtól független*, abszolút igazságokként vétítik elénk. I. Így indul ki már az első filozófiai tudomány, a *logika* oly tételekből, amelyeket azonnal, tovább már nem indokolhatóan és elemezhetően evidenseknek, helyeseknek „tartunk“, „látunk be“, „ismerünk fel“ (amelyeket tehát eleve helyeseknek *érzünk*, ám nem bizonyíthatunk). De *a)* jól meggondolva a dolgot, e rögtöni logikai belátásaink *önmagukban* csak annyit mondanak, hogy az *én* értelmem előtt, szubjektíve és már az első pillanatra, föltétlenül bizonyosnak ítéltetik egy-egy ítélet (pl. az „*A = A*“) helyessége — ám e szubjektív evidenciám *önmagában*, a *tapasztalás* kontrollja nélkül¹⁵ (és e kontrollt a logikai ideáлизmus, a már említett következetességgel, vissza

¹⁵ V. ö. 11. §.

is utasítja) mit se mond még arról, hogy szubjektíve helyesnek tartásom *objektíve* is valóban megbízható-e? Még kevesebbet mond azonban arról, hogy evidens helyesnek belátásom épp *azért* volna megbízható, mert ember-és értelemfeletti *abszolút* igazságot fejez ki. b) Evidens belátásaim objektív, sőt abszolút bizonyosság-értékét azonban mégis igazolni törekedve, alkalmasnak kínálkoznak a következő érvelés: belátásaim azért fejeznek ki abszolút érvényű igazságot, mert „megegyeznek a logikai alapelvekkel“. Csakhogy ez a megegyezés mit se igazol: mert hiszen a logikai alapelveket épen a már *eleve helyeseknek érzett*, evidens ítéleteimből következtettem ki. c) Ép így nem igazolhatja evidenciáink abszolút érvényét az az érv se, hogy a „minden igazságban közös“ formai struktúrában az abszolút igazság „formai természete“ lepleződik le, mert hiszen az igazságnak általában való, minden igazságban közös formai határozmányait is csupán a már *eleve* — szubjektív evidencia-érzéseim alapján — *igaznak tételezett egyes* „igazságaim“ egybevetéséből állíthatom össze.¹⁶ 2. A transzcendens ideáлизmus elégtelensége azonban nemcsak az igazság problémájában, de a transzcendens eszmények *egyéb* köreibben is könnyen leleplezhető — és a legőszintébb és legbátrabb ily szellemű gondolkodókban némelykor szinte vallomásszerű sorok tesznek tanúságot amellet, hogy a transzcendens ideáлизmus szelleméből nem fakadhat föl az élet minden körét átható *bizonyosság*. A műbírálónak „*tragikuma*... az, hogy minél inkább iparkodik a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább *cserbenhagyják a tudományosan kifejezhető normák* s annál nagyobb mértékben kénytelen *ízlésére* támaszkodni... Bizonyos specializálódáson túl a *műkritikának tudományos jellege* éppúgy *csődöt mond*, mint az *erkölcstani* kauzisztikának az az igénye, hogy megállapításai egyetemesen elismertessenek“, olvasuk a logikai ideáлизmus legtisztább és legmonumentálisabb rendszerének megalkotójánál, Pauler Ákosnál. Íme: ez a szellem sem fakaszthatott fel a transzcendens abszolútizmus tanaiból — legalább is a kellő gazdagságban — olyan normákat, amelyek *egyetemes érvénnyel* volnának

¹⁶ Az *evidencia* problémájában számot kell vetnünk a következőkkel is: a) Minden evidencia maga igazában: *tapasztalásban* való horgonyvetés, amiből magából is a logikai ideáлизmus önellenmondása következik. b) Amint már hangsúlyoztuk: minden evidencia igazában *szubjektív* érzés és ebből a logikai ideáлизmusnak a szubjektívizmus legyőzésére való elégtelensége következik.

érvényesíthetők az emberi cselekvések és alkotások világában. 3. És, amint Hartmann nem tudta megtagadni az immanens bizonyosságok egyedül szilárd szikláját, a logikai ideáлизм is, a maga minden transzcendenciákat építő munkájában, igazában csak éppen immanens, a mi éppen ilyen szellemi determináltságaink szerint és korlátozottságaink számára való bizonyosságaink sziklájára építhet és immanens determináltságaink és korlátozottságaink körét valóban áttörni sehol se tudja. Az *érték*, mely *végős* előfeltevés — vallja a logikai ideáлизм is — nem definiálható. Az értékeket csak *megpillantjuk*, „*megismerjük* őket *egy nemével a platon*i visszaemlékezés-nek“; az igazat úgy „*fedezzük fel, hogy igazságára rájövünk*“, „a jót azáltal, hogy a jót kötelességünknek *felismerjük*, a szépet pedig úgy ismerjük meg, hogy a dolgok szépségét *észre vesszük*“. Íme: *evidenciák* és szellemünket kötő végős „immanens“ determinációk világa áll előttünk a „transzcendenciákat“ megismerni vágyó és megismerhetni vélő szemléletek legmélyén is: lényege szerint *ugyanazoknak* az egyetlen és megtagadhatatlan immanens alapoknak világa, amelyre egyáltalában *bárm*i értelmi konstrukciónk felépülhet, de amelyekre a transzcendens abszolútizmus rendszerei helytelen értelmezéssel építenek.

16. Bár a transzcendens ideáлизм rendszerei se teoretikus, se praktikus tekintetben nem bizonyulnak kielégítőeknek, mi sem állhat tőlünk távolabb, mint megtagadása akár teoretikus, akár főleg praktikus téren azoknak a hatalmas szolgálatoknak, amelyeket a filozófiai gondolat a transzcendens ideáлизм szellemének köszönhet. Különösen hangsúlyozva — teoretikus téren — azt a nagyszerű szolgálatot, amelyet — ép a mi XX. századunkban is — éppen a logikai ideáлизм tett a felszínes relativizmus immár megcáfolhatatlan lerombolásával és bizonyos emberi ítéleteink föltétlen és egyetemes elfogadást igénylő bizonyosságának kimutatásával, hódolattal ismerjük el azt, amit — praktikus téren — mint a leghatalmasabb (és a legnagyobb filozófiai hagyomány, a platoni hagyomány által is megszentelt) értéket találunk a transzcendens ideáлизмban. Ez az ideáлизм *eszményeket*, nagyszerű tevékenységi célpontokat állított az ember elé, hatalmas eszmékért küzdeni edzette az akaratot, belénk égette az Igaz, a Jó, a Szép eszméit és kitzúvva az emberi törekvések elé e nagyszerű, végős *transzcendens* célokat — hatalmas valóságos, *immanens* értékeket fakasztott a transzcendens eszmények irányában nemesülni vágyó em-

beri tevékenységeinkből. És vajjon megfelelkezhetünk-e arról a megnyugvásról, arról a felemelő vigaszról is, amelyet a mindig, lényeg szerint, transzcendensen ideálista *vallásos hitnek* boldog bizonyosságokat adó ereje jelent mindazokon a területeken, ahol tudásunk határai lezárultak, vagy ahol tudásunk világa talán csak elszomoríthatna.¹⁷ De mégis korunkban, amikor főleg a *kanti* kritika óta, egyfelől egyre jobban felismertetik a transzcendens spekulációk teoretikus jogosulatlansága, mintha másfelől a transzcendens ideálizmus *praktikus* bizonyosságokat adó ereje is meggyöngült volna. A transzcendens eszményeknek az a bizonyosság-érzéseket adó, lelki egyensúlyt biztosító és nagy célokra törő akaratokat edző ereje, amellyel eleddig hatni tudott, a *ma* embere előtt megrendülni látszik. Az értelem nem hisz bennök, a kedélyt megzavarja és állandó megnyugvásra és harmóniára jutni nem engedi az értelem hideg kritikája, az akaratot pedig bilinesbe veri mind ez az értelmi és érzelmi bizonytalanság. A válság már a középkori keresztény világkép bukásával elkezdődött, azóta — az emberi gondolat és életerő oly sok szép kivirágzása ellenére — egyre mélyült, hogy eljuthasson a *ma* emberének mély benső megrendültségéhez. De a megrendültségből egy új bizonyosság, egy új harmónia, egy új emelkedés felé áhítózunk — és hány meg hány gondolkodó hirdeti az új élet, a válság gyötrelmeiből való új nagy feltámadás szükségét. De hogy a felemelkedésnek mely útját követhetnők, e kérdésre — oly sokféle modern kísérlet ellenére is — a *filozófiának még nem*, de egyelőre csak a *vallásnak* van határozott és minden vallásos érzület által elfogadást igényelhető felelete. Megmaradva azonban a filozófia talaján, mi úgy véljük: talán nem csalódunk úgy ítélve, hogy az új bizonyosságnak, az új eszménységnek, az új lelki emelkedésnek a réginél egy fokkal mintegy *immanensebbé* kell válnia.¹⁸ A válságban

¹⁷ Sajná'attal kényszerülünk — helyszüke miatt — lemondani annak vizsgálatáról, hogy szellemisségünk mely *természetes* hajlandóságai készítetik az embert a transzcendencia-szférák tételezésére és indokolják a legtöbb filozófiai rendszerek a transzcendens ideálizmus szemléletéhez való ragaszkodását.

¹⁸ Egy nagy immanencia-vágy lappang és tör érvényesülésre nemcsak a *filozófia* terén (pl. az *érték-* és a *kulturális* problémák hangsúlyozásában) is, de a *művészetben* is: a sajátosan, éppen csak emberit kifejezni vágyásban, a *morális* életben is: a *bensőbb*, emberibb moralitás vágyában, a politikai, társadalmi, gazdasági téren is: pl. az *éppen adott* (faji, történelmi, földrajzi stb.) valóságos tényezők nagyobb honorálás-vágyában stb.

vergődő lelket és a lélek válsága miatt válságba fordult kultúráját az önértékelés „par excellence“ tudománya, a filozófia kell hogy a válságból kiemelje. És nem véletlen, ha a kulturális élet legkülönbözőbb területein fel-feltűnik a a filozófiával való kacérkodás és az se véletlen, hogy fanatikus rajongók vagy vakmerően újat hirdető apostolok és Európa-szerte kóborló filozófiai lovagok mind-mind rajongó hallgatókra találnak. A ma filozófiájának azonban nem azért kell leszámolnia e lappangó nagy immanenciavágygal, mintha a filozófia feladata csak az *aktuális* emberi kielégülések céljának szolgálata volna és nem a számunkra *föltétlen és mindenkori érvényű* bizonyosságok és értékek minél teljesebb meghódításának egyetemes emberi végcélja, de azért, mert e mai immanencia-vágyban, hitünk szerint, az egyetemes filozófiai gondolat emelkedett fejlődésének egy újabb állomására. Benne, lassan, öntudatra jutott egy régi káprázatnak, (a transzcendenciák világának) káprázat-volta és egy új igazságnak és értékelésnek (egy immanensebb, emberibb abszolútizmusnak) új bizonyosság-követelménye.

V.

17. De alkalmas-e bármi immanentizmus egy új ideá-
lizmus kifejlesztésére? Legelőbb arra hivatkozunk, hogy egy immanens ideá-
lizmus lehetőségének *teoretikus* alapjai már eddigi elemzéseinkből kidomborodnak: kimutatott immanens (tapasztalati, logikai, matematikai) bizonyosságaink semmivel se *kisebb* értékű igazságok a logikai ideá-
lizmus transzcendens igazságainál, hisz igazságaink nem gyarapodtak igazságértékben azáltal, ha a transzcendens ideá-
lizmus őket nem immanens megalapozottságukban, de emberfeletti, transzcendens szférákból eredőként kápráztatta elénk. Azok a *kedélyi, érzelmi, akazati* determinációk viszont, amelyekre már az „én, aki eszmélek, vagyok“ alaptételünk elemzése szintén elvezetett, a mi *praktikus, érző* és akaró lény-mivoltunknak is immanensen ideá-
liztikus és optimisztikus felfogását engedik. E ponton csupán a leglényegesebbnek tetsző determinációra utalva, szabad legyen az *erkölcsi* értékek világának immanens determináltságok alapján való természetes fölépítődését vázolnunk. Erkölcsi irányban való emberi nemesedésünk pilléreiül a következők ismerhetők fel: *a)* az *életösztönnel* velejáró, minden-
kiben tevékeny, természetes mindig *többre*, teljesebbre, nagyobbra, értékesebbre törekvés; *b)* legelőbb *önmagunknak*, de aztán a magunk minden

gondolatának és bármi (tehát pl. többre, nagyobbra irányuló, csirájában eszményi) törekvéscéljának is *öszönösen értékesnek* ítéltése; *c*) a *faji* megnyilatkozásokban (ide tartozva a családi, baráti, szociális stb. megnyilatkozások is) és a szűkebb értelemben „*kedélyinek*“ nevezhető némely (pl. *játékos* vagy *művészi*) megnyilatkozásban közvetlenül jelentkező *nem-egoista* érzések, értékelések, cselekvési impulzusok és célok; *d*) a *társas együttélés* kényszere; *e*) bármely *eszközi* értékű törekvésünknek az a sajátossága, hogy eredeti (pl. durván egoista) céljától elszakadva, magasabbrendűekül felismert vagy átértzett *egyéb* (pl. *egyenfeletti*) *célok* szolgálatába állhat, hajlamosan a nemesedésre, a szublimálódásra; *f*) *értelmiségünknek* az a természetes hajlandósága, hogy ő — miként a világ minden mély gondolkodójának példája bizonyítja — legnagyobb értékeinkül, kellő megfontolás után, az *egyenfeletti*, altruista értékeket ismeri fel. De mintha az elfogulatlan tapasztalás az *egyetememes* élet természetes fejlődését is úgy leplezné elénk, hogy az élet nem az egyént, de — a régi „köz-hely“ értelmében — a *fajt*, sőt azonfelül is, mintegy legelsősorban, *saját magát* igyekszik fenntartani, gazdagítani, emelni és hogy a maga továbbfejlesztésére, kiteljesítésére (vagy akárcsak fönntartására) az út csak a *minél több élőnek* minél több életet és fejlődést termelő *szolidaritása* és minél nagyobb fokú *egyenfelettsége* lehet. De ily általános elgondolások helyett tekintsük elfogulatlan szemmel bármifajta *egy*es értékköreink fejlődésirányát: azt fogjuk találni, hogy valóságos értékeléseink immanens összesege az *egyenfelettség irányában* fejlődik: *értelmi* téren nem a szubjektív vélemények, de az objektív bizonyosságok (igazságok) felé, a *művészi* megnyilatkozások terén a nem csak szubjektíve tetszőre, de valami egyetemesen, *mindenki* előtt tetszeni hivatott (művészi) szépnek minél teljesebb megvalósítása vagy kifejezése felé; *cselekvéseink* terén általában a jó, az altruista, az erkölcsös cselekvésekre való törekvések irányában, de még a *metafizikai* és *vallásos* aspirációk terén is — az ily aspirációkat valóban és mélyen érző emberben — az egyre nagyobb tökéleteségű idealizmus és az Istenhez való egyre közelebb juthatás irányában.¹⁹

18. Íme: reális értékeink immanens szférája belülről, *mi* belőlünk fakad föl végső, „életes“ determinációval —

¹⁹ V. ö. „A nevelői célkitűzés problémájához“ c. tanulmányunkat. (Berlin, Voggenreiter, 1926.)

és valóságos értékeink mivel se válnak értékesebbekké és tüzesebben hevítőkké, ha megtagadjuk e legmélyebb éle-tességüket és emberiségüket, hogy aztán örök és változat-lan, nem formálódó, nem *mi magunkkal együtt* fejlődő, legvégső transzcendens eszményekké merevítsük őket és az emberfeletti szférából felénk sugárzó fénytükröződések-ként vetítsük az ember elé. A transzcendens ideáлизмus *különszakította* az embertől eszményeit: hiszen nyíltan hirdeti, hogy a természetes élet ösztönös „egoizmusától“ (az *altruizmus* ösztönös csiráit, természetesen, nem veheti észre ez a szemléleti beállítódottság) *nincs* út, nincs híd az altruizmus és az etikai értékek világába. Az ember a transzcendens eszmények felé vezető minden útjában: ér-telem, esztézis, éthosz terén *szakadékokra* talál és nincs híd, amely a szakadékon túl, a túlsó part fölött tün-döklő változatlan, titokzatos eszményekhez közelebb vезe-sen. E szakadékokon csak *csoda*, egy isteni kegyelemtől vezetett csodálatos „*ugrás*“ vezethet át: ez nyilváníthatja ki emberi evidenciáinkban az abszolút Igazságot, ragad-tathatja meg a Szépet, vezethet át az etikai értékek altruista világába. Éppen ezért *minden teljes következe-tességű* transzcendens ideáлизмus végül az Istenség fogal-mához kell hogy elvezessen. És valóban: nem az Istenség fogalmához jut-e el Platon, nem az Istenség eszméjét menti-e meg *Kant* is és a mi monumentális magyar rend-szerünkben, a *pauleri* rendszerben is nem újra csak az Istenség sejtelmes fensége látszik-e minden talány, élet, valóság, érték nyitját magában hordani? Ám ha *minden* metafizikai szemlélet elkerülhetetlenül *erre* a legvégső okra és célra is kell hogy elvezessen, akkor is: Istenség és ember közé teljes joggal kell közbeiktatni az immanens *Életet* és szilárd hidakat kell verni élet, ember és Isten között. A *végző* kútfő teremthette az *életet* és mi, közvet-lenül, az *élet* teremtményei, ha tetszik: az életnek az Isten-ség felé visszavágyó teremtményei vagyunk. Az élet teremtményei vagyunk, akiket a magunk *élettől nyert* eszményvágya hajt — szakadékokat, „ugrásokat“ nem ismerve — egyre magasabb, egyre tündöklőbb, egyre ragyogóbbaknak megismert eszmények felé, ha úgy tet-szik: az Istenségnek egyre teljesebb közelébe. — És az élet immanens ideáлизмusa egyben az élet *egészséges* — de nem káprázatokot és ábrándokat szövő — *optimizmusától* hevül át, amelynek megnyilatkozását (értelmünk látszólagos di-lemmainak és a még le nem leplezett immanens „ismeret-leneknek“ egyre teljesebb feloldása, illetve gazdagabb

megismerése által) a kritikai immanentizmus vázolt *ismeretelméleti* alapvetése is már kidomborította és amely optimizmust e szemlélet könnyen vezethet vissza újra végső szellemi determinációkra: egyfelől az életösztön már említett természetes többre, *értékesebbre* törekvésére, másfelől a minden ösztönös *értékhitünk* mélyén mintegy logikai alakként lelepleződő természetes, az *élettel magával velejáró bizakodásra*, röviden a (legalább mimagunkban) értéket találó és törekvéseink valami eredményét *eleve* váró ösztönös determináltságunkra.

VI.

19. Az immanens ideáлизmusnak ily értelmezésű szemléletével szemben közömbösek azok az érvek, amelyek különben alkalmasaknak tetszhetnek egyéb *immanens* filozófiai szemléletek ellenmondásainak leleplezésére. Az ellen a vád ellen, hogy *semmi* következetes immanentizmus az *egyéni* és *pillanatnyi* tudattartalmak bizonyosság-értékén túlelmelkedni nem tud,²⁰ könnyű arra hivatkoznunk, hogy a magunk *kritikai* immanentizmusa mintegy megmenti az immanentizmus számára az *egyéni*feletti, az emberi szellemiség számára *föltétlen és egyetemes bizonyosságok* fogalmát.²¹ Szemléletünkben tehát teljes joggal bírnak a minden gondolkodás és tudományos rendszer lehetőségét megalapozó ú. n. „transzcendens minimumok“, sőt ezeken felül *mindazok* a föltétlen bizonyosságok, amelyeket bármilyen logikai ideáлизmus megállapíthat: e ponton szemléletünk a transzcendens logizmustól csak azáltal különbözik, hogy e bizonyosságokat nem egyúttal *önmagukban*, de éppen (csak) *értelmünk* számára való „föltétlen“ és „egyetemes érvényű“ bizonyosságokként értelmezi. Felesleges lesz talán hangsúlyozni, hogy szemléletünk elfogadja a *gondolat* és a *gondolt tárgy* különbözőségét is, különbözőségük alapján azonban újra csak egy végső, *értelmünk* számára való determinációt vall jogosan állíthatónak: „a gondolat a tárgyat mint tőle magától — bizonyos tekintetben — függetlenül létezőt ismeri fel“; ám a *gondolat* ismeri fel a tárgyat és semmi jogos ítéletet nem mondhatok arról, hogy a tárgy (és ép így a gondolat és a gondolt tárgy kettőssége) értelmem tételezésén kívül, „önmagában“ mi-

²⁰ V. ö. a magunk irodalmában *Várkonyi Hildebrand* szép tanulmányát: „A tudati adottság filozófiája“. (Athenaeum, 1922, 1—3. f.)

²¹ V. ö. 9. §.

csoda, sőt hogy egyáltalán van-e?²² Mert helyes ugyan az az érvelés, amely szerint: ha igaz is, hogy számunkra csak *tudatjelenségek* vannak, azt már azonban „nem tapasztaljuk, hogy *csak* *tudatjelenségek* vannak s *nincs* kívülök semmi tárgy“ (Várkonyi), ám éppen ennyire helyes az a tétel is, hogy „azt se tapasztaljuk azonban, hogy *van-e* valóban, *tudatfeletti, önmagában* bármi is“. Az *első* tétel igazságából az következik, hogy *nem állíthatom, hogy nincs* semmi értelmemen fölül való, a *második* tétel is igaz lévén azonban, az értelmemen fölöttinek tételezhetőről *semmit* se jogos állítanom, kivéve, természetesen, éppen azt, hogy őt tételezhetem. A logisztikusok — könnyen érthetően — csak az *első* tételt fedezik fel és nem veszik észre a mi korlátozó *második* tételünk igazságát.

20. Immanens ideáлизmusunkkal szemben azonban kö-zömbösek a *biologisztikus* elméletekkel szemben általában jogosan felhasználható érvek is, így pl. *Rickert* gyakran felhasznált érvei is. Allásfogalásunk nem irracionális, de *racionális, logikára építő* és *rendszerben* kialakuló teória, amely — biologisztikus vonásai ellenére — *önellenmondás nélkül* hirdeti, hogy az életből levezethetők erkölcsi és egyéb értékek. Mert hiszen azt állítja, hogy *magában az életben* bennerejlik az *éppen aktualizálódó önmagán túlra* való irányulás és hogy az élet *éppoly* élökké determinál minket is, élő egyeseket és embereket, hogy bennünk, természetes („életes“) diszpozíciók által, fősarjadnak oly kényszerítő erejű *egyénefeletti* értékek, amelyeket ösztönös-tudattalanul is egyre respektálunk, de amelyeket aztán ha *értelmünkkel* is világosan felismertünk és amelyek érdekében ha *akaratumkat* is értelmünknek alávetni tudjuk, képesekké válunk most már *tudatosan* is éppen a felismert nemesebb értékek és eszmények irányában vezetni tovább életünket, ha úgy tetszik: akár az élet „különben való“, mintegy „magára hagyott“ folyása *ellenére* is. És ez a mi szigorúan determinált eszményvágyunk, eszményfelismerésünk és az élet vezetésére eszményeink irányában képes *akaratumk* (élettörekvéseink legszigorúbb alapdeterminációi ellenére is) biztosítja a *szabadság* fogalmának reális értékét. Az élet a természetes fejlődés rendjén *vágyat* ébreszt bennünk az egyénefeletti értékek megvalósítására, értelmünkben és akaratumkban pedig hatalmat ad arra, hogy — bizonyos korlátok között — magunk vezessük vágyaink, értékelismeréseink, tudásunk, akaratumk alapján

²² V. ö. 14. §. és *A lényeg problémája* című tanulmányunkat (Debreceni Szemle, 1928, március).

életünket. A mi biologizmusunk szellemétől ezért teljesen idegenek azok az igen felszínes állítások, hogy az a jó, ami *magától* jött létre; hogy *minden*, ami történik, életfejlődés lévén, már *haladás*; hogy a *létező* és a „*kellő*“ egy; hogy ami élő, egyúttal *észszerű*; hogy *semmit* se kell tennünk, mert az élet *amúgy is megteszi*, amit kell.

21. Nem érvényesíthető végül szemléletünk bizonyos fokú *pszichologizmusával* szemben a különben való pszichologisztikus állásfoglalások önellenmondó „relatívizmusának“ érve sem. A logisztikus-pszichologisztikus ellentét szemléletünkben egy álproblémává, egy „Columbus tojása“ problémájává válik. Különválasztva ugyanis az értelmünk előtt lelepleződő „abszolútumok“ (immanens) körét a magábanvalóságok transzcendens körétől, most immár az önellenmondás veszélye nélkül állíthatjuk: képesek vagyunk értelmünk számára föltétlen érvényű igazságok felismerésére, ám semmi joggal nem állíthatjuk egy magában való, értelemfelettien transzcendens valóságnak és igazságnak megismerhetését, sőt még csak valóságos „létezését“ se. *Lehet*, hogy van ily „valóság“ és igazság; *lehet*, hogy értelmem meg is tudja ragadni, de egyfelől e tényt (hiányozván hozzá *bizonyítékunk és mértékünk*)²³ bizonyossággal megállapítani nem tudjuk, másfelől e tény értelmünk számára igazában *közömbös*: az „abszolút“ valóságot és igazságot ismerve is föl, megismeréseink bizonyosságértéke semmivel se válnék értelmünk számára teljesebbé.

A felmerült ellenérvek ily cáfolhatóságának sokféle logikus következménye van, amelyekre azonban ki nem térhetünk. Csak arra utalunk, hogy az immanens kritikai szemlélet alkalmasnak bizonyulhat a filozófiai gondolat több feloldhatatlannak tetsző „ellentétének“ feloldására, így a logizmus és a pszichologizmus kibékítésére, az immanentizmus és transzcendentizmus kibékítésére, az intuíció és a „logikus“ értelem ellentétének kiegyenlítésére.

VII.

22. Legyen szabad vázlatosan körvonalazott szemléletünket a filozófiai gondolat történeti kibontakozásának folyamatába is, néhány rövid utalással, beállítanunk. *Kant* már különbséget tesz *formális* vagy transzcendentális logikai előfeltevések és oly *metafizikai* előfeltevések, mint a „Ding an sich“ között és e kettősség megfelel an-

²³ V. ö. 14. §.

²⁴ V. ö. 17. §.

nak, amelyet a fentiekben az *értelmünk* számára való (logikai) abszolútum (immanens) és a magábavalóságok (transzcendens) köre szemléltet. E kettősség felismerése *élő*, de maga Kant által kellően még ki nem bányászott²⁵ értéke volt a kanti gondolatnak. Az érzékfelettire vonatkozó ismereteink értékére nézve is kétféleképpen nyilatkozik Kant. Mint tanításának annyi más részében, itt is a *praktikus* követelmény zavarja meg a teoretikus tisztaságot, amely szerint a „Ding an sich“ teljességgel felfoghatatlan, még léteben se állítható és számunkra teljesen „közömbös“ feltevés. Felemlítjük azt is, hogy a magánvalóra már Kant szerint is az *immanencia köréből* vezetnek bizonyos utalások (példa: a „legmagasabb fokú egység“ követelménye, aminek megfelelnélünk az az értelmi „hajlandóság“, hogy az összes transzcendencia-körök egységes szintézisbe olvasztassanak). Kant is utal arra, hogy az ész *nem elégszik meg* azzal a gondolattal, hogy a véges dolgok függenek az ideától, de — elvakítva az *ellenállhatatlan látszattól* — reálizálja, szubsztanciálizálja, megsemélyesíti az Ideát és Isten bizonyítékául képzeli. Az ideákról szólva már klasszikus tisztasággal mondja ki: használatuk csak addig jogos, amíg szem előtt tartjuk, hogy a nekik megfelelő tárgyakról csak egy *problematikus fogalommal*, de *semmiféle ismerettel* nem rendelkezünk. Feladatok és szabályok, ám nem eszközei, se nem tárgyai a megismerésnek. Kant esodálatos tisztánlátását az zavarta meg, hogy nála végül is vezető gondolatná nem a *teoretikus* bizonyosság és jogosultság, de a *praktikus* érdek vált. Elkövetve pedig az első jogosulatlan lépést (*akaró* és *cselekvő* lény-mivoltunkból folyólag *praktikus* szükségből visszaállítani a megdöntött transzcendenciákat), most már teljes intuiciós szabadsággal építheti fel ő is a maga transzcendens eszményvilágát. E ponton csak azt kívánjuk külön hangsúlyozni, hogy a *morális* élet világát Kant is egy *belső parancsszóra* — tehát egy végső (etikai) determinációra — építi föl. A fentiekben körvonalozott

²⁵ Kantnál igazában *három* igazság-síkot találunk: 1. a „Ding an sich“, 2. a *jelenségek* világa, 3. a *jelenségvilágról* való *képzetünk* (e *hármasságnak* is van valami megfelelője a fentiekben is: transzcendencia-világ; immanens *bizonyosságaink* világa; az immanens „megismerhetetlenségek“ [x-ek és végső szintézisek] világa). De Kantnál még 1. a *jelenség* egyszer egybefolyik a róla alkotott *képzettel*, máskor annál *többnek* állítatik; 2. a Ding an sich és a jelenségvilág viszonyának rajza se egyöntetű: ezek egyszer mint egészen heterogén dolgok jellemeztetnek, máskor mint analóg határozományaikban egymásnak pontosan megfelelő dolgok.

szemlélet azonban nemcsak az *etika* terén, de szellemiségünk *minden* terén és épp az *értelmi* funkciók terén is ily végső determinációkra épít (sőt magát a *szabadságot* is ily determinációból alapozza meg). Kanttól e téren a fentiek abban térnek el legjobban, hogy bennök épp a Kanttól még nem ily kényszerű determinációként hangsúlyozott *értelmi kényszert* domborítjuk ki szellemiségünk oly tényezőjeként, amelynek parancsszava (pl. az evidenciákban) *minden* (értelmes) emberben a legvilágosabban, a legmegtagadhatatlanabban megszólal, szemben az etikai „kell” parancsszavával, amelyik — csak távolról is hasonlóan nagy világossággal és valóban *kényszerítő* erővel — csak az olyan nemes fejlettségű egyéneken szól meg, mint amilyen Kant maga volt, míg az átlagemberek legtöbbjében nemcsak parancsolni, de gyakran még csak sugalmazni vagy sugdosni se képes. És, ezenfelül, míg a kétféle (értelmi és erkölcsi „imperatívusznak”) ez a különböző jellege és főképpen *intenzitásbeli* különbsége könnyű értelmezést talál a fentiekben körvonalozott és *végig immanensnek* maradt szemléletben,²⁶ nem találhat értelmezést a kanti praktikus transzcendenciának szellemében, ahol nem értjük: miért és mi módon válik ez a *transzcendens* parancs egyénenként oly különbözőképpen észrevetté és követetté, szemben az *értelmi* parancsal, amelyik oly világosan, közönségesen és *egyenlőképen* tud kötelezni mindannyiunkat.

23. Kant után igen sokan építik tovább a kritikai immanentizmus útját, de a legtöbb kutató — miként maga Kant is — végül valami módját találja annak, hogy, bár az immanenciában vetett horgonyt, végül a transzcendenciában kössön ki. Természetes hajlandóság ez: legyőzésére nagy önmehtagadás és a kritikai szellemnek igen erős felébredtsége szükséges. És e feltételek együtt talán csak korunkban teljesedhettek. E fejlődés útját nincs terünk elemezni: ezért az értékfilozófusok előtt csak *Boutrouxra* és *Guyaura* utalunk, az elsöre azért, mert az „objektív” szempont kergetésének hiabavalóságát belátva, ő már nyíltan hirdeti, hogy vissza kell térnünk az „ex analogia hominis”-re, az utóbbira azért, mert ő az, aki a praktikus értékek immanentizálódása felé az első határozott lépést tette: az élet *erkölcsi* motívum is, vallja és általában az értékesség csirái

²⁶ Mert nyilvánvaló, hogy az *etikai* „kell” ilyen- vagy olyanfokú kifejlődéséhez a természetes érze’mi-kedélyi-érzelmi-akarati hajlandóságoknak *egyéneenként* különböző fokig emelkedő lassú fejlődése és meg erősödése szükséges.

az életben rejlenek. — Az „értékfilozófia“ a praktikus ész primátusát hirdető Kant által kinyitott ajtón távolodott el az abszolút lét (a valóság) megismerhetésének problémájától, hogy megközelíteni megkísérelte az abszolút értékek birodalmát. Ám egyfelől még az értékfilozófia legnagyobbjai: *Windelband* és *Rickert* se tudják többé a létnek és az értéknek ő utánuk már szinte örök-kettősségűnek tetsző problémaköreit hatalmas szintézisben hangolni egybe és másfelől nem tudnak feleletet adni azokra a kérdésekre, hogy pl. vajjon *miért* bírnak ezek az értékek (a feltételezett) önmagukban való, transzcendens érvényességgel és hogy mely *okok* és *biztosítékok* alapján állítható, hogy ezek az önervényű, magokban való, abszolút értékek éppen a *kultúra* javaiban — amiként ezt *Rickert* kívánná — ismertetnek föl. E fordulatot jelentő szemlélettel szemben a logikai ideáлизмus a görög filozófiából kiinduló annak a régi fejlődésvonalnak látszik folytatójául és modern kiteljesülésre vezetőjéül, amelynek jellegzetes kettős vonása az ész (a logika) hatalmába vetett korlátlan hit és a *létezőnek* — mint éppen létezőnek — megismerésvágya, és amelynek igazi középponti problémája: keresni azt a transzcendens létezőt, amelyet az ész (értelem) felismerhet. Pedig: ha „volna“ is abszolútum, kérdezhető, hogy az ő világa éppen a „lét“ vagy az „igazság“ szférája-e, csakúgy, mint ahogy kérdezhető, hogy vajjon általában az „érték“ szférája-e? Hátha se a „lét“, se az „érték“, se az „érvény“ fogalma nem is „illik“ az abszolútumra, de reá valami egészen *más* illik, semmint „lét“ vagy „érték“ vagy „érvény“ vagy egyáltalában emberi értelmem bármely fogalma? Az immanens kritikai ideáлизмus egyfelől elismeri az *értelem* által lelepleződő immanens *valóság* számára az őt megillető *föltétlen bizonyosság*-értéket, másfelől immanens megalapozottságukból fejleszti ki *praktikus* vágyainknak és eszményeinknek (így az erkölcsieknek is) nemes *értékeit*. Felismerve valóságnak és értéknek *szellemiségünk számára* való, de egyben: szellemiségünk számára *kötelező* és megtagadhatatlan érvényét, mind a lét, mind az érték körét a transzcendens magasságokból az immanencia körébe szállítja le és ekként — továbbvezetve a kanti kritikát és új fordulatot fűzve a kanti fordulathoz, amely csak a *teoretikus* ész számára biztosította e fordulat lehetőségét — teljessé teszi a transzcendenciák föloldásának Kanttól megindított folyamatát.

24. A forrongások világából új bizonyosságnak, új életnek kell sarjadnia. A kanti kritika és a kanti fordulat

után, mi úgy ítéljük, még fennmaradt egy *új kritika* szüksége és el kell következnie a filozófia egy új *fordulatának*. Fenéig kell ürítenünk a kritikának talán keserű poharát, hogy őszintébb és bátrabb tekintetünk előtt feltáruhassanak immanens világunk nagyszerű *valóságos* értékei.

A TRAGIKUM ELMÉLETE.*

írta: BRANDENSTEIN BÉLA báró.

A tragikum nemcsak a művészetek egyik gyakori és fontos ábrázolási tárgya, hanem magának az életnek egyik igen jelentős és mindnyájunkat közelről érintő jelensége; majdnem mindnyájunkban, de mindenesetre mindnyájunk körül fenyegetve borítja be az égnek legalább egy részét a tragikum sötét felhője és néha lassan és bizonyosan előreláthatóan közeledve, máskor váratlanul elborítva, pusztító viharba, vészbe dönt. Ez a félelmetes erő egyszer kívülről ront be a lélekbe, máskor a lélekből ömlik szét hatása a külső világba, de legnagyobb rombolását, igazán tragikus pusztítását mindig a lélekben, néha sok lélekben egyszerre, végzi. Ha már ezt az utolsó állítást előlegeztük a részletes bizonyítás előtt, talán legjobb lesz még többet is előlegezni, hogy az előre megadott kép alapján biztosabban folytathassuk vizsgálódásainkat.

A tragikum az életben egyetemes lélekalkat két főhangsúllyal, amely közül az egyik az akaraton, a másik az érzelmen van: az akarat az, amely leginkább ölti fel a tragikus jelleget, és az érzelem az, amely a tragikus jellegnek legmélyebben ébred tudatára; azután megint az akarat az, amelynek talán legnehezebben kell a tragikus jelleg következményeit *viselni*, de ezek alatt is az érzelem szenved leginkább. A *művészetben* ennek egyetemes jellegének megfelelően a főhangsúly főképen a tragikum tudatára és okozta szenvedésére tolódik el úgy, hogy a tragikum kifejezése itt mindenekelőtt érzelmi kifejezés, ahol a főhangsúly az érzelmen és a mellékhangsúly az akaraton van. A tragikumnak ez a kifejezése minden műfajban többé-kevésbé felléphet, egyáltalában nincs csupán a drámához kötve. Előfordulhat epikában és drámában, szobrászatban és festészetben és zenében egyaránt, és egy építészeti torzó, pl. egy „bábeli torony“ szempontjából talán

* A Magyar Filozófiai Társaság 1928. évi január 18-i ülésén tartott előadás.

még az sem egészen értelmetlen, ha tragikus építészetéről beszélünk. Az azonban bizonyos, hogy a tragikum, ez a bonyolult és mélyenfekvő lélekalkat, a legjobban és legteljesebben a drámában ábrázolható, amelynek a tragikumot ábrázoló fajtáját tragédiának nevezzük. Ezeket a megállapításokat csak előzetesen körültekintő megfigyelés eredményeinek tekintjük, most pedig innen kiindulva, mélyebbre iparkodunk hatolni.

Azt mondtuk, hogy a tragikum a művészetben főleg érzelmi kifejezés: ekkor azonban a tragikum általában nemcsak érzelmi kifejezés, hanem, amint önként következik, érzelem is. Ezt már előbb is megállapítottuk. És valóban: a tragikumot a tragikus művészetben nagyon jól érezhetjük és számtalan ember érezte és érzi bizonyára a mindennapi életben is a tragikus vonást önmagában vagy másokban; és elsősorban érzi, érzelmileg ébred tudatára. A tragikum tehát érzelem is. Itt már bizonyos értelemben nem kérdezősködhetünk tovább, mivel az érzelem egyik ősalapja a lelki életnek. Más értelemben azonban mégis kérdezhető, hogy mire vonatkozik és mit jelent a tragikumnak ez az érzése. Erre először is az válaszolható, hogy lelkiállapotra, sőt sokszor az állapothoz viszonyítva mélyebb, tartósabb lélekalkatra vonatkozik. Tehát a tragikum mint érzelem, egy lélekalkat vagy lelkiállapot érzelme, amely *tragikus* mivoltát főleg az érzelemben nyilvánítja, mint tragikum különösen érzelem is, az érzelemnek is alkata, állapota. Az utolsó kérdés az, miféle érzelmi alkat, egyáltalában miféle lelki struktúra tragikus. Az erre adott válasz megoldaná a tragikum problémáját. Haladásunk eddig a gyorsfúróéhoz volt hasonló és csakhamar behatolt a probléma magváig. Mielőtt azonban ezt a magot is feltörnők és választ kívánunk és adunk arra a kérdésre, hogy mely lelkiállapot, milyen lélekalkat eredményezi a tragikus érzést, fejtegetéseinket valamivel szélesebb alapra akarjuk helyezni, hogy ne találjunk nagyon sok ellenmondásra.

