

1244  
XIX. KÖTET

11.582  
1933.

1—3. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1933.

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

## ERTEKEZESEK.

<i>Joó Tibor</i> : A korszellem mint történetfilozófiai kérdés .....	1
<i>Mátrai László</i> : Nietzsche jelentősége korunk filozófiai gondolkodásában .....	21

## Kisebb cikkek, szemlék.

<i>Bencsik Béla</i> : Az egyszerű dolgok problémája .....	33
<i>Bóka László</i> : A nyelvtudomány filozófiai problémái .....	46
<i>Noszlopi László</i> : Az etikai érték természete az intellektuális és az emocionális megismerés szempontjából .....	51
<i>Varga Sándor</i> : Rickert és a magyar filozófia .....	56
<i>Barta János</i> : Amerikai filozófia .....	58

## Ismertetések, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>E. Cassirer</i> : Die Philosophie der Aufklärung (Balassa B.). — <i>R. Berthelot</i> : Science et philosophie chez Goethe (Bóka L.). — <i>F. Wagnier</i> : Die romantische u. die dialektische Ironie (Mátrai L.). — <i>H. Glockner</i> : J. E. Erdmann (Bóka L.). — <i>H. Fischer</i> : Nietzsche Apostata (Mátrai L.) .....	61
<i>Logika. Ismeretelmélet</i> : <i>W. Burkamp</i> : Logik (Berky I.). — <i>Takáts F.</i> : Ismeretszemlélet (Berky I.) .....	65
<i>Metafizika</i> : <i>Tankó B.</i> : A világnézet kérdése (Varga S.) .....	69
<i>Történetfilozófia. Kultúrfilozófia</i> : <i>W. Dilthey</i> : Von deutscher Dichtung und Musik (Bóka L.). — <i>N. Hartmann</i> : Das Problem des geistigen Seins (Mátrai L.). — <i>D. v. Hildebrand</i> : Metaphysik der Gemeinschaft (Barta J.). — <i>G. Weippert</i> : Das Prinzip der Hierarchie (Noszlopi L.). — <i>J. Ortega y Gasset</i> : Essais espagnols (Kozmutza F.) .....	71
<i>Esztétika</i> : <i>R. Odebrecht</i> : Ästhetik der Gegenwart (Mátrai L.). — <i>L. L. Schücking</i> : Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung (Barta J.). — <i>Pitroff P.</i> : A szépirodalom esztétikája Baránszky-Jób L.). — <i>Réti I.</i> : A művészet és a természet (K. F.) .....	77
<i>Pszichológia</i> : <i>G. Heymans</i> : Einführung in d. spezielle Psychologie (Kempelen A.). — <i>Boda I.</i> : A zseni lélektanához (Várkonyi H.) .....	80

## Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Joó, Tibor v.</i> : Der Zeitgeist als geschichtsphilosophisches Problem ..	84
<i>Mátrai, Ladislaus</i> : Nietzsches Bedeutung im philosophischen Denken der Gegenwart .....	84
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1932</i> (Gáspár Ilona) ....	85

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Halasy-Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronjusz Vilmos*.

**Kéziratok, ismertetésre szánt művek a titkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére (Budapest, IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendőik. Tagságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozó mindennemű bejelentést, tudakozódást vagy felszólamlást is az ő nevére kell címezni.**

# A KORSZELLEM MINT TÖRTÉNET- FILOZÓFIAI KÉRDÉS.

Írta: JOÓ TIBOR.

Az újabb történet szemléletnek alapvető belátása, hogy a történeti életben minden összefügg, hogy a kulturális, sőt általában az emberi funkciók egy térben és időben adott körön belül viszonyossági viszonyban vannak egymással, organikus egészet alkotnak; sőt még mélyebbre látott és felismerte, hogy ennek alapja egy közös lényeg, amely a történeti élet forगतagában élve fejlődik. Nem faladatunk itt e lényeg metafizikai előzményeinek kutatása, csak a jelenségvilág síkján fogjuk szemügyre venni. Annait azonban meg kell jegyeznünk, hogy ez a lényeg maga az élet, amint az emberben jelentkezik, természetesen távolról sem merő biológiai értelemben vett élet, hanem az *ember élete*, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a szellem is, s csak azért kerüljük el itt a „szellem“ használatát, mert ezzel is kifejezésre akarjuk juttatni, hogy a szóbanforgó organizmusnak nem csupán tudatos, racionális mozzanatai vannak, hanem jelentékeny szerep jut benne emocionális, irracionális élettevékenységeknek. Ámde végső vonatkozásaik mindenestre ezeknek is a szellem felé irányulnak, a szellemi alkotás síkjára vetülve válnak történeti jelenségekké, sőt egyáltalában láthatókká, felfoghatókká és így szerepük csak a szellemhez való viszonyukban ítélni lehet meg. Más szavakkal azt mondhatjuk, hogy bár mi a magunk kutatásaiban a szellemi dokumentumokra vagyunk utalva, nem feledhetjük el, hogy a szellem ezer szállal szövődik egy alantasabb, chaotikusabb életréteghez, alkotásának anyagát onnan veszi, tevékenysége éppen annak rendezésére, formába alakítására irányul, sőt talán maga is — történeti jelentkezésében mindenesetre — belőle bontakozik, emelkedik ki, ebből a primér életanyagból.

Az a közös lényeg tehát, amelyet a história a történeti jelenségek alapján megpillantott, teljes életegység. A kutatás a legcsodálatosabb egyezéseket tárta fel a történeti valóság legkülönbözőbb területein, azonos tendenciákra bukkant, közös „szellemre“, amely művészetet, tudományt, vallást, állami és társadalmi jelenségeket, a magánéletet és annak minden részletét egységbe foglalja, s egészen váratlan pontokon is felbukkan ámuló szemünk előtt. Nem csupán ott, ahol könnyen felismerhető tudatos hatás és átvétel az ok, hanem olyan viszonyokban is,

amelyek közt régebben alig képzeltek összefüggést, s ez az összefüggés a mai finom módszerekkel is csak hosszú és tekervényes úton mutatható ki. Hozzá kell tennünk, hogy e közös lényeghez nemcsak céltudatos szintézist keresők jutottak el, hanem hogy úgy mondjuk, elfogulatlan, gyanútlan részletkutatók is. A história újabb fejlődése mindenesetre világosan mutatja, hogy az érdeklődés a szintézis felé fordul, a kutatás végcéljában általános fogalmak, tipikus felismerések állanak, sőt nem egy mai vezető historikus egyenesen a történetben működő elemi, örökgyerőkrnek, „természeti örökgyerőkrnek“ felderítését tűzi tudományá legmagasabb feladatául.<sup>1</sup> Éppen ezért eminens érdeke a történettudománynak, hogy mielőbb kidolgoztassék a közös, általános lényeg kutatásának módszertana, mert már eddig is súlyos tévedéseknek esett áldozatul hevenyészett általános fogalmak használatával. A metódika kidolgozását azonban történetfilozófiai kutatásnak kell megelőznie, amely felderíti a közös szellem eredetét, tényezőit, struktúráját s dialektikai és logikai összefüggését.

De nemcsak a történelemnek érdeke ez a kutatás. Van általánosabb filozófiai jelentősége is. A néplélektan, illetve a több ágra oszló tömegelelektan és a karakterológia mellett ez a harmadik módja az emberi szellem típuszó megismerésének.

A szóbanforgó közös történeti lényegnek a megismerés fogalmi síkján három formája van: az általános és egyetemes kultúrszellem, amely időtlen és a legabsztraktabb fogalom, azután valaminő történeti kultúra szelleme és végül a korszellem. A két utóbbi empirikus tartalmat kell, hogy magába zárjon. Valamely kultúra szelleme és a korszellem szervesen egybetartoznak, az utóbbi ugyanis az előbbi életének egy-egy szakaszát jelenti, amelyeken át az egyetemes fejlődés vonul. Természetesen kiszámíthatatlanul nagyjelentőségű volna tudományunk számára, ha egyszer megállapítható lenne, hogy a korszellem ugyanabban az időszakban ugyanazokat az alapvonásokat mutatja egymástól független kultúrkörökben is. Ilyen eredmény azonban e pillanatban nagyon valószínűtlennek látszik.

A korszellem kérdése még egy másik fontos történettudományi problémával függ össze, amely különösképen

<sup>1</sup> Fr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson, 2. kiad., 1925, 10., 23. ll. E. Ermatinger az általa szerkesztett Philosophie der Literaturwissenschaft, 1930, 273. l.

foglalkoztatja a mai kutatókat, a periodizálás problémájával.<sup>2</sup> A kettő közti viszony az, hogy a periodizálás a második kérdés a korszellemhez képest, mert a történet periodicitása a korszellem változásának tényén nyugszik. S a periódusok kérdésére, természetükre, hordozóikra, összefüggésükre, tartamukra vonatkozó elméletek éppen abban a közös hibában szenvednek, hogy a történeti periódusnak a korszellemmel való viszonyát nem helyes világításban látják és nem az utóbbiból indulnak ki. A szakaszt vagy egészen periférikus jelentőségű eseményhez kötik, vagy mechanizálják a fejlődés folyamatát, vagy szuppozíciókat kényszerítenek rá, s ezek az egyoldalúságok kihatnak természetesen korszellem-fogalmunkra is.