Sorsdöntő hatalommal lebeg Aristoteles néhány nagytekintélyű mondatának ereje a tragikum problémája felett, amellyel ez a nagy szellem behatóan foglalkozott; eredményeiből azonban, sajnos, ezúttal is csak néhány meg nem magyarázott kijelentés maradt reánk. Igaz, hogy ezek egyszerűek és nagyszerűségükkel a későbbi magyarázókat rendszerint hajótörésre juttatták. Ilyen már a következő kijelentés: tragikus egy nemeslelkű ember pusztulása valamely nagy hiba miatt. Kétségtelen, hogy Aris-

toleles előtt a viszonylag egyszerű görög tragédiák álltak példaként, amelyekből feltárhatta a tragikum lényegét, a későbbieknek viszont sokkal bonyolultabb tragédiákat is figyelembe kellett venniök, mivel ezek biztos művészi érzés szerint tragédiáknak mutatkoztak, bár nehezebben voltak megfejthetők. Másrészt azonban úgy is tűnhetett ezért, mintha az aristotelesi meghatározás nem illett volna a tragikum minden esetére, mintha a kelleténél szűkebben annak csak egy a görög drámában megvalósult fajtájából vonta volna el a stagirita és tévedésből ruházta volna fel egyetemes érvényességgel. Mert a nemeslelkű ember nagy hibáját a későbbi tragédiákban nem igen lehetett megtalálni. És így a modern művészeti és művészet-filozófiai felfogás, amely a művészet és az etikum lényegbeli kapcsolatainak fennállását amúgy is mind jobban tagadta, végül arra a meggyőződésre jutott, hogy az aristotelesi meghatározás nem helytálló, hogy a tragikumnak ilyen nyilvánvalóan etikai jellegű hibákhoz, mint amilyenek Aristoteles szerint a tragikus hősből lényegileg vannak, semmi köze sincs: ennek a felfogásnak a szemében a tragikum erkölcsileg közömbös, erkölcsmentes, az életnek valamilyen állítólagos erkölcsmentes vonására vonatkozik, a művészetben pedig l'art pour l'art művészi jelenség. De milyen? Csak az az egy mutatkozott bizonyosnak, hogy minden tragikumban van valami összeomlás, pusztulás: ezt a tragikum jelentését egyszer felfogó érzelem nem engedi többé elvitatni. Az összeomlás szellemi értékeket érint, például az embert földi életében, vagy legalább is szellemi frissességében, integritásában, erejében támadja meg. Itt ütközik ki azután a nehézség. Tragikus-e minden ilyen pusztulás? Ha pl. egy aggastyán végelgyengülésben meghal, az nyilvánvalóan a szellemi értékpusztulásnak egy esete, de semmiesetre sem tragikus pusztulás: igaz, hogy ilyen esetben is bizonyos megnyugvást érzünk, de nem a felemelő tragikus elégtételt, azaz egy rettenetes megrázkódtatás után beálló, felemelő kiegyenlítődést, hanem nyugodt elégtétel, megelégedettség érzését, hogy az illető ember az emberi kor végső határáig élt és akkor halt meg, amikor az aggkor tovább lehetetlenné tette számára az életet. Nyugodtan és egyszerűen azt érezzük, hogy itt minden rendben van, hogy az illetőnek közvetlenül jó volt, ami vele történt. Csak ha nem hiszünk a lélek halhatatlanságában, érezhetünk valamely nagyon fájdalmas rezignációt, vagy vígasztalan szomorúságot, ez azonban nem a tragikum érzelme, legfeljebb a magunk tragikus

mivoltának érzésével van kapcsolatban. Szellemi értékek ilyen pusztulásában, legalább is bizonyos tekintetben történt pusztulásában, nem találjuk meg a tragikum jellegét, tehát lényegét sem kereshetjük itt. Ez valamilyen megrázó veszteség és pusztulás. Így azután megpróbálható az a magyarázat, hogy a tragikum az emberi törekvés illetve eredményének pusztulásában áll. Például egy dolgoz, szorgalmas ember sok éven át annyi pénzt gyűjt, hogy abból házat építhet magának. Végül fel is építi azt munkába befáradt életének alkonyán és ekkor a ház leég. Vagy ha családjának megélhetését biztosító, munkával szerzett vagyonát értékpapirosokba fekteti és ezek elértéktelenednek. Ebben látszólag már tragikum van és az ilyen eset valóban sokszor tragikus. Az ilyen csapástól sujtott öreg, vagy családapa összeroskadhat, ha életének súlypontját ezekre a dolgokra helyezte. És mégsem lényegileg tragikus egyik eset sem, a tragikum nem ebben van: mert ha ez az ember Jób-természet és azt mondja, Isten adta, Isten elvette, áldott legyen az ő neve! vagy ha bölös és azt mondja, hogy hamis földi javakra törekedett, de most jobb belátásra tért ezeknek értéktelen mulandósága tekintetében és megszabadulva tőlük, egyúttal abban a helyzetben is van, hogy csakis tartós javakra törekedhetik és családját is erre taníthatja — akkor minden tragikum nemesak hogy egy csapásra eltűnik, hanem voltaképen nem is jelentkezett soha. Ezt közvetlenül érezzük és az ellenmondót olyannak ítéljük, hogy sejtelve sincs a tragikumról. Ez a példa már világosan rámutat arra, hogy a tragikumban a lélek, a szellem magatartása döntő. Itt rögtön belátható annak a másik kísérletnek téves volta is, amely a tragikum lényegét minden emberi törekvés és értékmegvalósító tevékenység végső tehetetlenségében keresi minden emberinek egykori elmúlása miatt: mert először is az emberi dolgok mulandósága még nem tragikus, amint az aggastyán példája mutatta, másodsor az emberi élet sok tragikus esete és vonása legalább közvetlenül nem erre a mulandóságra konkludál, lyukad ki, és harmadszor nyilvánvaló, hogy tiszta szellemi tragédiák, tiszta, elmúlhatatlan szellemek tragikus helyzetei és összeomlásai is vannak; ezt a művész képzelete nagyon könnyen tudja elképzelni, tehát a képzelet módján belátni, és érzelme átérezni, tehát az érzelem módján belátni, egyáltalában átélni és művészileg ábrázolni, megalkotni. Továbbá minden emberi törekvés és értékmegvalósító tevékenység mulandósága a földi élet mulandóságával még nem nyert

bizonyítást, sőt ez a feltevés, amint a metafizikából tudjuk, téves. Az emberi élet elmúlását a földön csakis akkor érezhetjük tragikusnak, ha nem hiszünk a lélek továbbélésében; különben ezt az elmúlást, amelyet az egyszerű ember, mint valami *természetes* dolgot sokkal nyugodtabban szokott fogadni a nagyműveltségünél, semmiképpen nem érezzük tragikusnak. Ez a példa is arra utal, hogy itt a *mi* meggyőződésünk dönt, ha a tragikus érzés tényleg fölmerül: tehát voltaképpen nem a földi élet elmúlásának tényében, hanem a *mi* ahhoz való állásfoglalásunkban rejtezik a tragikus vonás. Tehát ez az út is el van zárva és visszautal miránk, azaz a lélek állapotára, alkatára. Az aggastyán és a bölcs két példája is megmutatja, hogy a tragikum lényegében, amelynek a lélekben kell lennie, ennek a léleknek valamilyen összeütközése, például önmagával, vagy környezetével, is szerepel: ebben és a léleknek bizonyos értelemben vett összeomlásában, amely amarra következik, jelentkezik a megrázkódtatás, amely átrezeg, sőt néha ijesztően átzúg a felfogóra is. Így jön létre az az állítás, hogy tragikus valamely szellemi törekvésnek és vele bizonyos értelemben a léleknek, tetterejének összeomlása az erősebb egyetemes világtörvényekkel és környezetének ezekből folyó és az illető lelket szétzúzó világhelyzetével, világfolyásával való összeütközés következtében, akár vétkes az illető szellem ebben az összeütközésben, akár nem. Az egész tehát „elemi csapás“, „természeti esemény“ és a tragikumban ennek az elemi csapásnak a lélek szempontjából való végzetszerűségét érezzük. Így erkölcsmentesen, nemes jellemek és hibáik nélkül volna a tragikum magyarázható. Valójában azonban még nem is érintettük.

Mert a tragikum egyáltalában nem a környezettel való összeütközéstől és az ebben az összeütközésben való elbukástól függ. Tekintsük csak a következő példákat: először az öreg ember említett esetét, aki házának leégésekor, vagy vagyonának elértéktelenedésekor nyugodtan és bölcsen elfordul a világtól; vagy a keresztény vértanúk halálát a nagy római keresztényüldözések idejében, amely csak egészen külsőlegesen bukás, mélyebb értelemben azonban egyáltalában nem az, hanem a tragikummal egyenesen ellentétes, nagyszerű győzelem, amelyre sokszor ujjongva mennek. Vagy tekintsük végül egy „tökéletes“ gonosztevő bukását, amelynél megkönnyebbülten lélekzünk fel és megelégedéssel gondoljuk: a gazember megkapta, amit megérdemelt. A külső körülmények hason-

lóak azokhoz, amelyek pl. Wallenstein vagy Coriolanus bukásánál fellépnek, és mégsem jelentkezik a tragikum érzése: és akinek csak egy kevés művészi érzése is van, az rögtön egész világosan tudatára ébred annak, hogy a példaként felsorolt esetek egyáltalában nem tragikusak, Coriolanus vagy Wallenstein esete azonban rendkívüli mértékben az. A különbség tehát csak a személyek jellemében és pedig etikai jellemében lehet, minthogy ezekben az esetekben lényegileg csak etikai különbségek vannak adva és egyszer semmiféle tragikummal nem találkozunk, máskor viszont azt erősen érezzük. Ezzel az erkölcsmentes tragikum elmélete végleg kiküszöbölődik és beigazolódik, hogy lényegében a jellemnek egy bizonyos alkata tragikus: a tragikus érzelem pedig ennek a jellemalkatnak az érzése a saját vagy egy másik lélekben. Ezek után az a feladat, hogy meghatározzuk a tragikus jellem erkölcsi alkatát.

Lássuk előbb azt, ami nem tragikus. Nem tragikus először is valami egészen könnyű fajsúlyúnak, értéktelennek (a közömbös vagy csekély értékű értelmében) a pusztulása: ez a pusztulás azonban sokszor lehet komikus. Egyáltalában nem tragikus tehát egy etikailag nagyon könnyű fajsúlyú jellem, mivel addig, amíg erkölcsileg ilyen természetű, semmiféle helyzetben nem válhatik tragikussá. Nem tragikus továbbá a teljesen értéktelennek a bukása az értékellenes, a teljesen gonosz értelmében: mert az ilyen bukás igazságos és megérdemelt bér és zavartalan elégtétel érzését kelti. Semmilyen körülmények között tehát nem tragikus egy kimondottan rossz jellem. Nem tragikus azonban a teljesen jónak úgynevezett „bukása“ sem, mert az a bukásba, pusztulásba szeretettel beletörődik és azt áldozatként ajánlja fel egy magasabbrendű értéknek vagy egy magasabb, értékes hatalomnak: mindkettő lényegében egy, csak fokozatilag különböző, mert ez a magasabb dolog mindig Isten, akár teljes tudatossággal látjuk vagy érezzük, akár csak homályosan sejtjük vagy érezzük; mert ő mint abszolút hatalom abszolút értékes és mint abszolút érték mindenható. Ezért a neki felajánlott áldozatban a külső bukás belső győzelemmé válik és a teljesen jó, önmagát odaadó, feláldozó szellem a legkevésbé sem bukik vagy hanyatlik. Mi marad tehát a tragikus jellem számára? Az értéket hordozó nemes, de megfelelő súlyú hibával is terhelt szellem, ahogyan Aristoteles definiálta. Hogy ezt jobban megvilágítsuk, itt egy rövid etikai fejtegetést kell közbeiktatnunk.

A tragikum lényege, amint láttuk, a lélekben, a szel­lemben van.¹ Az isteni szellem egyáltalában nem tragi­kus, Isten tragédiája közvetlen önellenmondás: mert Isten vagy Isten, azaz a végtelen ősszellem, és akkor men­tes minden belső ellenmondástól és bukási, összeomlási, pusztulási lehetőségektől; vagy pedig nem Isten. Csak a teremtett szellem lehet tragikus. A teremtett szellemet Isten teremtette és ezért egész létében Istentől függ. Amel­lett azonban szabad és önmagától megvalósíthat értéke­ket, csak nem Isten ellen, Istennel szemben: mert minden értékserű meghatározás Isten szerint, az Istentől előre meghatározott dolgok körében van, mivel Isten az ősér­ték és mindent-meghatározásával, amely eo ipso értékes, minden értékest abszolút módon előre meghatároz. A te­remtett szellem számára itt a meghatározásnak három lehetősége van adva, ha eltekintünk az etikailag egyálta­lában szerfelett könnyű, teljes számba nem vehető szel­lemnek és meghatározásának esetétől. A szellem teljes lényével, egész élességgel Isten ellen fordulhat, azaz egy­általában nem szerinte meghatározni akarhat: és pedig ezt azzal a tudattal teheti, hogy Isten ellen, szándékosan nem Isten szerint akar meghatározni, vagy csupán azzal a nem személy ellen irányuló tudattal, hogy negatív, ta­gadó, romboló, gonosz és nem jó módon akar. Ilyen lényeg­ileg nem jól, hanem gonoszul akaró, tehát legsajátabb önkényességével és önzésével minden más igenlés, felépí­tés ellen akaratilag állást foglaló szellem magabízó az ön­istenítés szélső, legmagasabb fokán: ez utálatos, vissza­tasztító, vagy ha nem torz jellege, hanem „nagy” gonosz­sága van a szemlélő érdeklődésének, figyelmének előtéré­ben, gyűlöletes, mi nem gonoszok teljesen elutasítjuk. Az ilyen szellem lényegileg nem tragikus, bukása sem az.

Ezzel szemben áll az a szellem, aki teljesen Isten felé törekszik, önmagát is, szabad és önálló, de Istentől függő lényét Istennek egészen odaadja, feláldozza és mindent személyre irányulva Istenért és Isten szerint akar, vagy nem ilyen az Istenség személyére irányuló intencióval, de pozitív módon, jót akar és így hat és önmagát a jóért szí­vesen odaadja, egy magasabbrendű szeretetért mindent szívesen tűr. Ez a szellem nagy és teljes mértékben jó, sőt legmagasabb érettségében már szent. Ez is teljességgel nem tragikus és örömmel hozott szeretet-áldozata még

¹ Szellemen itt és általában fontos okokból az egyéni lelket ért­jük és az úgynevezett egyénfeletti szellemet inkább szellemiségnek nevezzük.

külső elbukását is a világon és a világiasságon aratott diadallá szenteli: ez a szellem Istenben bízik és Istenben boldog.

Hátra van a harmadik fajta szellem, akinek a jelleme középen áll a szent és az ördög között. Ez ugyan értékest akar, lényegileg pozitívat, jót akar megvalósítani, felépíteni, támogatni, de önállósága mellett makacsul kitart, sőt azt függetlenségéig szeretné kiépíteni. Akár személyesen Istennel szemben, akár személytelenül a világgal vagy bármilyen más felsőbb vagy nagyobb hatalommal szemben, szabad és önálló mivoltát hangsúlyozza és lényegileg önmagára támaszkodik, magabízó; esetleg önmagára és a világra támaszkodik Istennel szemben, vagy legalább is nem Istenre: ez is beletartozik a magabízás tágan vett értelmébe. Szívesen teszi a jót, de azzal a nyomatékkal, hogy szabadon és önállóan teszi; szívesen valósít meg érteket, szívesen segít és előmozdít, de mindebben és mindamellelt *önmaga* elismerését kívánja. Nemes és nagylelkű, amíg énjét tiszteletben tartják, nem érintik. De rosszat is tehet, rombolhat, ha önállóságát, szellemi úri mivoltát fenyegetik vagy megtámadják, vagy pedig ha magabízása és önzése rossz törekvéssel elragadja; és az ilyen cselekvése azután nemes vagy nemtelen, aszerint, hogy többé vagy kevésbé, nemes magabízása, illetőleg önzése és aszerint, hogy milyen mértékben van fenyegetve. Az a negyedik eset, hogy a teremtett szellem ugyan valóban, nemesak szóval Istenre támaszkodik, de gonoszat cselekszik, szándékosan rombolóan működik, lehetetlen, értelmetlen. A harmadik fajta szellem, a *magabízó jellem* az Istenben bízó szent és az önistenítő gonosz között, a tragikus jellem. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy ez a fajta túlnyomóan a leggyakoribb a súllyal bíró szellemek között. Többé-kévesbbé keresztülhalad ezen a lélekalkaton minden valamirevaló ember a lélek természetes fejlődésének megfelelően, annak a szabadságot nem sértő törvényei szerint. A magabízás és tragikus jellege tehát kozmikus, egyetemes pszichikai jelenség, a teremtett lélek „férfikorának“ alkata. (V. ö. Történetfilozófiai reflexiók c. tanulmányunk VII. fejezetével. Budapesti Szemle, 1928 április, 60–66. l.) Sorsa szükségszerűen a magabízás bukása. Mert a világ Isten teremtése és Isten törvényeinek engedelmeskedik, ezek pedig nem tűrnek meg állandóan önmagára támaszkodó, autonóm jelleget igénylő teremtményt. Ha a magabízó szellem a világgal schasem is jutna összeütközésbe, még akkor is lényegi-

leg, mindig önmagán kellene hajótörést szenvednie és önmagában összeomlania: és ez a lényegileg tragikus vonás benne és sorsában. Mert ő Istené, nem autonóm; önmagában úr csak Isten; teremtménye a magabízó álláspontot nem bírja tartósan képviselni, csak ameddig — a magabízó álláspontnak mekkora ellenmondásaként! — Isten engedi, sőt bizonyos mértékben fenntartja. Ha Isten magára hagyja, akkor a bár szabad és önálló, de abszolút módon függő és azért *csupán* önmagában, Isten nélkül semmis szellem önmagában omlik össze: elbukik magabizásán vagy magabízó, értékellenes, vétkes tettein, sőt csupán nem Istenben való feltétlen bizása miatt is, alapjában tehát semmis voltán, amelyet autonóm alapként állított magának. És vele együtt összeomlik az egész érték-épület, életének sokszor nagy, nemes műve és jellege. És ez a pusztulás megráz minket, hiszen magunk is többnyire magabízók vagyunk, de ha nem vagyunk gonoszak, az értékes jelleget szeretjük. Sőt a nem egyenesen önmagára, hanem a világra és nem Istenre támaszkodó, ilyen értelemben világian immanens magabizású lélek is előbb-utóbb feltétlenül összeomlik: mert a világ nem végső, abszolút alap, hanem maga is Istenre „épül” és építő, tehát nem lehet rá végső fokon, feltétlenül építeni.

Tehát ez a jellem a magabízóan érték-hordozó szellemé, és ennek *elkerülhetetlen* bukása lényegileg tragikus és *csak* ez tragikus lényegében, akár tudatosabban és világosabban, akár kevésbé világosan jut ez a tragikus jelleg kifejezésre. A tragikum a magabizás hatalmas ívelésű hídja, amely az Istenben való bizás és megdicsőülés és az ördögi önistenítés között feszül ki, az a híd, amely az értékeket és a világot és önmagát és műveit önmaga akarja hordozni, de amelynek belső tartás híján végül mindig, belső lényegtermészete folytán, össze kell omlania és mindazzal az értékességgel, amit hordoz, a mélységbe kell zuhannia. Ez a félelmes színjáték tragikus és a szellem, akinek arcára van írva a számára szükség-szerűen elkövetkező vég, saját akaratától és állásfoglalásától felidézve, magában hordja a tragikum legbelső lényegét, magvát, alapját. *A tragikum lényege az érték-hordozó magabizás* és a tragikus, megrázó bukás a magabizás összeomlása. Ez a tragikum lehet egy nagy hős hatalmas állásfoglalása, *de lehet csupán egy gyöngéd női léleknek Istent elfelejtő vagy nem teljes mértékben figyelembe vevő, világos vagy homályos önmagában való megnyugvása, illetőleg ennek az akarása: mindkét eset*

bízás és tragikus. És e kettő között végtelen a mindenféle átmenetek száma. És csak a magabízás tragikus és a magabízásnak tragikusnak kell lennie, csak tragikus lehet, legbelső lényegében az. Itt jegyezhetjük meg, hogy a magabízás szónál jobbat nem találtunk: a gög, kevélység, ön-hittség sok, az önbizalom kevésbé jellegzetes; a kérdéses jelentés tág körét a magabízás fejezi ki legjobban. — Ezzel tehát megismertük a tragikum etikai és specifikus jellegét és Aristoteles meghatározását igazoltuk, azt egyúttal mélyebben megalapozva. Csodálatraméltó, hogy Aristoteles, akinek a számunkra már közönségesen adott egyes határozmányok egyáltalában nem, vagy csak fogyatékosan álltak rendelkezésére, ilyen biztossággal és teljes helyességgel látott bele az annyira mélyen gyökerező tragikum lényegébe. Hogy kifejtésünk mégis mennyiben új, azt az arisztotelesi poétikát ismerő könnyen meg tudja állapítani.

Valamennyi tragikus személy példája mellettünk bizonyít: mindnyájan a két véglet között *ezen* a középben állanak, többé vagy kevésbé világosan és tudatosan és határozottan önmagukra és esetleg a világias világra építenek és értékeikkel együtt elbuknak abban a hasztalan küzdelemben, amelyet a metafizikai, isteni világrenddel, lényegében azonban önmagukkal, saját, magvában erőtlenség, mindig a halál csiráját magában hordó, magabízó mivoltukkal vívnak; ezt akkor látjuk a legjobban, ha az ilyen magabízó szellem hiányossága mellett is olyan erős, hogy a külső világ még magvában üres magabízását sem bírná leküzdeni. Nem Istennel vívott harcban buknak el: teremtő és teremtmény között harc nem lehet. A teremtmény csak önmagával vagy a világgal, más teremtményekkel harcolhat, és ha a világ ellen nem is bukik el, mégis biztosan elbukik saját magabízásán, amely önlényében izen hadat önmagának: mert a magabízás magvában üres és mint ilyen nem hordozhatja elbizottságát, hanem annál gyorsabban omlik össze, minél nagyobb elbizottsága. És ha nincsenek értékei is, amelyek megmentik, akkor a halálnemek legborzasztóbbjával pusztul el, a teljes lelki önellenmondás, lelki széttépetség soha be nem fejeződő szellemhalálával. Ez azonban már nem tragikus.

Csupán értékei menthetik meg a magabízó szellemet pusztulásában. Ez a mondat egyúttal megadja a kulcsot a tragikum kérdésében lévő utolsó probléma megfejtéséhez, a tragikum valamennyi problémája között a legtöbb vitára okot adó katharsis-kérdéshez. A tragikum teljes

meghatározásával ennek a problémának a megoldása most már fáradság nélkül került kezünkbe. Semmiféle érték el nem múlik, legfeljebb ha az azt megvalósító szellem maga újra és végkép megtagadja, megsemmisíti. A magabizó, tragikus jellem nagy értékei sem pusztulnak végleg el. Bukásában csak magvatlan és korhadttá vált magabizása süllyed el és emiatt omlik a lélek megtörve, legbelső mélyéig megrázkódtatva és megalázva össze. Midőn azonban összeomlásában önmagát és magabizását feladja, mert fel kell adnia, akár akarja, akár nem — tökéletesebb és igazabb természetesen, ha a lélek szabadon adja fel önmagára támaszkodó álláspontját — akkor értékei miatt méltóvá válik arra, hogy felemeltessék; ez az embereknel néha már a testi halál előtt, rendszerint azonban csak ez után következik be. A bukásban kiegészült, kiperzselődött a lélekből magabizása, fogyatékos önző lény; így megtisztult. És megtisztulása után felemelhető, most már foltatlan tisztaságban fénylik a kibékítő isteni szeretet előtörő sugaraiban és magasabb régiókba száll el vagy előttünk marad, csupán belsőleg emelkedve ezekbe a magasabb régiókba; tragikus mivoltát elveszítette és a szentség vagy legalább a bölcsesség jellegét öltötte fel. Ezt a bukás után való megtisztult felemelkedést a tragikus bukást látó, tapasztaló érzelme akkor is kieri a tragikum lényegéből, a tragikus bukás jellegéből, ha a felemelkedést magát már nem is látja. És ez újra megnyugtatja a megrázott érzelmét, sőt sajátosan megtisztult, a vihartól és tüztől úgyszólván frissre edzett, egészséges és emelkedett hangulatot kelt. Ez a katharsis, amelyet először a tragikus személy maga, másodsor a tragikus sorsában vele együttérző él át. Így még Aristotelesnek azt az állítását is megmagyarázhatjuk, hogy a tragédia nézője félelem és részvét útján megtisztul az ilyen érzelmektől: a néző, aki különben maga is többnyire magabizó és ezért tragikus jellegű, együttérez a tragikus hőssel törekvéseiben és sorsában egyaránt, sokszor nagyon bensőségesen, vele és miatta fél, részvéttel van iránta és ezektől az érzelmektől csak a tragikus bukás után az erre következő kiegyenlítődés érzelme révén szabadul meg; sőt ennek a kiegyenlítődésnek az érzelme a néző magabizó természetét is bizonyos mértékben a magabizástól való megtisztulás felé vezeti az idegen bukás átélése útján, nemesebbé teszi, a megszentelés egy lehellel vonja be. Ekközben a magabizó, tragikus jelleg fokozatos eltűnésével, vagy legalább gyöngülésével az ember félelme a sorstól

is mindinkább csökken és fájdalma lassanként örömré, az idegen fájdalomban való részvéte az immár megtisztult vagy megtisztuló társ boldoggá váló sorsán érzett örömmé változik. A léleknek ez az átalakulása a tragikum felfogásának legnagyobb, legmesszebb hordó és legmélyebb etikai hatása, ez azonban már nem szükséges az aristotelesi katharsis megmagyarázására: ezt a katharsist már a léleknek félelemtől és részvétől való megszabadulása meghozza ezeknek az érzelmeknek a tragikus személy bukása előtt és bukásakor való átélése útján, amikor a tragikus bukás okozta megrázkódtatás után az arra minden valóban tragikus helyzet és érzélem után teljes kifejlődés esetében következő kiegyenlítettség érzelme beáll. Még az említett érzelmeknek a tragédiában való ártalmatlan kieléje is bizonyos mértékben, bár nem nagyon tartósan, megszabadít azoktól. A néző katharsisa akkor is beáll, ha a megérett kiegyenlítődés legmélyebb lényegét nem fogja fel, csak érzelmi hatását érzi, sőt a katharsis még a tragikus személyben magában is bekövetkezik e kiegyenlítődés és érzelme teljes jelentőségének felfogása nélkül, ha a magabizás elmúlt és helyébe egy magasabb, értékes hatalomra vagy magasabb értékre irányuló, áldozatkészen odaadó lélekalkat lépett. A testileg is meghalt ember a halál utáni tiszta lelki életben, a már itt teljes megvilágosodást nyerő szellem már a test halála előtt is ráébred ennek a kiegyenlítődésnek teljes jelentésére és azt a magabizásnak igazságosan megérdemelt bukása és a léleknek ezzel kapcsolatos összeomlása után az immár nem tragikus szellemnek Isten részéről való felemelésében ismeri meg; ez a felemelés isten irgalmából következik be a lélek értékeire való tekintettel. — Ezzel egyúttal a tragikum érzelmében megnyilvánuló specifikus öröm-mozzanatra vonatkozó magyarázatot is megadtuk és most a tragikum lényeges problémáinak elvi megoldása után még néhány megjegyzést tehetünk egyes azzal összefüggő kérdésekre.

Annak a megismerése, hogy a tragikum lényege magában a léleken van, azt is bizonyítja, hogy az úgynevezett külső tragikum, a tragikus helyzet, hatás stb. csak annyiban nevezhető joggal tragikusnak, amennyiben a tragikus lélekalkat szimbóluma, kifejezése, hatása. Az ilyen helyzetet, pl. egy megrázó eseményt, amely a legtöbb embernél fennálló magabizás miatt tragikus, abban az értelemben, hogy felfedi a jellem tragikus mivoltát, közvetve tragikusnak nevezhetnők; mindamellett jobb

lesz ezt az elnevezést is kerülni, hogy semmiképen se adhasson alkalmat arra a téves feltevésre, hogy valamely helyzet önmagában tragikus. — Itt még jobban belátjuk, hogy az a feltevés is, hogy az emberi törekvés az elmúlással szemben való tehetetlensége miatt tragikus, csak annyiban áll meg, amennyiben egyes magabízó emberek a földi életet célnak tekintik; ekkor pedig ez a maga mulandóságával kirívó példája a közvetett tragikus jellegnek.

Kifejtettük, hogy a gonosz nem tragikus. Így egy démonikus jellem legerősebb küzdelme, például hatalmi örjögése folytán, az önistenítés végetébe csapó, teljesen értékellenes, értékferde, a nemes magabízó egyénnel ellentétben értékeket megvalósítani nem akaró „nagy“ ördögi magabízása sem tragikus és bukása lehet érdekes, borzasztó, de nem tragikus. A bukást követő megkönnyebbülés sem a „hős“ katharsisára vonatkozik, hanem a dráma világából kihat a nézőre, aki az igazságosság uralmának láttára megkönnyebbülten lélezkzik fel és a teljes gonoszság elriasztó szemlélete következtében saját kisebb, gyöngébb gonoszságából is bizonyos mértékben kiemelkedik. Mélyseges lélektani és etikai igazság, hogy a lelki középszerűséget — már pedig nagyobbrészt mégis csak ebből adódik a dráma közönsége — a burkolt gonoszság hatalmasan vonzza, de a teljesen nyílt nagy gonoszság ijesztve visszataszítja; a burkolt jóság szintén erősen vonzza, de az egészen nagytól itt is visszahőköl, ha annak szent hatalma mintegy belső rajtaütéssel nem igázza le.

A tragikus jellem hibáiban is lehet következetes, mivel értékei vannak, amelyek erőt és határozottságot adnak neki. Ezzel szemben a teljesen gonosz sohasem a szó igazi értelmében következetes, hanem zavaros és szenvedélyeinek rabja; csak a mindenáron való gonoszságban való megrögzöttsége, az önimádatba való belefúródása negatív értelmében nevezhető következetesnek, ez azonban nem szabadság és hatalom forrása, hanem a góg rabszíja. Az egészen jó viszont önfeláldozásával, Istennek való szeretettel teljes és alázatos odaadásával csodálatos szabadságot és hatalmat nyer, amely még a fájdalom, nyomorúságon és halálon is győzedelmeskedik és mindent legyűrve, minden ellenséges törekvés, elnyomás és nehézség fölé emelkedik. A magabízó jellem még önzésének, magabízásának foglya és elbukik az azt összezúzó csapások alatt vagy saját belső gyöngesége miatt: és csak ha magabízásában elbukott, emelkedik fel, értékei jutal-

mául megtisztulva. Ezt a megtisztult felemelkedést, ezt a katharsist a költőnek minden tragédiában legalább éreztetnie kell, különben ez metafizikailag tökéletlen. Különösen a modern drámák között nem egy példát találunk, ahol a dráma végén a tragikus helyzet nem oldódik meg, hanem még csak megnyilvánul, sőt létrejön, vagy pedig a tragikus jellem elbukik ugyan, de üresen és porba sujtva marad anélkül, hogy felemelkedése láthatóvá vagy későbbi felemelkedése érezhetővé válnék: ezek a katharsis nélküli tragédiák mindig a meg nem oldottság kellemetlenül nyomasztó, aggasztó, a felkorbácsolás után újra ki nem egyenlített érzelmét keltik és valóban éppen ebben a tekintetben, mint nem kész, mint nem végigvezetett tragédiák, *mint lélektani tragédiatorzók*, tökéletlenek. — A szemügyre vett lelki megtisztulás a nagy tragikus jellemknél, de a mindennapi élet kisebb, mindamellett még értékkel bíró tragikus jellemeinél is természetesen bekövetkezik: ezért a társadalmi dráma, ha tragikus jellemeket és bukásukat, külső vagy belső összeomlásukat mutatja be, sincs felmentve a katharsis közvetlen vagy közvetett ábrázolásának, vagy legalább az arra való utalásnak lélektani kötelezettsége alól. Itt jegyezhetjük meg azt is, hogy amint a katharsis bemutatásában vagy éreztetésében nem kell a hős közvetlen megdícsőülését ábrázolni, csak egy olyan végső helyzetképet, amely valamiképpen egy kiegyenlített érzelemben hangzik el, úgy természetesen a tragikus bukásnak sem kell mindig a test halálával együttjárnia, hanem csak és lényegileg a belső összeomlást, a magabizás „halálát”, elmúlását kell bemutatnia; ez az elmúlás persze nem az egész lélek halálát, elmúlását jelenti. A magabizó szellem összeomlása az igazi katasztrófa.

Első és valódi értelemben tehát mindig a jellem tragikus, ezért a tragédiának lényegileg ennek tragikus fejlődését és összeomlását kell ábrázolnia; csak a jellem teljes kialakítása tragikus mivoltának erősebb kibontakozásától egészen összeomlásáig adja a tragikum teljes fejlődését. Ezért a tragédia egysége legmélyebben a tragikus jellem egységes fejlődésében van és a *legtökéletesebb* tragédia csak a teljes jellemdrámában, a dráma másutt bemutatott történeti fejlődésének harmadik és utolsó fázisában lehetséges. Természetesen csak szükségtelenül zavarná a könnyű egységes felfogást, ha a dráma fejlődése a főjellem vagy a főjellemekek valódi erős tragikus fejlődése előtt kezdődnék, és ezért a tragédiának éppen

azon a ponton kell kezdődnie, amikor a hős jellemének fejlődése erősebben tragikus irányt vesz. A komédiában, ahol a főjellem sokkal jelentéktelenebb, kezdődő komikus fejlődése sem nagyon érdekes, és ezért a komédia legjobban már csak a jellem vagy jellemek komikai érettségével indul meg és gyorsan és szellemeesen hajtja azokat a megpukkanásig.

A tragikum meghatározásából látható, hogy az igazi tragikus vétség nem egy egyszeri bűn, hanem állandó habituális lelki alkat, a magabizás, a tragikum etikai jellegét és etikai vétkességét jól ismerő görögök hybrise, csak általában enyhébb értelemben. Ezért természetesen helytelen volna, ha a tragikum etikai jellegét egy egyszeri vétségben keresnők. Ilyen vétség előfordulhat, mert a magabizó jellem maga vétkes és magabizásának és értékeinek mértéke szerint minden vétségre, különösen azonban magabizó álláspontjának érvényre juttatásával vagy fenntartásával kapcsolatos vétségre képes. Ez a vétség ilyenkor magabizásának úgyszólván illusztrációja, amelyben az nyilvánvalóvá válik és felidéri saját bukását. De az ilyen egyszeri különleges vétségnek nem kell mindig előfordulnia és a jellem a maga lényegileg magabizó alkattal, tartásával és tevékenységével mégis vétkes lehet és tragikusan elbukhatik, összeomolhatik. A bukásnak lényegileg a jellemre és magabizásának különleges fajtájára kell vonatkoznia; a magabizás t. i. nagyon különböző specifikus természetű lehet és csak alapjában mindig egy. A különleges egyszeri vétségre — ha ilyen van — azért vonatkozik a bukás természetszerűen, mert az is a magabizó jellem különleges vétkességéből, ennek megfelelően, következik és mert éppen az juttatta az illető szellem magabizó mivoltát ennek különleges fajtája és módja szerint az etikai törvényekkel külső összeütközésbe is, ezzel külső megtorló következményeket is felidézve.

Végül állást kell foglalnunk az ellen a relativista ellenvetés ellen, hogy a tragikum apriorikus definíciója nem adható és ez addig, amíg tragédiákat átélnek és írnak, egyáltalában nem határozható meg véglegesen, mert talán holnap új alakban lép elénk. Erre természetesen ennek az ellenvetésnek és elutasításának általános természetéhez híven azt kell felelnünk, hogy a tragikum lényegét a biztosan értékelő érzelem útján megérezzük és a tragikus érzelem alapján ítéletileg is meghatározhatjuk: és ez a meghatározás helyes lehet még akkor is, ha egy dráma sem felelne meg annak; mert ez csak azt jelentené,

hogy mindezek a drámák nem tragédiák, hanem rosszul sikerült tragédiák avagy jól vagy rosszul sikerült másfajta drámák. Különbözik pedig meghatározásunk nemcsak a tiszta tragikus érzelmét, hanem sok nyilvánvaló, azaz éppen világosan érzett, általánosan tragédiának elismert tragédiát is figyelembe vett; másrészt világos, hogy a tragikus mozzanatnak sok dráma alapján való úgynevezett aposzteriórikus, utólagos meghatározása is végül minden esetben olyan definícióra jut, amelyet azután már apriórikusán lehet és kell a további drámákra alkalmazni. Ha ez a meghatározás helyes, akkor a drámákat tragikus vagy nem tragikus jellegük szerint osztályozza; ha a kelleténél tágabb, akkor nem választ el minden tragikus jelleget a nem tragikustól és minden nem tragikus jellegű drámát sem a tragédiától;¹ ha a kelleténél szűkebb vagy egyáltalában hamis, akkor hajótörést szenved az eleven valóságon, a mi esetünkben egy újfajta, de kétségtelenül tragikusnak érzett tárgy, például éppen egy új tragédia feltűnésén. Hogy az a meghatározás, amelyet mi itt adtunk a tragikumról, lényegében helyes, azt, úgy hisszük, főleg lélekanalízisünk útján igazoltuk; hogy nem olyan szűk, amilyennek talán első pillanatra, felületes szemléletre látszik, azt belátjuk abból, hogy egyformán érvényes Prometheus és Hedda Gabler, Romeo és Júlia, Lear király és Wallenstein, Macbeth és Hamlet és Brand, Bánk bán és Bizánc eseteire. Vizsgálódásaink végén úgy érezzük, hogy ismételten hódolnunk kell Aristoteles nagy szelleme előtt, aki sokkal kevesebb rendelkezésére álló példa és elvi előfeltevéssel mellett is olyan tökéletesen látta meg a tragikum lényegét, hogy nekünk csak a tőle megkezdett és majdnem egészen befejezett, már a kérdés lényegébe behatoló munkát kellett teljesen elvégeznünk, hogy a tragikum lényegét a tragikus érzelem burkából és a tragédiák képeinek mélységeiből napfényre hozzuk.

¹ Ilyen értelemben a kelleténél tágabbnak tartjuk Racine tragikummeghatározását, amely csak a magasztosságot kívánja: mert ez, ha a nagyobb etikai fajsúlyt, a komoly jellemet és jelleget értjük rajta, nem egy lehetetlenül szűk pátoszt, még nem tartalmazza az összeomlás mozzanatát, de így természetesen az igazi, a szótól kifejezett megtisztulás-lényeg valódi értelmében vett katharsist sem.

PROBLEMATIKAI ÉS TARTALMI ÁTALAKULÁSOK AZ ÚJABB TÖRTÉNETFILOZÓFIÁBAN (1883—1927).

Írta: KOREK VALÉRIA.

IV. Spranger.

Annak az útnak, mely a történetfilozófia mai álláspontját kialakította, első állomása Spranger Eduard munkája.⁶⁵ Fontos az a körülmény, hogy ő teszi először kritika tárgyává a neokantiánus történetelméletet, viszont egész történetfilozófiai munkássága arra szolgált bizonyítékot, hogy Rickert rendszere mily nélkülözhetetlen alapja ma az egész ismeretelméletnek.

Spranger a történettudományos eljárásnak antinomiáját állítja fel az érték és a pszichológiai megértés fogalmaiban. Ő az utóbbit ismeri el s Rickert „érték“-ét, mint szellemtudományi kritériumot, boncolja. Rickert „dogmatikus ismeretelméletéből kifolyólag“ az „érték“-ből dedukál minden lelki jelenséget. Ezen ismeretelmélet azért nem helytálló, mert „formális racionalizmuson“ alapszik.⁶⁶ S ennek tétele, t. i. hogy a gondolkodás konstituálja a valóságot, volt a forrása Rickert definíciójának: a valóság az általánosra nézve vizsgálva természet, a különösre nézve szellem. A neokantiánizmus Spranger szerint így elvesztette az összefüggést a pozitív történettudománnyal: a fölé konstruált. Nem vitték keresztül az előfeltevést, mert formalizmusuk az érték fogalmához vezetett. (?)

Spranger tehát elvetette az értékfogalmat, mint a történettudomány kulcsát. Mivel akarja ő ezt helyettesíteni? Spranger, kinek reményei nem nyúlnak ki egészen a diltheyi típustanáig,⁶⁷ mégis a pszichológiában látja a történettudomány megoldásának nyitját s e pszichológia alapjává a megértés fogalmát teszi.⁶⁸ A megértés hatá-

⁶⁵ Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.

⁶⁶ „A kanti filozófia ezen legnagyobb hiányából akartak a neokantiánusok erényt formálni.“ Id. m. 8. l.

⁶⁷ Ezt platonai eredetűnek mondja.

⁶⁸ A dolgokat „utáncépző fantázia“ a megértés eszköze, mely a természettudományok számára megközelíthetetlen. A szellemtudományok létküzdelmé tehát Sprangernél offenzívába látszik átcsapni, de e helyt nem egészen indokolatlan. Hol van szüksége ily eszközre a természettudománynak?

rai csak a metafizikumban vannak, ezért Rickert nézetét, mely a „megértést“ a pszichológiából kizárja, a fichtei idealizmus és a pozitívizmus szintézisének bélyegzi. Tehát Spranger szerint a történettudomány alapja pszichológia s nem értékelmélet, mint Rickertnél.⁶⁹ E pszichológia sem dolgozhatik természetesen irracionális maradék nélkül: ez a megismerhetetlen a történelemben (Dilthey, Simmel). A kauzalitásnak, szükségképiségnek⁷⁰ és törvénynek futólagos elemzését, azonkívül dogmatörténetet is ad Spranger. Igen fontosak és nagyhatásúak megállapításai a történettudomány tudományfeletti s jelentformáló erejéről.⁷¹ Konstruktciók lehetetlenek: előnyünk a történeti folyamatok tendenciáit megállapíthatni, de továbbhatásukról a jövőben ezzel még nem tudhatunk meg semmit.

E problémát ragadja meg újabb értekezése, mely biztos ismeretelméleti alapjánál és etikai élelátásánál fogva — Troeltsch „Überwindung“-ja mellett — a törté-

⁶⁹ Érdekes a problémaállítás teljes megfordítása egy későbbi írásában: Rickerts System, Logos, Bd. XII. 1923. „Rickertnél, mint minden kantianusnál... az értékérvényesség a teoretikus oldalról nyer biztositókat: utalással arra az elméleti önellentmondásra, melyet minden relativizmus magában rejt.“ 191. l. — Jelenünk feladata a történeti és pszichológiaiak túlhaladása! Nem tudjuk, a közben éített tizen-nyolc év, vagy Rickert születésnapja, mely alkalomból Spranger e beszédet tartotta, készítették ez álláspontváltoztatásra. Mindenesetre, a történetfilozófiának az étellel való mély kapcsolatát tekintve, helyesebb az érték szerepében fegyvert látni a relativizmus ellen, mely minden historizmust eléggé veszélyeztet; semmint pusztá ismeretelméleti kilengést. Ervei, miszerint Rickert értékforgalmában a „formai racionalizmus“ folyományát látja, sem teljesen meggyőzőek.

⁷⁰ Jól mondja: a kauzalitás csak külső „... a régebben annyira kedvelt belső szükségképiség a történeti folyamatban ma a történetés számára tisztelet, de nem tudás tárgya.“ Id. m. 83. l.

⁷¹ E gondolat világos megfogalmazása először Harnacknál: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntniss. 1917. „Azért művelünk történelmet, hogy a történelem menetébe közeléphez-sünk.“ Id. m. 7. l. Fontos ezért a történelemben az, amivel a jelennek analógiája van, távoleső területek mellőzhetőek a kutatásnál. Kissé elhalványul tehát a tudomány jelentősége — az élet javára. A történettudománynak összekötő szerepe van — hasonlóan a filozófiához — természettudomány és szellemtudomány között. A közbejött háború, vagy a filozófia immanens fejlődése hozta vajjon e változást, míg 12 évvel előtte az ismeretelmélet őrszemei szigorúan virrasztottak természet- és szellem tudományos határvonalán. (Gottl, Dittrich, stb.) 1915-ben még méltán írhatta Fogarasi: „Történetlogikai és metodikai elemzések... a történetfilozófia történetének elmélyítése: ez az utolsó évek irodalmának mérlege.“ Athenaeum, 1915. — Hogy azonban az utolsó tíz év a centrumot a logikai síkról az értékelmélet, metafizika és életbölcselet területére tolta át, ezt kíséreljük meg a következőkben kimutatni.

netfilozófia mai álláspontjának legfontosabb alappillére.⁷² A kultúrák zártságáról, sokaságáról: tehát törvényszerű lefolyásokról szóló elméleteket ismerteti itt Spranger. Maga az áttekintés legszebb példáját adja a modern történetelméleti elveken tájékozott, pontos és alapos szellem-történeti munkának (Kluckhohn, Gitermann, Rothacker). A kultúrcikluselméletek eredete Viconán van, de végigvezeti nemcsak az egész történetfilozófián, hanem nyomaira jut annak modern történetírók periodizálásaiban, művészet- és irodalomtörténészek fejtegetéseiben is. — Az elméletek hibája, hogy deduktíve, a tapasztalati talajt nélkülözve keletkeztek; másrészt oly értékítéleteket tartalmaznak, melyek bizonyosságáért nem tudnak megfelelni. Az értékhangsúly változó ezen elméleteknél: hol a korok elején, hol végén van, hiányzik a történeti értékproblémába való teljes belátás. Ez jelenti az elmélet hátrát és egyben bukását is.

Az elméletet gyakorlati és teoretikus oldalról bírálja Spranger. Egy helyt az „élettől idegen“ tudomány és a „l'art pour l'art“ művészet ellen szól s hogy a tudománynak az élettel való kapcsolatát mennyire átérezte, azt a kultúrcikluselméletek bírálatánál látjuk. Ezek mind a kultúrák bukásának gondolatát zárják magukba s így a jelen gyakorlati életének erőit bénítják. Elméleti érvei a kultúrák merev, organizmusszerű felfogása ellen irányulnak. Az organizmus hasonlat, de mitsem magyarázhat a tudományban. Hogy a kultúra egyénfeletti szellemálmány, az kétségtelen, de nem a tőle elszakadt szellemtartalmat,⁷³ hanem egyes, konkrét hordozóinak e szellemálmányhoz való viszonyát jelenti. Tehát a kultúra sorsa *konkrét hordozóinak akaratától függ*. E helyt, gyakorlati és elméleti érvei találkozóponyján alakul ki előttünk Spranger tartalmi történetfilozófiája: „A történelem tartalma nem a ciklikusan ismétlődőből áll, mint a korlátolt emberélet... hanem a látszólag már leélt újjászületéséből, mely elveszíthetetlen tartalommal bír, s az újból, melyért a szellemeknek az erkölcsi küzdelemben óráról-órára harcolni kell.“

V. Az ismeretszociológia.

A neokantiánizmustól mostanáig vázolt fejlődési vonalban kis kitérőt jelent az ú. n. ismeret- vagy kultúr-

⁷² Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. 1926. Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.