Maga a korszellem — annak ellenére, hogy oly sokat használt fogalom az utóbbi százötven év történetfilozófiájában és összes történelmi tudományában, hogy a publicisztikáról ne is beszéljünk — a probléma egész terjedelmében nem tétetett szisztematikus vizsgálat tárgyává. Nem kutatták, milyen tényezőkből tevődik össze és lényegében mi az a sajátos jelleg, amely a történet szakaszait egymástól elhatárolja, s az összefüggő fejlődés változatait jelenti, csak alkalmazták a kifejezést, mintha már egyértelműleg megállapított terminológiai skéma volna, nem mindössze fluktuáló és elmosódó körvonalú vélekedés. A történet- és kultúrfilozófia mindenestre rendkívül becses indításokkal szolgál a további vizsgálatokhoz — különösen Dilthey, Spranger, Troeltsch, Freyer, Litt és a legelsőek közt a mi Böhm Károlyunk említhető —, amikor általában a kultúra, az objektív szellem struktúráját és az individuumhoz való viszonyát vizsgálták, de a korszellem legfeljebb csak példaként szerepelt, önmagáért, önmagában nem tétetett kutatás tárgyává, s így *sui generis* természete nem derülhetett ki. Azt mondhatjuk, hogy feltárultak már igazságok, amelyek a többi történeti jelenség között a korszellemre is érvényesek, de nem azok, amelyek a többitől elkülönítik.

Ellenben számtalan kísérlet történt az egyes korok szellemének meghatározására a történelmi gyakorlatban,

<sup>2</sup> Ez utóbbira vonatkozó kutatások kritikai méltatása, bibliográfiával (amely azonban kiegészítésre szorul), olvasható az Ermtinger szerkesztésében megjelent *Philosophie der Literaturwissenschaft*-ban H. Cysarz-tól, *Das Periodenprinzip in der Literaturwissenschaft*, V. ö. u. o., J. Pinder: *Die literarischen Generationen*. Magyarul legutóbb Madzsar Imre foglalkozott a kérdéssel: *A világtörténet korszakai*, 1932.

s ezek természetesen mind feltételeznek valaminő felfogást a korszellemről általában. Ezek a kísérletek, aszerint, hogy milyen típusú tudós kezéből kerülnek ki, rendszerint két hibában szenvednek. Aki intuitív-deduktív lényegelemzéssel közeledik a történeti anyaghoz, az egy pár apriorisztikus kategóriát erőszakol a valóságra, s nem látja meg, vagy nem tekinti lényegesnek a kor minden vonását, tehát nem foglalja össze a teljes, individuális korszellemet. A másik típus, az empirikus tekintete elől meg éppen a jelenségek tömege takarja el a lényeges összefüggéseket, igazi alapokat, s amellet az emberi munka korlátozottságából és a tudományok differenciálódásából következőleg csak a kor egész életének egyik vagy másik körét ismerve, ebből a szűkkörű anyagból általánosít, tehát ő sem az egész korszellemet fogja fel. Klasszikus példái a két típusnak Hegel és Ranke. Hegel a maga dialektikus skémája szerint a szabadságtudat fokozataiban látja a korok szellemét, Ranke immanens tendenciákban, változó vezető ideákban ismeri fel, amelyeket, úgymond, csak leírni lehet, nem pedig egy fogalomba summázni. De egyoldalúan politikai szemlélet irányítja, s így a koreszmék az ő számára merőben politikai célok.<sup>3</sup>

A legújabb irodalom számtalanszor megismétli e két klasszikusnak az esetét. A szempontok különbözősége, a metódikai tisztázatlanság az oka, hogy oly eltérő vélemények alakulnak ki a közös lényeg megállapítása körül ugyanazon korra vonatkozólag is, s csak leszármazott vonások azok, amelyekben több kutató is megegyezik.<sup>4</sup> Ezek az alkalmi elméletek vagy metafizikumná hiposztazálják a korszellemet, vagy teljesen intellektualisztikusan képzelik el, vagy formalisztikusan merevítik meg. Esetleg mindenik hibába beleesnek. Egészen különös, hogy historikusok, akik pedig az adatokban megrögzített történeti élettől közvetlenül érintkeznek, mily könnyen csábulnak terméketlen teoretizálásokra. Természetesen vannak szerencsés kivételek, kiktől sok útmutatást nyerhetünk.