⁷³ Mint ahogy azt a modern ismeretszociológia vallja.

szociológia szereplése. Az eltérés a problémaanyagban és a megoldási kísérletekben egyaránt érezhető, ami természetesen nem jelenti a mai történetfilozófiával való minden kapcsolat hiányát.

Az ismeretszociológia szociológiának, történettudománynak és történetfilozófiának vegyülete, így egységes módszer híján egy közös kiindulóponttal igyekszik magát diszciplinává konstituálni. Ezen elv a szellemi tényezők primátusa konkrét, történeti megnyilvánulásaikkal szemben.⁷⁴ Ezek a szellemi erők, mint a metafizika, a kultúra, a világnézet stb. itt szubsztanciális, másból le nem vezethető színezetet nyernek, s mondanunk sem kell, hogy e szubsztancialitásuk ólomsúllyal fog az ismeretszociológia által ábrázolt történeti világra nehezedni. Azonban, hogy ezen áramlat tisztában van a történelem individuális, analitikus eljárást követelő voltával: azt azzal bizonyítja, hogy a történelmet nem pusztán filozófiai anyagterület gyanánt fogja fel, mint a történetfilozófiai konstrukciók, hanem a történeti ábrázolás közben véli abban az őt támogató szempontokat felfedezni. Ez azonban csak felületesen leplezi azt a tényt, hogy szociológiai (mellékes, hogy „kultúr“- és nem reálszociológiai) fogalmakat visz bele — a priori — a történelmi folyamatba. S e fogalmaknak nem magyarázó vagy rendező szerepet juttat — ennyire joguk van a szisztematikus szellemtudományoknak —, hanem egyenesen a történet szemlélet normatív elveivé teszi azokat. Ez annál kevésbé fogadható el, mert maguk az ismeretszociológiai fogalmak mint ilyenek, erős revízióra szorulnak. — Hogy ezen „szellemi tényezők“ annyira kiszámíthatatlanok volnának, az kétségbe vonható. És minek az ineffabilitás újabb köveit gördíteni a történettudomány amúgy is ezer akadállyal küzdő munkája elé, történetfilozófia vagy akár ismeretszociológia nevében? A kétségtelenül az újjáéledt Hegelkultusból táplálkozó ismeretszociológia tisztultabb, spirituális világnézetet akar a materialista színezetű pozitívizmussal szembeállítani, azonban a tudományelméleti feltételekkel és lehetőségekkel nem számol. Az ismeretszociológia célja, a történelemben az „ontológiáig hatolni“ — írja Mannheim, de éppen ennek az „ontológiának“ természete az, melyet vitathatónak tartunk. — Mannheim szellemtörténettel foglalkozik, különösen Hegel kora s az azt követő romantika érdeklődését az ismeretszociológiát.

⁷⁴ Minden ily fogalomalkotás logikai lehetetlenségére mutat rá Kornis. *Történetfilozófia*, 99. l.

A konzervatív gondolkodásról szóló értekezésében⁷⁵ szétválasztja az általános szociológiai és a történelmi-szociológiai fogalomalkotást, rámutatva így szempontból a konzervatívizmus szó két különböző értelmére. A történelmi-szociológiai konzervatívizmus-fogalomnak egységes stílusa, „belső formáló elve“ van. S ez alapján finom és pontos szellemtörténeti értekezés végig telve van ily üres fogalmakkal. XVIII. századi természetjogi dedukciók naivitására emlékeztet az a megállapítás, hogy a konzervatívizmus újszerű, dinamikus szellemi egyesülés, mely egy csapásra megszüntette az addigi helyhez és vidékekhez kötött egységeket. Ennek a konzervatívizmusnak szerzőnk az élet impulzusának hangoztatását a merev fogalommal szemben tulajdonítja. Nem a tiszta tapasztalatot, hanem az élményt keresték; a konzervatívizmus oppozíció volt a „polgári racionális gondolkodás“ két fajával: a kantianizmussal (?) és a pozitívizmussal szemben. Azonban az már teljesen rejtélyes előttünk, hogy a konzervatívizmusból, mint politikai állásfoglalásból hogyan származott az egész fenomenológia és a Diltheytől „feltámasztott“ historizmus. A konzervatívizmus az „ideát“, mint a „fogalom“ antitéziséét dolgozta ki. Ez a homályos, sokat sejtető és semmi pozitívet nem mondó tétel jellemzi legjobban az egész ismeretszociológiát. Befejezésül Mannheim a nagy német történelmi iskoláról szól, mely a „norma“ és történelem viszonyát oldotta meg. (?) Ez azonban nem függ össze sem Hegellel, sem a romantikával, külön szellemi „Standort“-on keletkezett. Ez a „Standort“ fogalom, mely kétségkívül komplex s az összes hatásbeli és környezeti tényezőket kell, hogy magába foglalja, helyettesíti Mannheimnél az anyagi, földrajzi, pszichológiai stb. faktorokat (a történelemben). Levezethetetlennek tehát egy bonyolult és kétségkívül felbontható fogalmat nevez, az azt összetevő tényleg egyszerű tényezők helyett — mint rámutattunk — a materializmus elleni állásfoglalás nevében. De bármennyire is dicséretreméltó ma e világnézeti állásfoglalás, szilárd fogalomalkotást nem pótolhat a szellemtudományban. Mannheim felfogásának így e „szellemi fogalmak“ uralma által erősen konstrukciós jellege van, melyet történelmi elemzések azonban gyakran enyhítenek. Nem így Schelernél, ki az ismeretszocioló-

⁷⁵ Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 57. köt. 1927.

giát előbb fogalmilag határozta meg s a történeti hátteret csak utólag illesztette elméletéhez.⁷⁶

Scheler munkájában⁷⁷ a Mannheimmél talált szellemi tényezők nem egyeduralkodók, sőt ezeket határozottan elválasztja a reális tényezőktől, melyeknek döntő szerepet tulajdonít a történelemben. Ott is, ahol elvitathatatlanul inkább szellemi erők hatottak valamire.⁷⁸ E kettősség: a reális és a konstruált szellemi tényezők váltogatott szerepeltetése még jobban növeli az ismeretszociológia fogalomkészletének rendszertelenségét. A tényezők szigorú rangsorban vannak ábrázolva Scheler könyvében, így nyilvánvaló, hogy hatásaik is szabályszerűséget mutatnak a történelmi talajon.⁷⁹ A törvény gondolatát így leplezetlenül elfogadja, ha nem is az egyetemes történelemre, de az egyes korszakokra vonatkoztatva azt.⁸⁰

Az ismeretszociológia ily irányú állásfoglalása — a közelmúlt eredményeit nézve — semmi esetre sem indokolt. S amennyiben ezt az álláspontot akarja módszere konstitutív elvévé tenni, kilátásai az önálló tudományos létre is bizonytalanok.⁸¹

⁷⁶ Mannheim bírálja ezért, hogy a multat nem szemléli eléggé perspektívikusan, a jelen fölé emelkedik s ezt „történelmi deus ex machina“ gyanánt állítja be. Vorlesungen über die Geschichte. Heidelberg, 1926.

⁷⁷ Versuche zu einer Soziologie des Wissens. 1924.

⁷⁸ Nagy szerephez jut Schelernél az ösztön és a fajfogalom. Ez utóbbi, mint reális tényező szerepel, de ez is nagyrészt konstruált. A szellemi tényezők már kizárólag ilyenek: csoportszellem, csoportlélek, stb., ezeknek szubsztanciális elsőbbséget tulajdonít egyes, konkrét meg nyilvánulásaiikkal szemben.

⁷⁹ „A történelem az emberi akarattól független, öntörvényszerű fázisfolyása... az események.“ Id. m. 27. l.

⁸⁰ Id. m. 31. l. E ponton sorozza Scheler elméletét Spranger a kulturcikluselméletek közé. Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls.

⁸¹ Az ismeretszociológia igen találó bírálatát adja Heinz Ziegler, Ideologienlehre. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 57. köt. 1927. — Az ideálszociológia az „Idea“ fogalmát történetfilozófiai síkra vetítette, s mintegy a „valóság demiurgosát“ alkotta belőle. Az értekezés, mely nagyrészt Pareto legújabb művének, majd Mannheim értekezéseinek bírálatával foglalkozik, helyesen mutat rá, hogy az egész ismeretszociológia egy történetmetafizikai állásfoglaláson alapul. Mannheimet a szociológiai fogalmak elhistorizálásával vádolja, (mely a világnézeti historizmus, tehát a relativizmus ellen szól): nála jelentmény, mint kultúrszociológiai fogalom azonos a léttel (Sinn- und Sein). Így a szociológiai és a történelmi fogalomalkotás különbségét hanyagolta el az ismeretszociológia. — Szintén a szociológia nevében tiltakozik Lukács az ismeretszociológia azon eljárása ellen, mely történetfilozófiai és kultúrtörténeti fogalmakat kever szociológiaiakkal. — Az ismeretszociológia egyik első képviselőjének, Alfred Webernek meta-

VI. A szellemtörténet és a modern methodológia.

Az ismeretszociológiához hasonlóan a naturalizmus és materializmus elleni küzdelem légkörében mozog a modern szellemtörténetírás egy más iránya is. Pontos, részletes történeti eljárás jellemzi ezen irányt, mely a konstruált jellegű fogalmakat háttérbe szorítja. Ezt a tényt ugyan ma még csak fenntartásokkal állapíthatjuk meg, azonban a filozófiai fogalmak minél tökéletesebb tisztázásának és a történeti kép minél pontosabb megrajzolásának programja nagy jövőt ígér ezen iskolának, melynek egyik kimagasló képviselője Rothacker Erich. Az ő rendszerében is találunk még vitatható pontot, mely éppen szolgál könyvének kiindulásául.⁸² A szellemtudományokat módszerük fejlődéstörténetében akarja Rothacker ismertetni. S mivel minden módszertani és tudományelméleti állásfoglalás alapja szerinte világnézet, ezt kell eredetében felkutatnunk. E világnézeteket — kétségkívül elfogadhatóan — tipizálja, ezeknek megfelelően írja le a szellemtudományok, különösen a történettudomány fejlődésének fokait. Eredménye az, hogy minden ily iskola, áramlat egy bizonyos világnézet kifejezője.

Erőszakról e megállapításban nincs ugyan szó, mert e világnézeti kategóriák korántsem merevek s tényleg kifejezik a ma és a közelmúltban uralkodó áramlatokat. Csak a kiinduló pont vitatható. Hogy a szellemtudományos munkának két forrása van: a világnézet és az immanens tudományos eljárás, az kétségtelen tény. Azon-

fizikai fogalomalkotását bírálja: „Alfred Webernek az életérzésre (Lebensgefühl) való visszamenése túl széles... s ezért egyrészt nem kielégítő, másrészt szubjektív és önkényesen individualizált alapot teremt a kulturszociológiának.“ *Zum Wesen und Methode der Kultursoziologie*, 1914. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 39. köt. (A. Weber válasza a disziplina fiatalságával érvel: „A kérdésfelvetések még igen újak és a munkabeli eljárást még jórészt maguknak a szerzőknek kell kidolgozni, lehetőségeikben és termékenységükben kipróbálni.“ Entgegnung. Ugyanott). *Lukács* nagyobb történetfilozófiai munkájában határozottan a történeti kép ábrázolásához ragaszkodik az a priori konstruált fogalmakkal szemben s szellemtörténeti elemzéssel vezeti ad absurdum a törvény gondolatot. Ismeretelméleti érveket is felhoz, melyek a Rickert tanítvány boncoló kérésre vallanak. Azonban magáról a történettudományos munkáról nem nyújt kielégítő képet, eszménye az egyetemes történet, melynek nevében a részletábrázolásokat és az analitikus munkát elveti. Így nyilvánvalóan ő is ismeretszociológiai fogalmakhoz nyúl, ezeket „struktúraformák“-nak nevezi s elsődlegeseknek mondja az egyes tényekkel szemben. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. 1923.

⁸² Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. 1926. Handbuch der Philosophie.

ban — mint erre leghelyesebben Weber Miksa mutatott rá⁸³ — a tudományos objektivitás garanciája éppen abban áll, hogy e két tényezőt utólag lehetőleg tudatosan különválasszuk. Rothacker a módszert alárendeli a világnézetnek, belőle származtatja. Nem veszi tekintetbe, hogy a tudomány nem csak tudatos világszemlélettel bíró nagy kutatók munkája, azonkívül a módszereket *nem előre szabják meg* az ismeretkritikusok, hanem sokszor iskolákon, irányokon belül a tudomány névtelen munkásainak kezei alól kerülnek ki: a gyakorlati munka közben. A két tudományalkotó tényező: világnézet és módszer szerepét nem akarjuk rangban összemérni, csak e túlzott szimbiózis megállapítását nem tartjuk teljesen indokoltnak.

E gondolatot Rothacker a részletes és finom történeti áttekintés folyamán tárja elénk. Mai történetiszemléletünk a XIX. században, a nagy német történeti iskolán keresztül alakult ki. Részletesen írja le a romantikát és az ezt megelőző kort. A történeti iskolának e szép méltatása a modern szellemtörténész munkájára vall⁸⁴ s e részletekben a „világnézet“-nek ideológiaszerű túlzott belevetítése elhalványul. Azonban e történeti ábrázolás keretén belül, a történeti megértés problémáját ismét erős világnézeti háttérrel magyarázza Rothacker. E fogalmnak nyelvünkre nehezen fordítható árnyalatait: a megértést, felfogást és magyarázást (Verstehen, Begreifen, Erklären) egy-egy világnézettípus járulékanak tünteti fel. Ismét a tudománynak kissé túlarisztokratikus felfogása: hiszen a történettudomány többi ágában ez árnyalatok nem oly döntők, mint a szellemtörténetben, ezért nem jogos azt centrális történettudományi problémává tenni.

A múlt század elejének organizmus és törvénygondolatait túlhaladva, a történeti iskola kikristályosítja a történettudomány céljait, szempontjait és módszerét — folytatja Rothacker. Tiszta historizmus ez, tehát relativizmussal fenyeget, mely azonban csak látszólagos. A történeti

⁸³ Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Gesammelte Aufs. zur Wissenschaftslehre.

⁸⁴ Szép példája e munkának Paul Kluckhohn könyve: *Persönlichkeiten und Gemeinschaft. Studien zur Staatauffassung der deutschen Romantik*. 1925. — Itt már a gondolattények immanens leírásban részesülnek, a szellemtörténeti kép tisztaságát semmilyen előzetes viszonymegállapítás nem zavarja. Hasonlóan alapos és tárgyilagos eljárást tanúsít *Valentin Gittermann: Die geschichtsphilosophischen Anschauungen Bismarcks*. 1923. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 51. köt. Főleg témaválasztása igen szerencsés.

iskola felfogását etikai gyökere: világnézete teszi tisztulttá. Itt már a két tényezőt Rothacker kellő megvilágításban tárja elénk: a világnézet nélkülözhetetlen, kiegészítő része a tudományos fogalomállománynak, de immansz fejlődésére nem nehezedik rá. Ez a világnézet mai etikánk is: a cselekvés etikája.⁸⁵ Az a szellemi tényező tehát, mellyel a történetfilozófiában operálunk, nem pszichológiai, hanem etikai. Ezáltal lesz a történetfilozófia „magának a produktív életnek sémája“.

Rothacker e munkája korántsem kiépített történetfilozófia⁸⁶ s az ismeretszociológusok általánosító, túlsok előfeltevéssel eljáró módszerétől ő sem ment teljesen. De pontos és finom szellemtörténeti eljárása és alapgondolatnak tisztázottsága arra érdemesítik, hogy ma a szellemtudományok egyik igen jelentékeny teoretikusának tartsuk.

A szellemtudományok módszertani elvei a neokantiánus elméletből kiindulva a gyakorlati tudományos munka útján kristályosodtak ki. Ma már meglehetősen egyöntetű megállapodás mutatkozik e téren, ami a szellemtudományok lényegét és a bennük követendő módszert illeti. Hogy a neokantianizmus tételei mennyire visszahozagra találtak nemcsak a történettudomány, hanem a szisztematikus szellemtudományok körében, azt szépen világítja meg a közgazdász Dobretsberger munkája.⁸⁷ A könyv eleje neokantiánus eredményekre hivatkozva elemzi a törvény fogalmát s szétválasztja a kauzalitásától, mely a multban sok felcsérésre adott alkalmat. Azután egy genetikus, majd szisztematikus részen keresztül, igen világos és kézenfekvő okfejtésekkel bizonyítja be azt, hogy törvényről a közgazdaságtanban csak igen szűk értelemben beszélhetünk. E szabályszerűségek azonban nem a szellemre, hanem a szellemtudományokban is fellépő természeti tényezőkre vonatkozhatnak; ezeket mindenki el is ismeri, de ez a törvénygondolat híveit sohasem elégítette ki.⁸⁸

⁸⁵ A legtöbb háború utáni történetfilozófiai munkában előtérbe jut a cselekvés, a jövő teljesen aktív irányításának gondolata (Eucken, Spranger, Troeltsch).

⁸⁶ Rendszeres történetfilozófiát most készül kiadni.

⁸⁷ Die Gesetzmässigkeit in der Wirtschaft. 1927.

⁸⁸ A történelem levezethetetlen maradékához Dobretsberger is eljut s szintén szellemi tényezőnek mondja azt. De e némi tautológiával „vitaler Lebenswert“-nek nevezett fogalom az ismeretszociológia szellemével mutat inkább rokonságot, semmint az általa eddig követett pontos, genetikus módszerrel. E fogalomalkotásnál Max Weberre hivatkozik, de elfelejti, hogy ő ezeknek csak hipotetikus és eszköz jellegét emelte ki.

Dobretsberger végül a tudományos törvénygondolat káros gyakorlati következményeire is rámutat: osztályharcok és politika a „törvénytudományokat“ mindig saját céljaikra akarják kihasználni.

Tehát az egyes szellemtudományok szakkutatásaik közben ugyanoly eredményekre jutottak, mint maga a történetfilozófia. De találkozunk oly kísérlettel is, mely nem szaktudományból, sem nem történetfilozófiából, hanem magából a tiszta tudományelméletből kiindulva csatlakozik ezen eredményekhez.

Lewin Kurt természettudományon és matematikán orientálódott dolgozata⁸⁹ a tiszta tudománytanból (a tudományelmélet kifejezést tudatosan mellőzi) helyesen vezeti le a szellemtudományok követendő módszerét, az analízist. Amit a történészek és történetfilozófusok most jellemzett csoportja hosszú kutatások után tudott csak megállapítani, Lewin, aki különben egy helyen meglehetősen tájékozatlanságot árul el a modern történettudomány feladatait illetően, módszer tekintetében szinte apriorisztikusan dönti el a kérdést: a konstrukcióktól való óvakodás nevében. Leíró módszer és analízis az orvossága csak annak az „abszolutizáló hajlammak“, mely a „rendszerek“ korának maradványa. Ezek a konstrukciók a „példákkal“ való felületes elbánásból eredtek. Valóban kézenfekvő e kiváló meghatározás. Az „összefüggések“ keresése helyett a természetes egységeket vegyük figyelembe, s ezeknek összehasonlító leírása adja a helyes módszert. A genetikus vonatkozások azonban nem nélkülözhetők, tehát Lewin nem korlátozza módszerét pusztán a szisztematikus szellemtudományokra.

Hogy törvényről lehet-e szó, azt majd az ezen módszerrel elért eredmények fogják eldönteni. (Mivel tudományos végeredményeket többé-kevésbé a végtelenbe kell kivetítenünk, e feltevés ellen így nem tiltakozhatunk.) Végül annak kifejezése, hogy a konstrukciók útján nyert szintézisekről való lemondás nem jelenthet dekadenciát, Lewint a modern történetfilozófia képviselőihez teszi hasonlóvá.

VII. Troeltsch.

Korunk történetfilozófiájának legkimagaslóbb képviselője Troeltsch Ernő. Tudományos egyénisége megtestesítője diszciplinánk mai problémátömegének, mely ezer gyökérből fakadt s eredményei is annyifelé ágaznak — s

⁸⁹ Idee und Aufgabe der vergleichenden Wissenschaftslehre. 1926.

mégis az egységért vívja élet-halál harcát. Troeltsch teológusból, majd egyháztörténészből lett történetfilozófussá. A történettudomány módszertanát alapvetőnek mondja a történetfilozófiára nézve. E párhuzamosan futó szálak: a módszertanból származó formális történetlogika és a tartalmi történetfilozófia együtt teszik ki a kérdéskomplexumot. Idevágó összefoglalt írásainak ezért adja a historizmus — és nem a történetfilozófia — problémái címet. A jelen „történeti krízisének“ vizsgálatánál, mellyel munkáját kezdi maga a történettudomány állását veszi szemügyre és a krízis jeleinek összefoglalásánál első helyet a tudomány túlspecializálódásának ad.⁹⁰ A logikai, formális kérdések elemzése után munkájában nagyszabású történeti áttekintés következik, mert — mondja — a tárgyi problémákat csak a történeti részből bontakoztathatja ki.

A történetfilozófia időrendi történetét feltáró fejezet „a történeti fejlődésfogalomról és az egyetemes történetről“ címet viseli. A fejlődésfogalom gerince, egyeduralkodó központi problémája a modern történetfilozófiának. Logikai, ismeretelméleti és metafizikai szálakból szövődik össze e fogalom, mely egyrészt az egész empirikus történettudomány, másrészt az érték fogalmát olvasztja magába. A fejlődés az empirikus kutatás célja, melyhez ez csak a nyers anyagot szolgálja s mivel e fogalom tiszta filozófikum, azért a szubjektív „érték“ sem veheti fel vele a küzdelmet a történetfilozófiai problematikában.

E ponton kapcsolódik Troeltsch a Rickert-féle elméletbe, melyet saját műve „kritikai kiindulópontjának“ nevez. Rickert szubjektív, nem-filozófikus értékfogalmát helyteleníti, azonban e két gondolkodót elválasztó igazi különbség ott tűnik ki, ahol Troeltsch az értékfogalmat külsőségesnek, a történelemhez odaragasztottnak mondja. Valóban, nem az „érték“-nek filozófikus, kevésbé filozó-

⁹⁰ „... növekvő anyagtömege nyomasztó lett, a változó és egymásnak ellentmondó konstrukciólehetőségek és a forráskritika vitái szkepticusan, a történelemnek újraközeledése a természettudományhoz determinálóan és ellenségesen hatottak nagyság és hősiesség ellen; nagy szintézisének a művészettel való rokonsága relativizmusnak és eszteticizmusnak szolgáltatta-ki, a szakszerű forráskutatások szigorú tárgyilagossága a specializmus karjaiba vezette“ (t. i. a történettudományt). *Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften Bd. III. 1923. 11. l.* — Első tudományos fogalmazása annak az elkéséredésnek, melyet korunk a történettudományos specializmus molochja ellen táplál. Ugyanígy pl. *Frank Thiess: Das Gesicht des Jahrhunderts. 1925.* — *Max Kemmerich: Dinge, die man nicht sagt. 1910.* Vagy pl. *Croce (németül): Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. 1915.*

fikus vagy éppen szubjektív volta választja el Rickerttől Troeltschöt, hanem talán Rickertnek éppen nagyon is filozófikus, logikai gondolkodása. Ez ott világlik ki, ahol Troeltsch Rickert tudományosztályzását taglalja. Rickert „kulturtudománya“ csak külsőlegesen, parallel fogalom gyanánt van a kanti természettudomány gondolata mellé csatolva,⁹¹ a „kulturtudomány“ igazi sokszerűségét nem ragadja meg, mert gondolkodása nem dinamikus.

Hogy Rickert és Troeltsch közt így inkább a statikus logikai gondolkodó és az ízig-vérig történész, mondhatni vérmérsékletbeli ellentéte éleződött ki, semmint valami alapvető ismeretelméleti divergencia, azt legjobban Troeltschnek Windelbandhoz való viszonyából látni. Windelbanddal Troeltsch mindig és mindenütt azonosítja magát, pedig Rickert tudományelmélete lényeges pontokban sohasem tért el mesterétől. Windelbandot igazi történész volta hozta oly közel Troeltschhöz, a történelmi élet ezer kifejezhetetlen árnyalatának meglátójához. Ezért látja Troeltsch Rickert kulturtudományos fogalomalkotását merevnek, adinamikusnak — szinte természettudományosnak. Azonban nem tudjuk: hogyha Windelband vonta volna le elméletének konzekvenciáit, mint azt tanítványa Rickert tette; nem ugyanoda jutott volna-e el? Vagy ha azt az utat találta volna meg, melyet Troeltsch gondolatmenete kapcsán mi fogunk most végigkísérni, nem lett volna-e szükséges ezen úthoz előfeltétel gyanánt saját gondolatainak Rickerttől kiépített rendszere? Hogy Troeltsch munkájának előfeltétele volt, az kézenfekvőnek fog bizonyulni a további ismertetés folyamán.⁹²

⁹¹ Rickertnél általában túlteng a kanti elem — írja Troeltsch, — Kantianizmusának kérdését jellegzetesen világítja meg Rickert Kaufmann Erichkel való vitája kapcsán. „Kérdezhetném, hogy lehet-e engem egyáltalában kantianusnak tartani. Mesterem, Windelband, sosem nevezett annak és eddig legjelentékenyebb tanítványom, Lask Emil sem akart sokat tudni kantianizmusomról.“ *Grenzen*, 552—553. l. j. — Más oldalról pedig a „intuitív életbölcselek“ álláspontjával szemben, szívesen tartja magát Rickert akár „racionalistának is.“ Mert semmilyen tudomány nincsen „ráció“ nélkül.

⁹² Ezt különben Troeltsch maga is elismeri s helyesen látja már a vita végén annak eldönthetetlen voltát. Ezt mi is kénytelenek vagyunk a történész és a nem-történész konstrukciójú elme — tudományosan fel nem oldható — különbségére visszavezetni. Miután Rickert a „*Grenzen*“ 1921-es kiadásában felelt Troeltschnek, Troeltsch azt írja: „E helyt lehetetlen a viszontválasz. Egyetértek Rickerttel sok fontos pontban... de a mód, ahogyan eljárunk, alapvetően különböz.“ *Historismus*, 238. l. 102. jegyzet. — Rickert fentemlitett válasza kimerítő s legtöbb helyen indokolt. Máltán utasítja vissza, hogy „beállítás a külsőséges“ és „csupa szubjektív nézőpontból összetakolt“ — mint

E Rickert kritikán felépülő fejtegetés körvonalaiiban már sejtetni velünk Troeltsch történetlogikáját és ezzel szervelesen összefüggő tartalmi rendszerét. Eszerint Troeltsch sokalja azokat az engedményeket, melyeket Rickert a fogalomalkotás és mindennemű logizálás nevében tett a szellemtudományoknak. Rickert nem látszott eléggé átérezni a „históriai“-nak dinamikus, soha logikai formába nem rögzíthető lényegét; így ha meg is mentette a történeti tudományokat a törvénygondolat és a természettudományos fogalomalkotás hatalmi törekvéseitől, a logikai konstrukciók erőszakának szolgáltatta ki azokat. Nyilvánvalóan *tirculus vitiosustól* tart Troeltsch, mely megint csak a természettudományos törvény gondolatához vezetne. Ezért akarja saját álláspontját: az abszolút historiatának, soha időtől el nem választhatónak, összefüggésekbe nem foglalhatónak folyamatát ábrázolni. S anyagterülete: a történetfilozófia története legnehezebb próba elé állítja e módszert, mert hol nehezebb az összefüggések, rejtett okláncolatok, hatások, kölcsönhatások megállapításától való tartózkodás, mint éppen a szellem történetében?

Troeltschnek sem sikerült ez mindenütt, mindjárt a történeti rész elején tisztán filozófikus fogalmakból felépített negatív okfejtést találunk: miért nem volt az ókornak és középkornak történetfilozófiája.⁹³ Az ókort történetiszemléletének időtlen, szubsztanciális volta, a középkort teológiai, kozmikus világfelfogása akadályozta igazi történetfilozófia megteremtésében.⁹⁴ Az újkorban ezt a történet-

Troeltsch írja róla. — E vád, mondja Rickert, „metafizikai előfeltevésekből származik“ és csak „nem-teoretikus ellenszenvet ébreszthet ellenem.“ *Grenzen*, 410. l. j. — Szinte mosolyra késztető, hogy a két író mennyire ugyanazokat a vádakot emeli egymás ellen. Nem Troeltsch hivatkozott éppen a filozófikusságra a szubjektívizmussal szemben? — Troeltsch tehát ellensége a „tisza elméletnek, a φιλοσοφείων δωριπής είνεκεν“-nek — folytatja Rickert, de csak nem akar Troeltsch pragmatista lenni? És Troeltsch a „Historismus“-ban hosszan foglalkozik Rickert pragmatizmusával, mert az igazi historiat szemponatot Rickert történetfogalmában, ha nem is a haszon, hanem a logika egyeduralma helyettesíti (!), mikor rövidítéseket ajánl a történettudományban („az extenzíve és intenzíve végtelen valóság meg-rövidítése“). *Historismus*, 229. l. 97. j. Azonban a „főbb pontokban való egyezés“-t Troeltschsel Rickert is elismeri. *Grenzen*, 111. l. j.

⁹³ Ugyanígy *Windelband: Geschichtsphilosophie. Eine Krieger-vorlesung*. Kiadva 1916. — A problematikát tágabb értelemben vevők, mint Grotenfelt, vagy különösen Barth, természetesen nem vitatják el az ókortól történetfilozófiai gondolatok csíráit.

⁹⁴ Így szociálfilozófia sem keletkezhetett a középkorban. L. *Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 1923. 289. l. *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.

tudomány és a filológia megszületése valósítja meg,⁹⁵ ez lesz tudományos, az éledező individualizmus viszont világnézetű feltétele a történetfilozófiának.

Troeltsch okfejtései módszertani szempontból nem eshetnek kifogás alá, azonban általánosságuknál fogva semmi esetre sem érhetik el azt az eszményt, mely a történeti élet legfinomabb árnyalatainak külön-külön való leírását követeli. Továbbmenve, Troeltsch az újkorban az „ébredő történeti tudat“ „utolsó gátjának“ a „történetinek racionális konstrukciókkal való kiegészítését“ látja. Ezzel el is érkeztünk a jelenbe, Troeltsch problematikájának kellős közepébe. A jelen ily kialakulásának rugója a kritizmus előtti Kant hatása alatt működő romantika, mely a fejlődés gondolatát vetette fel. A romantika historizmusának és a német spekulatív filozófiának szintézisét Hegel adta.⁹⁶ Hegeltől kezdve Troeltsch azután az egész modern történetfilozófiának történetét írja meg. Nincs XIX. vagy XX. századi gondolkodó, kinek nevével ne találkoznánk e nagyméretű és nagyszabású dogmatörténetben. Az összes filozófusok, szociológusok, politikusok, történészek, nemzet-

⁹⁵ Hasonlóan *Scheler*. A szaktudományból kibontakozó ismeretelmélet adja az impulzust az újkorban a történetfilozófiához. *Die transzendentale und die psychologische Methode*. II. kiadás, 1922. 15. l. — Ezekről eltérő fejtegetést találunk Dilttheynél. A középkor metafizikája teremt meg a történetfilozófiát. Eppen a kozmikus világterv fogalma termékenyítette meg a történetfilozófiai problémafelvetést: mit ismerhetünk meg Isten tervéből? S itt már a történetfilozófia az ismeretelmélet síkját érinti, mely a történeti érdeklődésnek is igazi szülője lett. „Ezt az ismeretet hol cellájában a szerzetes Isten előrelátásáról való gondolatokban elmélyedve kereste, hol a császári udvar jegyzője a pártok szolgálatában értékesítette.“ *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. 332. l. — Így Dilttheynél csak az újkor végén következik be az ismeretelméleten keresztül a szaktudományból származó történetfilozófia keletkezése, a középkori metafizikai eredetű. Troeltsch ab ovo a szaktudományból származtatja azt és éppen ezért vitatja el szt. Ágoston rendszerétől a történetfilozófia nevet. — Érdekes részleteiben végigkísérni e két nagy szellemtörténész fejtegetéseit s látni, hogy az ellentét alapja inkább a Troeltschtől visszautasított fogalomalkotásban rejlik, nem az egyes ténydarabok különböző interpretálásában.

⁹⁶ E bevezető fejezetben, mely „a történetfilozófia modern eredete“ címet viseli, röviden vázolja a XIX. századi folyamatot: Hegel után a konstruálási hajlam, mint természettudományos pozitívizmus, ennek megdőlte után mint ismeretelmélet és metodológia éled fel. Itt ismét alkalmat talál a neokantianizmus támadására, melynek ismeretelmélete az a priori előfeltevések megismerésére irányult és nem a tulajdonképeni történelmi anyagra; „... az akarategységek logikája, melyben a történelem egész konkrét gazdagsága elveszett és ahol az etikai törvény egysége — mint ideál — ugyanolyan zsarnokságot gyakorolt, mint a természet birodalmában a természeti törvény.“ — *Historismus*, 23. l.

gazdászok álláspontjairól értesülünk s nem egyszer belletrisztikus színezetű írásokban kutatja fel történetfilozófiai aforizmák csiráit. Metafizikai rendszerek legmélyébe hatol le, hogy ott felfedezett szálakat esetleg dilettáns értekezésekben lásson kibontakozni; szaktörténészek elejtett mondásaiban tiszta történetfilozófiát lát meg, viszont egy-egy mellékösvényen elméleti fők oly vonásait tárja föl, melyek a praktikus tudóst engedik sejtetni. Troeltsch e részben már tényleg a történeti folyamatait sokféleségének „egész konkrét gazdagságát“ tárja fel.⁹⁷ Az egyes elméleteket külön tárgyalja, nagyvonalú összefüggések általános megállapításától tartózkodik. Majdnem teljes következetességgel viszi keresztül történetlogikai elveit, néhol szinte megdöbbentően hat e teljes történelmi tolerancia.⁹⁸ A történetfilozófiának, mint diszciplinának, pusztán immanens fejlődését nézi, így pl. Marxnak, mint módszertani úttörőnek nagy szerepet tulajdonít a történetfilozófia történetében, míg a nagy német történeti iskola jelentőségét nem emeli ki eléggé, éppen ily formai fogyatékoságok miatt. A legújabb kor ismertetésénél már teljesen elhalványul a történetfilozófia világnézeti háttérének, belső rúgói feltárásnak szempontja: a neokantianizmus fellépésétől kezdve Troeltsch ismeretkritikai szócsatákat vív pusztán az egyes gondolkodókkal.

Magatartása az utolsó 150 év történetfilozófiájával szemben relativizmus, vagy éppen értékközömbösség gyanúját kelthetné. Azonban e beállítás nem egyéb, mint kísérlet saját történeti módszertanának alkalmazására, melyet Rickert kritikájából már fentebb kibontakoztattunk. Nem vagyunk hivatva e módszer elbírálására, azonban ha a következő fejezeteket vizsgáljuk, mely „tartalmi történetfilozófiát“ Troeltsch a történeti rész eredményeinek ígért be, azt fogjuk találni, hogy ezen eredmények nem állnak arányban óriási történeti apparátusának impozáns méreteivel.

E történeti tudás nyomasztó súlyával kísérve jut el Troeltsch az „egyetemes történet“ és a „jelenlegi kultúr-szintézis“ gondolataihoz, melyekben szerinte az egész tör-

⁹⁷ Egy minden részletre kiterjedő történeti revízió és kritika megajtése — az óriási anyag teljesen pontos ismerete nélkül — természetesen lehetetlen. Ily kísérlet nem volna érdektelen, mert Troeltsch módszerét esetleg egészen új világitásba helyezhetné és részletkritikának is helyet adhatna. Erre rámutatott *Paul Tillich*: Ernst Troeltsch. 1924. Kantstudien. Bd. 39.

⁹⁸ Sokszor négy-öt jelzőt is felhoz egyes írók jellemzésére, nem egyszer hajlik az utolsó jelző már az elsőnek ellentéte felé.

ténetfilozófia problémaanyaga kulminál. Az egyetemes történet volt a formai történetfilozófia anyaga: feladatunk ezen anyag periodizálása. E feladat vezet át a tartalmi történetfilozófia problémájához, a jelenlegi kultúrszintézishez. „... a fejlődésgondolat helyébe itt a felépítés gondolata lép.“⁹⁹ Ez a periodizálás a multban objektív, azonban a jelen elhatárolása már problematikus és a kultúrszintézis kérdésében tanúsított állásfoglalástól függ,¹⁰⁰ mely egyben a tartalmi történetfilozófiai álláspontot határozza meg. A mult számára tehát van objektív korfelosztási mértékünk, a jelen számára nincs.¹⁰¹ A tartalmi történetfilozófia problémája tehát „a modern szellem alapjainak“ feltárása. Ezt jelenti a kultúrszintézis gondolata.

Szemügyre véve e gondolatvázlatot, üresnek fog fel tűnni a történetfilozófia nagy és egyetlen tartalmi problémájának ily meghatározása. Ezt az első benyomást az okozza, hogy Troeltsch e problémát egy tisztán formai, sőt mondhatni, technikai kérdés: a periodizálás függvényének állítja be. Az „Europäismus“ című utolsóelőtti fejezetben a „jelenlegi kultúrszintézis“ problémáját oly irányba kezdi kibontakoztatni, mely szintén erősen a speciális történettudományos módszertan területére tartozik. Modern történészek és metodológusok sokat vitatott kérdése, hogy kell-e Európán kívül más történettel is foglalkoznunk, merül fel e fejezetben.¹⁰² Troeltsch tagadó válasza még történetmódszertani szempontból is rezignált, azonkívül erősen vitatható. A kérdés filozófiai oldalait pedig (amilyen a faj, az emberiség szellemi egysége, elszigeteltség vagy sőt állandó ozmózis észlelhető-e, maga az individuum kérdése stb.) nem hallgatja ugyan el Troeltsch, de szakadozott válaszokat nyerünk, melyek nem állnak összhangban nagy történelmi toleranciájával, sőt néhol modern szociológusok konstrukcióira emlékeztetnek.

Troeltsch nagyszabású munkája nem végződik harmonikusan; utolsó fejezetei, melyektől szintézist remél-

⁹⁹ Historismus, 700. l.

¹⁰⁰ „Nagy, objektíven szétválasztott alapanyag volna így előtűnk, csak a jelen szorongató erővel való összekapcsolásánál kezdődne az elkerülhetetlen szubjektivitás.“ Historismus, 703. l.

¹⁰¹ „... itt minden már kétségkívül a jövő dolgok felfogásától függ...“ Historismus, 703. l.

¹⁰² Optimista évek tetterős történészei, pl. Ottokar Lorenz, vagy Eduard Meyer a kutatás területének minden korlátját visszautasítják. Mások, mint Croce vagy Breysig, Troeltsch álláspontján vannak. Megint mások, így Lamprecht nem látják még aktuálisnak a döntést e kérdésben.

tünk, visszahajlást jelentenek formai problémákhoz. E művét azonban maga is csak logikai bevezetésnek szánta, tartalmi történetfilozófiát akart írni, de ennek a „Historismus“-hoz hasonló nagyméretű kivitelében megakadályozta a halál.

Troeltsch igazi tartalmi történetfilozófiája öt rövid értekezésben maradt ránk.¹⁰³ Ezen elmefuttatásokat a háború lezajlása után, angol földön mondta el, hol mint Németország egyik legnagyobb tiszteletben álló fia, az oxfordi egyetem vendége volt. A világháború után, ezer és ezer rom felett hangzottak el e magasztos gondolatok, melyek már nem szólnak sem fajról, sem „Europäismus“-ról, sem más praktikus korlátairól történelmi világképünknek. Troeltsch öt rövid beszéde legmélyebb és legtisztább elmélkedés, történelmi apparátusa nem súlyos teher többé, elméletté szűrődve szolgálja azt a munkát, melyet a mai történetfilozófia utolsó állomásának tekinthetünk.

A „Historismus“ föliánsán keresztül kibontakoztatott történelmi ismeretkritika a filozófus transzcendens szemléletével párosulva veti fel a történetfilozófia összes problémáit s mai lehetőségei szerint kísérli meg a válaszokat.

A „Historismus“ alapján leszűrt ismeretkritika eredményei nem tanuskodnak optimizmusról, a történelmi megismerésbe vetett hitről. Ezen szkepszis azonban korántsem a történettudomány munkájának lehetőségei ellen irányul. Troeltsch az első író, kinél fel sem merül a történelem tudományos korlátainak kérdése, mely a praeneokantiánus korban centrális probléma volt s később is nagy szerepet játszott a történetelméletben (Barth, Croce). Kétségtelen, hogy az utolsó években oly példátlanul nagyot fejlődött történettudomány biztosít napról-napra növekvő oly anyagminimumot, mely a tudomány biztos tényállományaának tekinthető s mely megcáfol minden fejlődése iránt táplált kételyt.¹⁰⁴ Nincs itt szó tehát arról a történetfilozófiai agnoszticizmusról, mely saját eljárásának alapvető

¹⁰³ Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. 1924.

¹⁰⁴ Erről a minimumról már Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 1889. és Harnack, Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. 1917. — Hangsúlyozzuk a teljesen konstans anyag-minimumot, természetesen vannak a történelmi anyagnak a pozitív tényállományhoz soha biztosan nem sorolható részei. Ide számítjuk mind a forráshiány, mind pedig a beleélési és magyarázhatósági korlátokat. Kétségtelen az is, hogy e tudomány ily nagy lépésekben való haladásának nem kis mértékben részese filozófiai szempontok alatt kicsiszolt módszertana.

történetfilozófiának s nem a megismerés nevében a történettudománynak.^{107 108}

Azon tételből, hogy a történelem nem konstruálható, folyik egyben az, hogy jelenünk sem határozható meg a történelem által. A jelen történetfilozófiai problémája: a kultúrszintézis nem gyökerezhetik a történelemben.

Mégis normákra, értékrendszerre van szükség, melyet a történelem nem adhat nekünk, honnan merítsük ezt? Jelenünk célja értékrendszer kialakítása s ennek erőforrása nem a múlt, hanem a hit.¹⁰⁹ Így Troeltsch válaszával a történetfilozófia problémáját a másvilágba transzcendálja.¹¹⁰

Troeltsch jelenünk formálásánál kizárja a történelmi; de később mégis a jelen életére hivatkozva szorgalmazza annak művelését. Ezt az újabb ellentmondást ismét a „historizmus“ specializált értelmezésével magyarázhatjuk: az egész, konstruált történelmi folyamat nem befolyásolhatja

¹⁰⁷ Liebert Arthur, ki különben gyönyörű méltatást írt az „Überwindung“-ról, nem látja át elég tisztán ezt a körülményt. Ő is inkább nietzschei megvilágításba helyezi Troeltsch felülmúlás-elméletét. — Filozófiai egyéniségének tragikumát is az őt körülvevő objektív történelmi anyag fenyegető tömegében látja. Az „Überwindung“ sorai közt új metafizika szárait látja csirázni, de Troeltsch alkotó erejét szerinte saját historizmusáé bénította meg. „A historizmus túlhaladása csak a vallás ősi mélységéből fakadhat. Troeltsch érinti ezeket a mélységeket, de történelmi megfontoltsága túl nagy ahhoz, hogy magát az életet is ebből a mélységből engedné előtörni.“ Ernst Troeltschs letztes Werk. 1924. Kantstudien, Bd. 29. — Valóban az „Überwindung“ utolsóelötti fejezetében (Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen) maga Troeltsch is szól egy alapvető belső konfliktusról, melyet történelmi-humanisztikus nevelése, másrészt filozófiai tanulmányai idéztek elő. Így Liebert feltételezése nem kizárt, de a szellemtörténész feladatát kétségkívül túlhaladja.