A rendelkezésünkre álló keretek közt nem vállalkoz-

<sup>3</sup> Erdekes kettejük viszonyára Ranke röviden összefoglalt kritikája Hegel-ről, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, hrsg. v. A. Dove, 1899, 18. l.

<sup>4</sup> Mi a barokkra vonatkozó irodalmat tanulmányoztuk át tüzetesebben s megfigyeléseinkről két dolgozatban számoltunk be, *A barokk és az egyházak*, *Protestáns Szemle*, 1932, 624. sk. II., a másik sajtó alatt.

hatunk a kérdés minden részletének, sem az irodalomnak kimerítő tárgyalására, csupán néhány szempontot, alapbelátást vázolhatunk. S magunk is tudjuk, hogy minden ponton felbukkanó problémákat hagyunk hátra.

Mindjárt az első szempont az, amelyet már bevezetőül előrebocsátottunk. A történet élet, — ismételjük, nem a materialisztikus biológiai fogalomra gondolunk. De manapság van egy áramlat, amelyik a történetet pusztán az intellektuális alkotáshoz köti, vagy legalább is az objektívált szellemi tartalomhoz. Erre különösen a kultúrhistorikusok, illetve irodalom- és művészettörténészek hajlamosak. Könnyen megérthető, hogy vizsgálati anyaguk erre csábítja őket. A korszellem kérdéséhez pedig főként ezek a szaktudósok nyúltak és így többnyire megfosztották életszerűségétől. A korszellem nem Ranke ideája, sem Lamprecht diapazonja, sem Wölfflin szemléletformája vagy ezeknek különféle változatai. A korszellemet egyik szellemi funkcióból sem lehet kizárólag levezetni. Így feltétlenül torz képhez jutunk. A különböző területeken ellentmondó vonásokat elemzünk ki és tanácstalanul állunk előttük a szintézis szándékával. A korszellem nem is annyira ezeknek az összessége, mint inkább ezeknek a közös gyökere, amely azután a történeti lét folyamán differenciálódva bontakozik ki. Nem azonosítható tehát a világnézettel sem. Ennek ellene mond már az a körülmény is, hogy ugyanabban a korszakban legtöbbször számos különböző és egymással szembenálló világnézet uralkodik. A világnézet másodlagos a korszellemhez képest, intellektualizáltabb, objektíváltabb, szisztematizáltabb származéka annak a kaotikus tartalomnak, amit jobb híján korszellemnek nevezünk. E fogalom felvétele csak akkor indokolt, ha olyas valamit értünk alatta, ami a priori minden történeti és kulturális jelenséghez képest és valóban a korszak végső közös lényegét foglalhatjuk össze benne. A korszellemnek életegységnek kell lennie. Freyer figyelmeztet rá, hogy egy kultúra világnézeti apriorija rációelőtti, nem tudatosan megélt jelentésegység, s ezt ő emberi alapmagatartásnak nevezi.<sup>5</sup> Talán még jobb volna az életmagatartás kifejezést használni és ebben keresni a korszellem forrását. Hiba volna azonban azt mondani, hogy a korszellem maga ez a tudatelőtti élmény. Éppen oly kevésbé ez, mint ahogy az ember sem pusztán a tudat-talan. Hiszen azért oly nehéz a korszellem fogalmi meg-

<sup>5</sup> Theorie des objektiven Geistes. 2. kiad., 1928, 139. l.

határozása, mert, mint maga az ember, aki létrehozza, racionális és irracionális elemek organizmusa, s a különfajta elemek mégis individuális egységbe szerveződnek s van egy közös nevezőjük: maga az organizmus egyéni és individuális jelleme. A korszellem tehát az ember életmagatartása, amely magába foglalja egész mivoltát, összes funkcióit és közös egy bizonyos kultúrkörön és időszakon belül élő egyénekben.<sup>6</sup>

Ennek az életmagatartásnak első formája valaminő életérzés vagy világérzés, amelyben az abszolútumhoz, a kozmoszhoz való emberi viszony fejeződik ki. Ennek az intellektualizáltabb, rendszerezettebb alakja a világnézet, amely a vallásban, filozófiában és a művészetben nyer végső kifejezést. A korszellem tehát lényegében feladat, életfeladat az emberi szellem számára. És éppen ezért mint egy kérdést, egy nagy életproblémát ragadhatjuk meg legtisztábban, legmélyebben. Ez a feladat minden egyes korszakban empirikus kutatás által dolgozandó ki az összes tényezők alapos átvizsgálásával, vigyázva, hogy valóban a végső, közös probléma legyen az eredmény. Itt most csak megvilágításul utalok arra, hogy például korunkban hány különböző világnézet igyekszik megoldani ugyanazt a nagy kérdést, amelyet a világ mai állapota felad, tehát mind beleillenek ugyanabba a korszellembe. Vagy: a renaissance által hátrahagyott feladatok reformációt és ellenreformációt, illetve reformkatholicizmust váltottak ki. Hasonlóképpen párhuzamos és közös gyökérre visszamenő jelenségek a pietizmus és felvilágosodás. Egyik sem a korszellem önmagában, de részesei a korszellemnek.

Mindez még további belátásokra vezet, ha egy másik szemponttal is vonatkozásba hozzuk. Gyakori hibája mind a filozófiai, mind a historikus vizsgálatoknak, hogy a korszellemet mint állandó struktúrát képzelik el és írják le. Hajlamosak a korszakokat izolálni s szemléletükben a korszellemek mint kockakövek váltják fel egymást, élesen elhatárolódva, a történeti fejlődés útján. A filozófusnál ennek forrása absztraháló, stabilizáló hajlamában keresendő, a historikusnál pedig abban, hogy többnyire egy-egy kort dolgoz fel monografikusan. A strukturális szemlélet az evolúciós szempont elhanyagolására csábít.

<sup>6</sup> A. Dempf például igen szerencsésen különbséget tesz a kortudat (Zeitbewusstsein) és az irracionális elemeket tartalmazó kormozgalom (Zeitbewegung) között. Sacrum Imperium, 1929, 4. 1



Kétségtelen, hogy a kor és szelleme egységként megragadható történeti valóságok, a korszellem egy állandó lényeg azonos tendenciája, individuális totalitás, — a Rickert terminológiája szerint, — másként nem is beszélhetnénk róla, mert hiszen mindez jelenti azt, hogy a korszellem egyáltalán *van*. Kétségtelen az is, hogy a történet fejlődése nem egyenletes ritmusú, hanem hol lassabban, hol rohamosabb ütemben folyik tova és olykor valóban úgy tűnik fel, mintha teljes nyugalomban állana, máskor hajlandók vagyunk azt hinni, hogy egyik pillanatról a másikra következett be a váratlan változás. De ha a történet élet, akkor abban megállás nincs, szakadás nincs, mert az ellene mondana az élet mivoltának. Az úgynevezett katasztrófák tényét távolról sem tagadjuk, de a tapasztalat a szakadatlan mozgást, fejlődést is tanúsítja.

Ebből két belátás következik. Az egyik az, hogy a korszakokat nem szabad kiszakítva szemlélni. Szó sem lehet arról, hogy az előző és következő szakasz nélkül megérthetnénk valamely kort. Ezek egymásból következnek. Ezt a kontinuitást egyrészt a történet alanyának, az embernek lényegi azonossága, másrészt a reális kapcsolat biztosítja. Mindenik korszak az előzőre felel s kérdést intéz a következőhöz. Mindenik kor szelleme életreakció a multtal szemben. Sőt éppen e reakció által lesz az egyszerű indifferens időbeliség történeti multtá, taszítatik a korszellem új magatartása által az antikvitásba. Ez természetesen nem változtat azon a tényen, hogy mindenik epocha közvetlen viszonyban van Istenhez. Az abszolútumot igyekszik megvalósítani mindenik a maga sajátos módján. Mindenik végső és egyetemes érvényre jogot tartó magatartást vesz fel az ember és a kozmosz viszonyában, tehát valóban valamennyi korszak szellemében az abszolútum fejeződik ki. De ezt az új magatartást mindig a régi elégtelenségének az érzete váltja ki, mert ha nem így volna, egyáltalában nem következnek be változás a magatartásban, a korszellemben. Tehát a korszellem lényegét csakis előzményével és következményével áttekintve ragadhatjuk meg, genetikus és teleologikus, egyszerűval dialektikus szemlélettel. Ez a dialektika természetesen nem lehet Hegel fogalmi dialektikája — bárha ma is igyekeznek régi merevségében, ha új skémákkal is, feltámasztani —, hanem életdialektika, amelynek aktuális formája mindig individualisztikus történelmi kutatással állapítandó meg. Terméketlen mechanizmushoz vezetnek az

olyan kísérletek, mint a Hübscheré vagy Joëlé, akik harmonikus és antitetikus korok váltakozásának látják a történetet, illetve a szintézis és differenciáció, oldás és kötés ismétlődésének.<sup>7</sup> E pillanatban nem mélyedhetünk a kérdésbe, de feltehető, hogy az egymásra következő korszellemekek esetleg nincsenek is a merev ellentmondás viszonyában.