¹⁰⁸ E pont körül megdöbbenően értette félre Troeltschöt *Schmeidler*: Zur Psychologie des Historikers und zur Lage der Historie in der Gegenwart. Preussische Jahrbücher. 1925. — Troeltsch szerinte az egész történelmet a jelen szolgálatába veti s elveti azt a történettudományt, mely nem jelenünk megértésére szolgál. Az „Europäismus“-elméletet így kiélezve és félreértve, Troeltschöt mint aktivisztikus (!) gondolkodót egyenesen Nietzsche mellé állítja (!), mint történetfilozófust valami Ranke-előtti pragmatikus történettudomány elméleti megfogalmazójának bélyegzi. Nem csodálkozunk, hogy Schmeidler, kivel mint Breysig méltatójával már találkoztunk, összetéveszti a történetfilozófia és a történettudomány célját, de az itt tanúsított fogalomzavar csak úgy magyarázható, hogy Troeltsch igazi történész munkásságát nem ismerte.

¹⁰⁹ „A történetfilozófiai irányok ellentéte is a hit kérdésén dől el.“ Kornis, Történetfilozófia. 206. l.

¹¹⁰ „... a történelem önmagán belül nem transzcendálható... más megváltása nincs, mint hívő feltételezése a másvilágnak...“ Der Hist. u. seine Überwindung. 60. l.

jelenünket, azonban az objektív, történettudományos tényanyaggal lehet számolnunk.

Ez a biztos anyag, melyre ily módon építhetünk, időben és térben korlátolt: ezt nevezzük kultúrkörünknek. Az anyag korlátoltságának megfelelően a belőle vonható következtetések határai is szűkre szabottak. A kiszámíthatóság határa természetesen itt is az emberben levő igen számottevő „öntudatlan“-nak tényezője. (Individuum est ineffabile.) Az előrelátás tudatos együttműködésből áll, mely — saját lelkiismeretünk nevében — a jövő formálására irányul s ehhez a lehetőséghez kultúrkörünk ismerete hozzásegíthet. (Főfeltétel azonban az etikus akarás.) Ez az ismeret tudományos történeti tudás és nem a priori konstrukció. Az „europäismus“ így nyer történetfilozófiai indokolást Troeltsch tartalmi rendszerében.

E történeti multból való számítás lehetőségeit — szűk és reális keretek közt — röviden vázolja Troeltsch.

Az egyéni tehetség és a genialitás a sors kiszámíthatatlan ajándéka; ez játszik túlnyomó szerepet a történelemben. Viszont a reális tényezők: földrajzi, anyagi stb. meghatározottságok nem oly döntő szerepűek, hogy kiszámíthatóságuk alapjául szolgálhatnának. A szellemi tényezők ily teljes felsőbbsege természetesen vitatható, de azon tételen, miszerint nincsen kiszámíthatóság, ez nem változtat. Troeltsch felvesz még egyéneken kívüli szellemi tényezőt is, a „közszellemet“. Azonban ezt sem szubsztanciális vagy organikus értelemben gondolja (mint az ismeretszociológusok), hanem etikailag formálhatónak mondja, sőt célnak, melyre törekedni kell. Csatlakozási vágy kell, hogy éljen bennünk a közösségek iránt, a közszellemet akarni és formálni kell.¹¹¹

Troeltsch álláspontja ezek szerint: a jelennek elsősorban öntudatos akaratra van szüksége; hitünk által biztosított erkölcsi normák szerint törekedhetünk célok meg-

¹¹¹ „Nagy költők és történészek feladata ezt a közös érzést nevelni és ábrázolni, mire nézve az európai irodalom nagyszerű példát mutatott.“ Id. m. 56. l. Távol minden kategorizálási célzattól, a jelenlegi világnak 9 oly csoportját hozza fel Troeltsch, melyben ily „közszellem“ működik: 1. az emberiség; 2. a nyugati kultúrkör; 3. a nemzet; 4. a társadalmi osztály; 5. a család; 6. a szabad érdekszövetkezetek; 7. szűkebb szimpátia-körök; 8. vallási közösségek; 9. szabad szellemi közösségek. Id. m. 53. l. Ezen kézenfekvő és empirikusan nyert megállapításokat nem részletezi és nem alkalmazza a történelmi folyamatra, csupán a jelen tényállománya gyanánt hozza fel. E köröket koordináltan kell elképzelni s nem koncentrikusan, ami egyoldalúságokra vezetne, másrészt metafizikai okok feltevését vonná maga után.

valósítására. A történelmi elem akarati beirányozottságunkban természetesen nélkülözhetetlen, de elvi síkon csak másodlagos az erkölcsi erővel szemben. Azonban azt, hogy ez a történelmi elem több akarjon lenni tisztán tudományos úton nyert tapasztalatnál s hogy jelenünket valamely a priori konstrukció formájában erőszakosan befolyásolni akarja — erélyesen el kell utasítanunk. Ezt jelenti a historizmus felülmúlása.

A történelem tudományos eszményének felállítását s a konstrukcióktól való elválasztását a neokantianizmusnak köszönhetjük. A neokantianizmus fellépése után a konstrukciókba vetett hit két oldalról is megdőlt: egyrészt a konstrukciók kergették magukat öngyilkosságba, kaotikus világuk az egymásközti megegyezésnek halvány reményével sem kecsegtet. Másrészt maga a történettudomány vívta ki tudományos létjogosultságát s ma már széles alapon kész minden erőszakos támadást kivédeni. Az utolsó lépést — az eddigiek revíziója alapján — két nagy történetfilozófusunk, Spranger¹¹² és Troeltsch tette meg: elítélve azt a „historizmust“, melyet az igazi történelmi ismerettől elszakadva s létkérdésünk, a jövőnk érdekeit elfeledve alkottak a gondolkodók.

A történetfilozófia középpontjában ma tehát egyetemes filozófiai kérdés, a jövő problémája áll. S e kérdésfelvetés ma nem ötletszerű állapot, hanem azon ötven év történetfilozófiájának folyománya, melynek történetét itt vázoltuk. Ez évek — sokaknak bizonyára egyhangú és üres — módszertani küzdelmekből kiindult fejlődéséhez kapcsolódik Troeltsch rendszere. E rendszer tudományunk történelmi talajából nőtt ki és éppen e széles megalapozottságánál fogva szimbolizálja a jelen álláspontját. S amíg a formai történetfilozófiának utoljára és leghatározottabban Troeltschtől megfogalmazott elveit valljuk igazaknak, addig a tartalmi történetfilozófiától sem várhatunk mást, többet és nagyobbat, mint amit ő adott. És egyelőre nem látunk új logikai lehetőségeket. Szóljon ez azoknak, akik ma a történetfilozófia elformalizálódásától és tartalmi elszegényedésétől tartanak.

¹¹² „Mi mindnyájan, Rickert, a fenomenológia, a Diltheyhez csatlakozó irányok — találkozunk abban a nagy küzdelemben, melyet a történelmi és történelmi felett vívunk az Időtlenért, hogy a szellem birodalmát és annak történelmi kifejezését konkrét kulturában s oly értékek rendszerében örökítsük meg, mely túlvázat a pusztán szubjektíven: az objektívhez és érvényeshez.“ Rickerts System, Logos Bd. 12. 198. 1. 1923.

SZEMLÉK, VITAKÉRDÉSEK, KISEBB CIKKEK.

„A Nyugat védelme“¹

Napjainknak egyik sajátos jellemvonása az a jelenség, amit leghelyesebben Európacsömörnek lehetne nevezni. A végtelen Oroszország visszatért ázsiai hagyományaihoz, Nyugat-Európán pedig az amerikanizmus láza vett erőt. A németek a Nyugat alkonyát hirdetik s ingadoznak Amerika és Ázsia között. Úgy tűnik fel, mintha a nagy katasztrófában az európai népek elvesztették volna bizalmukat önmagukban és beteg állapotuk gyógyítása végett idegen kultúrák orvosságához fordulnának. Egyedül a latin népek mutatnak oly hajlamokat, hogy hívek akarnak maradni hagyományaikhoz és nem akarnak elszakadni az európai műveltség gyökerétől. Franciaország már a világháborúban nagy mértékben meglepte a vele szemben álló hatalmakat, mert sokkal nagyobb életerőt és szívósságot mutatott, mint amelyet közönségesen vártak tőle. Itália pedig a győzelem kivívása után vált csodálata tárgyává mindeneknek, mert oly elemi erővel újíttotta fel az antik imperializmus hagyományait, amilyenre a történelemben alig van példa.

Nem csoda, hogy ilyen körülmények között egyedül a latin népek mutatkoznak Európához híveknek és körükben támad tiltakozás minden oly törekvés ellen, amely idegen világban szeretné megtalálni a beteg Európa orvosságát. E tiltakozások között egyik legfigyelemreméltóbb Henri Massis francia író könyve, amelynek címe: *Défense de l'Occident*. Nem lesz érdektelen, ha ennek az érdekes könyvnek a nyomán magunk is szemébe nézünk annak a problémának, amelyik a Kelet-Nyugat ellentétének formájában oly elevenen él a mai műveltek köztudatában.

*

Ázsiának és Európának, mint a Keletnek és Nyugatnak az ellentéte nem újkeletű. Már a régi jó Hérodotosz ezzel az ellentéttel magyarázta a görögök és a perzsák

¹ Henri Massis: *Défense de l'Occident*. Paris, 1927. Plon. 281. l.

küzdelmét. S kétségtelen, hogy Ázsia mindig úgy szerepelt az európai emberiség tudatában, mint a szülőföld, a közös ósanya, akinek az emléke állandóan nosztalgiával tör fel mindannyiszor az európai ember lelkéből, valahányszor elégedetlen az életével. Az idegenbe szakadt gyermek vágya ez a szülői ház iránt és ez a vágy valami romantikus színt ad a valóságnak: az európai ember lelkében egy olyan Ázsia képe él, amely a valóságban nincsen sehol. Kétségtelen azonban, hogy valahányszor ez a vágy feltámad Európában, mindannyiszor az európai műveltség elveinek a válságáról van szó. Így volt ez az antik világ végén, amikor a Kelet az ébredő kereszténység csiráit oltotta bele a Nyugatba és az Ázsia-rajongók szemében így van ma is, amikor szerintük, csak az Ázsiához való visszatérés önthet életerőt az elgyöngült Nyugat ereibe. A mai művelt közönségnél a legnagyobb sikereket azok aratják, akik ezt a gondolatot propagálják. Ennek köszönhetik sikerüket *Keyserling* gróf, a darmstadti bölcsesség iskolájának alapítója, valamint *Romain Rolland*, aki Gandhiban, a hindu prófétában, fedezte fel azt az ideált, akit az új európai embernek követnie kellene.

Massisnak feltétlenül igaza van abban, hogy ez az asiaticizmus, amelyet politikai téren a bolsevista eszmék képviselnek, a nyugati műveltségnek komoly veszedelmét jelenti. Ez külső jelenségekben is megmutatkozik. A bolsevisták Ázsia és Észak-Afrika népeit csatasorba sorakoztatták Európa ellen akkor, amikor a közfelfogás abban a hitben élt, hogy Európának sikerült a világot egyformásítani, mert a maga életformáit tette az egész földkerekségen uralkodóvá és az Európán kívüli népek számára is követendő mintaképpé. A mai helyzet azonban világossá tette, hogy a technika a közlekedési eszközök fejlettségével csak kisebbé tette a földet és áttört sok olyan választófalat, amelyek régebben áthághatatlan kínai falakként meredtek az emberek és a kultúrák közé, de a technika nem hozta egymáshoz közelebb az emberi lelkeket. A gép, amelyet bárki könnyen használatba vehet, alig egyéb, mint természet, adottság, amellyel bárki élhet, ha alkalmazkodik hozzája. A technika uniformizálta a világot, de nem tette egységessé. — Egységet ugyanis egyedül csak a szellem képes teremteni és ez a szellem ma talán még sokrétűbb, mint volt a régi időkben. Sőt talán e sokrétűség maga az a krízis, amelynek a világháború is éppen csak egyik tünete, nem pedig a létrehozó oka. A megosztott Európa tébolyultan rohan a hareba és a testvérgyil-

kosságnak olyan példáját produkálta, amelyhez hasonló nem volt, mióta a népek rendezett államformában élnek.

A múlt század Európája abban a hitben tetszelgett magának, hogy a földkerekség egységes műveltségének megteremtésére van hivatva. Munkájának az eredménye azonban az volt, hogy olyan szellemeket idézett fel, melyeket azután maga sem tud többé megfékezni. A XIX. században teleszórtta a civilizáció magvaival az egész barbár világot, s a modern műveltség technikájával ellátott barbárokba nem tudott egységes lelket vinni, de ezeket a magok sajátos öntudatára ébresztette és önmaga ellen fegyverezte fel őket. Hogyan is adhatott volna a barbárokra egységes lelket az az Európa, mely maga is ennek a hiányában szenved!? A francia és katolikus Massis abban a meggyőződésben van, hogy a szellemi Európa szakadása már a reformációval megkezdődött, a francia forradalommal folytatódott és a világháborúval csak befejeződött. A népek lelkén a sokféleség és az anarchia vált uralkodóvá: s az individuális elkülönülés a XX. század elejére teljessé lön.

Maguk a népek is érzik ennek a veszedelmét és ennek tulajdonítható, hogy az egység vágya csodálatos erővel ragadja meg a XX. század emberét. A társadalmi problémák soha nem tapasztalt érdeklődést keltenek és a történetfilozófusok egy új középkor eljövételét hirdetik, amely az individualizmus romjain a nagy lelki egységek uralmát építené fel. Maga a népszövetség eszméje is ennek a váagnak köszönheti megvalósítása kísérletét, azonban könnyű meglátni, hogy mai formájában alig egyéb, mint a részekre tépett Európa eternizálási kísérlete. E tépettséget pedig nem tesszük egységgé akkor sem, ha sikerülne vele szemben megállítani az időt, mert az egység nem ilyen természetű.

Az individualizmus Európájának az volt a tragikumája, hogy az idegen világrészek népeit a maga hasonlóságára szerette volna átformálni, azonban az individualizmus természeténél fogva csak individualizmust szülhet és így a költögető Európa nem a maga lelkét lehelte át, hanem az idegen világrészek lelkét ébresztette fel a barbár népekben. Nagyszerű példája ennek éppen az ósrégi Ázsia, amely eddig úgy élt, hogy mit sem tudott a maga igazi lényegéről. Európa azonban felébresztette Ázsiában a tradíció öntudatát, — az ázsiai ember ráismert önmagára, megvilágosodott elméjében az európaiától való különbözősége — és a világosság fényében az ázsiai lenézi az európaiat.

Benne is tudatossá lett Európa és Ázsia ellentéte, s így írhatja aztán Gandhi, hogy „a világháború csak előjátéka egy másik, még sokkal fontosabb háborúnak“. S ez az elkövetkező új küzdelem már bizonyosan az öntudatossá vált ideák háborúja lesz. Az eszméknek ugyanis nem ura, hanem szolgája az ember, mert ellenállhatatlan erővel taszítják a maguk útjain előre.

Azok az utazók, akik sokáig éltek a messze Keleten, valamennyien arról beszélnek, hogy a keleti ember lelke az utolsó 10 év alatt nagyobb változáson ment át, mint a megelőző 10 évszázad alatt. Az európai ember előtt való régebbi készséges meghódolást néma gyűlölség, sőt sok helyen nyílt gyűlölet váltotta fel, mely csak a kedvező alkalmat várja, hogy tetteiben robbanhatson ki. Calcuttától Shanghai-ig, a mongol steppéktől az anatóliai síkságokig az egész Ázsiában a szabadulásnak egy néma vágya dolgozik. A Kelet embere ugyanis természetesnek tartotta az európai ember fölényét azóta, hogy a török megverten vonult vissza Bécs falai alól, de most tagadja ezt a fölényt. Meg akarja csinálni az ázsiai népek egységét, amely pusztulást van hivatva jelenteni az európai fehér emberre.

S vele együtt természetesen azokra az értékekre is, melyeket a nyugati kultúra embere vezető eszméinek vall. Személyesség, egység, állhatatosság, tekintély és történelmi folytonosság azok az eszmék, amiknek a megbecsülése a Nyugatot elválasztja a Kelettől. A keleti szellem differenciálatlan fogalmakkal dolgozik és valami szétfolyó elhatárolatlanság a jellemző sajátsága. Mindazok a modern próféták, kik a beteg Nyugatnak orvosságul a Kelet szellemét ajánlgatják, arra törekcsenek, hogy a nyugati kultúra élesen határozott vezetői eszméit szétbomlasszák és plasztikus formájukból szétmállasztva hasonlónak tegyék azokat a Kelet zűrzavaros eszméihez. Különösen a német lélek szenvedett a háborús összeomlás következtében olyan mélyreható rázkódtatást, hogy nehezen tudja megtalálni a jövő útjait, s a zűrzavaros ideák zsákmányául dobja oda magát. Alig van a Kelet felé hajló misztikának olyan iránya, amely Németországban ne talált volna lelkes híveket. Fokozta még ezt a hajlandóságot a Közép- és Kelet-Európában túlságos hatalomra jutott zsidóság, amely a lelke mélyén élő ressentimentnél fogva eleven kovásza minden Európában felmerült forradalmi gondolatnak. Jórészt neki köszönhető, hogy a mai intellektuális német fiatalság elfordult Goethétől éppúgy, mint Nitzschetől és Dostojevskyt. választotta értelmi

vezérének. Az okkultizmusra és fatalizmusra hajló Karamazovok lettek Európa ifjúságának az ideáljai, amelyek elnyeléssel fenyegetik a nyugati szellemet. Nem más ez, mint az embernek visszatérése az állathoz, a sárhoz és megtagadása mindannak a szellemnek, amelynek segítségével a nyugati ember egy fényes kultúrát épített magának.

Massis érdekesen figyelmeztet bennünket arra, hogy az európai kultúra bomlásának jeleit különösen azok a népek mutatják, melyek távol esnek a latin örökségtől. A római limes körülbelül ma is az a határ, ahol elválnak egymástól az egészséges és a beteg Európa. A latin népek a megújulásnak, az alkotó rendnek és fegyelemnek biztató tüneteit mutatják, s a bomlasztók azok a népek, melyek a latin örökséget nem szítták fel a vérükbe. Szerzőnk talán túlságosan, de francia embertől teljesen érthetően emeli ki azt a veszedelmet, melyet a német szellemnek Kelet és Nyugat között való ingadozása jelent Európa történetében. A német szellemet szerzőnk úgy állítja elénk, mint amely egész története folyamán állandó tiltakozást jelent a római idea ellen. Hivatkozik Fichtére, aki abban látta a germánok hivatását, hogy az ősz-Ázsiában kialakult társadalmi rendet áthozzák Európába és ezzel az emberiségnek egy új korszakát készítsék elő. Idézi Walter Rathenaut, aki néhány hónappal tragikus halála előtt azt írta, hogy elkövetkezett Európa alkonya és a németeknek élet vagy halál kérdése, hogy tekintetükkel a Kelet felé forduljanak. Egy német tudós, a kiváló Curtius professzor mondja, hogy a franciák szemében a józan ész és a görög-latin-francia tradíció azonosak, s ezért abban a hitben élnek, hogy a történelemnek lehetetlen azt a hagyományt felülmúlni. Egyúttal elismeri, hogy Németország nem tud elhelyezkedni ebben a keretben. Ha a latin civilizáció és az embernek római ideája azonosak, akkor Németországnak embertelennek és civilizálatlannak kellene lenni. Egy szóval neki a nyers, természetes erőt és a barbárságot kellene jelentenie a latin Európával szemben.

Massis valóban igyekszik ezt az ellentétet Európa román és germán fele között kiélezni. A mai német mentalitás megtestesülésének a darmstadti bölcsesség iskolájának filozófusát, Keyserling Henmann grófort tartja. Ebből a dilettáns esztétából Európa kataklizmájának következőben egyszerre a „szükséges ember“ lett, az új idők reprezentatív típusa, Németország és vele Európa reformátora. Bámulatos önhittséggel terjeszti maga körül ragályos eszméit, melyeknek állandóan visszatérő refrénje az,

hogy a Kelet és Nyugat szellemének harmónikus szintézise a jövőendő útja, s Európát az az új ember fogja meggyógyítani, akiben egyesül a spirituális Ázsia bölcsesége és a materialista Európa tudománya. Amit Keyserling hirdet, az tulajdonképpen harc az intellektualizmus ellen, mely szerint ez az a féreg, mely szétrágta az európai kultúra testét. Művei tele vannak homályos fogalmakkal, melyekben a kanti idealizmusnak, a bergsonizmusnak, a freudizmusnak és a hindu filozófiának szemképrázatos egyvelegét kapjuk a szavaknak olyan áradatában, mely hipnotizálóan hat a kritikátlan olvasóra.

Vajjon az eljövendő új szellem csakugyan egy ilyen európai-ázsiai szinkretizmus lesz-e? A kérdés megoldása Massis szerint attól függ, hogy a germán vagy a latin idea lesz-e győzelmes a XX. század folyamán. Curtius professzor a XIX. századot a német szellem századának nevezi. A nagy háború után e szellem jövője attól függ, hogy az tud-e lenni a germánság a forrongó Keletnek, ami volt Róma a népvándorlás zűrzavarának. Ha a Keletet a germán idea fogja megszervezni, akkor a jövőben Eurázia lép a történet színpadán Európa helyére és a latinság sorsa lealkonyul. A már említettem E. R. Curtius professzor írja, hogy a német ifjúság Kelet felé fordul tekintetével és hátat fordít Nyugatnak. A mai idő a döntés pillanata. A német szellemnek mindig fő jellemvonása volt, hogy önmagán kívüli forrásokból merített erőt és idegen kultúrákon termékenyült meg. Most Oroszország és a még távolabbra fekvő India és Kína felé tekint. A német ifjúság egy részének a bolsevizmus iránt érzett rokonszenve csak ennek a Kelet felé való vágyódásnak a tünete. Ami lényeges benne, az különösen abban keresendő, hogy nyílt kifejezést talál itt a nyugati szellemtől való elszakadás. Descartes, s Voltaire óta minden szellemi felszabadulás Nyugat felől jött Németországba. Most a német szellem nem érdeklődik az intellektuális Franciaország iránt. Sokkal jobban izgatják képzeletét a Kelet és az ázsiai kultúrák. Egy világjáró német, dr. Paquet, azt írja 1921 márciusában: „A germán-latin civilizáció oszlopai ingadoznak. Viszont a szláv-germán rekonstrukció kialakulásának munkája halad. Az ébredő Kelet szellemi befolyására, mely az európai emberben is felébreszti a primitív India s ezeréves bölcsesége iránt való rokonszenvet, egy új morál van kialakulóban a Nyugaton.“

A német írók és költők egész seregét lehetne felvonultatni, akik mind hasonló véleményben vannak az

európai kultúra jövőjét illetően. Thomas Mann, a kiváló regényíró, szintén kultúránk antik és keresztény ideáinak előregedéséről szeret beszélni.

Massis Németországnak ezzel a Kelet-vágyával szemben, a katolikus Németország előtérbe nyomulását és a német ifjúság másik felének nacionalizmusát viszont úgy fogja fel, mint a németiség tekintélyes részének akarattnyilvánítását Európa kultúrája mellett a Kelettel szemben. A harc Európa és Ázsia között tehát magában Németországban is áll.

Oroszország mai történelmét szerzőnk úgy magyarázza, hogy vele e végtelen kiterjedésű hatalom két évszázados erőszakos európaizálás után ismét visszatért Ázsiához. Ennek a bekövetkezését és Nyugat-Európa népeire való veszedelmét, Renan már 1870-ben igen éles szemmel észre vette, amikor azt írta, hogy „a nyugati államokat meggyöngítik a szociáldemokrata elméletek és kész zsákmányai lesznek ilyen módon annak a barbár hatalomnak, melyet Oroszország jelent”. Az ő hite szerint, amíg a civilizált nemzetek megőrzik erős organizáltságukat, addig e barbárság szerepe csaknem a semmire lesz korlátozva. Azonban, ha Oroszország organizálhatja Közép-Ázsiának barbár népeit, melyek önmagukban tehetetlenek, de a fegyelem és szervezés iránt rendkívül fogékonyak, akkor igen könnyen egy moskovita Dsingisz-kán megszületésére ébredhet a világ.

A Romanovok uralma annyiban volt fontos Európa szempontjából, hogy uralkodásuk idején országuk Európa előőrseként szerepelt Ázsiában: a bolsevik Oroszország pedig Ázsia előőrse most Európában, mint ahogy az volt a mongol és tatár nagykanok idejében. Nagyon téved az, aki a bolsevizmust egyszerű politikai és szociális elméletnek nézi. Az orosz néphit messiánizmusa nélkül soha sem jöhetett volna létre ez a rettenetes veszedelem. A bolsevizmuson a marxista vonások csupán az európai mázat, az álarcot jelentik, amik mögött a világ megváltása szerepében tetszelgő Ázsia szíve lüktet. S ebben az Ázsiában szétfolyik és szétmállik minden. Egyik orosz filozófus szimbólikusnak látja népe lelkére nézve is, hogy Oroszországban hiányzik a kő. Az oroszoknak nincs kövük, ami szilárddá tenné épületeiket és a lelkük is úgy folyik szét a végtelenbe, mint ahogy a sár elkenődik a határtalan orosz pusztaságokon. Nincsenek kő-épületeik, amikhez az életük hozzákapcsolódik, hanem sár- és fakunyhókban élnek, amelyek könnyen pusztulnak, s folytonosan meg-

újításra szorulnak és szilárdság hiányában nem adják meg a személyes tulajdonnak azt a biztos érzetét, mely egyedüli ellenszere a kommunista lelkiületnek, amely tulajdonképpen az egyéni tulajdon iránt való közömbösségből táplálkozik. *Gorkij* Maxim érdekesen jellemzi a keleti és nyugati embernek a különbségét. Azt mondja, hogy a nyugati ember mihelyt a lábára tud állni, mindenütt az ősei munkájának az emlékeit látja maga körül. A hollandus csatornáktól a Vezuv lejtőin fekvő szőlőig, Anglia gyáraitól Szilézia nagyipari üzeimeiig egész Európa tele van az organizált akarat nagyszerű alkotásaival, melyekben az eszes ember győzedelmeskedett a természet elemi erői fölött. A föld valóban az ember keze között van és az ember igazi ura a földnek. A nyugati gyermek ezt a benyomást szívja magába és ebből születik meg benne az ember értékének öntudata, a munka megbecsülése és a maga személyes valójának a méltóságérzete, érzi ugyanis, hogy örököse csodálatraméltó műveknek és ősei erőfeszítésének. Az orosz paraszt lelkében azonban ilyen érzelmek és ilyen gondolatok nem születhetnek meg. A határtalan síkság, melyen fából épült falvai felépültek, üressé teszi a lelkét. Ha kimegy a falujából és körülnéz, úgy érzi, hogy a síkság üressége van az ő lelkében is. Sehol sem veszi észre az emberi munkának és alkotásnak maradandó nyomait. Egy végtelen síkság terül el körülötte s ennek a közepén ott van a kicsinyke ember, mintha csak azért hajították volna oda, hogy ezen az unalmas földdarabon rabszolgamunkát teljesítsen. S ez az érzelem közömbössé teszi az embert: nem akar gondolkozni, nem akar az elmúlt életére emlékezni és nem akarja tervszerűen munkálni a jövőt. Bizonyosan ezen itt említett okok miatt állíthatja egy orosz író, hogy az orosz paraszt sokkal közelebb van a kínai, mint az európai paraszthoz.

Talán ezekkel a gondolatokkal lehetne megmagyarázni azt a körülményt is, hogy Oroszországban volt ugyan Egyház, de a vallás sohasem emelkedett ki a babona és a politeizmus köréből. A szerzetesek sehol a világon nem játszanak a társadalomban olyan fontos szerepet, mint Oroszországban, de hatásuk a társadalom életére mégis itt a legkevesebb. Ennek az oka abban keresendő, hogy itt a szent remete, az oszlopszent, aki hátat fordít a társadalom életének, nem úgy, mint a nyugati szerzetes, aki embertársainak a kultúrában tanítója és a lelki életben vezetője kíván lenni. Az orosz szerzetes élete csupa meddőség és passzivitás, míg a nyugatié teremtő életformálás. Ennek

a mély ellentétnek a következménye aztán, hogy az orosz klérus tekintetével mindig Kelet felé fordult és soha sem volt az ország európai szellemmel telítődésének a munkása. De egy másik nagy akadály a volt annak, hogy Oroszország sikerrel haladhasson az európaizálás útján, nevezetesen: az analfabéta falusi tömeg roppant nagy volta a városi lakossággal szemben. Az orosz parasztban állati egoizmus és a társas érzelmek csaknem teljes hiánya található meg. Szinte lehetetlen ilyen tömeggel európai életet éltetni. Ehhez járul még az a lelki primitívség, amelynél fogva az orosz lélek nem tud különbséget tenni az elmélet és a valóság között. A legvadabb teóriát is kész adottságnak veszi és másnemű következtetéseket épít rá. A nyugati tudomány tanításának Oroszországban sajátos orosz színe lesz; eszméi kivetkőznek ideális voltukból és a valóság elemeivé válnak. Gorkij Maxim erre egy nagyon érdekes példát említ fel. Elbeszéli, hogy egy orosz tanító, maga is parasztfiú, tervet dolgozott ki arról, hogyan lehetne elpusztítani az öregeket és a gyógyíthatatlan betegeket, akiknek az eltartása nagy terhet ró a népre. Ezt a tervezetét a szovjethatóságok elé terjesztette. Előterjesztése így kezdődött: *„Mindenki tudja, hogy Darwin a híres tudós megállapította a kérlelhetetlen harc szükségességét a létért és nincs semmi ellenvetése a gyenge és haszontalan emberek elpusztítása ellen stb... Ebből következik tehát, hogy az ilyenekre fordított költségeket a nullára kell csökkenteni“.*

Ez a példa eléggé megvilágítja előttünk azt a folyamatot, hogy miképen válhattak a bolsevizmus teoretikusai Oroszországban a gyakorlati politika vezéreivé.

Elméletnek és valóságnak ez az összeolvadása a nyugati kultúra dualisztikus idealizmusának a hiányára és az immanencia mithoszának a jelenlétére vall a szláv lélekben. Ez az immanentizmus egyébként az, ami a német lélek hitét is táplálja, s innen van a germánoknak és a szlávoknak egymás felé való vonzódásuk. S ezért látja a latin hagyományokból élő francia katolikus, kinek világnézete a dualista idealizmus, a germánországban és a szlávországban a nyugati szellem ellen való lázadások kovászát. De egyúttal egy más vonzódást is megmagyaráz az immanentizmus: az ázsiai buddhizmusért való rajongást. Az orosz muzsik és a német misztikus egyaránt hajlandók az életet folytonos inkarnációs folyamatnak tekinteni, s azt mondják, hogy mivel az Isten szellem, a szellem pedig mibennünk van, mi magunk vagyunk az Isten. Az ilyen tanítás, akár csak az igazi buddhizmus, nem egyéb, mint az

ember szörnyű öncsonkítása, mellyel elmenekül a munkás világból és meddő rajongásban éli ki magát. Ez nem lenet a materializmusba merült Európa orvossága, mert nem tűz a lélek elé olyan messzefekvő célt, ami tevékenységre indítsa és magasabbratörő vágyat ébresszen benne.

Massis az európai akaratnak bizonyos tragikus vonását látja abban, hogy mikor Európa a maga képére akarta átformálni a többi világrészt, akkor önmagának is egy válságon kell átmennie. Ázsia európaizálásának az eredménye Ázsia lázadása Európa ellen. S most akadnak Európában olyan hamis próféták, akik az így támadt rést arra szeretnék felhasználni, hogy a barbárság anarchiáját zúdítsák rá a nyugati kultúra erkölcséire és intézményeire. Ők persze az európai fülnek kellemes idealizmus nyelvén szólnak és valami lelki invázióról beszélnek, melynek hivatása, hogy új életre ébressze rossz sorsuk alkonyán a nyugat pusztuló népeit. Massis ezeket a hamis evangelistákat: Romain Rollandot, Keyserlinget és társaikat az európai kultúra árulóinak tartja, kik világjavító eszméikkel elárulják a maguk kultúráját és annak a hivatását. Ezek azok, akik a valóságnál nagyobbnak hirdetik az európai szellem válságát, holott a mai Európa nem hullája a keresztény világnak, melynek köszönheti egész létét, hanem lázas betege. A láznak pedig van orvossága. S a gyógyulás nem a pusztulás, noha igaz, hogy a betegség elmúlik, ha a beteg meghal. Ilyen gyógyulást azonban nem akarhatunk a beteg Európa számára. A láz el fog múlni, ha az európai szellem megöli önmagában a fertőző csirákat azzal, hogy visszatér léte principiumának az erősebb hangsúlyozásra és intenzív módon reaktiválja a nyugati kultúra keresztény ideálista hagyományait. A ma olyan divatos orientálizmus nem egyéb, mint a nyugati embernek a kultúra fegyelmező hatása alól kiszabadult része. A XVIII. század végén ilyen volt Rousseau álmodozása, a tények közül a vágyak világába való menekülés. Erre néha szüksége van a nyugati kultúra fegyelmének korlátai között élő lelkeknek. Mert ez a kultúra elsősorban fegyelem, korlátozás, világosság. S a lelkeknek állandó éberségére van szükség, ha ebben akar élni. Innen származik a Kelet és Nyugat ellentéte, mely abban a különböző eszmében is megnyilatkozik, melyet mindegyikük az emberről és annak a világhoz való viszonyáról alkot magának. A nyugati ember *lenni* akar: egyénisége nem vész el a világ dolgai között; az emberi személy nem egyszerű függvénye a természetnek, míg az ázsiai ember örömmel merül bele az élet

ezernyi formájába és a maga életét belemeríti a roppant és közömbös végtelenbe. A nyugati ember lényében tehát van a világgal szemben valami ellenállás; gondolkodását az elhatárolás képessége jellemzi. Anaxagoras klasszikus formulája szerint; „kezdetben minden össze-vissza volt, de jött az Értelme és minden dolognak kijelölte a maga helyét“. A dolognak ez a rendezettsége, rangsora és a természetnek értelmes volta olyan vonások a nyugati kultúrán, melyek a keleti lélekben nem találhatók meg. Ehhez járul még a nyugati aktivizmus és a keleti quietizmus ellentéte. A keresztény ember versenyfutónak tudja magát, aki állandóan fut egy messze cél felé, amiről tudja, hogy halála előtt el sem érheti. De állandóan közelebb akar lenni hozzá. A keleti embernek nincsen ilyen célja. A keresztény halála nem a megsemmisülés, hanem az örök életnek a kezdete, míg a keleti ember halála a Nirvána, az örök semmi kapuinak a feltárulása. Még az Isten-eszmében is óriási különbség van a Kelet és Nyugat felfogása között. A nyugati ember Istene a lét kimeríthetetlen formáinak a teremtője, akit megismerhetünk és akihez közel juthatunk. Belőle táplálkozik a nyugati ember cselekvési vágya. Ezzel szemben az ázsiai ember szemében Isten a meg nem érthető, a kifürkészhetetlen s éppen ezért csupán a szomorúságnak és életundornak a forrása az emberek számára. Híveinek az élet számára alig marad egyéb vigasztalásuk, mint hogy szabad nekik meghalniok.

Mindezekből és ehhez hasonlókból azt következteti Massis, hogy a mai Európa problémája elsősorban szellemi természetű és a szellemi élet terén való gyógyulás hozza meg a megoldást is. A mai Európa csupán a szenvedés egysége. De valamennyiünk vágya, hogy ez az egység szellemi egységgé és lelki megértéssé változzék át. Innen van a mai emberben egy új középkor utáni vágy és az európai középkor történetének nagyobb fokú megértése, mint amit a közelmúlt mutatott.

Mindenesetre nagyon érdekes Massisnak a könyve és egyoldalúsága mellett is rendkívül gondolatébresztő lehet mindazokban, akikben él a fogékonyság az európai kultúra válságának tüneteire iránt. Nem akarom most bírálni,¹ csak azt mondom az olvasónak: ha nem mindenben vagy a szerzővel egy véleményen, akkor is — *vedd és olvasd!* s bizonyára több emberré leszel általa. Politikában és filozófiá-

¹ Ezt megkísérli Wildner Ödön a *Budapesti Szemle* f. évi májusi számában.

ban egyaránt a restauráció és a diktatúrák korát éljük. Ezért éli új reneszánszát a fegyelmező erőben utolérhetően katolikus Egyház és annak bölcselete: a thomizmus, — de azért támad új életre a protestáns Németországban Hegel is, aki a restaurációnak tipikus gondolkodója volt a maga idejében.

N. J.

Az egyediség és egyéniség kérdése Rickertnél.

Aristoteles¹ a dolgokban nemcsak az egyetemes mozzanatokot vette észre, hanem az egyedieket is, mikor minden reális dolgot *rámutatással* mondott jellemezhetőnek: τὸ ἐν τῷ. Valóban, hogy mi az egyediség a maga egyetlenegyszer adott mivoltában, azt legalkalmasabban ily rámutatás hozza közel értelmünkhöz. E rámutatás nyomán oly *szemlélet* keletkezik bennük a tárgyról, melyben benne van az értelmi belátás, megértés és az érzéki felfogás, együtt, oszthatatlan egységben. Lehetséges-e, van-e ilyen szemlélés? A mai lélektan meggyőződése szerint ilyen összetett ismerésmód nem tartozik a lehetetlenségek közé; ellenkezőleg, ma már azon a nézeten vagyunk, hogy olyan „érzet“, mely tisztára csak érzet volna, — és más magasabbrendű lelki mozzanat beléje ne szövődne, — a valóságos lelki életben nincsen; a „tisztá érzetek“ csak a tudomány absztrakciói, vagy legfeljebb a valóságos tudatélet határesetei; mikor valamilyen szemléletet alkotunk, akkor az egész lélek tevékeny bennünk és az érzetekben egyúttal a szellem is gyakorolja a maga ismerő és felfogó erejét. „Ha egy kutyáról, asztalról, tollról beszélek, olyasvalami lebeg előttem, amiben egy egész sereg *elvont elem* van benn, mert bármely „tárgy“-ban nem pusztán szemléletes elemek vannak együtt, hanem a tárgyi lét szemlélettelen mozzanatokát is magában foglal. Tehát a tárgyak, a tudatosan megismert dolgok közepén vannak a gondolatok és a (tisztá) szemlélet között.“² Ez az oka annak, hogy éppen a *rámutatással* nyújthatunk legtisztább képet valamely valóságnak konkrét, egyedi teljességéről. Innen magyarázható az a körülmény is, hogy még a leírás, az egyediségnek *szavakkal* történő rajza sem elégitette ki azokat a filozófusokat, kik szerint az egyed kimondhatatlan: *individuum est ineffabile*; így *Windelband*³

¹ Metaph. VIII, 6. és Anal. post. I, 31.

² *Driesch*: Grundprobleme der Psychologie. 1926, 25—26. ll.

³ Einf. in die Philos. 3. kiad. 62. l.

szerint is, hogy mi az egyéniség tulajdonképeni teljes és benső lényege, azt csak átélésből, átérzésből, „utánaérzésből“ (Nachfühlen) tudhatjuk meg igazán. Ez az utánzó élmény mindenestre nagyon fontos eszközünk lehet más, hozzánk hasonló személyek belső élményeinek megismerésében (ú. n. analógiás megismerés), de az élettelen tárgyak egyediségének megismerését már aligha lehet reá alapítani bizonyos antropomorfizmus veszedelme nélkül. Aristoteles megismerési módszere józanabb, biztosabb e ponton: amit ő a rámutatással akar elérni, az nem valami homályos, érzelemmel átszótt belső utánzás, hanem az érzéki megismeréssel kapcsolatos, vele átszótt jelentések, tartalmak megismerése. Ez az a mód, ahogyan Aristoteles az egyediségek megismerését elgondolja.

Az egyedi dolog, a τὸ εἰς τὴν τὴν tehát rámutatással *ismerhető meg*, mint Aristotelesnek ez a kifejezése értésünkre adja. De mi a *szerkezete*? Mi az, amit rámutatással ragad meg értelmünk? Aristoteles kiemeli, hogy az mindig az *egész* (ὅλον), — vagyis *összetett* dolog, még pedig anyagból és alakból összeszerkesztett valóság. Mikor azonban Aristoteles a „dolog“ szerkezetét ilyenformán feltárja előttünk, egyúttal mellőzi az *egyéni mozzanatot*: mert igaz ugyan, hogy az egyedi dolog, mely előttünk áll, melyet rámutatással hozhatunk a maga egyszeri mivoltában legalkalmasabban megismerő tudatunkba, csakugyan alakból és anyagból szerkeszthető valóság, — de viszont az is kétségtelen, hogy *minden* realitás ilyen, mindegyik alakból és anyagból szövődik egésszé, e tekintetben nincs közöttük semmi különbség. Az egyedi mozzanat azonban, melyet itt keresünk, éppen az a mozzanat, melyben egyik dolog a másiktól eltér, mely nem ismétlődik *b* tárgyban, ha az az *a* tárgyhoz bármennyire hasonlít is. Tudjuk, hogy Aristoteles ezzel a kérdéssel is számolt, s az egyediség eredetét abba az alkotórészbe helyezte, melyeket a reális dolgok „anyagának“ nevezett.⁴ Ezzel meg volt adva a filozófiatörténeti indíték arra, hogy meginduljon az eszmék árama és kifejlődjön az egyediség elvének (principium individui) gondolattörténeti élete.

Ennek a fogalomtörténetnek közbeeső mozzanatai most nem érdekelnek bennünket; nagyérdekességű azonban az az újabb fordulata, mikor a modern ismeret- és tudományelmélet veszi fel az egyediség és egyéniség kérdé-

⁴ Met. XII, 8, 1074.

sét,⁵ még pedig a mai lélektani vizsgálatokkal kapcsolatban. Az egyéniség, az egész ember, az *itt és most* élő és történetileg egyszer felbukkanó, de soha többé meg nem ismétlődő egyéniség (és minden ember ilyen, sőt szorosan véve: minden legkisebb atom, vagy rezdülés is ilyen a világtörténés folyamatában), nagy erővel vonja magára a lélektani vizsgálatot. És azzal a lélektani kérdéssel kapcsolatban: mi az ember, mi az egyéniség és személy, ez az egyetlen-sz egyszer felsziporkázó alakja az átfogó történe- nek, újra együtt jár az egyediség és egyéniség általános filozófiai vizsgálata is.

„Míg a régiek⁶ az egyediségnek *ontológiai, fizikai* meghatározását dolgozták ki, addig *Rickert*⁷ értéktani és történelmi szempontok segítségével iparkodik eljutni az egyediség meghatározásához. Dirksen⁸ tüzetes elemzések

⁵ *Brandenstein*: Grundlegung d. Philos. (1926) és Die Schwierigkeiten der Metaphysik stb. (Aus den Forschungsarbeiten der Mitglieder des ungar. Instituts... in Berlin, 1927. 3—12. ll.) című értekezése éppen azt tartja a hagyományos aristotelesi-skolasztikus bölcelet egyik fő hiányának, hogy a konkrét-egyedi mozzanatok a dolgokban nem tartotta a szigorú tudás számára hozzáférhetőnek: „A (hagyományos bölcelet) nagy hiánya az az Aristotelestől nyíltan kimondott meggyőződés, hogy az egyediről nem lehetséges tudomány, csak az egyetemestről. Innen van, hogy az egyediség, konkrétság principiumait nem deríti ki, sőt nem is ismeri el őket principiumoknak, továbbá, hogy a valóság, mely mint valóság egyedi és konkrét, eltorzul nála a tisztán formai egyetemesség irányában: mivel azt A. egyoldalúan, formalisztikusan fogja fel s ilyenformán a benne levő konkrét-kvalitatív határozmányokat jelntékteleneknek, nemlényegeseeknek tünteti fel. Ennek a hiánynak súlyos következményei támadtak a skolasztika rendszerében: a tiszta szellemek mivel tának magyarázatában sohasem tudtak a skolasztikusok teljesen szabadulni a formalizmustól“. E hiányokon kíván segíteni Br. rendszerének most megjelent III. kötete, mely a metafizika idetartozó fogalmait adja új átdolgozásban.

⁶ Aquinói Szent Tamás szerint: individuum az, ami önmagában osztatlan (ezt fejezi ki a szó is) és másoktól külön van (quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum; Sum. Theol. I 9 29 a 4). E meghatározásban bennefoglaltatnak a következő mozzanatok: az egyed: *egy, osztatlan egész* és minden mástól *numerikusan különböző valóság*. Ezek a jegyek adják az egyediség ontológiai meghatározását.

⁷ Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, magy. ford. 1923. — Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung. 1913, 224—310. ll. — Der Gegenstand der Erkenntnis. 5. kiad., 43. skk. ll.

⁸ Individualität als Kategorie. Berlin, 1926. — Az idevonatkozó német irodalomból kiemeljük a következő műveket: *Th. L. Haering*: Über Individualität in Natur- und Geisteswelt. Leipzig, 1926. — *A. Müller*: Das Individualitätsproblem und die Subordination der Organen. Leipzig, 1927. Ez a mű az egyediség kérdését biológiai szempont-

vetette alá Rickert egyediség-elméletét s úgy találja, hogy az három alapgondolaton nyugszik. Az egyediség szó első jelentése ontológiai: osztatlanságot (in-dividuum) jelöl; ezen túl azonban fontosabb jelentése is van Rickert szerint: az individuum: „tisztán tapasztalatilag megállapítható másneműség“, — vagyis az egyediség azt a körülményt jelenti ezen értelmezés szerint, hogy valamely dolgot egy másiktól, s minden mástól *megkülönböztetünk*, még akkor is, ha az hozzá nagyon hasonló. És ez a megkülönböztetésünk nem elméleti, hanem a tapasztalás gyümölcse. Ezért nevezzük az illető összehasonlított dolgot: „más“-nak. — Második jelentése az egyediség szónak ezt a tartalmat adja: „A tudományos fogalomalkotásban általakított *valós dolog, reale, értékvonatkozón* alapuló *egyszerisége*, egyetlensége (Einzigartigkeit), az, amit egyediségnek nevezünk.“ Ez az „egyszeriség“ a történelmi gondolkodásnak és fogalomalkotásnak alapvető szempontja. Minden történelmi dolog egyszeri, egyetlen, soha vissza nem térő mozzanat. — Harmadszor jelentheti az egyediség szó „a jelentésményes dolgoknak ugyancsak értékelésen alapuló *pótolhatatlanságát* és kicserélhetetlenségét“ is. Vannak ugyanis realitások, dolgok, melyek „jelentősek“, melyeknek „jelentésményük“ (Sinn) van, szemben a jelentéktelen és jelentéstelen dolgokkal. A jelentések, — helyesebben

ból vizsgálja. Utal rá, hogy sokan, mint Virchow, Sigwart, csak az élő szervezetben látják az egyediség tiszta megvalósulását, a holt anyagban e fogalom nem valósul meg teljesen. Viszont A. Rosikat: Individualität und Persönlichkeiten. Leipzig, 1911. és F. Savicki: Individualität und Persönlichkeiten. Leipzig, 1913. az egyéniséget a személyiséggel állítják szembe s ezen utóbbinak megkülönböztető jelét az erkölcsiség mozzanatában látják, mely az előbbinek fogalmából teljesen hiányzik. Ide tartoznak még az egyediség kérdését lélektani oldalról vizsgáló művek: Trendelenburg: Zur Geschichte des Wortes: Person. Kantstudien, 1908. M. Simoneit: Die psychische Konstitution der Person, Langensalza, 1926 s főképen K. Bühler: Zur Psychologie der Persönlichkeiten. Pädag. Jahrb. Wien, 1925. A franciák az egyediség és egyéniség kérdését inkább az empirikus lélektan és patológia alapján kutatják, az angol és olasz lélekbúvárokkal egyesülten; Stuart Mill elnevezését: „ethologia“ tiszteletben tartják ugyan, de az egyéniségkutatásokat majd az „individuais“ lélektan nevével jelölik újabban (A. Binet), majd „noológianak“ nevezik (Mentré) s általában inkább csak az egyes egyedi vonások, típusok leírásának munkájában látják a lélektan idevonatkozó feladatát. Filozófiai elmélyítése az egyediség és egyéniség kérdésének abban állana felfogásuk szerint, ha meg lehetne adni egy-egy személyiség „lelki profilját“ (l. erre vonatkozóan Rossolimo érdekes kísérletét: Das psychologische Profil. Halle, 1926), vagy pedig abban, ha az egyediség struktúráját, még pedig oki struktúráját, tehát biológiai vagy pszichológiai okait tipikus alakokban meg tudnók adni. A probléma itt is ugyanaz tehát, mint amelyre cikkünk vonatkozik.

jelentmények⁹ — általában mindig bizonyos reális létezőkhöz fűződnek, hozzájuk tapadva jelennek meg, de hordozóiktól könnyen különválaszthatók, s önállóan is tekinthetjük őket. Ily jelentményük, értelmük, jelentőségük és külön tartalmuk van pl. azoknak a köveknek, melyekből a pécsi dóm össze van rakva, vagy azoknak az aranylapoknak és drágaköveknek, melyek csoportját így hívjuk: a magyar szent korona, vagy jelentményes dolog a kohinorogyémánt stb. A jelentmény és az értékelés egymással szorosán összefüggenek; de hogy melyik alapszik a másikon logikailag, azt itt nem akarjuk vizsgálni. Rickert felfogása szerint az ilyen jelentményes-értékes dolgok egyedisége, vagy egyénisége abban áll, hogy nemcsak egyszer adott, szinguláris valóságok, hanem egyúttal bizonyos értelemben pótolhatatlanok és kicserélhetetlenek is.

Az egyediségnek a fentebbi három gondolata bensőleg egybeolvad Rickert „*hisztorizmusával*“, azzal a felfogással, hogy a történés, történelem és az egyediség a most érintett értékmozzanatokból érthetők és magyarázhatók meg igazán. Hogy Rickert egyéniségelméletét a maga teljességében magunk előtt láthassuk és bírálhassuk, ahhoz szükséges, hogy még egyszer szemügyre vegyünk nála az *egyediség ontológiai* jegyeit is. Mert ne feledjük, filozófusunk ebből a szempontból sem hanyagolja el a kérdést; tudjuk, hogy az értékmeghatározásokon kívül lehetséges az egyediségnek pusztán a létezés szempontjából is meghatározását adni. Valóban látjuk is, hogy Rickert az értékmozzanatokon kívül és e mozzanatok előtt már tulajdonít két alapvető fogalmi jegyet minden egyediségnek: az egyik a már említett *osztatlanság* (vagy *oszthatatlanság?*), a másik pedig az *összetettség*. Rickert úgy vélekedik, hogy annak, ami *egyszerű*, nincs egyénisége, egyedisége s erre példának az atomot hozza fel.¹⁰ A példa nem fogadható el, mert az atomnak *van kiterjedése*, bármily kicsinynek fogjuk is fel; ha pedig kiterjedt, akkor összetett is, abban az értelemben, hogy bizonyos részek megkülönböztethetők benne. Viszont ami valóban egyszerű (pl. egy geometriai pont) annak csakugyan nincs egyedisége. Ebből az következik Rickert szerint, hogy az egyediségnek az osztatlanságon kívül a második ismertető jele az összetettség; de mivel ez az összetettség egyesül az osztatlansággal, azért az individuumot is ezzel az ismer-

⁹ Jó volna a „Sinn“ fogalmát állandóan a magyar „jelentmény“ szóval jelölni.

¹⁰ Grenzen, 305—310. ll.

retes kifejezéssel jellemzi: egység a sokaságban. Az individuumban ugyanis a megkülönböztethető részek szorosan együvé tartoznak.

Az egyediség további jegyei már csak a *történeti egyediséget* illetik, meg Rickert elmélete szerint. Ezek azok a tulajdonságok, melyeket fentebb a második és harmadik pontban érintettünk.

A történelmi egyediségnek Rickert szerint az igazi egyediségek: ezek egyéniségek, — velük szemben a pusztán ontológiai egyedek, melyeket fentebb jellemeztünk, voltaképen nem érdemlik meg az individuum nevét. Ez utóbbiak egyedisége ugyanis min alapszik? Pusztán a részek összetartozandóságán, fizikai, ontológiai egységükön. Ezzel ellentétben a történeti egyedeket nemcsak az jellemzi, hogy egységeket jelentenek bizonyos sokaságban, mint pl. egy kődarab, széndarab, — egyéniségüket döntően *egyetlenségük* határozza meg. Hasonlítsuk össze, mondja Rickert, a Kohinoor-gyémántot egy közönséges széndarabbal. A széndarab is „egyed“, meg a Kohinoor is „egyed“ a szó ontológiai-fizikai értelmében, azaz mind a ketten egységek és osztatlan egészek; de a Kohinoor mégis többet jelent, mint az a széndarab, melyet a kályhába lapátolunk. A Kohinoor *egysége* az ő *egyetlenségével* kapcsolatos, egysége logikailag ezen az egyetlenségen, pótolhatatlanságon nyugszik, míg ezzel ellentétben a közönséges széndarab egysége semmi többet nem jelent, mint bizonyos számú kisebb széndarabnak (végelemzésben egy sereg atomnak) összetartozását. A széndarabot minden különösebb veszteség nélkül szétdarabolhatom, újabb részekre oszthatom: ez mutatja, hogy nem igazi „egyéniség“. Ellenben a Kohinoornál ez veszteség nélkül nem történhetik meg. Mit jelent ez a körülmény? Azt, hogy a Kohinoor-gyémánt *egyetlensége értéket* foglal magába; ez az értékvonatkozás nem engedi, hogy szétdaraboljuk, mert ha ezt megtennők, egy pótolhatatlan értéket törülnénk ki a világból, a történeti élet rendjéből.

Az igazi egyéniségek tehát Rickert gondolatmenetében ilyen értékvonatkozásokon nyugszanak. Minden ember, minden lélek nemcsak egység a sokaságban, nemcsak fizikai-ontológiai egységet mutat a test és lélek számtalan változó jelenségével és mozzanataival szemben, hanem egyetlen, történeti valóság is, mert mindegyiknek van jelentősége, értelme, tehát értéke is. Az emberi egyéniség *egy*: egyetlensége miatt és egyetlensége által.

Rickert gondolatmenetének alaphiánya itt abban van,

hogyan az „egyetlenséget“ és „pótolhatatlanságot“ az értékvonatkozásban látja. A közönséges, az értéktelen széndarab is egyetlen a maga nemében és ezen egyetlensége nem értékességén nyugszik, hanem egyedül a részek összetartozásán. Ha a közönséges széndarabot összetörjük vagy egy részét elvesszük, akkor már nem az az *egyed* van a kezünkben, mint előzően, — az eredeti széndarabnak ezáltal éppen az a jellege szűnt meg, melyről itt szó van: *egyedisége*. Az ontológiai egyediségre nézve az értékesség vagy értéktelenség, szemelláthatóan teljesen mellékes körülmény. Értékes vagy értéktelen dolgok egyedisége teljesen egyforma feltételektől függ és ezek a feltételek pusztán ontológiaiak: az, hogy az illető dolog *egész* maradjon és hogy numerikusan különbözzék más egyedektől. Tegyük fel, hogy szerencsés kincskereső még egy másik akkora és oly szép gyémántot talál, mint a Kohinoor: mi lenne ennek a feltételezett esetnek logikai következménye? Nem az, hogy a Kohinoor megszűnne „egyed“ lenni, hanem csak az, hogy értéke megváltoznék. Ez esetben két (értékes) gyémántunk lenne, melyek mind a ketten egymással szemben éppúgy megtartanák egyediségüket, mint mint a közönséges széndarabbal szemben és viszont ez utóbbinak egyedisége is változatlanul megmaradna. Igaz, hogy a Kohinoor nem volna többé „egyetlen“ a maga nemében, de ez csupán mire vonatkoznék? A Kohinoor *értékességére*, pótolhatatlanságára, de nem egyediségére: logikai, ontológiai szempontból egyed maradna ezentúl is.

Mindebből kétségtelenül az következik, hogy az egyediségnek az értékvonatkozás, vagyis az a logikai vonatkoztatási művelet, mellyel az illető tárgyat valamely értéksorozatba illesztjük, nem alkotja lényeges alkotó mozzanatát, konstitutív elemét.

Ha ezt a megállapítást átvisszük az emberi egyedekre és egyéniségekre, még inkább meggyőződünk arról, hogy az egyediség és egyéniség fogalmának nincsenek más filozófiai elemei, csakis az ontológiaiak, vagyis a következő feltételek mellett állunk szemben egyediséggel, egyéniséggel: az osztatlan egység, a másoktól numerikusan különböző egész esetén. Ha az „értékesség“ is benne van még ezen tulajdonságokon kívül az illető egyedben, akkor hajlandók vagyunk pusztán „egyediség“ helyett „egyéniséget“ látni benne, — azt az értékvonatkozásokkal megkülönböztetett egyediséget, mely a goethei szó szerint a föld gyermekeinek „legfőbb java“. Rickert olyformán különböztet az „átlagember“ és „Goethe“ között, hogy az egyik,

mint a közönséges széndarab, nem valódi individualitás, míg a másik az. Ennek a megkülönböztetésnek nincs ontológiai értéke. Az átlagember éppoly egyediség az ontológiai kritériumok szerint, mint akár Goethe, akár a Kohinoor, vagy akármely kavics az út szélén. Viszont érték-különbség mindenestre fennáll a különböző egyedek között, de az egészen más oldalát érinti a dolgoknak, s a dolgok hozzánk való viszonyának.

Érdemes azonban megvizsgálni azt a második szempontot is, mely Rickertet szintén arra vezette, hogy az egyediség ontológiai jegyein kívül még más jegyeket is keressen és ez utóbbiakat tegye döntővé az egyediség meghatározásában. Ez a szempont a *hisztorizmus* szempontja. Goethe és a Kohinoor Rickert felfogása szerint azért tekintendők különlegesen, valódi értelemben vett individualitásoknak, mert nemcsak egyetlenek a maguk nemében, hanem értékesek is s ezért pótolhatatlanok. *Az egyetlen-ség Rickertnél azonos az értékesség fogalmával*: mindaz, ami egyetlen, egyúttal értékes is, és ez az *értékesség* alkotja annak az ítéletünknek logikai alapját, melynél fogva valamely tárgyat egyetlennek, pótolhatatlannak mondunk. Ezen „értékes egyetlen-ség“ és pótolhatatlanság miatt tekintik Rickert Goethét és a Kohinoort „történelmi“ egyediségeknél, míg a közönséges széndarabot és az átlagembert nem számítja a történelmi egyediségek közé. Rickert ezen hisztorizmusa mindenestre szép perspektíváját nyújtja annak az értékelésnek, mely a szellemi tudományokban oly lényeges és annyira nélkülözhetetlen. A történelem valóban a töméntelen sok egyedi jelenség hullámzó tömegéből éppen azt választja ki, ami jelentős, fontos, értékes; éppen ebben különbözik a természettudomány alapfelfogásától, melynek tekintete egyformán megpihen a rózsán és a kórón, a búzakaraláson és nadragulyán, mert előtte nincsenek „értékkülönbségek“, legalább is nincsenek abban az értelemben, mint a szellemi tudományok, pl. a történelem előtt. Azonban, amint a természettudományt nem érdeklik a történelem értékelései, éppúgy a filozófiának, az ontológiának is, mint *legtágabb körű létszemléletnek* szintén felül kell emelkednie a történelmi értékelés szempontjain. A természettudós szempontja nem az, hogy a növények között melyik „szép“ és melyik „rút“, vagy melyik „hasznos“ és melyik „kártékony“, hanem egyetlen alakjaik, összetételük és törvényeik teszik vizsgálatá tárgyát: éppúgy az ontológiának is fölébe kell emelkednie a részlettudományok szempontjainak. Ennek, még a természet-

tudománynál is magasabbrendű vizsgálatnak az egyediség *legegyetemesebb* összetevőit kell keresnie. Így jut el a filozófia az egyediség *értékmentes, ahisztórikus* meghatározásához, melyet fentebb adtunk. Ha az értékességtől tenné függővé azt, hogy ki vagy mi lehet valódi egyéniség, — vagyis, ha a Rickert-féle hisztorizmus álláspontjára helyezkednék — akkor egyik embert *inkább* egyednek kellene tartania, mint a másikat, (hiszen egyik értékeesebb, mint a másik), azaz *fokozatokat* kellene elfogadnia az egyedlében. Ez azonban nyilvánvalóan elfogadhatatlan lenne: amint valamely tárgy (ember, gyémánt), vagy létező, vagy nem, éppúgy vagy egyedi létező, vagy egyáltalán nem létezik, — harmadik eset nincs, s így az egyediségek nem gondolhatók el fokozatok. A Rickert-féle hisztorizmus pedig — az egyéniség ontológiájába belekeverve — ezt a tételt vonná maga után.

Rickert hisztorizmusa azonban még egy más gondolatot is kelt bennünk. Ha a világrendszert egyedül, vagy főként a *történés* szempontjából nézzük, akkor meglepetve tapasztalhatjuk, hogy tulajdonképen *minden* teremtett dolog és jelenség egyaránt a „történelmi individualitás“ jellegét ölti fel és nem találhatunk eltérést e szempontból közönséges és kiemelkedő, történelmi és nem-történelmi egyediségek, természettudományi-naturális és szellemtudományi valóságok között. A világrendszer a történelmi kifejlődés szempontjából nézve, egyetlenegy hatalmas folyamatot alkot, mely a maga teljességében egyéni, egyszeri, egyetlen folyamat, egy soha nem ismétlődő kifejlődés, melynek következképen minden egyes részlete is, akár mechanikai akár szellemi történés, szintén egyedi, egyszeri, meg nem ismétlődő valóság. A megmérhetetlen világkifejlődés egyetlen nagy menetében ilyenformán az a szendarab, melyet a pécsbányatelepi munkás napfényre hoz, éppoly egyetlenegyszer megjelenő „történelmi“ mozzanat, mint a Kohinor-gyémánt s az ismeretlen bányamunkás is szintén csak oly egyszer előforduló egyéniség, mint Goethe. *Minden* jelenség egyedi jelenség lesz tehát és mindegyik egyúttal történelmi jellegű, — ha t. i. azt a kérdést vetjük fel, hogy szorosán és szigorúan véve, tehát abszolút módon, megismétlődhet-e bármi a világon. Tudjuk, hogy nem, — ez az időnek, vagyis az alapját tevő változást folyamatnak belső törvénye. Ha pedig semmi sem ismétlődhetik meg abszolút egyformasággal (azonossággal), akkor minden mozzanat a világon egyúttal *történelmi egyéniség* is lesz, — azaz, *Rickert* gondolatai szerint egyetlen és pótolhatat-

lan is. De ez esetben eltűnik minden különbség az egyedek között, melyet filozófusunk az érték gondolat alapján felállítani törekedett: mert ha csak az értékes, ami egyetlen (einzigartig), meg nem ismétlődő, akkor *minden* egyes, a világfolyamatba szövődő mozzanat értékes és viszont, ha az igazi egyéniség csak az értékes egyediség lehet, akkor szintén minden mozzanat és minden realitás, mely bennünk és kívülünk van, az igazi egyéniség jellegét ölti magára.

Nem marad más hátra, mint hogy újra szétválasszuk azokat a szempontokat, melyek Rickert filozófiájában összebogozódtak: az ontológiai és az értékelméleti — hisztorizmusból fakadó — szempontokat. Mikor az egyediség és egyéniség fogalmának megállapításáról van szó, nem eshetünk áldozatul a teljes hisztorizmusnak, mely, mint láttuk, mindent egy egyetlen átfogó történésfolyamat része gyanánt fog fel. Ez a történésfolyamat válik — a végtelen hisztorizmus álláspontján — voltaképpen az egyetlen, mondjuk: pantheisztikus egyéniséggé. Ez esetben a *valóság* világa és a *történelem* fogalmi közé az egyenlőség jelét tehetjük, az abszolút egyediség szempontjából Wirklichkeit-Geschichte. De Rickert is jól tudja, hogy mégis csak van különbség a történelmi „egyszeriség”, tehát egyediség és a természettudományok „egyszerisége” s egyedisége között. Más, csakugyan más a Napoleon vagy Goethe történelmi egyszerisége és a most ablaküvegemre koppanó esőcsepp egyszerisége, soha meg nem ismétlődő léte, egyénisége között. Rickert is tudja,¹¹ hogy mi a kettő között a különbség: a természeti egyediségek s egyedi jelenségek „teljesen racionalizálhatók”, mondja egy helyen, ami annyit jelent, hogy *egyedi* mozzanataik nem lényegesek és fontosak akkor, mikor természettörvényeik megállapításáról van szó; a természettudomány nézete szerint egyik esőcsepp éppúgy keletkezik, mint a másik, harmadik, ezredik, ... bármelyik; éppen azt mellőzi bennük a természettudomány szempontja, ami egyedi és csak azt veszi figyelembe, ami törvényszerű és egyetemes. Már most, a filozófia, mint felsőbbrendű és legegységesebb világszemlélet, oly kritériumokat keres, melyek még az esőcseppek egyediségének is megfelelnek. Törekvése tehát nem abban merül ki, hogy vagy minden világmozzanatot valamely egyetlen világtörténelem abszolút egyedi elemévé olvasszon s a valóságot abszolút történésfolyamattá változtassa,

¹¹ V. ö. Individuelle Kausalität, 1909.

belőle minden lényeges állandó (esszenciális és szubsztanciális) mozzanatot kiküszöböljön; — azt sem teheti, hogy az egyéniség és egyediség döntő mozzanatát valamely értékességi vonatkozásba helyezze; — hanem az a törekvése, hogy szétválasztva egymástól az értékszempontokat és az ontológiaiakat, az egyéniség és egyediség alkotó jegyeit az ontológiának eljárásával állapítsa meg. Ha ezzel az eljárással nem *merítjük is ki teljesen* az egyéniségek gazdag valóját, az nem baj; ugyanis van-e esetünk rá, hogy a filozófiai fogalmakkal bármely más szempontból kimerítsük a valóság-tartalmakat? Erre nincs esetünk!

Ha az egyediséget így határozom meg: egész, — mely önmagában osztatlan s minden mástól numerikusan különböző egység, — melynek különleges belső fejlődési törvénye van stb.: kimerítettem-e ezekkel az ontológiai jegyekkel egy egyediségnek (pl. egy kavicsdarabnak) tartalomteljességét? Nem: mert egy fontos filozófiai alapelv szerint a lét *kimeríthetetlenül* gazdagabb, mint a róla alkotható emberi fogalmak bármekkora sorozata... Ami a létből — vagyis az egyediségekből — racionalizálható, az mindig csak töredék. Amit *Dilthey*¹² vagy *Scheler*¹³ és annyian mások hangsúlyoznak, hogy t. i. az egyediség és egyéniség „aracionális“, vagy „irracionális“, „transintelligibilis“ stb., az a létre magára is egész teljességében áll. A létezés nagy csodájából mi, emberek, csak nagyon kis részt tudunk fogalmaink segítségével kikanalazni, — „the rest is silence“ (Hamlet). Az egyéniségek végső lényegtitkába is csak valamilyen intuición, vagy hit, vagy érzéshatolhat. Ontológiai teljes megismerésünk azonban nem lehetséges.

Várkonyi Hildebrand.

¹² Beiträge zum Studium der Individualität (1896).

¹³ Wesen und Formen der Sympathie. 76. l.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

DWELSHAUVERS: *L'Inconscient*. Paris, Flammarion, 1928. 388 l.

A „tudattalan“ sorsa a filozófiában párhuzamosan halad a metafizikának és a lélektanak területén. A német filozófiai spekuláció Ed. v. Hartmann-nal valóságos metafizikai realitást csinált belőle, világmagyarázó elvet, s ezzel a tiszta, a tudattalan lelki jelenségek lélektani kutatását meglehetősen megnehezítette. A francia tudomány útjai és céljai már a metafizikában is mások és különbözők voltak mindig a németekétől s azért nem csodálhatjuk, ha a tudattalan kérdését ők más oldalról közelítették meg. A francia tudomány a tudattalannak sajátos birodalmába három oldalról hatolt be: az egyik útjuk az, melyet „parapszichológiának“ nevezünk: ez a rejtett és rendkívüli szellemi jelenségek kutatásának útja, mely a hipnózis, az exteriorizáció, gondolatolvasás, médiumos jelenségek stb. között vezet el, s melynek egyik kiemelkedő megszemélyesítője jelenleg Geley (*L'être subconscient, De l'inconscient au conscient*). Egy második kaput a tudattalannak rejtelmes birodalmába a patológiai kutatások nyitottak; ezek a hisztéria és egyéb rendellenes lelki jelenségek rendszeres vizsgálatával feltárták a lelki életnek automatikussá vált tüneteit. Ebből a szempontból a francia tudományosság kiemelkedő alakja Pierre Janet (*L'automatisme psychologique*). Végül a tudattalan lelki területek kutatásának harmadik módszerét a normális lelki élet tudattalan elemeinek empirikus felkutatásában és magyarázatában látjuk. Ennek a módszernek jelen'eg legteljesebben összefoglaló termékét Dwelshauvers nyújtja. Művében a normálisból kiinduló, de a patológiát segítségül hívó s a metafizikai tudattalan-elméleteket sikeresen bíráló pszichológusnak kimerítő monográfiáját kell megpillantanunk: érdemes tehát vele e helyen kissé részletesebben foglalkoznunk, hiszen a tudattalan lelki mozzanatok nem csupán a pszichológust és nevelőt érdeklik, hanem a tiszta metafizikust is. Egyébként, mint már említettük, D. műve a tudattalan kérdésének metafizikai vonatkozásait is kimeríti, mégpedig mind történeti, mind rendszeres szempontból.

A tudattalan lelki elemeket Dwelshauvers három nagy csoportba osztja: az első csoportba tartoznak azok, melyeknek fiziológiai alapjuk van (pl. az érzetek tudattalan összetevői), a második csoportot alkotják az „automatikus“ lelki alakulatok, a harmadikba tartoznak a „dinamikus“ tudattalan elemek. Hogy ennek az osztályozásnak értékét megállapíthassuk, kövessük a szerzőt azon a körútján, melyet a tudattalan birodalmában tesz.

Első állomás: az érzetek. Az érzeteket, a régi, klasszikus lélektan nézeteivel ellentétben Dwelshauvers egyáltalában nem tartja a lelki élet „egyszerű“ jelenségeinek. Ellenkezőleg: az érzetek nagyon is összetett, bonyolult adatai a lelki életnek s a bonyolultságuk egyik főoka éppen a beljük szövődő tudattalan elemekben rejlik. Tekintsük pl. a látásérzeteket: bennük is van tudattalan elem. Hol keresendő ez? Azokban a senkitől nem tapasztalt kompenzációs és adaptációs folyamatokban, melyek szemünk használatában folytonosan érvényesülnek: pl. úgy irányítjuk szemünket, hogy a külső tárgy képe a recehártya sárga foltjára essék; a mozgó tárgyak szemléletében kijavítjuk a fényingerek hatásait; a tapintásban is közrejátszik bizonyos tudattalan kiegészítés, még pedig egyrészt úgy, hogy a különböző tapintásbeli finomságkülönbségeket (tapintókörök) a tárgy egységes felfogása érdekében mintegy összegegyeztetjük, másrészt a látást a tapintással összekombináljuk. Különösen érdekes D. leírásában ennek az utóbbi együttműködésnek elemzése; természetesen az együttműködést nem tapasztaljuk tudatos introspekcióval, hanem csupán tudományos következtetéssel jutunk el feltételezéséhez.

A második jelenségcsoportot a tudattalan emlékezeti tények szolgáltatják. Érzeteink ugyanis nem hullanak valamely üres papírlapra, hanem egy jól előkészített talaj várja őket s ez a léleknek mnézikus rétege: az emlékezet. Ez az emlékezet többet ad hozzá a valószínű érzet kialakulásához, mint az érzetek ingerei. Innen erednek a „magyarázás csalódásai“, — példa: az utcán járva szemünkbe ötlük egy hirdetés s mi tulajdonképen mást jegyzünk meg magunknak, mást „olvasunk“ vagy „látunk“ ott, mint ami valóban írva van: az emlékezeti alap tudatunkon kívül eső hozzáadással megmásította az eredeti inger hitelességét. A tudattalan elemek ebben az emlékezeti működésben azokból a „tendenciákból“ vagy lelki „diszpozíciókból“ erednek, melyekbe tapasztalataink, olvasmányaink, a látott, érzékelt benyomásaink lecsapódnak és összesűrűsödnek. Ezekből a tudattalan emlékezeti rétegekből érthető meg bizonyos rendellenes lelki jelenségek keletkezése, pl. az a közismert tünet, hogy egyes betegségekben, lelki rázkódtatás, láz stb. esetén a beteg oly szövegeket mond fel, esetleg idegen és ismeretlen nyelven, melyekről tudatos és egészséges állapotában halvány sejtelve sincs. Lényegében ugyanez a jelenség ismétlődik meg mindannyiunk normális életében is, akkor, mikor egy könyvet olvasva, zenét hallgatva, műtárgyat szemlélve, „elfelejtjük“ a részleteket, de egy tendencia alakjában megőrzzük belőlük egy elvet, életszabályt, attitűdöt.

A társítás jelenségeiben ott jelentkeznek a tudattalan elemek, mikor a társított élmények összekötő kapcsolatai — ezek sokszor számok — nem jutnak tudatunkba. Ilyenkor tehát a társítás valódi rugói rejtve maradnak előttünk. Valakiben egy szagérzet (széngáz) Svájc egy vidékét idézi fel: kísérleti vizsgálat alapján kiderült, hogy

az illető valóban „elraktározta“ ezt az emléket svájci utazása közben, de idő múltával teljesen elfelejtette.

Lélektani magyarázó elméleteink szempontjából az eddigieknél nagyobb jelentősége van a tudattalan tényezők szerepének az *érzelmi állapotokban*. Egyrészt itt a rendellenes lelki jelenségek nem nyújtanak oly tanulságokat, nem domborítják ki számunkra a tudattalan szálakat úgy, mint az eddig feltüntetett emlékezeti élményekben; itt tehát inkább a rendes lelki élet területén mozog a lélekbűvár vizsgálata. Más oldalról pedig egy alapvető lélektani felfogást hív segítségül Dwelshauvers, mikor az érzelmeket elemzi a tudattalan elemek szempontjából. Ez abban a tételben fejeződik ki, hogy érzeink alapjukban véve nem egyebek, mint mozgásjelenségek. Szervezetünk úgy van berendezve, hogy *mielőtt* képzeteket alkotna, bizonyos reflexekkel válaszol a reája ható ingerekre s e reflexek az élet egyik alapvető vonását alkotják; az élet: alkalmazkodási folyamat. Az alkalmazkodás pedig előbb megy végbe, mintsem róla nekünk a tudat számot adna. A tudatban utólagosan konstatáljuk élő és lelkes szervezetünknek az ingerekhez való alkalmazkodását, vagy ennek több-kevésbé hiányát; így keletkeznek érzelmeink. Ez a nézet meglehetősen általános a mai francia lélektanban: pl. P. Janet is ebben az alkalmazkodásban pillantja meg az életnek s benne a lelki életnek lényegét s belőle vezeti le az érzelem meghatározását. Az érzelem az alkalmazkodás tudatosulása. Mindnyájan átéltük már azt a lelki folyamatot, mikor egyes személyekkel vagy tárgyakkal szemben bennünk mintegy „ösztönszerű“ ellenszenv vagy rokonszenv keletkezett, mindjárt az első érintkezés alkalmával. Mi ennek a magyarázata? Szerzőnk szerint az érzelmi állapot a már *kész* reakció-folyamat utólagos tudatosulása. És maga ez az érzelmi állapot is megelőzi keletkezésében saját tudatos megjelenését; hiszen tőle függetlenül jött létre, keletkezésének feltételei nem tudatos, hanem a tudatot megelőző feltételek voltak. Az érzelmekebe tehát sok tudattalan összetevő szövődik bele. Az állatvilágban is találunk erre példákat: a kutya néha felborzolja szőrét, anélkül, hogy valóban kitorne rajta a haragos állapot.

Az *értelmi műveletekben* is felfedezi D. a tudattalan nyomokat. E tevékenységekben magasabb fokon újra megisméltetni látjuk azt a helyzetet, melyben az érzeteket láttuk; a jelen gondolatokba is bele-*szövődnek* tudattalanul a multnak gondolatai. Minden írásunk, gondolatunk szükségszerűen tartalmazza olvasmányaink és a hallottak alapján előzően kifejtett szellemi kincseink hatásnyomait. Ez a körülmény adja meg szellemi irányunknak, gondolkozásbeli struktúránknak, a „*synthése mentale*“-nak, az eredetiség mellett sokszor túlnyomó és értékesebb részét.

A tudattalan élmények eddig elősorolt alakjainál azonban nem állhat meg a kutatás. A fentebb érintett tudattalan elemek a lelki életnek többé-kevésbé könnyen kikutatható elemei közé tartoznak. Rej-

tettebb területeken húzódnak meg azonban azok a tudattalan mozzanatok, melyeket D. „aktív, de lappangó tudattalan“ elnevezéssel jelöl. Ezek oly lelki összetevők, melyeket nem fedezünk fel az egyén régebbi tapasztalataiban, de amelyek mégis világosan kielemezhetők a lelki élet folyamából. Ilyenek azok a spontán tendenciák, eszmék, mozgásreakciók, melyek öröklés útján jutnak bele a lelki életbe s melyeket sokszor intuitív elemeknek neveznek. Amit Freud keres a lélek „visszaszorított“ s öntudatlanságba süllyesztett képzetvilágában, az mind ilyenféle tudattalan mozzanat. Ide tartoznak az ötlet (invenció), az álom, a telepátia egyes jelenségei is, sőt D. a vallási élet tudattalan rúgóit is keresi a mai pszichológiai felfogástól megadott irányban; e ponton azonban meglehetősen beható kritikát is gyakorol, kiindulva abból, hogy a vallásos tudat jelenségei a legösszetettebb szerkezetűek, melyeket egyszerűen a tudattalan lelki világból levezetni nem lehet.

Dwelshauvers művének érdeme főként abban van, hogy újra feltárta előttünk a tudattalan lelki tények világát, de *empirikusan*, — azaz rátaut bennünket, hogy a „tudattalanban“ ne lássunk valamely titkos metafizikai realitást, mely a lélekbe is belenyúlik és ott egy idegen metafizikai elv szerepét játssza; ellenkezőleg: a „tudattalan“ szót ajánlatos nem főnév gyanánt használni, hanem melléknév és jelző gyanánt, mert így jobban kidomborodik tulajdonképeni mivolta. A pszichológus és filozófus (ha nem kívánnak spekulatív metafizikát írni a Tudattalannal), inkább tudattalan lelki elemekről, tudattalan összetevőkről stb. fognak beszélni, megjelölve ezzel a tudattalan mozzanat pontos empirikus helyét a lelki világban.

Ami szerzőnknek a tudattalan lelki elemekre vonatkozó osztályozási kísérletét illeti, e tekintetben már merülhetnek fel egyes kritikai észrevételek. D. hármass felosztása: pszichofiziológiai, automatikus és dinamikus tudattalan elemekre nem tekinthető helytállónak. A harmadik csoportba tartozó tudattalan elemeket ugyanis szerzőnk azért választja külön, mert ezeknek — szerinte — nincs fiziológiai alapjuk. Viszont „dinamikusnak“ pedig azért nevezi el e harmadik csoportot, mert az agyban nem lokalizálható elemeket tartalmaz. De vajjon az első csoportba sorolt érzeteket nem lehetne-e szintén dinamikus jellegűeknek felfogni, ugyanazon az alapon, ahogyan a harmadik csoportbelieket? A második csoport legkiemelkedőbb sajátosságát az „automatikus“ jellegben pillantja meg; de ugyanúgy lehet ismét az első csoportbelieket automatikusan-tudattalan adatoknak is elnevezni... Az osztályozást tehát nem tarthatjuk véglegesnek s a baj főokát Dwelshauvers elméletének hiányos fiziológiai alapvetésében kell keresnünk. Jelenleg a francia lélekkutatás egyik legfontosabb és legvitatottabb kérdése éppen a lelki működések idegrendszerbeli megértése és agybeli lokalizációja; egységes álláspontra eddig csak a reflexológia jutott el; de szerzőnk ezt nem tette magáévá s másrésről a lokalizációs elméletek között is ingadozik. A tudattalan lelki elemek lélektanának

(és filozófiájának) tehát ezen az úton kell tovább haladnia s folytatnia kell azt, amit az eddigi tudomány empirikusan gyűjtött. Csak így érkezhetünk el a tudattalan elemek teljes pszichológiájához.

Várkonyi Hildebrand.

JUHASZ ANDOR: *A világirodalom élettörténete*. Budapest, 1927, Révai, 467. l.

Juhász Andort eddig elsősorban a kísérleti pszichológia művelőjének ismertük. Új munkája egyetemesebb érdekű, nagyarányú vállalkozás, amely ha nem is végezheti el teljes sikerrel a merészen kitűzött feladatot: „mintegy az irodalom lelki struktúrájának“ leleplezését és az irodalmi fejlődésnek belőle való kibontakoztatását, szép példa arra, hogy lélektani szempontoknak az eddig megszokottnál gazdagabb érvényesítése nem kis haszonnal értékesíthető az irodalomtörténeti összefoglalásokban is.

A szerző által adott képből az irodalmi életben érvényesülő lelki törvényszerűségeknek különösen két csoportja domborodik ki: egyfelől világosan felismerhető analógiák és párhuzamosságok a különféle irodalmi irányok fejlődésmenetében és, még inkább, a legkülönbözőbb nemzeti irodalomnak fejlődésjelenségeiben, másfelől — és a legjellemzőbb vonásként — a nemzeti lélek döntő fontosságú determináló és elkülönítő szerepe az egyes nemzetek irodalmának ilyené vagy olyanná alakulásában. Szerzőnk ily „beállítottságának“ megfelelően sikeresebb és gazdagabb a különféle irodalmi irányok kibontakozásának rajza, semmint a vezető költői egyéniségekről — bár értéküknek legtöbbször helyes felismerésével — adott képek. Különböző szerzőknek már kiinduláspontja, alaptétele is lélektani: az irodalmi érték egyénfeletti alapja a szubjektív őszinteség. Ily alapból indulva ki, az irodalmi értéket determináló objektív elemek kissé háttérbe szorulnak — szerencsére inkább csak a teoretikusabb bevezető részben, semmint az értékelő ítéletekben.

Ily természetű összefoglaló munka elvégzése, természetszerint, megköveteli egyfelől az egységben látás szintetikus képességét, másfelől az elkülönülések megértésére és a fejlődésmenetek teljes gazdagságú kibontakozására alkalmas analízis képességét. Mi az utóbbit látjuk szerzőnk erősebb oldalának. A keresendő szintetikus képet illetően a műből, több-kevesebb határozottsággal, egyébként a következő vízió bontakozik ki: a) az irodalmi fejlődés folyamán új meg új romantikus korok ébrednek, mert a költészet lényege igazában a romantika, b) az irodalmi fejlődésre bizonyos hullámmzás-jelleg, többféle vissza-visszatérés jellemző, azonban mégis a „spirális“ fejlődésvonal valamelyes érvényesülésével (visszatérés a romanticizmushoz; a természethez és a szerelemhez, az antik életszemlélethez és művészethez, a középkorhoz, a renaissancehoz; az egyre teljesebb érvényesüléshez jutó népiességhez stb.). Mai válságunkon c) bizonyára a keresztény szellem újra-

őbredése fog átsegíteni. E szintézisből az „Irodalom“ lelkének kibontakozás-útja még nem lepleződik világosan elénk — de ugyan ki is tudná ezt a feladatot *ma* már megoldani? —, sok ok ébreszti azonban azt a hitet, hogy szerzőnk tovább fog fejlődni a szintetikus látásnak is egységesebbé, biztosabbá, egyénibbé erősödése tekintetében.

A munka dereka és egyben legsikerültebb része: az *újkor* irodalmak kibontakozásának rajza a szerző *analizáló* képességeit árulja el. Elemző munkája a motívumok gazdag szövevényű kibontakozására, markáns differenciálásokra képes és csak annál érdekesebb, mert ép lélektani érzék, egészséges esztétikai intuíció, sokoldalú megértő-képesség támogatja.

Nincs terünk *részletekre* is kiterjeszkednünk. De meg kell emlékeznünk a munka első fejezeteiről, amelyekben az irodalmi műfajok primitív *kicsírázásáról* kapunk lélektani hozzávetések alapján megrajzolt oly eleven, tömören áttekinthető képet, amilyent talán egyetlen külföldi munkában se találunk. De nem lett volna-e talán helyes, ha éppen az ily, ma még elkerülhetetlenül is többé-kevésbé *bizonytalan* értékű megállapítások terén a szerző az ily problémák *módszeres* tudományos vizsgálatára vonatkozóan valamelyes bevezetőt adott volna olvasói számára és ha törekedett volna az intelligensebb olvasókban bizonyára fel-felébredő *kritikai* kétségeknél eltűntetésére?

A szorosabban *irodalmi értékelések* eredményeinek és esetleges fogyatkozásainak felemlítése nem éppen *ennek* a folyóiratnak lapjaira kívánkozik. Említsük meg csak azt, hogy végre *magyar* irodalmi értékeink is (különösen Balassi, Zrínyi, Csokonai) kellő hangsúllyal szerepelhetnek egy összefoglaló egyetemes irodalomtörténetben és hogy azokra az írókra vonatkozólag is, akiknek portréját talán egy és más szempontból hiányosnak ítélnők, a — mondjuk így — „sommás“ értékelés csak igen ritkán kifogásolható.

A fentiekből is következően örömmel fogadjuk e munkát: értéket jelent és egyben biztató jelét a szerző további fejlődésének. Sikerét bizonyára a stílus világossága, az előadás elevensége, nem egy igen szép és jellemző erejű leíró részlet, az egész munkán áttetsző artisztikus érzék biztosítani fogja.

Boda István.

NAGY JOZSEF: *Két filozófus. Platon és Kant.* Budapest, Franklin. Kultúra és Tudomány, 174 l.

Ha P. Natorp 1903-ban azt mondhatta (*Platons Ideenlehre*), hogy az idealizmus ma nem talál megértésre, akkor a materializmus, dekadencia és relativizmus mai zajában az idealizmus képviselőinek két ségbe kellene esniök. Az antagonizmus törvényének ismeretében azonban mégsem fogunk csodálkozni azon, hogy az igazi idealisták idealizmusra erősebb, mint valaha, s abban sem kételkednek, hogy lesznek, akik megfogják érteni őket. Idealizmusra pedig ma sehol nincs olyan nagy szükség, mint itt az annyira lesújtott magyarság körében. A magyar gondol-

kozás felelős őrállói, a kisszámú magyar filozófusok ma extenzívebb és intenzívebb munkát fejtenek ki, mint bármikor. Ott, ahol a jóformán egyetlen magyar filozófiai folyóiratnak 1927-ben összesen huszonnégy munkatársa volt, valóban óriási feladat várakoznék minden gondolkodóra, aki a legtisztább és legvitálisabb fontosságú igazságokat egyáltalában megpillantotta. Ma még mindig ott tartunk, hogy a filozófiára rá kell, rá kellene nevelnünk a magyar fejeket. Ennek a filozófiára való nevelésnek a magyar filozófusok közt nincs odaadóbb munkása Nagy József nél. Pár év leforgása alatt négy könyvet, is adott a magyar kezekbe, ezek közül a kedvelt Kultúra és Tudomány könyvei közt immár a második van előttünk, amely filozófiai nevelésünknek igen komoly tényezője lehet: a *Két Filozófus, Platon és Kant*.