Ez annál könnyebben feltehető, mivel a korszellemet nemcsak izoláltan, de statikusan sem szabad elképzelni. A korszellem életegység, tehát önmagában is fejlődik. A legkritkább esetben szokták ezt szem előtt tartani. A korszellem képét igen nagy időszakaszt átfogva szeretik megkonstruálni, s lényeges jegyei közé korai és késői fázisai vonásait egyaránt felveszik, tehát olyanokat is, amelyek egy bizonyos időpontban már eltűntek, vagy még nem bukkantak fel. A korszellem lényegéeként csak bizonyos közös és átvonuló fejlődési tendencia állapítható meg, a struktúra alakulásának az iránya, sohasem maga a struktúra s ha struktúráról beszélünk, nem szabad elfelednünk, hogy jelen esetben nem statikus, hanem dinamikus struktúráról van szó. Jó a korszakot is szakaszokra osztani, amint erre már számos kísérlet is történt. Hogy ezt az egymást váltó nemzedékek alapján tegyük-e vagy más pilléreken, itt nem dönthetjük el. Kétségtelen, hogy a nemzedék történeti egység, de a történeti generációt nem lehet azonosítani a biológiaival, amint ezt legutóbb J. Pinder meggyőzően bebizonyította.<sup>8</sup> Magát a történeti generációt is számos tényező hozza létre s közelebbi vizsgálatot kíván, hogy vajjon nem ezekhez a tényezőkhöz kell-e szabnunk a kor tagolását. A generáció fogalma könnyen csábít mechanizálásra, amint az imént említett Joël példája is mutatja. A metódikai feladat világos: a tagolásnak magán a korszellem-tendencián kell elvégeztetni, ez nem lehet kétséges, csupán ennek hordozója, konkrét határokvei kérdésesek. De ismételjük, ezek a határok sem merevek, hanem kontinuusak és abban feltétlenül igaza van Joëlnek, hogy nem abszolút határok, hanem az akcentus szerint kell a tagolást végezni. Ezt az elvet azonban éppen ő nem viszi keresztül. A tagolás a korszakon belül egyébként is csak arra szolgál, hogy a

<sup>7</sup> A. Hübscher: Der Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls. Euphorion, XXIV., 517. sk., 759. sk. II. K. Joël: Wandlungen der Weltanschauung, I., 1928.

<sup>8</sup> I. m.

korszellemnek önmagában is dinamikus mivoltát könnyebben felfoghassuk s csak azért kell lényegének megragadásakor világosan látnunk, hogy minő kezdetekből mivé válik. Metodikailag ez megint csak azt jelenti, hogy ezt a történeti jelenséget nem érthetjük meg ahisztórikus szemlélettel.

Ha igazán hisztórikus szemlélettel közeledünk egyre mélyebben vissza egy konkrét korszellem eredetéhez, akkor a tapasztalat egy elméletileg is levezethető tényt fog bizonyítani, azt, hogy a korszellem is, mint az egész történeti világ, individualisztikus erők alkotása, amely csak kifejlésében válik — ismét Rickert terminológiájával élve — maga is irreális jelentésegységgé és léte az egyének tudatában, illetve általában lelkületében gyökerezik. A korszellem forrását egyének lelkében és élményében találjuk fel. Messzemenően óvakodnunk kell a korszellem metafizikai hiposztázisától. Gyakran látjuk ugyanis, hogy a hisztórikus egy konkrét individuális cselekedet, alkotás, érzület motívumát minden további nélkül a korszellem kényszerítő hatásának tulajdonítja, anélkül, hogy aktuális és individuális forrása után nézne. Bizonyos, hogy amikor nem egyszerűen események előadásáról van szó, hanem objektív, általános alkat elemzéséről, könnyen hajlunk arra, hogy azt tekintsük apriorinak és az individuumot csak hordozójának, a típus egy példányának, sőt az objektív szellem kreatúrájának.<sup>9</sup>

A kultúrfilozófia és szociálpszichológia pedig már világosan felfedte a szociális, kollektív alkotások létrejöttének folyamatát. Különösen Spranger, Freyer, Litt és az elsők közt Böhm Károly<sup>10</sup> kutatásaira hivatkozhatunk itt is. A közösség, a kollektív és objektív szellem s így a korszellem is, egyéni kiindulású hatások szövődménye, tehát az egyénhez képest másodlagos. Az egyén a maga által megélt életfeladatot a maga kielégítésére oldja meg és kifejezve objektív síkra vetíti; ez az egyéni kifejezés itt találkozik más, hasonlóan individuális és szubjektív-eredetű vetületekkel és ezeknek dialektikus megfeleléséből születik meg az immár személyfeletti korszellem. Annyan személyfeletti, hogy egyetlen alkotóra többé nem vihető vissza és az egyén tudatában, mint vele szem-

<sup>9</sup> V. ö. E. Rothacher: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920, 23. l.