A szerző sem összehasonlítást, sem párhuzamos fejtegetést nem akar adni a két filozófusról, az Előszó szerint csupán egy nagyobb filozófiatörténet két kiszakított, független fejezetét adja, valójában azonban sokkal többet nyújt ennél. Vonzóan, világos, biztos vonásokkal mutatja be az ideáлизmus két nagy képviselőjét, de nem dogmatikus, nem kelti azt a hitet az olvasóban, hogy most már mindent tud Platonról és Kantról, tehát őket olvasnia már nem szükséges. Gondolatokat ébreszt, itt-ott kételyt vagy ellenmondást támaszt, s magukhoz a szerzőkhöz hív. Mind a két gondolkozó nagy probléma elé állítja a szerzőt: egyik a technikai megoldás, néhány íven bemutatni Platon és Kant gondolatvilágát; a másik az értelmezés problémája. Mindkét megoldás sikerült, ilyen rövid terjedelemben többet aligha mondhatott volna. Sokkal nagyobb érdeme azonban az értelmezés: a modern fenomenológus szemével nézi Platont és Kantot, s igen jó érzéke van a *Wesensschau*-hoz.

Csupán néhány kisebb megjegyzésünk van.

A Politeia tárgyalásában pár sorban megemlíthette volna a szerző (mivel a Politeia-t szerintünk is helyesen nem utópiának, hanem platoni tudománynak fogja fel), hogy Platon kívánsága a filozófus kormányrendszert illetően mindjárt érthetővé, elfogadhatóvá és modernné válik, mihe'yt Windelband megjegyzése szerint a filozófiában nem csupán logikát és metafizikát látunk, hanem tudjuk azt, hogy a filozófia a görögöknél általában a tudományt jelentette, s így filozófus tk. annyi, mint „tudományosan művelt“. Ha ismerjük a mai szakképviseleti törekvéseket, amelyek a kontárság kultusza helyett a hozzáértést, szakértelmet akarják uralomra juttatni (*Unold, Berdjajev, Mussolini*), akkor ez a tény megérdemel pár sort, különösen akkor, amikor a szerző Platont amúgy is beállítja a mai törekvésekbe s kommunizmusát a marxista kommunizmussal összehasonlítja.

Kant történetbölcselete is érdemelt volna némi teret. Az „Örök béke“ tárgyalását vagy legalább említését egy ilyen nagyobb közönséghez szóló munkában elhagyni szintén kár. Jó lett volna Kantnak a szocializmussal való vonatkozásait is tisztázni, mikor úgylis röviden

elintézhető, hiszen *M. Adler* fejtegetései nem állanak erős lábakon. S ha már Platont nagyon helyesen szembeszegezzük a mai kommunis-tákkal, jó lett volna az Adler-ekkel szemben kiemelni, hogy Kant nem tett elvi különbséget ember és ember közt, s hogy a kategorikus imperativusból szociális idealizmus (*Natorp*) és nem szociális materiá-lizmus (*Marx*) következik.

Név és tárgymutató csak emelte volna a kitűnő könyvecske hasznavehetőségét. *Trócsányi Dezső.*

MITROVICS GYULA: *A magyar esztétikai irodalom története.* Deb-recen, Csáthy F. r. t. kiadása, 1928. — 446 + VII. lap.

Folyóiratunknak csak legutóbbi számában (III—IV. füzet, 153—162. l.) emelte fel Bartók Gy. szegedi tanár szavát a magyar filozófia történetének megírása érdekében, sorolta fel ez irányban legsürgősebb teendőinket, — s íme, már itt fekszik előttünk a fentcímzett műben egy nagyon fontos, nagyon értékes adalék a magyar filozófiai irodalom történetéhez. E mű az utóbbi másfélszáz év történetében — amióta esztétikai elmélkedéssel, vizsgálódással a magyar költőknél, íróknál és gondolkozóknál találkozunk — már amennyire az az esztétikával és lélek-tannal valamiképen kapcsolatban áll, az egész magyar filozófiai iro-dalmi mozgalomra kiterjeszkedik, azt főbb irányjaiban és képviselőiben egyaránt ismerteti, jellemzi, értékeli. De nemcsak a magyar filozófia-történethez, hanem a magyar művelődés- és szellemtörténethez is fontos és értékes adalék ez a munka, mert Bessenyei föléptétől, irodalmunk megújodásától fogva a magyar irodalom minden nevezetesebb mozgal-mát, életjelenségét beállítja az általános európai esztétikai és filozó-fiai eszmeáramlatba; mert nagy íróinknak és költőinknek nemcsak szép-irodalmi alkotásait veszi szemügyre, hanem — amit a legtüzesebb irodalomtörténeti művek (pl. a Pintér-féle) is a dolog természeténél fogva eddig elhanyagoltak vagy csak halványan érintve vehettek figye-lembe — azok nyelvészeti, verstani, művészet- és irodalomelméleti, eti-kai, pszichológiai és esztétikai felfogását, tehát egész gondolkozását, élet- és világfelfogását is, miáltal, mint említém, jelentős és szinte nélkülözhetetlen kiegészítést adja az utóbbi másfélszáz év magyar szel-lemtörténetének.

Mitrovics Gyula debreceni egyetemi tanár evvel a kiváló magyar esztétika-történetíró: *Jánosi Béla emlékének* szentelt művével eredeti-leg a magyar esztétikatörténet egy hézagát akarta kitölteni. Mint ahogy az első tudományos esztétika, mely ezt a nevet viselte, Baum-garten *Aesthetica*-ja (1750, 1758) eredetileg csak a Leibniz—Wolff-féle filozófiai rendszernek egy hézagát akarta kitölteni s az értelmi megismerésről szóló tudomány (logika) mellé, mint *gnoseologia inferior*, az érzéki megismerés tanát akarta állítani, mely végeredményében aztán a szépnek és a művészetnek elméletévé vált, — szerzőnk is eredetileg csak a Jánosi B. által megkezdett s egyes részleteiben kidolgozott,

de hirtelen bekövetkezett halála miatt félbenmaradt magyar esztétika-történet kiegészítésére gondolt; de midőn a kézirati hagyaték megtekintése után látta, hogy Jánosi egy tizedrészét sem dolgozta fel a magyar esztétikai irodalom történetének, a Jánosi kézirati és nyomtatott tanulmányainak felhasználásával, de egyebekben — a rendszert, felosztást illetőleg — teljesen önállóan maga fogott hozzá a mű kidolgozásához s azt több évi gondos, az összes idetartozó irodalmat felölelő munka után végre elkészítette és a nyilvánosság elé bocsátotta.

Szerzőnk művét *négy* főkorszakra osztja, ú. m. I. az úttörők korára (Szerdahelyi és a nyelvújítás esztétikája), II. a romanticizmus korára (Kölcey, Schedius, Toldy, Bajza, Vörösmarty, Eötvös, Henszmann, az egyezményes bölcelet esztétikája), III. a reálidealizmus korára (Greguss, Erdélyi, Arany, Gyulai, Kemény, Salamon, Szász K., Lévy, Madách, népszerűsítők, thomisztikus írók, poétikai, dramaturgiai tanulmányok, a tragikum elmélete), IV. az új század korára (a komikum elmélete. Beöthy Zs., a nemzeti szellem vizsgálata, zeneelméleti vizsgálatok pszichológiai, biológiai irány, dekadensek, a művészet és erkölcs viszonya, művészetbölceleti törekvések, irodalomelmélet, Böhm és Ravasz, újabb vizsgálódások, Kis-Erős, Pauler eszt., fordítások). Mint e tartalmi felsorolásból látszik, szerzőnk, bár az egyes korszakokon belül egy-egy kiemelkedő esztétikust, műbírálot (így Kölcsy, Gregus, Arany, Gyulait, Beöthyt) önálló fejezetben tárgyalja, de azért gyakoribb eljárása, hogy inkább az egyes fölvetődő és megvitatásra, tisztázásra kerülő problémákat állítja az előtérbe és a körül csoportosítja a különböző irányú hozzászólásokat; és bár Beöthyt, mint láttuk, önálló fejezetben is nagyon kimerítően tárgyalja, a tragikum elméleténél e kérdéstről szóló jeles művét külön veszi vizsgálat alá.

Szerzőnk eljárása az egyes esztétikusok és műbírálok ismertetésénél és méltatásánál mindenütt az, hogy beállítja őket korukba, a külföldön és itthon uralkodó eszméáramlatokba; felsorolja, hogy mely külföldi (nagyobbára német) filozófusok és esztétikusok nyomait, hatását lehet műveiken, eszméiken észrevenni; ismerteti, jellemzi e német filozófusokat és esztétikusokat (így Baumgarten, Kant, Sulzer, Hume, Riedel, Mendelssohn, Winkelmann, Lessing, Jean Paul, Schiller, Bouwewek, Herder, Eschenmayer, Schelling, Krug, Hegel, Taine stb. elméletét és eszméit); vizsgálja, hogy azokat milyen módosítással dolgozták fel elmélkedőink és hogyan alkalmazzák a magyar szépirodalom és művészet alkotásaira? De másfelől époly gondot fordít az induktív esztétikai vizsgálatra is, vagyis arra, hogy micsoda költői és művészi élmények hatása alatt nőttek ki az egyes esztétikai eszmék és elméletek, illetőleg költőknél, nyelvészeknél, szépiróknál, műbíráloknál micsoda kapcsolatban, összefüggésben állanak azok költői és írói alkotásaikkal? elmélet és gyakorlat hogyan összhangzik náluk? egyik mennyire támogatja a másikat, egyik mennyire nőtt ki a másiktól? Hogy e vizsgálá-

tokkkal, e vizsgálatok nyújtotta finom pszichológiai elemzésekkel micsoda mélyreható bepillantást nyerünk legnagyobb íróink és költőink: Kazinczy és Kölcsey, Vörösmarty és Arany, Gyulai és Szász K. költői alkotó műhelyének titkaiba, a költői alkotás misztériumának megértésébe, alig szükséges kiemelnem. De ebből egyúttal azt is látjuk, hogy ez a könyv — amire már bevezetőleg utaltunk — az utóbbi másfél-száz év magyar irodalmának, költészetének megértésére nélkülözhetetlen segédeszköz, mert csak ez magyarázza meg előttünk teljesen irodalmunk fejlődésének vezető gondolatait, nyújtja egész irodalmunk műbölcséletét.

Már a mondottakból is kitetszik, de utaltam is rá, hogy e könyv nem egyszerű referátuma, ismertetése a felmerülő eszméknek és elméleteknek, hanem szerzőnk azokat mindenütt kritikával — józan, higgadt, tárgyilagos, emelkedett látószögből, mely pszichológiai belátásból és kiművelt ízlésből fakadó kritikával — is kíséri, miáltal nemcsak növeli megértésünket és élvezetünket, hanem helyes esztétikai ítéltre és értékelésre is képesíti olvasóját. Némelyik sekélyesebb színvonalú író csekély értékű művével való tüzetesebb foglalkozását csak az teszi elfogadhatóvá, hogy alkalmul szolgál neki helyes esztétikai elvek kifejtésére.

Szerzőnk, érdeméhez és jelentőségéhez képest, mindenik magyar esztétikus és műbíró műveivel egyforma gonddal és szeretettel foglalkozik, bámulatos utánjárással keresi ki még az eldugott program-értekezéseket, olykor kezdetleges doktori értekezéseket, felszínes és egyoldalú folyóirati cikkeket is, hogy őket ismertesse, méltassa, — s itt figyelme egyaránt kiterjed a kritikára, vers- és zeneelméletre, dramaturgiára, a nemzeti szellem, a művészet és erkölcs viszonyának vizsgálatára, a színi ábrázolásra, sőt — ami talán sok is a jóból — az irodalomelméletre; de ha mégis figyelmesen megtekintjük, úgy vesszük észre, hogy — bár őket is kritikával kíséri, nekik is kijelöli helyüket a magyar szellem fejlődésének történetében — legnagyobb szeretettel, szinte tanítványi kegyelettel Arany, Gyulai és Beöthy felfogását, elméletét adja elő, viszont a legmagasabbra talán Péterfyt értékeli, akit „esztétikai zseninek“ nevez.

Vajjon melyik korszak tárgyalása művében a legérdekesebb? A legtöbb olvasó előtt bizonyára a XX. század még egyre forrongó, új alakot és érvényesülést kereső mozgalmainak ismertetése lesz a legkaposabb, ellenben a három előző korszak alakjainak és törekvéseinek az irodalom barátaí és művelői körében nagyobbára kialakult képe csak teljesebbé, színesebbé válik az ő előadásában, míg a XX. század mozgalmái és ezek hol magasan szárnyaló, hol zavarosan feszengő képviselői itt rőcsesülnek először előkelő bírói székről elhangzó megítélésben.

Szerzőnk előadásába, a megfelelő fejezeteknél — nagyon helyesen — a saját, eddig közzétett esztétikai tanulmányait és vizsgálódá-

sait is beleszövi s azok vezéreszméit röviden ismerteti. E rövid ismertetések, amelyekből egy magas elvi alapokon nyugvó, egységes, zárt esztétikai rendszer körvonalai bontakoznak ki, bizonyára sok olvasó lelkében fölkeltik a vágyat, vajha az egész rendszeres munkát módjuk volna olvasni! Hisszük, hogy esztétika-történetének kedvező fogadtatása kedvet fog neki adni arra, hogy rendszeres nagy művét is, -- melyhez a magyar esztétikai irodalom története különben is csak bevezetés akart lenni -- minél előbb közrebocsássa.

Sajtóhiba, kivált az idegen nevek írásánál, itt-ott akad a műben; P. Szathmáry K. születési éve gyanánt (1831) szintén sajtóhibából, 1881 áll.

Rácz Lajos.

FILOZÓFIAI IRODALOM. 1927.

Összeállította: *Dr. Gáspár Ilona.*

I. Hazai irodalom.

- Baudoulin, Charles:* Lélek és természettudomány. Az önfegyelmzés művészete. (Psychagogia.) Ford. Bán Aladár, Völgyesi Ferenc előszavával. Budapest, Novák R. 67 l.
- Blavatsky H. P.:* A titkos tanítás. (The secret doctrine.) A tudomány, a vallás és a filozófia synthesise. Ford. Hennyei Vilmos és Szlemencs Mária. Budapest, Neuwald I. 1. köt. A kozmosz fejlődéstana. XV, 350 l.
- Bárany Gerő:* Filozófiai mozaik. Szeged, Városi ny. 16 l. (Széphalom könyvtár. 4. sz.)
- Beke Agnes:* Az Adler-féle „individuálszichológia“ főbb szempontjai. Budapest, 1926. Egyet. ny. 16 l. (Klny.: A Gyermeek.)
- Borbély Andor:* Spiritizmus. Budapest, 1926. Dick. 224 l.
- Dingha Sándor:* A filozófia Széchenyi Hitelében. Szekszárd, Tolnavm. Közműv. Egyes. 223, 6 l.
- Divald Kornél:* Jókai lelke. Budapest, 1926. Stephaneum. 11 l.
- Erdey Ferenc:* Új utak erkölcsztánításunk rendszerében. Kritikai tanulmány. Kalocsa, 1926. Árpád r. t. 65, 3 l.
- Faragó (János) Joannes:* De demonstratione metaphysica Dei existentiae seu Deum esse nonnisi per 5 argumenta metaphysica D. Thomae potest apodictica demonstrare. Temesvár, Landbote ny. XII, 120. 6 l.
- A teremtett világ időbeli kezdetének metafizikai kérdése. Budapest, 1926. Stephaneum. 37 l. (Klny.: Religió.)
- Farkas Géza:* Mi tetszik és miért? Egy lélektani esztétika kísérlete. Nagybecskerek, Pleitz F. P. 160, 2 l.
- Felber Gyula:* Theodicea. Isten a természetes ész világánál. Esztergom, Laiszky J. ny. 188 l.
- Fellegi Johann:* Die französische Ethik seit Guyau. Methodologische Untersuchungen. Budapest, 1926. Globus ny. 82, 2 l.
- Gerőcz Kálmán:* A filozófia alaptanai. Sátoraljaujhely. Vajda J. ny. 336 l.
- Hermanné Czinner Alice:* A reklám lélektana. Budapest, Pantheon. 105, 2 l., 14 mell. (A reklám három részben. 2.)
- Jendrassik Aurél:* Az ítéletek teóriája. Doktori értekezés. Budapest, 1927. Egyet. ny. 40 l.

- (*Kálmán Ödön*): Világnézetünk és a műzesi teremtéstörténet. (Bpest, 1926. Franklin.) 213—224 l. (Klly.: Dr. Blau-féle jubileumi emlékkönyv.)
- Kecskés Pál*: A házasság etikája. Budapest, Szt.-István-Társ. 150 l. (Szent István könyvek 61. sz.)
- Keyserling (Hermann gr.)*: Új világ születése. Ford. Juhász Andor. Bevezette Nagy József. Budapest, Révai. 4, 194, 2 l. (Világkönyvtár 50. sz.)
- Keltz Sándor*: Konzervatív világtrend. Nagykanizsa, 1926. Zrínyi ny. 3 köt. 434, 2 l.
- Kerner F. Károly*: Pál apostol világnézete. Pécs, Dunántúl egyet. ny. 1. rész. Pál apostol és a görög filozófia. 112, 4 l.
- Kéthely Sándor*: A tömeglélektan aktuális kriminalaetiológiai tanulságai. Miskolc, M. Jövő ny. 77, 2 l.
- Kohn Zoltán*: Iba Daud platonizmusa. Pécs, Dunántúl ny. 63 l.
- Kornis Gyula*: Posch Jenő l. tag emlékezete. Budapest, Akadémia. 15 l.
- A magyar művelődés eszményei 1777—1848. Bpest, Egyet ny. 1. köt. XXIII, 606. l. 2. köt. X, 2, 650 l. 8°.
- Kultúra és politika. Budapest, 1928. Franklin. VIII, 345, 2 l. 1 mell.
- A lélek világa. Budapest, Franklin. IV, 172 l. (Klly.: Lélektan és logika.)
- Lélektan és logika. Tanító- és tanítónőképzőint. számára. Bpest, IV, 172 l.
- Lieszkovszky Pál Alfréd—Dillinger Nándor*: Illemtan és jellemnevelés. Pécs, Taizs ny. 182, 4 l., 1 mell.
- Modor és jellem. 2. átdolg. kiad. Pécs, Taizs ny. 180, 4 l., 1 mell.
- Mach E(rnst)*: Az érzetek elemzése. Ford. Erdős Lajos. Bpest, Franklin. XXXVII, 2, 265, 1 f. (Filozófiai írók tára.)
- Marót Károly*: Lényeg és gondolat. Részlet a szellemiség kialakulásának történetéből. Szeged, Városi ny. 26 l. (Széphalom könyvtár. 2. sz.)
- Mitrovits Gyula*: Az esztetikai tetszés alapproblémája. Debrecen—Budapest, Hegedüs és Sándor. 91 l.
- Muzsnai Dénes*: Böhm Károly szellemtana és az újabb törekvések a mai lélektanban. Szeged, Koroknay ny. 32 l. (Értekezések a m. kir. Ferenc József Tud.-egyetem filozófiai intézetéből. 1. sz.)
- Nagy József*: A filozófia története. 2. kiad. Budapest, Globus ny. 478 l., 1 mell. (A Pantheon ismerettára.)
- A modern gondolkodás. Budapest, Athenaeum. 223 l. (Élet és tudomány. 17.)
- A pszichologia főkérdései. (Pécs.) Danubia. 4, 206 l. (Tudományos gyűjtemény. 26.)
- Sára D. Gyula*: Ars maxima. (Az élet művészete.) (Budapest.) Kultúra. (Franklin.) 287 l.

- Schneller Margit*: Tolsztoj világnézete és kultúrfilozófiai jelentősége. Pécs, Dunántúl egyet. ny. 51, 2 l.
- Schütz Antal*: A bölcelet elemei Szent Tamás alapján. Budapest, Szt. István-T. VII, 283 l.
- *Charakterologia és aristotelesi metafizika*. Budapest, Akadémia. 74 l.
- Shaw, Bernard*: Ember és felsőbbrendű ember. Komédia és filozófia. Ford. Hevesi Sándor. 5. kiad. Budapest, 4, 415 l. (Világkönyvtár. 34.)
- Szintézis*. Tanulmányok a szellemi tudományok köréből. Szerk. Nagy Sándor. (Budapest.) Amicug. 2. köt. 111 l.
- Szirkib Antal*: A harmonia könyve. A boldogság tudománya. Az írások I. részének 2. kiad. Umrassingh Sher-Gil indiai szirdár bevezetésével. Bpest. (1927.) Tisza Testvérek. 64 l.
- A harmonia könyve. Az egyensúly törvényének könyve. Az életművészet könyve. (Az írások I—III. sorozata.) Umrassingh Sher-Gil indiai szirdár bevezetésével. Bpest. (1927.) Révai Testvérek 64, 64, 39 l.
- Szörényi Tivadar*: A zene pszichológiai és sensibilis hatásáról. Bpest, 1926. 19 l. (Klly.: Magyar Orvos.)
- Takács Menyhért*: Mi a bölcelet? A gondolkodás történetének kézikönyve. Berlin, Voggenreiter. Budapest, Studium. 130, 2 l.
- Tóth Zoltán*: A vakok képzeletvilága. Bpest, M. Gyógypedagógiai Társ. 198 l. (Gyógypedagógiai könyvtár.)
- Valérián Valéria*: Telepátia, jóslás, jövendölés. Budapest, Szerző kiad. 36 l.
- Várkonyi Hildebrand*: Az indukció filozófiája. Pécs, Haladás ny. 83, 3 l. (Symposion könyvek, 2. sz.)
- Völgyesi Ferenc*: Hipnózis és szuggesztió a bibliában. Budapest, 1926. Pápai ny. 11 l. (Klly.: Magyar Orvos.)
- Záborszky István*: A lelkiismereti ítélet kialakulása erkölcsi cselekvésünkénél Aquinói Szent Tamás szerint. Esztergom—Budapest, Szt. István-Társ. 91, 2 l.
- Zechmeister Károly*: Kant és Bolzano. Pécs, Dunántúl egyet. ny. 79 l.

II. Külföldi irodalom.

- Achaia, Nequib*: Im Schatten der Wahrheit. Studien über d. Realität d. Seins. Übers. von Alwa. Wien, C. Gerold's Sohn. 116 l.
- Abaelard, Peter (Pierre Abailard)*: Philosophische Schriften. Zum ersten Male hrsg. von Bernhard Geyer. Münster i. W. Aschendorff. 1. Die Logica „ingredientibus“. 3. Die Glossen zu *περι ἐμμηνας*. 307—503 l. (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie des Mittelalters. 21. Bd. 3. H.)
- Adickes, Erich*: Kant und die Als-Ob-Philosophie. Stuttgart, F. Frommann. VIII, 292 l.

- Adolph, Heinrich*: Die Philosophie des Grafen Keyserling. Stuttgart, Strecker K. Schröder. XII, 180 l.
- Alfvén, Johannes*: Das Problem der Ermüdung. Eine psycholog. Studie. Stuttgart, F. Enke. 78 l. (Abhandlungen aus d. Gebiete d. Psychotherapie u. medicin. Psychologie. 6. H.)
- Allwohn, Adolf*: Der Mythos bei Schelling. Charlottenburg, Pan-Verlag. 78 l. (Kant-Studien. 61 Erg. H.)
- Apfelbach, Hans*: Affektdynamik. Studien zu e. Psychologie d. normalen u. anomalen Gemütsbewegungen des Menschen. Wien, W. Braumüller. XV, 204 l.
- Argelander, Annelies*: Des Farbenhören und der synästhetische Faktor der Wahrnehmung. Jena, G. Fischer. VII, 172 l.
- Arnim, Hans von*: Das Ethische in Aristoteles' Topik. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. 135 l. (Akademie d. Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 205. Bd. 4. Abt.)
- Aster, E(rnst) von*: Geschichte der englischen Philosophie. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 215 l. (Die Handbibliothek d. Philologen.)
- Bacon, (Francis)*: Essays. Ins Deutsche übertr. von Gustav Böcker. München, G. Müller. 232 l. (Georg Müllers Zwei-Mark-Bücher. 71.)
- Baerwald, Richard*: Psychologie der Selbstverteidigung in Kampf, Not- u. Krankheitszeiten. Autosuggestion (Conéismus) u. Willenstraining. Leipzig, J. C. Hinrichs. IV, 344 l.
- Bagdasar, N(ikolaus)*: Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert. Darst. u. Kritik. Berlin, E. Ebering. 101 l.
- Baurolin, Johannes C.*: Inspiration und Genialität. Wien, W. Braumüller. 47 l.
- Barth, Heinrich*: Philosophie der praktischen Vernunft. Tübingen. Mohr. VIII, 377 l.
- Barthel, Ernst*: Die Welt als Spannung und Rhythmus. Erkenntnistheorie, Ästhetik, Naturphilosophie, Ethik. Leipzig, R. Noske. XVIII, 411 l.
- Bauch, Bruno*: Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 34 l. (Schriften aus d. Euckenkreis. 29. H.) (Friedrich Mann's Pädagog Magazin. 1155. H.)
- Baudouin, Charles*: Untergang oder Wiedergeburt? (La crise de l'ordre: Décadence ou Renaissance?) Aus d. französ. übertr. von Paul Amann. Tübingen, R. Wunderlich. 53 l.
- Baumgardt, Dávid*: Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle/Saale, M. Niemeyer. VI, 402 l. (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Buchreihe 10 Bd.)
- Baumgarten, Artur*: Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Erkenntniskrit. u. method. Prolegomena zu e. Philosophie d. Moral u. d. Rechts. Tübingen, Mohr. XXXII, 659 l.

- Becher, Erich*: Rudolf Eucken und seine Philosophie. Eine Rede. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 16 l. (Philosoph. u. pädagog. Arbeiten. 19. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1123 H.)
- Beck, F. Alfred*: Das philosophische und menschliche Ethos Rudolf Euckens. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 40 l. (Schriften aus d. Euckenkreis. 30. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1163. H.)
- Becker, Oskar*: Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathemat. Phänomene. Halle a. d. S., M. Niemeyer. VII, 369 l. (Klny.: Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenolog. Forschungen. 8. Bd.)
- Behn, Siegfried*: Sein und Sollen. Eine metaphys. Begründung d. Ethik. Berlin, F. Dümm'ler. 320 l.
- Beil, Ada*: Die unbekannte Männersee'e. (Nachdenkl. Plaudereien.) Leipzig, S. Hirzel. 162 l.
- Berdajew, (Berdjaev), Nikolaj (Aleksandrovič)*: Der Sinn des Schaffens. Versuch e. Rechtfertigung des Menschen. Deutsch von Reinhold von Walter. Tübingen, Mohr. VII, 393 l.
- Berfeld, Emil*: Die Axiome der euklidischen Geometrie, psychologisch u. erkenntnistheoretisch untersucht. München, Beck. VII, 134—217 l. (Grenzfragen der Philosophie. H. 2.) (Neue psycholog. Studien. 3. Bd., 2: H.) (Abhandlungen d. Sächs. Staatl. Forschungsinstitute. Forschungsinstitut f. Psychologie. Nr. 27.)
- Bergmann, Ernst*: Der Geist des 19. Jahrhunderts 2. verb. Aufl. Breslau, F. Hirt. 124 l. (Jedermanns Bücherei. Abt.: Philosophie.)
- Bernfeld, Siegfried*: Die heutige Psychologie der Pubertät. Kritik ihrer Wissenschaftlichkeit. Wien, Internat. Psychoanalyt. Verl. 59 l.
- Bernheimer, Erich*: Probleme der Rechtsphilosophie. Mit e. Geleitw. von Hans Kelsen. Berlin—Grunewald, W. Rotschild. XII, 122 l., 1 mell. (Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie. Beiheft. 21.)
- Biró, Paul*: Die Sittlichkeitsmetaphysik Otto Weiningers. Eine geistesgeschichtl. Studie. Wien, W. Braumüller. 87 l. Leipzig, Phil. Diss.
- Blasberg, Ulrich*: Wege zu übersinnlicher Anschauung. Basel, R. Geering. 108 l.
- Bó Yin Rá (Jos. Anton Schneider)*: Der Sinn des Daseins. Freiburg i. B. Magnum Opus-Verl. 157. l.
- Bobertag, Otto*: Über Intelligenzprüfungen nach der Methode von Binet und Simon. 3. mit d. 1. u. 2. übereinstimmende Aufl. Leipzig, J. A. Barth. 1928. III, 175 l.
- Bogen, Hellmuth*: Psychologische Grundlegung der praktischen Berufsberatung. Ein Lehr- und Handbuch. Langensalza. J. Beltz. VI, 450 l.
- Boldt, Ernst*: Die Philosophie der Liebe im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaft auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. Berlin, Gebr. Paetel. 1. T. Die Naturphilosophie der Liebe (auf entwicklungsgeschichtl. Grundlage). XII, 287 l.

- Bolin, Wilhelm*: Spinoza. Zeit—Leben—Werk. 2. Aufl., neu bearb. von Karl Gebhardt. Darmstadt, E. Hofmann & Co. VIII, 203 l. (Geisteshelden. 9. Bd.)
- Bommersheim, Paul*: Beiträge zur Lehre von Ding und Gesetz. Leipzig, Teubner. VIII, 108 l. (Wissenschaftl. Grundfragen. 8.)
- Borchardt, Hermann*: Philosophische Grundbegriffe. Der Erkenntnisweg des Sokrates. Berlin, Ullstein. 139 l. (Wege zum Wissen 79. Bd.)
- Bournot, Otto*: Das philosophische Grundwissen des Volksschullehrers. Wegweiser f. d. philosoph. Fortbildung. Halle a. d. S., H. Schroedel. VIII, 54 l.
- Brandenstein, Frh. Béla von*: Grundlegung der Philosophie. Halle—Saale, M. Niemeyer. 3. Bd. Wirklichkeitslehre—Metaphysik. 1. Buch. Das System d. Metaphysik. XXVII, 630 l.
- Braun, Hans*: Die Macht des Seelischen. Eine organ. Psychologie als Lebensorientierung d. Einzelnen u. d. Gesamtheit. München, R. Oldenbourg. III, 188 l.
- Bredjajew, N.*: Das neue Mittelalter. Betrachtgn. über d. Schicksal Russlands u. Europas. Aus d. Russ. von A. Kresling. Leipzig, J. A. Barth. 137 l.
- Breitinger, Max*: Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants. Langensalza. K. Beyer & Söhne. VIII, 146 l. (Pädagogische Untersuchungen. 2. Reihe, 2. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1147. H.)
- Breysig, Kurt*: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 2. stark verm. Aufl. Stuttgart, Cotta Nf. XX, 337 l.
- Brunner, Constantin*: Die Lehre von den Geistigen und vom Volk. 2. Aufl. (Mauldr. 1908.) Potsdam, G. Kiepenheuer. 1168 l.
- Brunner, Emil*: Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München, R. Oldenbourg. 99 l. (Klly.: Handbuch d. Philosophie.)
- Bulgakow, Sergius*: Die Tragödie der Philosophie. (Aus d. Russ. übers. von Alexander Kresling. 1—3. Aufl.) Darmstadt, O. Reichl. 328 l.
- Burkamp, Wilhelm*: Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung d. Logik. Leipzig, F. Meiner, XVI, 306 l.
- Bühler, Karl*: Die Krise der Psychologie. Jena, G. Fischer. XV, 223 l.
- Cassirer, Ernst*: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, Teubner. IX, 458 l., 2 mell. (Studien der Bibliothek Warburg. 10.)
- Clostermann, Gerhard*: Das theologische Moment im Kantischen Moralprinzip. Ein Beitrag zur Frage d. Formalismus u. d. erkenntnistheoret. Begründung d. Ethik Kants. Münster i. W., Münster-Verl. VIII, 95 l.
- Croce, Benedetto*: Die Philosophie Giambattista Vicos. Nach d. 2. Aufl. übers. von Erich Auerbach u. Theodor Lücke. Tübingen, Mohr.

- XI, 266 l. (Croce: Gesammelte philos. Schriften in deutscher Übertragung. 2. Reihe. 1. Bd.)
- Dacqué, Edgar*: Natur und Seele. Ein Beitrag zur magischen Weltlehre. 2., unveränd. Aufl. München, R. Oldenbourg. 201 l.
- Dallago, Karl*: Laotse. Der Anschluss an das Gesetz oder der grosse Anschluss. Versuch e. Wiedergabe d. Taoteking. (3. verb. u. um e. neuen Nachw. verm. Aufl.) Innsbruck, Brenner-Verl. 112 l.
- Dempf, Alois*: Ethik des Mittelalters. München, R. Oldenbourg. 111 l. (Handbuch d. Philosophie.)
- Descartes, René*: Zweifel und Erkennen. Aus d. Meditationen d. Descartes hrsg. von A. Buchenau. Leipzig, J. A. Barth. 43 l.
- Dessauer, Friedrich*: Philosophie der Technik. Das Problem d. Realisierung. Bonn, Fr. Cohen. VIII, 180 l.
- Diesendruck, Z.*: Struktur und Charakter des platonischen Phaidros. Wien, W. Braumüller. VIII, 56 l.
- Doerne, Martin*: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie. Leipzig, F. Meiner. V, 166 l.
- Döblin, Alfred*: Das Ich über der Natur. (1—4. Aufl.) Berlin, S. Fischer. 247 l.
- Dubislav, Walter*: Über die Definition. 2. verb. Aufl. Berlin—Schöneberg, H. Weiss. 74 l.
- Dünnhaupt, Rudolf*: Sittlichkeit; Staat und Recht bei Kant. Autonomie u. Heteronomie in d. Kantischer Ethik. Berlin, Junker & Dünnhaupt. 126 l.
- Dürck, Johanna*: Die Psychologie Hegels. Bern, P. Haupt. IV, 76 l.
- Ehrlich, Walter*: Das unpersonale Erlebnis. Einf. in e. neue Erkenntnislehre. Halle a. S., M. Niemeyer. V, 264 l.
- Einführung in die neuere Psychologie*. Hrsg. von E. Saupe. Leipzig, J. A. Barth. VII, 396 l.
- Emge, C(arl) A(ugust)*: Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, G. Braun. 68 l. (Wissen u. Wirken. 40. Bd.)
- Engels, Friedrich*: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. Mit e. Anhang: Quellenmaterial zum Marx—Engels'schen Materialismus. Hrsg. u. mit Vorw. u. Anm. vers. von H. Duncker. Berlin, Verl. f. Literatur u. Politik. 123 l. (Marxistische Bibliothek. 3. Bd.)
- Enriques, Federigo*: Zur Geschichte der Logik. Grundlagen u. Aufbau d. Wissenschaft im Urteil d. math. Denker. Deutsch von L(udwig) Bieberbach. Leipzig, Teubner. V, 240 l. (Wissenschaft und Hypothese. 26.)
- Fahsel, Helmut*: Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung. mit Arthur Schopenhauer. Freiburg, Herder. IX, 86 l.
- Falckenberg, Richard*: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargest. 9. Aufl., verb.

- u. erg. von (Ernst) v. Aster-Giessen. (Begleitw.: Rudolf Eucken.) Berlin, W. de Gruyter & Co. XI, 749 l.
- Faust, August*: Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart. Tübingen, Mohr. III, 51 l.
- Fechner, Oskar*: Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik. Ein Versuch d. Überwindg. Immanuel Kants. Rostock, C. Hinstorffs Verl. VII, 175 l.
- Feldmann, Josef*: Okkulte Philosophie. Paderborn, VIII, 223 l.
- Fernkorn, C. M.*: Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Greisswald, Ratsbuchh. L. Bamberg. 71 l. (Beihefte der „Grundwissenschaft“. 5. Nr.)
- Festschrift* Hans Driesch zum 60. Geburtstag. Leipzig, E. Reinicke. 1. Wissen und Leben. Hrsg. von Hermann Schneider u. Werner Schingnitz. X, 263 l. — 2. Ordnung und Wirklichkeit. Hrsg. von Werner Schingnitz. XIII, 171 l.
- Fischer, Ludwig*: Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauung. Leipzig, F. Meiner. XI, 359 l. (Annalen d. Philosophie u. philosoph. Kritik. Beihefte. 7.)
- Flinker, Friedrich*: Die Zerstörung des Ich. Eine krit. Darlegung d. Lehre Richard Wahles. Wien, W. Braumüller. XV, 113 l.
- Forke, Alfred*: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. München, R. Oldenburg. 215 l. (Handbuch d. Philosophie.)
- Francke, Kuno*: Deutsche und amerikanische Ideale (German Ideals of to-day). Aus d. Engl. von Baronin Elvira von Stempel. Grossenwörden, A. Rüsck-Verl. 136 l. (Deutsche Bücherei. 134/135. Bd.)
- Freud Sigm(und)*: Die Zukunft einer Illusion. Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verl. 91 l.
- Freudenberg, Georg*: Grenzen der Ethik. Ein krit. Versuch. Leipzig, F. Meiner. VII, 140 l.
- Freudenthal, Jacob*: Spinoza, Leben und Lehre. Heidelberg, C. Winter. 1. Tl. Das Leben Spinozas. 2. Aufl., hrsg. v. Carl Gebhardt. XVI, 350 l. 2. Tl. Die Lehre Spinozas. Auf Grund d. Nachlasses von J. Freudenthal bearb. von Carl Gebhardt. V, 270 l. (Bibliotheca Spinozana curis societatis Spinozanae. 5. T.)
- Friedlein, Curt*: Lehrbuch und Repetitorium der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Berlin, R. Trenkel. VIII, 298 l.
- Fromm, Hermann*: Sprachliche Formgebung und ästhetische Wertung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 46 l. (Vergleichende Untersuchungen zur Psychologie, Typologie u. Pädagogik d. ästhet. Erlebens. 3. H.)
- Frost, W.*: Bacon und die Naturphilosophie. Leipzig, J. A. Barth. 504 l., 1 mell.
- Gatterer, Alois*: Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie Innsbruck, F. Rauch. VIII, 175 l. (Philosophie und Grenzwissenschaften. 2. Bd. 1/2 H.)

- Geck, L. H. Ad.*: Sozialpsychologie im Auslande. Eine Einf. in d. ausländ. Literatur, vorzügl. im Hinblick auf d. sozialpsycholog. Systematik. Berlin, F. Dümmler. 1928. VIII, 120 l.
- Gehlen, Arnold*: Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch. Leipzig, M. Gehlen. 72 l. (Veröffentlichungen d. philosoph. Instituts d. Universität Leipzig. 2.) Diss. Univ. Leipzig.
- Geist und Gesellschaft*. Kurt Breysig zu s. 60. Geburtstage. Breslau, M. & H. Marcus. 1. Bd. Geschichtsphilosophie u. Soziologie. (Vorw.: Richard Peters.) V, 103 l., 1 mell.
- Gerlach, Walther*: Über das Wesen physikalischer Erkenntnis und Gesetzmässigkeit. (Akadem. Antrittsvorlesg.) Tübingen, Mohr. 30 l. (Philosophie u. Geschichte. 16.)
- Giese, Fritz*: Methoden der Wirtschaftspsychologie. Berlin—Wien, Urban & Schwarzenberg. IX, 631 l.
- Gloy, Hans*: Wege zum Erfolg. Leipzig, Hachmeister & Thal. 47 l. (Lehrmeister-Bücherei. 160. Nr.)
- Gomperz, Heinrich*: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. 12 gemeinverst. Vorlesgn. 3. völlig umgearb. u. erw. Aufl. Jena, E. Diederichs. VIII, 357 l.
- Götzmann, Wilhelm*: Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine philosophie- u. dogmengeschichtl. Studie. Karlsruhe, F. Gutsch. VIII, 247 l.
- Gramzow, Otto*: Die Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. 4—7. Lfg. 161—352 l., 4 mell. Charlottenburg, 1927. G. Birkner.
- Grave, Friedrich*: Die Tyranis des Geistes heutiger Philosophie. Erfurt, K. Stenger. 46 l. (Weisheit und Tat. 9. H.)
- Grenzfragen der Philosophie*. Hrsg. von Felix Krueger München, Beck. 2. H. Berfeld: Die Axiome der euklidischen Geometrie, psychologisch u. erkenntnis theoretisch untersucht. 1927. VII, 134—217. l. (Neue psycholog. Studien. 3. Bd. 2. H.) (Abhandlungen d. Sächs. Staatl. Forschungsinstitute. Forschungsinstitut f. Psychologie. 27. Nr.)
- Grevenberg, E.*: Das Evangelium der Freude. Graz, Leykham. 107. l.
- Grimm, Eduard*: Das Sittliche. Eine Weiterführg d. Kantischen Grundgedenks. Göttingen, Vandenkoeck & Ruprecht. 1928. VII, 169 l.
- Groener—Freyburger, Frau Maria*: Von der Geschlechter Mass und Ziel. Rudolfstadt i. Thür. Der Greifenverl. 63 l.
- Groos, Helmut*: Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch e. vergleichenden Phänomenologie. München, E. Reinhardt. XI. 507 l.
- Groos, Karl*: Die Sicherung der Erkenntnis. Theoret. Relativismus u. prakt. Absolutismus. Tübingen, Osiander. 43 l.
- Grunwaldt, Hans Heinrich*: Über die Phänomenologie Husserls mit bes.

- Berücks. d. Wesensschau u. d. Forschungsmethode d. Galileo Galilei. Berlin, E. Ehring. 82 l.
- Haarburger, Ernst*: Die Grundgesetze der Graphologie. Heidelberg, N. Kampmann. 73 l.
- Hackmann, Heinrich*: Chinesische Philosophie. München, E. Reinhardt. 406 l. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, 5. Bd. 1. Abt. Das Weltbild d. Primitiven u. d. Philosophie d. Morgenlandes.)
- Hagen, Benno von*: Rudolf Euckens letzte Lebensjahre und Vermächtnis. Ein Nachruf. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 18 l. (Schriften aus d. Euckenkreis 23. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1139. H.)
- Hammann, Otto*: An den Grenzen des Wissens. Mit Beiträgen von Johannes Riem u. von Karl Heim. Hamburg, Agentur d. Rauhen Hauses. 116 l. (Natur und Bibel in d. Harmonie ihrer Offenbarung. 5. Buch.)
- Hamburger, Richard*: Neue Theorie der Wahrnehmung und des Denkens. Berlin, G. Stilka. 279 l.
- Hartmann, Alma von*: Zwischen Dichtung und Philosophie. Grossenwörden, A. Rüsck Verl. (Deutsche Bücherei 126/313. Bd.)
1. Lessing, Herder Schiller. 148 l.
 2. Emerson, Ruskin, Maeterlinck, Novalis, Tolstoi 183 l.
 3. Carlyle, Nietzsche, Goethe, Eduard von Hartmann. 132 l.
- Hartmann, Helfried*: Gewissheit und Wahrheit. Der Streit zwischen Stoa u. akadem. Skepsis. Halle (Saale), M. Niemeyer. VIII, 62 l.
- Hartung, J. Friedrich*: Die Entwicklung der Naturtechnik. Obersalzbrunn, H. Derig & Co. 308 l.
- Hüberlin, Paul*: Die Suggestion. Basel, Koberse Vrl. 188 l. (Beiträge zur speziellen Psychologie. 1.)
- Heckel, Richard*: Optische Formen und ästhetisches Erleben. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 104 l. (Vergleichende Untersuchungen zur Psychologie, Typologie u. Pädagogik d. ästhet. Erlebens. 1. H.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Sämtliche Werke. Jubiläumsausg. in 20 Bänden. Neu hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart, F. Frommann. 1. Bd. Aufsätze aus d. Jenenser Zeit. XVI, 547 l. — 3. Bd. Philosoph. Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über d. Philosophie-Unterricht. V, 335 l. — 6. Bd. Enzyklopädie d. philosoph. Wissenschaften im Grundrisse u. a. Schriften aus d. Heidelberger Zeit. LI, 490 l.
- Die Naturreligion. Nach d. vorhandenen Mss. vollst. neu hrsg. von Georg Lasson. Leipzig F. Meiner. IX, 247 l. (Philosophische Bibliothek 60. Bd.)
- Die Religionen der geistigen Individualität. Nach d. vorhandenen Mss. vollst. neu hrsg. von Georg Lasson. Leipzig. F. Meiner. IV, 256 l. (Philosophische Bibliothek 61. Bd.)

- Hegge, Thorleif G.*: Zur Analyse des Lernens mit sinnvoller Verknüpfung. Leipzig, J. A. Barth. VIII, 187 l. (Zeitschr. f. Psychologie u. Physiologie. d. Sinnesorgane. 1. Abt. 13. Erg. Bd.)
- Heidegger, Martin*: Sein und Zeit. Halle a. d. S., F. Niemeyer. 1. Häfte, XI, 438 l. (Aus: Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenolog. Forschung. 8. Bd.)
- Heider Fritz*: Ding und Medium. Berlin-Schlachtensee, Weltkreis-Verl. 109—157 l. (Klny.: Symposion. 7. H.)
- Heidingsfelder, Georg*: Albert von Sachsen. Sein Lebensgang u. sein Kommentar z. nikomachischen Ethik d. Aristoteles. 2. Aufl. Münster i. W. Aschendorff. XV, 147 l. (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters. 22. Bd. 3/4 H.)
- Heigl, Else*: Der Mensch ein höheres Wesen. Nürnberg, Korn & Berg. 1928. 36 l.
- Heimann, Betty*: System und Methode in Hegels Philosophie. (Vorw. d. Hrsq.: Käte Hamburger.) Leipzig, F. Meiner. XXIII, 483 l.
- Heintzeler, Gerhard*: Das Bild des Tyrannen bei Platon. Ein Beitr. zur Geschichte d. griech. Staatsethik. Stuttgart, W. Kohlhammer. VIII, 124 l. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. 3. H.)
- Heinzelmann, G.*: Glaube und Mystik. Leipzig, J. A. Barth. VIII, 132 l.
- Heller, Theodor*: Über Psychologie und Psychopathologie des jugendlichen. Wien, J. Springer. V, 91 l.
- Hellmund, Heinrich*: Das Wesen der Welt. Wien, Amalthea. 1324 l.
- Hellwig, Albert*: Psychologie und Vernehmungstechnik bei Tatbestands-Ermittlungen. Eine Einf. in d. forens. Psychologie f. Polizeibeamte, Richter, Staatsanwälte, Sachverständige u. Laienrichter. Berlin, P. Langenscheidt. 317 l.
- Helmke, Theodor*: Die Botschaft. Eine Weltanschauung auf sittl. Grundlage. Breslau, Volkswacht-Buchdr. 36 l.
- Hermann, Karl*: Einführung in die Neukantische Philosophie (Neukantianismus) mit ausgewählten Lesestücken für Studierende, Lehrer, Arbeitsgemeinschaften u. zum Selbststudium. Halle-Saale, H. Schroedel. 93 l.
- Heussler, Alfred*: Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. 7., durchges. Aufl. Göttingen, Bandenhoek & Ruprecht. IV. 221 l.
- Heyer, Karl*: Menschheitsfragen der Gegenwart im Lichte anthroposophischer Welterkenntnis. Basel, R. Geering. 149 l.
- Heyse, Hans*: Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik u. Kategorienlehre. München, E. Reinhardt. XVI, 192 l.
- Himmelstrupp, S.*: Sören Kierkegaards Sokratesauffassung [Sören Kierkegaards Opfattelse af Sokrates.] Mit einem Vorw. von Gerh. v. Mutius. Neumünster i. Holst. K. Wachholtz. 274 l.

- Hoche, Alfred Erich*: Das träumende Ich. Jena, G. Fischer. III, 190 l.
- Hochstetter, Erich*: Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, W. de Gruyter & Co. VIII, 179 l.
- Holder, Hans*: Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers. Lagensalza, H. Beyer & Söhne. 92 l. (Pädagogische Untersuchungen. 2. Reihe 1. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1135 H.)
- Honecker, Martin*: Logik. Eine Systematik d. log. Probleme. Berlin, F. Dümmers Verh. 194 l. (Leitfäden d. Philosophie. 5. Bd.)
- Hornfeffer, Ernst*: Der Platonismus und die Gegenwart. 3. Aufl. Erfurt, K. Stenger. XVII. 7—152. l.
- Huhn, Friedrich*: Der Beweis vom Dasein Gottes. Berlin, Carl Heymann. III, 32 l.
- Hume, David*: Das Wesen der Naturerkenntnis. Aus d. Aufklärungsphilosophie David Humes. Hrsg. von Franz Kramer. Leipzig, Teubner. 40 l. (Philosoph. Quellenhefte. 6. H.)
- Inayat, Khan*: Mystik von Laut und Ton. (Übers. aus d. Engl.) Zürich, Rotapfel-Verl. 92 l.
- Jacobi, W.*: Auf metaphysischen Wegen. Charakter, Geisteskrankheit und körperliche Gestalt. Eine wissenschaftliche Betrachtung von K. Kolle. 2. Aufl. Leipzig, J. A. Barth. 23, 1.
- Jahrbuch* für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von Edmund Husserl. Halle, M. Niemeyer. 8. Bd. XII, 811 l.
- James, William*: Der Pragmatismus. Ein neuer Name f. alte Denkmethode. Volkstüml. philosoph. Vorlesungen. Aus d. Engl. übers. von Wilhelm Jerusalem. 2. durchges. Aufl. Manudr. Leipzig, 1928. A. Körner. XVI, 195 l. (Philosophisch-soziolog. Bücherei. 1. Bd.)
- Jelke, Robert*: Religions-Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer. XI, 333 l.
- Joël Karl*: Das Ethos Rudolf Euckens. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 17 l. (Schriften aus d. Euckenkreis. 26. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1142. H.)
- Jost, Henry Edward*: Über Gedächtnis-Bildung. Berlin, Concordia. 130 l.
- Janssen, Otto*: Vorstudien zur Metaphysik. Halle (Sale), M. Niemeyer. 2. Buch. Die Frage d. Wirklichkeit. VII, 601 l.
- Neu Jugend*. Leipzig, C. L. Hirschfeld. 340 l. (Forschungen zur Völkerpsychologie u. Soziologie. 4. Bd.)
- Jünger, Ernst*: Der Kampf als innere Erlebnis. 3. Aufl. Berlin, Mittler et Sohn. 1928. XV, 114 l.
- Kaiser, Hugo*: Kurzer Überblick d. Geschichte d. Philosophie in Versen. Hammersleben—Leipzig. E. Luther — F. Schneider in Komm. 51 l.

- Kalweit, Paul*: Rudolf Euckens religionsphilosophische Leistung. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 16 l. (Schriften aus d. Euckenkreis. 24. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1140. H.)
- Kant, Immanuel*: Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft. Nach d. Hs. hrsg. u. mit Einf. u. Anm. vers. von Gerhard Lehmann. Leipzig, F. Meiner. VIII, 83 l. (Philosophische Bibliothek. 39b. Bd.)
- Kaplan, Leo*: Das Problem der Magie und die Psychoanalyse. Eine ethnopsycholog. u. psychoanalyt. Untersuchg. Heidelberg, Merlin-Verl. XI, 190 l. (Die magische Bibliothek. 2. Bd.)
- Kassner, Rudolf*: Die Mythen der Seele. Leipzig, Insel-Vrl. 89 l.
- Kesseler, Kurt*: Religionsphilosophie. Bielefeld, Velhagen & Klasing. V, 244 l. (Die Bücherei d. Volkshochschule. 59. Bd.)
- Keyserling, Hermann Graf*: Wiedergeburt. Darmstadt, O. Reichl. 590 l.
- Kluges, Ludwig*: Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlgn. Heidelberg, N. Kampmann. 389 l.
- Klatt, Fritz*: Beziehungen zwischen Sprach-, Sach- und Geisteswelt der Gegenwart. Breslau, M. & H. Marcus. 29 l. (Geist u. Gesellschaft. Kurt Breysig zu s. 60. Geburtstage. 2. Bd.)
- Klößler, H. Frh. von*: Astrologie als Erfahrungswissenschaft. (Einf.: Hans Driesch). Wien, E. Reinicke. XV, 384 l. (Metaphysik u. Weltanschauung.)
- Klug, I[gnaz]*: Die Tiefen der Seele. Moralphysiol. Studien. 3. verm. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. VIII, 453 l.
- Knittermeyer, Heinrich*: Die Philosophie und das Christentum. 8 Vorlesungen zur Einleitung in d. Philosophie. Jena, E. Diederichs. 142 l.
- Kolb, Eduard*: Über Willens-Beeinflussung. Langensalza H. Beyer & Söhne. III, 99 l. (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin 1132. H.)
- Kolnai, Aurel*: Der ethische Wert und die Wirklichkeit. Freiburg, Herder. XIV, 171 l.
- Kovač, Leopold*: Gedankenübertragung. Plauderei über Psychoanalyse. Graz, Deutsche Vereinsdruckerei. 62 l.
- Kreppel, Friedrich*: Die Religionsphilosophie Max Schelers. München, Ch. Kaiser. VI, 83 l.
- Kries, Johannes von*: Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine log. Untersuchg. 2. mit ein neuen. Vorw. vers. Abdr. Tübingen, Mohr. XXIV. 298 l.
- Krönig, Gretchen*: Das Problem der Selbstsetzung in seiner Entwicklung von Kant bis Fichte mit besond. Berücks. von J. S. Beck. Hamburg, Lehmann & Bernhard. 63 l. Hamburg, phil. Diss.
- Kröpp, Gustav*: Nietzsches Zarathustra und die christliche Ethik. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 56 l. (Philosophische u. pädagog. Schriften. 9. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1153. H.)
- Kuhn, Franz*: Der Spezialklassenschüler. Eine Untersuchung der geistigen Entwicklung schwachbegabter Kinder. Zürich. Gebr. Leemann

- & Co. 78 l. (Veröffentlichungen d. psycholog. Instituts d. Universität Zürich. Nr. 5.)
- Kurz, Isolde*: Im Zeichen des Steinbocks. Aphorismen u. Gedankengänge. 3. durchges. Aufl. Tübingen, R. Wunderlich. 152 l.
- Kupky, Oskar*: Jugendlichen-Psychologie, ihre Hauptprobleme. Leipzig, Dürrsche Buchh. III, 122 l. (Ordentl. Veröffentlichung d. „Pädagog. Literatur-Gesellschaft Neue Bahnen.“)
- Kutter, Hermann*: Plato und wir. München, Chr. Kaiser 311. l.
- Küenburg, Max*: Der begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften. Innsbruck, F. Rauch. VII, 40 l. (Philosophie u. Grenzwissenschaften. 2. Bd. 3. H.)
- Kühnemann, Eugen*: P. E. Libjequist. Johannes Reinke. Guiseppo Rensi. William Stern. Bernardo Varisco. Leipzig, F. Meiner. IV, 227 l. (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 6. Bd.)
- Künkel, Fritz-Künkel, Ruth*: Die Grundbegriffe der Individualpsychologie und ihre Anwendung in der Erziehung. Berlin, A. Hoffmann. 64 l. 1. mell.
- Kynast, Reinhard*: Ein Weg zur Metaphysik. Ein Versuch über ihre Möglichkeit. Leipzig, M. Niemeyer. XIV, 353 l.
- Langenscheidt, Paul*: Lebenskunst. Aus 3 Jahrtausenden Weltweisheit, 2. Aufl. Berlin, P. Langenscheidt. 470 l.
- Lauer, Hans Erhard*: Rudolf Steiners Anthroposophie im Weltanschauungskampfe der Gegenwart. 8. Aufsätze. Basel. R. Geering Verl. 192 l.
- Lämmel, Rudolf*: Prüfe deine Intelligenz! Ein Weg zu Selbsterkenntnis u. Erfolg. 4. Aufl. Stuttgart, Franckh. 127 l. (Wege zur Praxis.)
- Leese, Kurt*: Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik d. Gottesproblems. Erfurt, K. Stenger. 72 l. (Weisheit und Tat. 10. H.)
- Lehmann, Gerhard*: Vorschule der Metaphysik. Berlin, Reuther & Reichard. 82 l.
- Lessing, Theodor*: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen od. Die Geburt d. Geschichte aus d. Mythos. 4. völlig ungearb. Aufl. Leipzig, E. Reinicke. VIII, 342 l. (Metaphysik u. Weltanschauung.)
- Levy, Heinrich*: Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit bes. Berücks. d. Neukantianismus. Charlottenburg, Pan-Verl. 95 l. (Philosophische Vorträge. 30.)
- Lévy-Bruhl, L(ucien)*: Die geistige Welt des Primitiven. (La mentalité primitive. Die Übertragung aus d. Franz. erfolgte von Margarethe Hamburger.) München, F. Bruckmann. X, 353 l.
- Levin, Kurt*: Gesetz und Experiment in der Psychologie. Berlin—Schlachtensee, Weltkreis-Verl. 375—421 l. (Klny.: Symposion. 5. H.)
- Lindworsky, Johannes*: Experimentelle Psychologie. 4. mehrfach veränd.

- Aufl. München, J. Kösel & F. Pustet. XIV, 275 l. (Philosophische Handbibliothek, 5. Bd.)
- Lipps, Hans*: Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Bonn, F. Cohen. 1. Tl. Das Ding u. s. Eigenschaften. 107 l.
- Lipsius, Friedrich Reinhard*: Wahrheit und Irrtum in der Relativitätstheorie. Tübingen, Mohr. VII 154 l.
- Losskij, N. O.*: Handbuch der Logik, Übers. nach d. 2., verb. u. verm. Aufl. von W. Sesemann. Leipzig, Teubner. VII, 447 l.
- Löwenstein, Julius*: Hegels Staatsidee. Ihr Doppelgesicht u. ihr Einfluss im 19. Jh. Berlin, I. Springer. VI, 183 l. (Philosophische Forschungen. 4. H.)
- Ludowici, August*: Denkfißel. Die Lehre vom organ. Gegensatz. München, F. Bruckmann. 135 l.
- Lunk, G(eorg)*: Das Interesse. Leipzig, Jul. Klinkhardt. 2. Bd. Philosophisch-pädagogischer Teil. 8, 279 l. (Pädagogium. 12. Bd. 2.)
- Mann, Ernst*: Die Überwindung des Christentums durch den aristokratischen Gedanken. Weimar, F. Fink. 193 l.
- Man, Henrik de*: Der Kampf um die Arbeitsfreude. Eine Untersuchung auf Grund d. Aussagen von 78 Industriearbeitern u. Angestellten. Jena, E. Diederichs. 291 l.
- Marbe, Karl*: Psychologie der Werbung. Stuttgart, C. E. Poeschel. VII, 132 l.
- Marcus, Ernst*: Die Zeit- und Raumlehre Kants (Transzendente Aesthetik) in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft. München, E. Reinhardt. VIII, 240 l.
- Mayer, Adolf*: Naturwissenschaftliche Ästhetik. Berlin, W. de Gruyter & Co. 15 l. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Math.-naturw. Kl. Jg. [18.] 1927, 6. Abh.)
- Messer, August*: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 6. verb. Aufl. Leipzig, Quelle et Meyer. VIII, 152 l. (Wissenschaft und Bildung. 138.)
- Meinicken, Peter*: Die Philosophie des Nicolas Malebranche. Leipzig, F. Meiner. XV, 223 l.
- Messer, August*: Einführung in die Erkenntnistheorie. 3. umgearb. Aufl. Leipzig, F. Meiner. VII. 270 l. (Wissen u. Forschungen. 11. Bd.) — Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart. Leipzig, F. Meiner. VI, 172 l. (Wissen und Forschungen. 20. Bd.)
- Mewaldt, Johannes*: Die geistige Einheit Epikurs. Vortr. (1. Aufl.) Halle [Saale], M. Niemeyer. 17 l. (Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaft. Kl. 4. Jahrg. 1. II.)
- Mirath, Hedwig*: Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin, F. Dümmlers Verl. VIII, 82 l.
- Mossig, Theobald Ritter von*: Wirklichkeit. Leipzig, Oswald Weigel. 200 l.

- Mühlen, Richard von der*: Menschauslese für Industrie, Handwerk und Bildungswesen. Barmen. Staats-Verl. Barmen-Elberfeld. 240 l.
- Müller, Aloys*: Psychologie. Versuch. e. phänomenol. Theorie d. Psychischen. Berlin, F. Dümmers Verh. 346 l. (Leitfäden d. Philosophie. 3—4. Bd.)
- Müller, Johannes*: Das Geheimnis der Lebensfreude u. a. Aufsätze. Wien, Steyermühl. 141 l. (Tagblatt-Bibliothek. 404—406. Nr.)
- Müller, Martin*: Über die philosophischen Anschauungen des Naturforschers Johannes Müller. Leipzig. J. A. Barth. V, 69 l. (Aus: Archiv f. Geschichte d. Med. 18. Bd.)
- Müller—Freienfels, Richard*: Geheimnisse der Seele. München. Delphin Verl. 349 l.
- Metaphysik des Irrationalen. Leipzig, F. Meiner. XI, 493 l.
- Naegelsbach, Hans*: Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer. Heidelberg, C. Winter. 188 l. (Beiträge zur Philosophie. 12.)
- Natorp, Paul*: Philosophische Propädeutik [Allg. Einl. in d. Philosophie u. Anfangsgründe d. Logik, Ethik u. Psychologie] in Leitsätzen zu akadem. Vorlesungen. 5. Aufl. [Unveränd. Abdr. d. 4. Aufl.] Marburg, N. G. Elwert. 70 l.
- Niebergall, Friedrich*: Im Kampf um den Geist. Von Weltanschauungen u. Religionen. München, F. Bruckmann. 238 l.
- Noltenius, Friedrich*: Die Gefühlswerte. Grundriss e. Psychologie d. Tiefe. Leipzig, J. A. Barth. VII, 352 l.
- Nordenholz, A.*: Welt als Individuation. Entwurf e. Individuationismus. Leipzig, F. Meiner. VIII. 121 l.
- Odebrecht, Rudolf*: Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie. Berlin, Reuther & Reichard. 1. Bd. Das ästhetische Werterlebnis. 315 l.
- Paret, R(udi)*: Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. Tübingen, Mohr. 26 l. (Philosophie u. Geschichte. 13. H.)
- Paulsen, Friedrich*: Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vortr. u. Auss. Grossenwörden, A. Rüsch Verl. (Deutsche Bücherei. 31., 32. Bd.) 1. Bd. 5. Aufl. Mit e. Geleitw. von Eduard Spranger, 187 l. 2. Bd. 3. Aufl. 118 l.
- Philander, H. V.*: Zur Frage der Psychoanalyse aus der Krisis unserer Zeit heraus Λόγος καὶ Ἄγδπη. München. G. Franz Hofbuchdr. 16 l.
- Philosophie und Leben*. Hrsg. v. August Messer. Leipzig, F. Meiner. 8°. 3. Jg. 1. H. 30 l.
- Platon (Plato)*: Eine Auswahl aus Platons Schriften. (Übertr. von Friedrich Schleiermacher, ausgew. von Ludwig Goldscheider. (Taschenausg. auf Dünndruckpapier mit Kommentar.) Wien, Phaidon Verl. 420 l.
- Plutarch*: Moralische Schriften. Leipzig, F. Meiner. XII 204 l. 3. Bd. Politische Schriften.

- Podach, Erich F.*: Körper. Temperament und Charakter. Berlin Ullstein. 151 l. (Wege zum Wissen. 73. Bd.)
- Prantl, Karl*: Geschichte der Logik im Abendlande. Manuldruck der Orig. Ausg. (1885.) Leipzig, G. Fock. 1. Bd. XII, 734 l., 2. Bd. VIII, 403 l., 3. Bd. VIII, 426 l., 4. Bd. VIII, 305 l.
- Prantl, Rudolf*: Kinderpsychologie. 2. unveränd. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. VIII, 160 l. (Handbücherei d. Erziehungswissenschaft. 8. Bd.)
- Preuss, G(erhard)*: Rechtes Denken und Wahrhaftigkeit. Altdamm b. Stettin. Selbstverl. 54 l.
- Prinzhorn, Hans*: Um die Persönlichkeit. Ges. Abhandlungen u. Vorträge zur Charakterologie u. Psychopathologie. Heidelberg, Niels Kampmann. 1. Bd. 236 l.
- Probleme der Weltanschauungslehre*. In Darst. von Bernhard Groethuy- sen, Paul Hofmann, Friedrich Kainz (u. a.). Hrsg. von Erich Rothacker Darmstadt. O. Reichl. XI, 517 l. (Reichls philosoph. Almanach. 4. Bd.)
- Przywara, Erich*: Religionsphilosophie katholischer Theologie. München, R. Oldenbourg. 104 l. (Handbuch d. Philosophie.)
- Raab, Julius*: Wissenschaft, Philosophie und Kultur. Detmold, Meyersche Handbuchh. 124 l.
- Rau, Hedwig*: Geschichtsphilosophische Gedanken bei Heinrich v. Treitschke. Stuttgart, W. Kohlhammer. VIII, 77 l.
- Reiche, Kurt*: Auguste Comtes Geschichtsphilosophie. Tübingen, Mohr. 44 l. (Philosophie und Geschichte. 15.)
- Reik, Theodor*: Wie man Psychologe wird. (Votr.) Wien, Internat. Psychoanalyt. Verl. 127 l.
- Reiner, Hans*: Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenolog. Untersuchgn in Richtg auf d. Problem d. Willensfreiheit. Halle, Saale, M. Niemeyer. VI, 172 l.
- Reinhardt, Karl*: Platons Mythen. Bonn, Fr. Cohen. 159 l.
- Reinhard, Walter*: Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant unter bes. Berücks. d. Opus postumum u. d. Vorlesung über Ethik. Bern, P. Haupt. 46 l.
- Reuner, Ludwig*: Eine Zeitfrage! Künstliche od. natürl. Weltanschauung? Ges. Aufsätze. (Leipzig, G. Hedeler in Komm.) 70 l.
- Richter, Friedrich*: Die Entwicklung der psychologischen Kindersprachforschung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. E. Beitr. zur Geschichte d. Kinderseelenkunde. Münster i. W., Münsterverlag. V, II, 116 l.
- Ritter, J(oachim)*: Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. Leipzig, Teubner. V, 111 l.
- Roretz, Karl*: Die Metaphysik — eine Fiktion! Wien, W. Braumüller. 24 l.

- Rosenfeld, Hans*: Glaube und Weltanschauung als Grundlagen europäischer Kulturentwicklung. Berlin, Verl. L. Schneider. 80 l.
- Rothacker, Erich*: Logik und Systematik des Geisteswissenschaften. München, R. Oldenburg. 171 l. (Handbuch d. Philosophie.)
- Russell, Bertrand*: Die Analyse des Geistes (The Analysis of mind). Übers. von Kurt Grelling. Leipzig, F. Meiner. VII, 407 l.
- Rühle—Gerstel, Alice*: Der Weg zum Wir. Versuch e. Verbindg von Marxismus u. Individualpsychologie. Dresden, (Buchholz—Friedewald). 224 l.
- Sander, Julie*: Untersuchungen über die sinnliche Lebhaftigkeit von Vorstellungen. Langensalza, H. Beyer & Söhne. VIII, 140 l. (Philosoph. u. psycholog. Arbeiten. 11. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1156. H.)
- Salditt, Maria*: Hegels Shakespeare-Interpretation. Berlin, J. Springer. VI, 46 l. (Philosophische Forschungen. 5. H.)
- Sapper, Karl*: Naturphilosophie. Philosophie d. Organischen. Breslau, Ferd. Hirt. 1928. 152 l. (Jedermanns Bücherei. Abt. Philosophie.)
- Scheler, Max*: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch d. Grundlegung e. eth. Personalismus. 3. unveränd. Aufl. erg. durch e. Sachreg. Halle, M. Niemeyer. XXVI, 648 l. Aus: Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenolog. Forschg. 1., 2. Bd.
- Schelling, (Friedrich Wilhelm Joseph von)*: Werke. Nach d. Orig. Ausg. (von K. F. A. Schelling) in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter. München, C. H. Beck. 1. Bd. Jugendschriften. 1793—1798. XXII, 723 l. — 2. Bd. Schriften zur Naturphilosophie 1799—1801. X, 737 l. — 4. Bd. Schriften zur Philosophie der Freiheit. 1804—1815. X, 746 l.
- Schlegel, Friedrich*: Von der Seele. Mit e. Einf. hrsg. von Günther Müller. Augsburg—Köln, B. Filser. LXVIII, 59 l. (Schriften zur deutschen Literatur. 2. Bd.)
- Schleich, Karl Ludwlg*: Es läuten die Glocken. Phantasien über den Sinn d. Lebens. 66. Aufl. Berlin, Concordia. 327 l.
- Schlick, Moritz*: Vom Sinn des Lebens. Berlin-Schlachtensee, Weltkreis-Verl. 331—354 l. (Sonderdrucke d. Symposion. 6. H.)
- Schmidkunz, Hans*: Logik mit pädagogischen Anwendungen. Paderborn, F. Schöningh. 1. Elementarlehre. XII. 324 l. (Handbücherei d. Erziehungswissenschaft. 13. Bd)
- Schmied—Kowarzik, W(alther)*: Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) Dorpat-Leipzig, J. A. Barth. 34 l. 1. mell. (Klny: Acta et commentationes Universitas Tartuenssis [Dorpatensis] 10. Bd. 4.)
- Schmidt, Heinrich*: Epikurs Philosophie der Lebensfreude. Leipzig, A. Kröner. VIII, 111 l. (Kröners Taschenausgabe. 11. Bd.)

- Schnauber, Rolf*: Der Wert der Methoden zur Prüfung des sittlichen Fühlens. Langensalza. H. Beyer et Söhne. 64 l. (Philosophische u. pädag. Schriften. 10. H.)
- Schneider, Friedrich*: Schulpraktische Psychologie. Eine Einf. in d. Arbeitsweisen d. differentiellen Psychologie. 3. erw. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. XII, 267 l. (Handbücherei d. Erziehungswissenschaft. 2. Bd.)
- Schneider, Artur*: Einführung in die Philosophie unter Berücks. ihrer Beziehungen zur Pädagogik. Paderborn, F. Schöningh. 1. Tl. Allgemeines Erkenntnistheorie. XII, 219 l. (Handbücherei d. Erziehungswissenschaft. 15. Bd.)
- Schnitzler, Arthur*: Der Geist im Wort und der Geist in der Tat. Vorläuf. Bemerkgn zu 2 Diagrammen. (1—3. Aufl.) Berlin, S. Fischer. 60 l.
- Schöllgen, Werner*: Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. Ein Beitr. zur Geschichte d. Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in d. Hochscholastik. Düsseldorf, L. Schwann. 112 l. (Abhandlungen aus Ethik u. Moral. 6. Bd.)
- Schönfeld, Walther*: Die logische Struktur der Rechtsordnung. Leipzig, Teubner. 85 l. (Wissenschaftl. Grundfragen. 7.)
- Schrempf, Christoph*: Sokrates. Seine Persönlichkeit u. s. G'aube. Stuttgart, Fr. Frommann. 184 l.
- Schubert, M.*: Das Verhältnis der Vitalitätswerte zu den Geisteswerten in der Philosophie Nietzsches. Berlin, Sämman Verl. 77 l.
- Schulte, Kurt*: Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem in metaphysischer, psychologischer u. noëtischer Beleuchtung. Nach Thomas von Aquino. (Frage 1. u. 11. d. disputierten Quästionen über die Wahrheit.) Ausgew., zum erstenmal ins Deutsche übertr. u. mit Einl. u. Anm. versehen. Paderborn, F. Schöningh. 82 l. (Schöninghs Sammlg. philosoph. Lesestoffe. 10. Bd.)
- Schwegler, Albert*: Geschichte der Philosophie im Umriss. Neue erw. Ausg. von Jakob Stern. Erg. von Rudolf von Delius. Leipzig, Reclam. 521 l. (Reclams Universal Bibliothek. 2541/2545. Nr.)
- Schumann, Harry*: Wege zum All. Dresden, C. Reissner. 215 l. (Schumann: Das Mysterium d. Menschenseele. N. F.)
- Schulze, Fritz*: Die Leistungsfähigkeit der noologischen Methode Rudolf Euckens zur Erforschung d. Religion. Langensalza, H. Beyer & Söhne. 84 l. (Philosophische u. pädag. Schriften. 8. H.) (Friedrich Mann's Pädagog. Magazin. 1117. H.)
- Schulze, Martin*: Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erklärt. Königsberg, Gräfe & Unzer. 199 l.
- Seidel, Alfred*: Bewusstsein als Verhängnis. Aus d. Nachlasse hrsg. von Hans Prinzhorn. Bonn, Fr. Cohen. 221 l.

- Selle, Friedrich*: Pflanze und Weltanschauung. Beiträge zu e. botan. Naturphilosophie. Graz. Leuschner & Lubensky. 236 l.
- Siehr, Karl*: Kant und das freie Wort und Gerechtigkeit und Tapferkeit bei Kant. 2 Vortr. Königsber. Hartungsche Druckerei. 28 l.
- Simmel, Georg*: Hauptprobleme der Philosophie. 6. Aufl. Berlin, W. de Gruyter & Co. 175 l. (Sammlung Göschen 500.)
- Simon, Paul*: Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. (Rede.) Tübingen, Mohr. 27 l. (Philosophie u. Geschichte. 14.)
- Skala, Richard*: Der Stachel der Ethik. Wien, Fries & Lang. 126 l.
- Specht, Minna*: Jakob Friedrich Fries. Der Begründer unserer polit. Weltansicht. Reden. Stuttgart. Verl. „Öffentliches Leben.“ 26 l. (Öffentliches Leben. N. F. 4.)
- Spinoza, Benedictus de*: Abhandlungen über die Läuterung des Verstandes und über den Weg, auf welchem er am besten zur wahren Erkenntnis der Dinge geführt wird. Übers. von J. Stern. Durchges. u. eingel. von Werner Schingnitz. Leipzig. Reclam. 64 l. (Reclams Universalbibliothek. 2487. Nr.)
- Spitzer, Moritz*: Begriffsuntersuchungen zum Nyayabhasya. Leipzig, O. Harrassowitz. 88 l.
- Spranger, Eduard*: Lebensformen. Geisteswissenschaftl. Psychologie u. Ethik d. Persönlichkeit. 6. Aufl. Halle (Saale), M. Niemeyer. XVI, 450 l.
- Psychologie des Jugendalters. 9. Aufl. Leipzig, Quelle et Meyer. XV, 359 l.
- Stein, Arthur*: Pestalozzi und die Kantische Philosophie. Tübingen, Mohr. XXI, 218 l. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte. 12.)
- Steinberg, Wilhelm*: Der Erkenntnisbegriff in Physik und Geometrie. Kirchhain, Zahn & Baendel in Komm. 87 l.
- Hauptprobleme der Blindenpsychologie. Marburg. Verein d. blinden Akademiker Deutschlands. 75 l. (Handbuch d. Blindenwohlforhpflge. 1. Ergl.)
- Steiner, Rudolf*: Das Initiaten-Bewusstsein. Wahrheit u. Irrtum in d. geist. Forschg. Ein Vortragszyklus. Nach e. vom Vortragenden nicht durchges. Nachschrift hrsg. u. mit Vorw. u. Inhaltsangabe versehen von Marie Steiner. Dornach, Philosophisch-anthroposoph. Verl. XLIII, 290 l.
- Westliche und östliche Weltgegensätzlichkeit. Vortragszyklus. Mit Beiträgen von A. Steffen u. H. E. Lauer hrsg. u. mit e. Vorw. vers. von Marie Steiner. Dornach, Philos.-anthropos. Verl. 201 l.
- Stenzel, Julius*: Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon. Rede. Kiel. Lipsius & Tischer in Komm. 16 l.
- Stern, William*: Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre. Mit Benützg ungedr. Tagebücher von Clara Stern. 4. überarb. u. erw. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer. XVI. 532 l.

- Sterzinger, Othmar*: Rechts- und Linkshändigkeit bei Amputierten. Eine psycholog. Untersuchung mit e. Vorw. von N(arziss) Ach. Göttingen, Akadem. Buchh. G. Calvör Nf. IV, 140 l. Untersuchungen zur Psychologie, Philosophie u. Pädagogik. 6. Bd. [1. H.].
- Stickers, Joe*: Die Wiedergeburt der systematischen Philosophie aus der Vereindeutlichung der Terminologie und des Abstraktionsproblems. Prologomenon zu jedem Realismus und Rationalismus. Berlin, E. S. Mittler & Sohn. XIX, 214. l.
- Stirner, Max* (Johann Caspar Schmidt): Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, Zenith-Verl. Erich Stolpe, 336 l. (Zenith-Bücher. 8.) (Weltgeist-Bücher. 169/173. Nr.)
- Strauss, Walter*: Friedrich Nicolai und die kritische Philosophie. Ein Beitr. zur Geschichte der Aufklärung. Stuttgart, W. Kohlhammer. VIII, 96 l.
- Stumpf, K(arl)—Menzer P(aul)*: Tafeln zur Geschichte der Philosophie. Graph. Darst. d. Lebenszeiten seit Thales u. Übersicht d. Literatur seit 1440. 4. Aufl. Berlin. J. Springer, 1928, 31 l. 4 Taf.
- Svoboda, K.*: L'ésthétique d'Aristote (Aristotelova estetika). Vydává Filosofická Fakulta s podporou ministerstva školství a narodní osvěty. Prag. Taussig k. Taussig. 212 l. (Spisy filosofické fakulty Masarykovy university v Brne. Opera facultatis philosophicae universitatis Massarykianae Brunensis. Číslo 21.)
- Tellkamp A.*: Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik. Münster i. W., Aschendorff. VIII, 124 l. (Veröffentlichungen d. kath. Instituts f. Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. 2. Bd. 2. H.)
- Theodorakopulos, Johannes*: Platons Dialektik des Seins. Tübingen, Mohr. III, 96 l. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte. 13.)
- Tischleder, Peter*: Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. Freiburg, Herder. VII, 37 l.
- Többen, Heinrich*: Neuere Beobachtungen über die Psychologie der zu lebenslänglicher Zuchthausstrafe verurteilten oder begnadigten Verbrecher. Nach e. Votr. Wien, Fr. Deuticke. IV, 194 l.
- Tuchel, Walter*: Zur Philosophie des Stummen. Das Gesetz von d. „Erhaltg d. reinen Bewusstseinsformen“ u. d. „psycholog. Ablauf-funktionen“. Ein klass. Entwurf. (Berlin, Selbstverlag.) 16 l.
- Uckeley, Alfred*: Lebenskunst. Ein Buch f. die Nachdenklichen u. die Besinnlichen unter d. Gebildeten unserer Zeit. (Königsberg), Königsberger Allgemeine Zeitg u. Verlagsdr. 246 l.
- Ueberweg, Friedrich*: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, E. S. Mittler & Sohn. 1928. 2. T. Die patrist. u. scholast. Philosophie. 11. Neubearb. u. mit e. Philosophen- u. Literatorenreg. vers. Aufl. hrsg. von Bernhard Geyer. XVIII, 826 l.

- Ulrich, K.*: Mensch, denke logisch! Anregungen zur Lebenslogik. Leipzig, Xenien-Verl. 34 l.
- Utitz, Emil*: Die Überwindung des Expressionismus. Charakterolog. Studien zur Kultur der Gegenwart, Stuttgart, F. Enke, VII, 190 l.
- Vaihinger, Hans*: Die Philosophie des Als Ob. System d. theoret., prakt. u. religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund e. idealist. Posotivismus. Mit e. Anh. über Kant u. Nietzsche. 9. u. 10. Aufl. Leipzig, F. Meiner, LI, 804 l.
- Vischer, Robert*: Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem. Halle—Saale, M. Niemeyer, V, 78 l. (Philosophie u. Geisteswissenschaften. Neudr. 6. Bd.)
- Vorländer, Karl*: Geschichte der Philosophie. 7. Aufl. Leipzig, F. Meiner. 1. Bd. Altertum u. Mittelalter. VIII, 313 l. 2. Bd. Die Philosophie d. Neuzeit bis Kant. VIII, 352 l. 3. Bd. Die Philosophie des 19. u. 20. Jahrhunderts VIII, 279 l.
- Volkelt, Johannes*: System der Ästhetik. München, C. H. Beck. 1. Bd. Grundlegung der Ästhetik. 2. stark veränd. Aufl. XII, 560 l.
- Vom Berg, Helmut*: Der Einfluss des Neuhumanismus auf die Entwicklung des höheren Schulwesens in Cleve-Mark (1770—1810), Leipzig, F. Meiner. VII, 208 l. (Forschungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik. Bd 2. H. 1.)
- Wahle, Richard*: Entstehung der Charaktere. München, Drei Masken-Verl. 1928. VII, 388 l.
- Walker, Erwin*: Das musikalische Erlebnis und seine Entwicklung. Göttingen, Banderhoeck & Ruprecht. IV, 160 l. (Vergleich-Untersuchungen zur Psychologie, Typologie u. Pädagogik d. ästhet. Erlebens. 4. H.)
- Weber, Harald*: Die Weltdeuter des Ostens. Braunschweig, G. Westermann. 172 l.
- Weber, Wilhelm*: Die praktische Psychologie im Wirtschaftsleben. Eine systemat. u. krit. Zusammenfassung d. ges. Gebietes d. Wirtschaftspsychotechnik. Leipzig, J. A. Barth, XVIII, 418 l.
- Wechsler, Eduard*: Esprit und Geist. Versuch e. Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen. Bielefeld, Velhagen & Klasing. XII, 604 l.
- Weg zur Vollendung*. Der —. Mitteilungen d. (Gesellschaft f. freie Philosophie) Schule d. Weisheit, Darmstadt. Hrs. von Graf Hermann Keyserling H. 13. 50 l. Darmstadt, O. Reichl.
- Weigelin, Ernst*: Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie. Grundzüge e. Wirklichkeitsethik. Leipzig, F. Meiner. VIII, 202 l. (Wissen u. Forschen. 19. Bd.)
- Wenke, Hans*: Hegels Theorie des objektiven Geistes. Halle (Saale), M. Niemeyer, VIII, 125 l.
- Wenzl, Aloys*: Das unbewusste Denken. Karlsruhe, G. Braun. 47 l. (Wissen u. Wirken. 41. Bd.)

- Wesselsky, Anton*: Philosophie der Tat. Versuch e. Weltanschauung heroischer Autonomie. (Unter bes. Berücks. d. Philosophie d. Als-Ob. 2. erw. Aufl. Berlin Gebr. Paetel. 97 l. (Bausteine zu einer Philosophie des „Als-Ob“. 12. Bd.)
- Weyl, Herm(ann)*: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München, R. Oldenbourg. 162 l. (Handbuch d. Philosophie.)
- Wiese, Benno von*: Friedrich Schlegel. Ein Beitr. zur Geschichte d. romant. Konversionen. Berlin, Julius Springer VI, 122 l. (Philosophische Forschungen. 6. H.)
- Windelband, Wilhelm*: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. 5 Vorlesgn. 3., photomechan. gedr. Aufl. Tübingen, Mohr. VII, 120 l.
- Winkler—Hermaden, Viktor*: Psychologie des Jugendführers. Jena, G. Fischer, V, 125 l. (Quellen und Studien zur Jugendkunde. 6. H.)
- Wolberg, Dina*: Zur differentiellen Psychologie der Juden. Experimentelle Untersuchungen an Schülern und Studenten. Langensalza, Jul. Beltz. 'II, 32 l. (Jenaer Beiträge zur Jugend- u. Erziehungspsychologie. 5.)
- Wolf, Erik*: Grotius, Pufendorf, Thomasius. 3 Kapitel zur Gestaltungsgeschichte d. Rechtswissenschaft. Tübingen, Mohr. VIII, 124 l. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. 11.)
- Wolff, Emil*: Philosophie des Geistes. München, R. Oldenbourg. 73 l.
- Wreschner, Arthur*: Psychologische Untersuchungen an Normalen Schwachbegabten u. Epileptikern. Leipzig, J. A. Barth. VIII, 424 l.
- Wundt, Eleonore*: Wilhelm Wundts Werk. Ein Verzeichnis sämtl. Schriften. München, C. H. Beck, VIII, 78 l. (Abhandlgn d. sächs. staatl. Forschungsinstitute. Forschungsinstitut f. Psychologie 28.Nr.)
- Zeitlin, Wladislaus*: Wladislaus Zeitlin, der taubstume Student. (Psych. Einblicke) hrsg. von Felix Reich. Leipzig, H. Duden. 56 l.
- Zenker, E(rnst) V(iktor)*: Geschichte der chinesischen Philosophie, zum ersten Male aus d. Quellen dargest. Reichenberg, Gebr. Stiepel. 2. Bd. Von d. Han-Dynastie bis zur Gegenwart. XIII, 340 l.
- Zoozmann, Richard*: Weg und Wille zum Erfolg. Ein Handb. d. Lebensklugheit. Wiesbaden, H. Rauch. 206 l.
- Zur Bensen, Friedrich*: Zwischen Leben und Tod. Zur Psychologie der letzten Stunde. Düsseldorf, L. Schwann. 173 l.
- Yordan, Heinrich*: Zur Objektivitätsfrage des Wertes. Ein kritisch-positiver Beitr. zur Wertlehre. Berlin, E. Ebering. 74 l.
- Yost, J(ohannes)*: F. W. Y. von Schelling. Bibliographie der Schriften von ihm u. über ihn. Bonn, Fr. Cohen. 50 l.
- Abro, A. d'*: Bergson ou Einstein. Paris, H. Gaulon. 320 l.
- Allier, Raoul*: Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière? Paris, Payot. 317 l. (Bibliothèque scientifique.)