<sup>10</sup> Ld. Joó T.: Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében, 1929, 31. sk. ll.

ben objektív, irreális jelentésegység ismertetik el. De miután léte az egyének tudatához van kötve, szakadatlanul ki van téve a szubjektumból eredő alakító hatásoknak. Elvileg úgy áll a dolog, hogy a korszellem léte az egyének szakadatlan újra és újra való igenlésére szorul, az egyén újra és újra szubjektív élménnyé és szellemi reakcióvá formálja vissza, s így az egyén primátusa sohasem szűnik meg a korszellemmel szemben. Maga az a körülmény, hogy a számtalan individuális és szubjektív teremtő akció kollektív és objektív jelentésegységet képes létrehozni, szintén merőben individualisztikus módon magyarázható.

E tény elemi feltétele az eredők lényegi azonossága. És itt nem elégséges az, hogy az emberek lényegileg mind azonos alkatúak, ugyanazokkal a funkciókkal és irányultságokkal felruházva, hanem közelebbi, individualisztikusabb azonosságra kell építenünk. Arra, hogy az adott helyzetre, az éppen időszerű életkérdésre, a feladatra, amelyről beszéltünk, bizonyos hajlamú egyének megfelelőbben tudnak reagálni, megfelelni, tehát a közösségi élet dialektikus korrespondenciájában a tőlük kiinduló teremtő akciók lesznek hatékonyak és elnyomván a sikertelenebb kísérleteket, ők alakítják ki az objektív korszellemet. Itt még nem a korszakteremtő zseni kérdésére gondolunk, nem általában a nagyobb teremtő és ható erőre; erről még néhány előzetes fejtegetés után később lesz szó, hanem arra, hogy a nagy átélésekre és alkotásokra egyébként is alkalmas egyéneknek egyik vagy másik, beállítottságában inkább egyforma csoportja korszerűbb, mint a többi és övék lesz a döntő szó. A korszerűség már eleve adva van a diszpozícióban. Nem az az ember az igazán korszerű, aki a már kialakult korszellemet magába olvasztja, s önmagát hozzá asszimilálja, hanem az, aki alkalmas a korszerű életmagatartás spontán megteremtésére. Ez pedig személyi alkati feltételektől függ. Az egyforma hajlamú egyénektől kiinduló, tehát nagyjából már eredetileg is hasonló aktusok könnyen alakulhatnak a közösség tudatában korszellemmé. De maguknak ezeknek az egyéneknek a „korszerűsége“ szubjektív élmény, individuális életkérdésekre adott individuális életmagatartás és személyi indítékai tisztán felismerhetők a biográfikus kutatás folyamán.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Az egyéni korszerűségnek jellemző példáját igyekeztem ele-

Ha mármost a korszellem történeti életét és a születésekor fennálló korszellemhez való viszonyát vesszük szemügyre, akkor mindenekelőtt azt látjuk, hogy életében van egy kezdő szakasz, amikor még nem kollektívum, hanem teljesen személyhez kötött, a közösség életmagatartása még egészen más. A jövő mutatja meg, hogy az újfajta életlendület magával ragadja-e az egész társadalmat. De amikor már több egyén lelkében is létrejön az új magatartás, a társadalom nagyobb része még akkor is ragaszkodik a régi szellemhez és a közösség intézményei azt árasztják, s az előőrök és a nagy tömegek útja eltér egymástól. Korunk klasszikus példája ennek. A gondolkodók messze előre röpülnek a nagy változások útján, a társadalom egésze pedig a múlt század szellemében kísérletezik a teljesen újtermészetű kérdéseknek meddő és eleve reménytelen megoldásaival. Csak a tudomány új idealizmusára és univerzalizmusára gondoljunk, szemben a szociális mozgalmak materializmusával és partikularizmusával, melyet szeretnek kollektívizmusnak nevezni. De ha felvetjük a kérdést, hogy melyik az *igazi* korszellem az ilyen átmeneti időkben, akkor azt kell mondanunk, hogy éppen a két szembenálló tényezőnek egymásközi magatartása is egyik eleme a korszellemnek. Ilyenkor az általános korviszonyokhoz tartozik az is, hogy a régi eredetű, még fennálló és természetesen fennmaradni igyekvő közszellem a maga világnézeteivel és életberendezkedésével, egész kultúrájával nem felel meg az új feladatoknak, tehát az új életkérdés megérzőinek ezzel az intézissel szemben is éppen úgy állást kell foglalni, mint akár a tudományos kutatások eredményeiben feltáruló új világképpel szemben. Hasonlóképpen ez a feladat hárul a régi, fennálló korszellemre is az új mozgalmak irányában. A kozmoszhoz, amely feleletre hívja őket, hozzátartoznak mindketten, valamint kettőjük viszonya is.