- Aronson, Moses Judah*: La philosophie morale de Josiah Royce. Paris, F. Alcan. XI, 185 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Archambault, Paul*: Leibniz. Choix de text avec étude du système philosophique. Paris, Vald, Rasmussen. 224 l. (Les grands philosophes français et étrangers.)
- Atanassiévitch, Xénia*: L'atomisme d'Epicure. Paris, Les Presses Unio. de France. 112 l.
- Baillot, A.*: Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860—1900). Étude suivie d'un essai sur les sources françaises de Schopenhauer. Paris, J. Vrin. 440 l.
- Bardonnet, L.*: L'univers-organisme. 4. tome. L'homme dans son rapport au plan universel., ou la philosophie appliquée à l'homme. Paris. J. Vrin. 520 l.
- Baruzi, Jean*: Philosophes et savants français du XX. siècle. Extraits et notices. Paris, F. Alcan. 202 l. Le problème moral.
- Basch, Viktor*: Les doctrines politique des philosophies classiques de l'Allemagne. Paris, F. Alcan. IX, 336 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Bibliographie critique*, par J. Abelé, A. Brémont, Ch. Burdo... Paris, Beauchesne. 344 l. (Archives de philosophie. 4. vol. 4. cahier.)
- Boucher, Maurice*: La philosophie de Hermann Keyserling. Paris, Rieder éd. 284 l.
- Boutroux, Emile*: Dés vérités éternelles chez Descartes. Thèse latine. Trad. par. M. Canguilhem. Paris, F. Alcan. XXXIX, 146 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Nouvelles études d'histoire de la philosophie. Paris, F. Alcan. 247 l. (Bibl. de philosophie contemporaine.)
- Böhme, Jacob*: L'aurore naissante ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie. Ouvrage trad. de l'allemand de Jacob Böhme sur l'éd. d'Amsterdam de 1682 par le Philosophe Inconnu (Louis Claude de Saint-Martin). Milan, Libr. Lombarda, 462 l. (Böhme Jacob, Oeuvres complètes trad. en français. 1. vol.)
- Bréhier, Emile*: Histoire de la philosophie. Paris, F. Alcan. 1. tom. L'antiquité et le moyen âge. 2. fasc. Période helléniste e romaine. 525 l.
- Bruni, Emile*: Aperçus. Le correlativisme, Paris, Les Press Universitaires de France, 264 l.
- Brunschvicq, Léon*: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris. Félix Alcan. 1. tome. XXIII, 364 l. 2. tome. 807 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Célerier, Philippe*: La doctrine de l'évolution. Paris, E. Figuière, 430 l.
- Colin, Henri*: De la matière à la vie. Paris, Gabriel Beauchesne. 352 l.
- Cuénot, Dalbiez*: Le transformisme. Paris, J. Vrin. 218 l. (Cahiers de philosophie de la nature. 1. tome.)

- Cuvillier, A.*: Manuel de philosophie pour les classes de mathématiques. Paris, A. Colin. 550 l. (Cours de philosophie.)
- Manuel de philosophie pour les classes de philosophie et de première supérieure. Paris, A. Colin. 680 l. (Cour de philosophie.)
- Petit vocabulaire de la philosophie. Paris. A. Colin. 110 l. (Cour de philosophie.)
- Davy, Georges*: Durkheim. Choix de textes avec étude du système et notices biographique et bibliographique. Paris, Vald. Rasmussen. 224 l. (Les grands philosophes français et étrangers.)
- Delacroix, Henri*: Psychologie de l'art, Essai sur l'activité artistique. Paris, Félix Alcan. 481, 5 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Dorolle, Maurice*: Les problème de l'induction. Paris, F. Alcan. XII, 147 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Durkheim, Emile*: Les règles de la méthode sociologique. 8. éd. Paris, Félix Alcan. 186 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Essertier, Daniel*: Psychologie et sociologie. Essai de bibliographie critique. Paris, F. Alcan. 234 l. (Publications du centre de documentation sociale.)
- Les formes inférieurs de l'explication. Paris, F. Alcan. 356 l. (Bibl. de philosophie contemporaine.)
- Foucault, Marcel*: Cours de psychologie. Paris, F. Alcan. 230 l.
- Foucher, Abbé Louis*: La jeunesse de Renouvier sa première philosophie, 1815—1854. Suivi d'une biographie chronologique de Charles Renouvier. Paris, J. Vrin, 280 l.
- Fulbert Cayré, A. A.*: La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Paris. A. Blot. XII, 338 l. 8^o.
- Goblot, Edmond*: La logique des jugements de valeur. Théorie et application. Paris, Armand Colin. 209 l.
- Le vocabulaire philosophique. 7. éd. Paris, A. Colin. 500 l.
- Traité de logique. 4. éd. Préface de E. Boutroux. Paris, A. Colin. 436 l.
- Gogol, Nicolas*: Lettres sur l'art, la philosophie, la religion. Paris, F. Alcan. 212 l.
- Janet, Pierre*: La pensée intérieure et ses troubles. (Collège de France 1926—1927.) Paris, A. Chahine. 45 l. (Collection Psychologie expérimentale et comparée.)
- Lakowski*: Les Origines de la vie. Paris, Gauthier. Villars et Cie. 176 l.
- Landry, Lionel*: La sensibilité musicale. Ses éléments. Sa formation. Paris, Félix Alcan. 212 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Lapcevic, Dragnicha*: La philosophie de l'art classique. Paris, F. Alcan. 124 l.
- Lartigue, Alfred*: Psychodynamique générale. Paris, F. Alcan. 138 l.

- Le Bon, Gustave*: L'évolution actuelle du monde. Illusions et réalités. Paris, Flammarion. 312 l. (Bibliothèque de philosophie scientifique.)
- L'évolution de la matière. Paris, Flammarion. X, 412 l. 1 mell. (Bibliothèque de philosophie scientifique.)
- Lemarié, O.*: Esquisse d'une philosophie. Paris, F. Alcan. 493 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Lendvai R. R.*: La gnose scientifique. Infinité, éternité et divinité de l'homme. Paris, Les Press Universitaires de France. 64 l.
- Lévy, Paul Emile*: De l'autosuggestion à l'éducation de la volonté. Le traitement moral. Paris, Fernand Nathan. 62 l.
- Levy—Bruhl, Lucien*: L'âme primitive. Paris, F. Alcan. 451 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Lhermitté, Jean*: Les fondements biologiques de la psychologie. Paris, Gauthier—Villars & Cie. II, 241 l.
- Maritain, Jacques*: Art et scolastique. Paris, Art catholique. 358 l.
- Marx, Karl*: Oeuvres philosophiques. Traduit par J. Molitor. Paris, A. Costes. 1. tome. 232 l.
- Mersch, Emile*: L'obligation morale. Princip de liberté. Étude de philosophie morale. Paris, F. Alcan. 166 l. (Publications du Museum Lessianum de Louvin.)
- Meuré, F.*: Pour qu'on lise Cournot. Paris, Beauchesne. 251 l. (Bibliothèque des Archives de philosophie.)
- Michaud, Régis*: L'esthétique d'Emerson. Paris, F. Alcan. 158 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Mochi, Alberto*: La connaissance scientifique. Paris, F. Alcan. 271 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Munk, S.*: Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, J. Vrin. 622 l.
- Namer, Emile*: Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno. Paris, F. Alcan. 157 l. (Collection historique des grands philosophes.)
- Rabeau, G.*: Réalité et relativité. Étude sur le relativisme contemporaine. Paris, M. Rivière. 292 l.
- Rassak, I.*: Psychologie de l'opinion et de la propagande politique. Paris, M. Rivière. 286 l.
- Ravaison, Félix*: De l'habitude. Nouvelle éd. précédée d'une introd. par Jean Baruzi. Paris, Felix Alcan. 62 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Parlov, I. P.*: Les réflexes conditionnels. Paris, F. Alcan. 379 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Renouvier, Charles*: Les dilemmes de la métaphysique pure. Paris, F. Alcan. 282 l.
- Rey, A.*: Le retour éternel et la philosophie de la physique. Paris, Ernest Flammarion. 324 l. (Bibliothèque de philosophie scientifique.)

- Ribot, Th.*: Essai sur l'imagination créatrice. 7. éd. Paris, Félix Alcan. 304 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Saliba (Djemil)*: Étude sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, Les Press Univ. de France. XXVI, 218 l.
- Souriau, Michel*: Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant, Paris, F. Alcan. 139 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- La fonction pratique de la finalité. Paris, F. Alcan, 263 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Spaier, Albert*: La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel. Paris, Félix Alcan. 446, 2. l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- La pensée et la quantité, Paris, F. Alcan. 480 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- Steiner, Rudolf*: L'esprit de Goethe d'après Faust et le conte du serpent vert. Trad. de l'allemand par Germaine Claretie. Paris, Press Univ. de France. 96 l.
- L'initiation. 5. éd. Trad. Sauerwein. Paris, Pr. Un. de France. 260 l.
- Tannery, Paul*: Mémoires scientifiques. Paris, Gauthier-Villars. 8. tome 415 l. (Philosophie moderne.)
- Villey, Pierre*: L'aveugle dans le monde des voyants. Paris, E. Flammarion. 340 l. (Bibliothèque de philosophie scientifique.)
- Xavier, Léon*: Fichte et son temps. Paris, A. Colin. 2. Tome. 2. partie: La lutte pour l'affranchissement national (1806—1813). 240 l.
- Abraham, Karl*: Selected papers of —. With an introd. memoir by Ernest Jones, Transl. by Douglas Bryan and Alix Strachey. London, Hogarth Press. 527 l. 8°. (The intern. psycho-analytical library. 13. no.)
- Adler, Mortimer J.*: Dialectic. London, K. Paul. 275 l. 8°. (International library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Aiverdes, Fr.*: Social life in the animal world. London, Kegan Paul. X, 216 l. (International library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Anthology* of mysticism and mystical philosophy. An —. With notes by William Kingsland. London, Methuen. 317 l.
- Bosanquet, Late Bernard*: Science and philosophy, and other essay. New-York, G. Allen and U. 446 l.
- Bousfield, Paul—Bousfield W. R.*: Mind and its mechanism. With special reference to ideo-motor action, hypnosis, habit and instinct and the Lamarckian theory of evolution. London, K. Paul. 232 l.
- Buchanan, Scott*: Possibility. London, K. Paul. 206 l. (International library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Burrow, Trigan*: The social basis of consciousness. London, K. Paul.

- 274 l. (International library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Butterworth, James*: Adventures in boyland. London, Epworth press. 192 l.
- Carr, Herbert Wildon*: Changing backgrounds in religion and ethics. A metaphysical meditation. London, Macmillan. 224 l.
- Daniel, John Sir*: The philosophy of ancient Britain. London, Williams and N. 294 l.
- Dingwall, E. J.*: How to go to a medium. A manual of instruction. Foreword by Maurice B. Wright. London, K. Paul. 112 l.
- Driesch, Hans*: Mind and body. A criticism of psychophysical parallelism. Autor. transl. with a bibliography of the author by Theodore Besterman. London, Methuen. 183 l.
- Effects of music*. The —. A series of essays. Ed. by Max Schoen. London, K. Paul 285 l. (The international library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Evolution*, Selected articles on —. Compiled by Edith M. Phelps. London, Pitman 337 l.
- Ferenczi Sándor*: Further contributions to the theory and technique of psycho analysis. Compiled by John Rickmann. Auth. transl. from the German by Jane Isabel Suttie and others. London Hogarth. 473 l. (The International Psycho-Analytical Library. 11. No.)
- Flewelling, Ralph Tyler*: Creative personality. A study in philosophical reconciliation. London, Rider, 320 l.
- Flower, J. Cyril*: An approach to the psychology of religion. London, K. Paul. 260 l.
- Freid, Sigmund*: The ego and the id. Authorized translation by Joan Riviere. London, Hogarth. 88 l. (The international psycho-analytical library. 12. No.)
- Gordon, R. G.*: The neurotic personality. London, K. Paul. 310 l. (International library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Green, George H.*: The terror-dream. London, K. Paul. 130 l.
- Grip of the ages*. The —. By One of the Free. London, W. Gardner. 124 l.
- Haldar, Hirralal*: Neo-Hegelianism. London, Heath Cranton. 501 l.
- Harris, C. R. S.*: Duns Scotus. London, O. U. P. 1. vol. The place of Duns Scotus in medieval thought. 392 l. — 2. vol. The philosophical doctrines of Duns Scotus. 407 l.
- Hart, Joseph K.*: Inside experience. A naturalistic philosophy of life and the modern world. London, Longmans. 315 l.
- Hobhouse, L. T.*: Development and purpose. An essay towards a philosophy of evolution. New ed. London, Macmillan. 534 l.

- Kantor, J. R.*: Principles of psychology. London, Knopf. 1. vol. 495 l.
2. vol. 536 l.
- Keyserling, Hermann Count*: The world in the making. Transl. by Maurice Samuel. London, J. Cape. 288 l.
- Kohler, Wolfgang*: The mentality of apes. Transl. from the 2. rev. ed. by Ella Winter. London, K. Paul, 344 l. (The international library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Leary, Daniel Bell*: That mind of yours. A psychological analysis. London, Lippincott. 226 l.
- Malinowski, Bronislaw*: The father in primitive psychology. London, K. Paul. 93 l. (Psyche miniatures. General series. 8. No.)
- McDougall, William*: Character and the conduct of life. Practical psychology for every man. London, Methuen. 301 l. 8°.
- Müller, H. Crichton*: The new psychology and the preacher. London, Jarrolds. 283 l.
- Mitchell, T. W.*: Problems in psychopathology. London, K. Paul. 196 l. (The international library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Ogden, C. K.—Richards, J. A.*: The meaning of meaning. 2. ed. rev. London, K. Paul. 385 l. (The international library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Paton, H. J.*: The Good will. A study in the conference theory of goodness. New-York, G. Allen and S. 448 l. (Library of philosophy.)
- Perrin, Fleming /Allen Clay—Klein, David Ballin*: Psychology. Its methods and principles. London, Methuen. 399 l.
- Perry, Ralph Barton*: Philosophy and the recent past. An outline of European and American philosophy since 1860. New-York, Scribners. 240 l.
- Powel, Arthur E.*: The astral body and other astral phenomena. London, Theosophical Pubg. House. 287 l.
- Radhakrishnan, S.*: Indian philosophy. New-York, Allen and U. 2. vol. 797 l. (Library of philosophy.)
- Retreats*: Their value, method and organization. Ed. by R. Schofield. Prefaces by J. A. Kempthorne and F. J. Chavasse. London, S. P. O. K. 224 l.
- Roback, A. A.*: The psychology of character. With a survey of temperament. London, K. Paul, 619 l. (The international library of psychology, philosophy and scientific method.)
- Russell, Bertrand*: An outline of philosophy. New-York, G. Allen and U. 823 l.
- Santanaya, George*: Platonism and the spiritual life. London, Constable. 98 l.
- The realm of essence. London, Constable. 207 l.

- Scullard, H. H.*: The ethics of the gospel and the ethics of nature. With a preface by A. E. Garvie. London, S. C. M. 279 l.
- Sinel, Joseph*: The sixth sense. A physical explanation of clairvoyance, telepathy, hypnotism, dreams etc. Foreword by MacLeod Yearsley. London, T. W. Laurie. 180 l.
- Swift, Edgar James*: The psychology of youth. A new ed. of „Youth and the race“. New-York, Scribners. 356 l.
- Valentine, P. F.*: The psychology of personality. New-York, Appleton. 405 l.
- Whitehead, George*: An easy outline of psycho-analysis. London, H. Jenkins. 120 l.
- Wickes, Frances G.*: The inner world of childhood. A study in analytical psychology. New-York, Appleton. 396 l.
- Abbagnano, Nicola*: Il nuovo idealismo inglese e americano. Napoli, F. Perella. VII, 264 l. (Biblioteca di filosofia.)
- Agostino (Santa Aurelio)*: Il maestro. Traduzione, introduzione, commento, appendici di Augusto Guzzo. Firenze, Vallecchi. 118 l.
- Albeggiani, F.*: Il sistema filosofico di Cosmo Guastalla. Firenze, F. Le Monnier. XV, 262 l. (Studi filosofici. 2. serie. 2. vol.)
- Amato, Ferdinando D'*: Gentile. Milano, Athena. 151 l. (Piccola biblioteca di cultura filosofica. I maestri del pensiero. 35. no.)
- Arcari, Paolo*: Pascal. Storia interiore dei Pensieri. Milano. Alpes. 232 l. 4 mell.
- Aristotele*: Il problema estetico (dalla Poetica). Trad., introd. e note di Manara Valgimigli. Bari. G. Laterza. 133 l.
- Dell'anima. Passi scelti e commentati da Vito Fazio-Allmayer. 3. ed. Bari, G. Laterza. 117 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- L'etica Nicomachea, a cura di Armando Carlini. 4. ed. Bari. G. Laterza. 148 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Bassi, D.*: Il pensiero morale pedagogico, religioso di Plutarco: studi e testi. Firenze, A. Vallecchi. 267 l. (La nostra scuola. 34. no.)
- Benetti, Brunelli Valeria*: Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo 15. in Italia. Torino, G. B. Paravia. 292 l. (Biblioteca di filosofia e pedagogia.)
- Bottacchiari, Rodolfo*: Heine. Torino, Fratelli Bocca, 289 l. (Letterature moderne. 13. vol.)
- Capone, Braga G.*: L'ideologia. Lezioni di storia della filosofia (r. università di Padova). Anno accademico 1926—1927. Fasc. 1—5. Padova, G. Parisotto. 304 l.
- Carabellese, Puntaleo*: La filosofia di Kant. Firenze, A. Vallecchi. 1. L'idea religiosa. XVI, 403 l. (Il pensiero moderno.)
- Caracciolo D'Avellino, F.*: Le teorie dell'evoluzione. Critica filosofica del trasformismo. Roma, P. Magliione. 236 l.

- Caramella, S.*: La formazione della filosofia giobertiana. Roma, Libr. Sander. 305 l.
- Cardone, Domenico Antonio*: Saggi sul naturalismo idealistico. Città di Castello. Il Solco. 63 l. (Biblioteca di cultura filosofica. 13. no.)
- Cartesio, Renato*: Discorso sul metodo. Trad. con introd., note e commento filosofico a cura di Giuseppe Saitta. 4. ed. Bari, G. Laterza. 130 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Meditazioni filosofiche ed estratti delle obiezioni e risposte. Trad. Guido de Giuli. Torino, G. B. Paravia. XXVIII, 154 l. (Piccola biblioteca di filosofia e pedagogia.)
- Principii di filosofia. 1. parte. Trad. L. Stefanini. Torino, Soc. idet. Internaz. 86 l. (Lecture di filosofia. 20. no.)
- Castellani, Alberto*: La dottrina del Tao ricostruita sui testi cinesi ed esposta integralmente. Bologna, N. Zanichelli. 162 l. (Le grandi civiltà. Uomini e movimenti rappresentativi. 5.)
- Castelli, E.*: Laberthonnière. Milano, Athena. 90 l. (Piccola biblioteca di cultura filosofica. Pensatori d'oggi. 34. no.)
- Cetti, Carlo*: Le scarpe dell'ebreo. Simlesi filosofica in nove quadri. Milano, G. Bolla. XX, 139 l.
- Condillac, E. B. de*: Trattato delle sensazioni. Trad. con introduz. e commento di R. Mondolfo. Bologna—Rocca S. Casciano, L. Cappelli. XLVIII, 256 l. (Collana di testi filosofici e pedagogici.)
- Conforto, Pietro*: Il problema della conoscenza. Appunti di psicologia e di logica utili allo studio delle opere filosofiche. Brescia, Queriniana edit. 182 l.
- Croce, Benedetto*: Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia. 3. ed. riveduta. Bari, G. Laterza. VI, 440 l. (Saggi filosofici 3. no.)
- Fichte, J. G.*: I discorsi alla nazione tedesca. Introd., trad. e note di Enrico Burich. Palermo—Roma, R. Sandron. XXIV, 256 l. (Pedagogisti ed educatori antichi e moderni.)
- Fichte, G. A.*: La missione del dotto. Introduzione. traduzione e note di Carlo Mazzantini. Torino, Soc. edit. Internationale. 199 l. (Lecture di filosofia, 22. no.)
- Fiorentino, Francesco*: Manuale di storia della filosofia. Edizione ridotta e annotata a cura di Augusto Guzzo. Venezia, Le Nuova Italia. 1. vol. 96 l., 2. vol. 71 l., 3. vol. 227 l.
- Gentile, Federico*: Pascal. Saggio d'interpretazione storica. Bari, Laterza. 343 l. (Biblioteca di cultura moderna. 142 no.)
- Gentile, Giovanni*: Studi vichiani. 2. ed. riveduta ed accresciuta. Firenze, F. Le Monnier. VIII, 379 l. (Studi filosofici. 2. serie. 1. vol.)
- Geny, Paulo s. J.*: Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. Ed. nova, nonnullis ipsius auctoris notis et emendationibus adornata. Roma, Universitas Gregoriana. XIX, 415 l.

- Gracián, B.*: Oracolo manuale e arte della prudenza. Trad. e commento di E. Mele, Roma, Sander. 241 l.
- Herbart, Giovanni Federico*: Introduzione alla filosofia, tradotta da Giuseppe Vidossich. 2. ed. Bari, G. Laterza. XII, 322 l. (Classici della filosofia moderna. 4. vol.)
- Hopkins, E. Washburn*: L'etica nell'India. Trad. italiana di Matilde Valenti—Pfeiffer e Angelina La Piana. Bari, G. Laterza. XII, 245 l. (Biblioteca di cultura moderna. 146 no.)
- Höfding, Harald*: I problemi di filosofia. Tradotti dall'edizione inglese da Vittoria Tedeschi. Torino. Fratelli Bocca. XXIII, 154 l. (Piccola biblioteca di scienze moderne. 345 no.)
- Hume, David*: Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale, tradotte da Giuseppe Prezzolini. 2. ed. Bari, G. Laterza. XV, 324 l. (Classici della filosofia moderna. 11. vol.)
- Jankovenko, Boris*: Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa. Firenze, La Voce. XI, 242 l.
- Leibniz, G. G.*: Estratti della Teodicea. A cura di Antonio Bozzone. Torino, G. B. Paravia e C. 79 l. (Piccola biblioteca di filosofia e pedagogia.)
- Locke, Giovanni*: I principii dell'illuminismo eclettico, estratti dall'«Saggio sull'intelletto umano». Traduzione dall'originale inglese, con introd. e note critiche, a cura di Carlo Mazzantini. Torino, G. B. Paravia. 260 l. (Biblioteca di filosofia e pedagogia.)
- Saggio sull'intelletto umano. Trad. C. Mazzantini. Roma, Libr. Sander. 264 l.
- Manzoni, Alessandro*: Morale filosofica e morale religiosa: pagine tratte dalla osservazioni sulla morale cattolica, a cura di Vladimiro Arango-Ruiz. Lanciano, R. Carabba edit. 1. vol. 157 l. 2. vol. 124 l. (Cultura dell'anima. 108., 109. no.)
- Maeterlinck, Maurizio*: Il grande segreto. (Le grand secret.) Tradotto dal francese da L. Aresca. Milano, Sonzogno. 235 l.
- Meis, Angelo Camillo de*: Il Sovrano. Saggio di filosofia politica con riferenza all'Italia (1868). Seguito da una polemica tra G. Carducci, F. Fiorentino, A. C. De Meis ed altri, a cura di B. J. Croce. Bari, G. Laterza. 90 l. (Biblioteca di cultura moderna. 148.)
- Morselli, E.*: Storia della filosofia. Da Talete ai giorni nostri. 334 l.
- Nietzsche, Fedrico*: Opere complete. Milano, Monanni. 3. vol. Umano, troppo umano. Trad. G. Delaudi. 395 l. 4. vol. Il viandante e la sua ombra. Trad. G. Delaudi. 404 l. — 7. vol. Così parlò Zarathustra. Trad. Domenico Ciampoli. 462 l. — 8. vol. Di là del bene e del male. Trad. E. Sola. 412 l. — 9. vol. La volontà di potenza saggio di una transmutazione di tutti i valori. 461 l.
- Olschki, Leonardo*: Giordano Bruno. Bari, G. Laterza e figli. 107 l. (Biblioteca di cultura moderna. 145 no.)

- Pazienza, Tommaso*: La visione della vita in Nietzsche e Tolstoj. Un libro pe i nonfilosofi. Bari—Roma. F. Casini e f. 276 l.
- Pégues, Tomaso*. Iniziazione Tomista. Traduzione e prefazione del D. L. T. Regattieri. Torino—Roma, M. E. Marietti. X, 476 l.
- Pfister, Oscar*: Pedagogia e psichanalisi. Prima e unica traduzione italiana autorizzata, sulla 2. ed. tedesca del 1923, di M. Levi Bianchini Napoli, F. Giannini. 173 l. (Biblioteca psicoanalitica italiana. 13. no.)
- Platone*: Dialoghi. Bari, G. Laterza. 4. vol. Eutidemo, Protagora. Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno. Trad. da Francesco Zambaldi. 2. éd. 322 l. — 5. vol. Il Clitofonte e la Republica. Trad. La Carlo Oreste Zuretti. 2. ed. VIII, 359 l. (Filosofi antichi e medievali.)
- Fedone a cura di Manara Valgimigli. 2. ed. riveduta. Bari, G. Laterza. 190 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Prüfer, G.*: Federigo Fröbel: Traduzione di G. Sanna. Venezia, La Nuova Italia. 164 l. (Educatori antichi e moderni.)
- Redanò, Ugo*: L'infinito. Città di Castello, Il Solco. 112 l. (Biblioteca di cultura filosofica. 14 n°.)
- Rensi, Giuseppe*: Il materialismo critico. Relazione letta al VII congresso di filosofia in Milano, apr. 1926. Con pref. e aggiunte. Milano, Casa edit Sociale. 90 l. (Biblioteca di coltura moderna.)
- Rousseau, Gian Giacomo*: Il contratto sociale ei discorsi. Con introd. di Giacomo Peticone. Torino, G. B. Paravia. XXXVII, 227 l. (Biblioteca di filosofia e pedagogia.)
- Royce, Josiah*: Estratti da La filosofia della fedelta. Con introd. e note a cura di Giovanni Modugno. Trad. di Giuseppe Rensi. Bari, G. Laterza e figli. XXII. 127 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Ruggiero, Guido de*: Sommario di storia della filosofia antica, medievale, moderna. Bari, G. Laterza e figli. 360 l. (Piccola biblioteca filosofica.)
- Schopenhauer, Artur*: La volontà nella Natura. Esposizione delle conferme che la filosofia dell' autore ha trovato nelle scienze empiriche dopo la sua apparizione. Prima traduzione italiana di Giovanni Seregni. Milano, Athena. 181 l. (Pensatori celebri. 7—8. no.)
- Toschi, P.*: Leibniz. Milano, Athena. 100 l. (Piccola biblioteca di cultura filosofica. I maestri del pensiero.. 32. no.)
- Varvaro, Paolo*: L'intelligenza. Palermo. G. Travi. XX, 410 l.
- Varvello, Francesco*: Istituzioni di filosofia, recate in italiano e compendiate dal Matteo Ottonello. Torino, Soc. edit. tip. Internazionale. 1. vol. Logica o problema della conoscenza. 175 l.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv. A Magyar Filozófiai Társaságnak 1928 május hó 29-én tartott közgyűléséről. Jelen voltak: Pauler Ákos elnök, Dékány István főtítkár, Somogyi József titkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, továbbá nagy számban a Társaság tagjai, válaszmányi tagjai és az érdeklő közönség köréből.

Az elnöki széket Pauler Ákos foglalja el és felolvassa Az eleata gondolat c. elnöki megnyitóját.

Az élénk tetszést keltő felolvasás után az elnök felkéri Dékány István főtítkárt Platon és a társadalomfilozófia alapproblémája című tanulmányának felolvasására.

Az elnök köszönetet mond az értékes tanulmány felolvasásáért és felkéri Somogyi József titkárt évi jelentésének felolvasására.

A titkár a Társaság nevében köszönetet mond gr. Klebelsberg Kuno vallás- és közoktatásügyi m. kir. miniszter úr önmagyméltóságának és a Magyar Tudományos Akadémiának azért a nagyarányú támogatásért, mellyel a Társaság működését az aránylag rendkívül csekély tagdíjak mellett is lehetővé tették. Hasonlóképen köszönetet mond Balogh Jenő ny. miniszter úr önmagyméltóságának, a Magy. Tud. Akadémia főtítkáranak azért a szívességért, hogy a Társaság gyűlései számára az Akadémia termét átengedte.

Ezután a titkár beszámol a Társaság multévi működéséről. A Társaság anyagi helyzete hosszú idők óta a mult évben engedte meg először, hogy folyóirata, az Athenaeum évi három füzetben jelenjék meg, ami ugyan még mindig csak fele az eredeti terjedelemnek, de mégis reménykeltő lépés a régi Magyarországnak évi hat füzetben megjelenő filozófiai folyóirata felé. A 300 oldal terjedelmű folyóirat 24 munkatárstól közöl 6 nagyobb értekezést, 7 szemle-cikket, 40 könyvismertetést és bírálatot, könyv- és folyóiratszemlét. Közli továbbá a magyar egyetemek filozófiai előadásait és a Társaság életének fontosabb mozzanatait, valamint a nagyobb cikkek németnyelvű kivonatát. A minden tekintetben kiváló szerkesztésért Dékány István főtítkárnak és szerkesztőnek tartozik köszönettel a Társaság.

E közgyűlésen kívül a Társaság 5 felolvasóülést rendezett a multévi közgyűlés óta. A Választmány három ízben tartott ülést. Ez üléseken a Választmány a Társaság anyagi és adminisztratív ügyeiről tanácskozott. Tárgyalta továbbá egy lélektani szakosztály és lélektani folyóirat megalapításának kérdését, ami a Magyar Pszichológiai Társaság megalakulásában nyert megoldást. Ezenkívül a Vá-

lasztnány elhatározta, hogy megindítja a „Filozófiai Értekezések“ (kiadja a Magyar Filozófiai Társaság) című sorozatot, melyben az Athenaeum nagyobb, általánosabb érdeklődést keltő cikkei fognak megjelenni.

A Társaságnak van jelenleg 1 tiszteletbeli, 10 alapító és 392 rendes tagja, összesen tehát 403 tagja, illetve előfizetője.

A titkár ezután kegyelettel emlékezik meg a múlt év október 28-án elhunyt Alexander Bernátról, ki, mint a budapesti egyetemen a filozófia tanára, a Magyar Filozófiai Társaság elnöke, az Athenaeum szerkesztője, a Filozófiai Írók Tárának egyik megindítója és legfőbb munkatársa, továbbá számos értékes bölcséleti munka szerzője, évtizedeken át irányította a magyar filozófiát.

A titkári jelentés végeztével az elnök köszönetet mond a titkárnak fáradozásáért és felkéri a közgyűlést a jelentés elfogadására.

A közgyűlés a jelentést megjegyzés nélkül elfogadja, mire az elnök felkéri Kronfuszt Vilmos pénztárost a pénztári jelentés előterjesztésére.

A pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága az 1928 május 19-én tartott pénztárvizsgáló ülésen a pénztári könyveket átvizsgálta és azokat rendbenlevőknek találta és a felmentvény megadását javasolja.

A Társaság 1927 december 31-i vagyommérlege a következő:

1. Készpénzkövetelések:

A Pénztárban	12.04 P
Takarékbetét az Angol—Magyar Bankban 572.71 „	
Az Egyetemi Nyomdánál	383.26 „
A Postatakarékpenztárnál \	42.44 „
	1010.45 P

2. Az Egyetemi Nyomda visszatérítése 1927. évről

629.76 „

Készpénz összesen

1640.21 P

3. 1 darab Egyetemi Nyomda-részvény

100.— „

4. Hadikölcsön- és Járadékkötvények eff. értékben

26.80 „

Az összes vagyon tehát

1767.01 P

A Társaság 1928. évi költségvetése a következő:

Bevételek:

Készpénz

1010.45 P

Az Egyetemi Nyomda visszatérítése

629.76 „

Várható segélyek:

A vallás- és közoktatásügyi minisztériumtól

1000.— „

A Magyar Tudományos Akadémiától

2000.— „

Várható tagdíjak

1600.— „

Kamatjövedelem

30.— „

Összesen

6270.21 P

Kiadások:

Az Athenaeum nyomtatása	3500— P
Meghívók nyomtatása	120— „
A tisztviselők tiszteletdíja	500— „
Irodai és postaköltségek	120— „
Írói tiszteletdíjak	1000— „
Könyvkiadásra fordítható	1030·21 „

Összesen 6270·21 P

A pénztári jelentés végeztével az elnök köszönetet mond a pénztárosnak fáradozásáért és a közgyűlés az elnök indítványára a pénztárosnak a felmentvényt megadja.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Dr. Pauler Akos s. k.
elnök.

Dr. Somogyi József s. k.
titkár, a közgyűlés jegyzője.

Hitelesítők:

Dr. Dékány István s. k.

B. Brandenstein Béla s. k.

KURZE INHALTSÜBERSICHT. RÉSUMÉ.

Immanenter und transcedenter Idealismus.

STEFAN von BODA.

Der transcendentale Idealismus — besonders in der heute siegreichen Form des logischen Absolutismus — behauptet absolute, von der Vernunft unabhängige Wahrheiten erfassen zu können. Jeglicher Versuch eines (relativistischen) Widerspruchs wird durch den Hinweis erledigt: mindestens der Satz, selbst derjenige, der die Relativität behauptet, müsse dann absolut wahr sein. Diese Widerlegung leidet aber an einem erheblichen Mangel, was durch kritische Analyse leicht zu beweisen ist.

Die *absolute Wahrheit* ist von der *Gewissheit für unsere Vernunft* sorgfältigst zu trennen: die beiden werden in den meisten philosophischen Systemen vermischt. Diese Unterscheidung ins Auge gefasst, wird es klar sein, dass wir ohne inneren Widerspruch nicht behaupten dürfen, die menschliche Vernunft sei *nicht* imstande eine endgültige Gewissheit erreichen zu können — diese Gewissheit ist aber mit einer absoluten, vernunftunabhängigen Wahrheit keinesfalls gleichzusetzen. Der logische Zwang besteht nur für *diese* Gewissheit; der Schritt ins Transcendente ist theoretisch unberechtigt. — Ähnliches können wir bei der Analyse des cartesianischen Satzes (in der Form: „ich, der ich mich besinne, existiere“) feststellen. Neben der Evidenz aus der Erfahrung („ich besinne mich“) stützt sich dieser Satz auf eine Reihe logischer — bzw. alogischer — Evidenzen (1. „worauf sich Besinnung richtet, besteht“; 2. das sich Besinnende existiert“; 3. ein syllogistischer Schluss auf die eigene Existenz) welche zwingend für unsere Vernunft auftreten, — keine von ihnen weist aber über die Vernunft hinaus.

Demgemäss sind wir imstande, Gewissheiten für unsere Vernunft zu erkennen, aber wir dürfen von einer transcendenten Wahrheitsphäre mit Recht nichts aussprechen. Der Wahrheitsgehalt der wissenschaftlichen Systeme beweist uns das: bloss die logischen und mathematischen

Sätze erreichen die volle Gewissheit, die sogenannten Wirklichkeitswissenschaften arbeiten mit einem höheren oder kleineren Grad der Wahrscheinlichkeit.

Die Analyse erkennt in der phantastischen Welt der Transcendenzen vier Sphären, bzw. Eigenschaften: *a)* die Ding-ansich-Beschaffenheit gegenüber der Erscheinungswelt; *b)* die Transcendenz als letzte Ursache, *c)* als letzten Zweck, *d)* als höchsten Wert. Das übliche Verfahren des Absolutisten ist nun, irgendeine für unsere Vernunft ergreifbare Wirklichkeit als absolut, vernunftübersteigend anzunehmen, um dann diese Wirklichkeit mit den oben aufgezeigten Merkmalen des Transcendenten auszustatten.

Die Analyse kann jedoch in jedem absoluten System gewisse typische Schwächen — wie es besonders in der Abhandlung am Beispiel der N. Hartmannschen Ethik aufgezeigt wird — entdecken. Schon die Tatsache, dass gewisse immanente Gründe von keinem modernen System zu verleugnen sind, führt in den transcendenten Systemen notwendigerweise zu einem inneren Widerspruch.

Kein Wunder, dass diese die Vernunft und das Gemüt des XX. Jahrhunderts nicht mehr beruhigen können. Es fragt sich bloss, ob der ideale Gehalt der ehemaligen transcendenten Systeme in die Form des Immanentismus hinübergerettet werden kann. Ist ein immanenter Idealismus möglich? Ja, wenn wir die Werte, die Wahrheiten und die anderen, vormals für absolut gehaltenen Wesenheiten als notwendige Selbstdeterminationen des immanenten Lebens auffassen, so z. B. auch das Ethische, dessen Entfaltung in dem menschlichen Leben von immanenten Determinationen aus geschieht. Auch unsere Vernunft ist immer geneigt, in den überindividuellen Tendenzen den grösseren Wert zu erblicken, usf. Auch solche Determinationen kann sich die Welt der immanenten Ideale aufbauen.

Es folgt eine Verteidigung gegen die möglichen Vorwürfe, die das entfaltete System als eine Art von Relativismus, oder als eine Art von Psychologismus oder endlich als eine Art von Biologismus treffen könnten.

Es wird zum Schluss die Notwendigkeit einer philosophischen Entwicklung ausgesprochen, welche die bei Kant begonnene Kritik weiterführt und eine Wendung des philosophischen Gedankens bedeutet, die auch das Reich der *praktischen* Vernunft für ein immanenteres Weltbild verwerten kann.

Die Theorie des Tragischen.

Von

Freiherrn BÉLA von BRANDENSTEIN.

Der Verfasser geht von der Definition des Tragischen bei Aristoteles aus und untersucht dann kritisch die modernen Versuche, das Tragische anethisch zu bestimmen. Die Fruchtlosigkeit dieser Versuche zeigend erweist er, dass der Kern des Tragischen jederzeit in der Seele und zwar in der moralischen Verfassung des Charakters liegt. Alles andere ist nur als abgeleitete Folge des Charakters tragisch, es gibt keine wesentlich tragischen äusseren Umstände. Die Spezifität des tragischen Charakters sucht er durch metaphysische und charakterologische Betrachtungen zu ermitteln und findet sie zwischen dem heiligen und dem demonischen Charakter, die beide nicht tragisch sind, in der Mitte, in dem im weitesten Sinne *selbtherrlichen* Charakter. Selbtherrlich ist ein ernster — nicht komischer — Charakter, der Werte trägt, diese aber auf sich bzw. auf die Welt baut. Die Selbtherrlichkeit muss ihrem metaphysischen Wesen gemäss in sich zusammenstürzen und dieser Zusammenbruch ist der tragische Fall ihres tragischen Wesens. Die im Zusammenbruche ihre Selbtherrlichkeit aufgebende Seele wird durch den Sturz geläutert und wegen ihrer Werte gereinigt erhoben: das ist der natürliche metaphysische und psychologische Sinn der Katharsis.

Wandlungen der Problematik und des Inhalts in der neueren Geschichtsphilosophie. II.

Von VALERIE KOREK.

Die innere Umwandlung der inhaltlichen Geschichtsphilosophie wird in einer kritischen Übersicht der Werke von Ed. Spranger, Mannheim, Scheler bis Rothacker und E. Troeltsch beleuchtet.



Titkárunk címe változott!

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj be-
küldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A tagsági, illetve előfizetési díj évi 4 pengő. Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő.” A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg. Következő számunk az 1929. év elején jelenik meg. A kéziratokat *legkésőbb* november végéig kéri a szerkesztő.

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtitkár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, Somogyi József egyetemi m. tanár, III, Bécsi-út 88, III. emelet 112. címre intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, egy levelezőlapon kérjék azt titkárunktól.

A szerkesztő kéri azon szerzőket, kiknek cikkeik számainkban közöljük, hogy a visszaküldött korrektúrával *egyidőben* küldjék el cikkeik német, francia vagy angol *kivonatát*. A nyomdát ezzel késedelemtől és zavaroktól mentjük meg.

MOST JELENT MEG

s a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál (Budapest VIII, Múzeum-körút 6.) megrendelhető bármely könyvkereskedés útján:

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

1. szám. *Moór Gyula: A LOGIKUM A JOGBAN* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A LÉLEKTAN, MAI ÁLLÁSA* 1:80 P

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. — Ugyanítt 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 **KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL**.

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-KÖRÚT 6. GÓLYAVÁR.
POSTAFIÓKSZÁM: 242.

A kiadásért felelős: DEKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1928. — (Dr. Czakó Elemér.)

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENNEGYEDIK KÖTET
(1928)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

DÉKÁNY ISTVÁN

BUDAPEST, 1928.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1928-BAN:

BARTÓK GYÖRGY

BODA ISTVÁN

BR. BRANDENSTEIN BÉLA

DÉKÁNY ISTVÁN

GÁSPÁR MARGIT

KERÉNYI KÁROLY

KOREK VALÉRIA

MOÓR GYULA

NAGY JÓZSEF

PAULER ÁKOS

PRAHÁCS MARGIT

PROHÁSZKA LAJOS

RUBER JÓZSEF

SOMOGYI JÓZSEF

TRÓCSÁNYI DEZSŐ

VÁRKONYI HILDEBRAND

A XIV. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>Moór Gyula</i> : A logikum a jogban	1
<i>Pauler Akos</i> : Az eleata gondolat	105
<i>Várkonyi Hildebrand</i> : A lélektan mai állása I—II. 44.	113
<i>Korek Valéria</i> : Problematikai és tartalmi átalakulások az újabb történetfilozófiában. 1883—1927. I—II.	135, 235
<i>Boda István</i> : Immanens és transzcendens idealizmus	189
<i>Brandenstein Béla br.</i> : A tragikum elmélete	219

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Keyserling, az „értelem“ filozófusa (<i>Trócsányi Dezső</i>)	59
Utopista volt-e Platon (<i>Dékány István</i>)	70
Teendők a magyar filozófia történelmének ügyében (<i>Bartók György</i>)	153
Új társadalomtudományi rendszer (<i>Ruber József</i>) ..	162
„A Nyugat védelme“ (<i>Nagy József</i>)	256
Az egyediség és egyéniség kérdése Rickertnél (<i>Várkonyi Hildebrand</i>)	267

Ismertetések, bírálatok.

Általános érdekű filozófiai művek: <i>Mester J.</i> : Kelet nagy gondolkodói. — <i>Eucken</i> : A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. — <i>Keyserling</i> : Új világ születése. — <i>Le Bon</i> : Új idők pszichológiája. — <i>Berdjajew</i> : Das neue Mittelalter (Trócsányi Dezső). — <i>M. Scheler</i> : Die Formen des Wissens und der Bildung (Prohászka L.). — <i>Kornis Gy.</i> : Posch Jenő emlékezete. — <i>Roffenstein</i> : Das Problem des psychologischen Verstehens (Várkonyi H.). — <i>Mersmann</i> : Angewandte Musikästhetik (Prahács M.). — <i>Muzsnai</i> : Böhm K. szellemtana és az újabb törekvések a mai lélektanban (Varga Sándor) ..	86—101
<i>Losskij</i> : Handbuch der Logik (Bartók György). — <i>Schütz</i> : A bölcelet elemei Szt. Tamás alapján (Somogyi J.). — <i>Mellin</i> : Das Zeit—Raum-Problem (Somogyi J.). — <i>Mannhard</i> : A fasizmus (m.). — <i>Vasady B.</i> : A valláspszichológia fejlődésének története (Trócsányi D.). — <i>Némethy G.</i> : Az én tragédiája s egyéb versek (Kerényi K.)	172—185

<i>Dwvshauvers: L'inconscient</i> (Várkonyi H.). — <i>Juhász A.: A világirodalom élettörténete</i> (Boda I.). — <i>Nagy József: Két filozófus, Platon és Kant</i> (Trócsányi Dezső). — <i>Mitrovics Gy.: A magyar esztétikai irodalom története</i> (Rácz Lajos)	278—288
<i>Társulati ügyek</i>	186, 322
<i>Filozófiai irodalom 1927-ben</i> (Gáspár Margit)	289—321

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Julius Mcór: Das Logische im Recht</i>	102
<i>Hildebrand Várkonyi: Der gegenwärtige Stand der Psychologie. I—II.</i>	104
<i>Akos von Pauler: Der eleatische Gedanke</i>	188
<i>Stefan von Boda: Immanenter und transzcendenter Idealismus</i>	225
<i>V. Korek: Wandlungen der Problematik und des Inhalts in der neueren Geschichtsphilosophie I—II.</i> 188,	327
<i>Frh. Béla von Brandenstein: Die Theorie des Tragischen</i>	327