Ezt a körülményt sohasem szabad szem elől téveszteni, nem különösen a historikusnak, aki egy korszak szellemét vizsgálja. Az ilyen kritikus időszakokkal szemben pedig különösen óvatosnak, mondhatni gyanakvónak kell lenni. Mindig segítségül kell hívni a későbbi, kifejtett formát a jelenségek megítéléséhez. Annál is inkább, mert egy ideig még abban a körben is, ahol a korszellem változása megindul, nem alakul át a tudatos, a szisztematizált

mezni „Zrínyi történetnézete és a barokk“ c. tanulmányomban, Századok, 1932, 261. sk. ll.

kultúrforma. A változás belülről indul ki, tehát idő kell, míg a hatás a periferiára ér, a külső kéréget is átalakítja. Különleges élménye és gyakran tragikus élménye az élenjáró egyénnek a szubjektív új tartalom és az objektív régi forma viszonya, feszültsége, amikor az új formát még nem tudta megalkotni, s az új tartalmat a régiben igyekszik kifejezni. A kutató számára pedig izgalmas siker az új szellem nyomainak felfedezése a multból továbbfolytatott formán.

E kezdő időszakban a korszellem nem is ér el eleinte a tudatosság fokáig. Hosszú ideig lappang nyugtalanító érzés, vágy és tárgyaltalan akarások chaoszában. Ekkor még inkább negatív módon, elégedetlenség, tagadás alakjában jelentkezik. Majd utat lel az új, a tudattalan élet megoldja problémáját önmagában, alkalmazkodik önmagához, hasadása összeforr és ez élmény hullámai felcsapnak a tudatig. Lehet, hogy az életgyakorlat már régen megvalósított egy elvet, anélkül, hogy fogalma volna róla. Tudatossá válása azonban mégis rendkívüli jelentőségű. Mert csak princípiumként való megragadásuk által nyerik el a történeti tendenciák termékenyítő erejüket és emelkednek azzá, amit ideának nevezünk, írja Meinecke.<sup>12</sup>

Ez az idea lesz az új kultúra középponti elvévé, termékeny csirájává. Ennek a kristályosításával válik a korszellem, ez az eredetileg chaotikus életforrongás kultúraalkotó erővé, határozott organizmussá.

A korszellem és a kultúra viszonya joggal tűnhet fel a figyelmes szemlélő előtt különösnek. A kulturális átalakulás ugyanis sohasem mutat olyan újságot, mint maga az az életlendület, amely létrehozta. Az élmény, a feladat, a teremtő akarat és célja mindig sokkal radikálisabb, mint az az eredmény, amelyet az objektív alkotások síkján valóra hív. A szándékhoz mérve a legforradalmibb újítás is csak szerény módosítás vagy felújítás. A kultúrtörténet fanyarkedvű historikusnak gyakran szolgáltat alkalmat, hogy a nevetséges egeret emlegesse a hegyek vajadásának láttán. Távol áll tőlünk a kultúra életének végtelen változatosságát tagadni a részletekben. De a motívumoknak bármily változatosságát tapasztaljuk is, e variációk mögött néhány állandó téma átdolgozásait kell felismernünk. A témákba zárt lehetőségek korlátokat szabnak. A történet bizonyos kultúrformák megismétlődé-

<sup>12</sup> I. m., 49. l.

sét és renaissance-okat mutat. Bizonyos világnézeti, etikai, politikai, társadalmi, gazdasági, művészeti, szemléleti alaptípusok vannak, melyek újra és újra felbukkannak és a kultúra fejlődését áttekintve, az érzelmek, gondolatok, eszmék, célok úgyszólván igen korlátozott számú fajait állíthatjuk össze. Arról nem is beszélve, hogy a kor kulturájában feldolgozott ismerettömeg legnagyobbbrészt a multak hagyatéka. Egy kor kultúrája mindig kultúr-szintézis — Troeltsch kifejezését használva —, azaz össze-gyűjtése, megrostálása, kiválasztása, esetleg megszükitése vagy kibővítése és új rendszerezése egy középponti eszme körül szétszórt, már korábban — esetleg számtalanszor — más összefüggésekben állott elemeknek és kifejlésre csak most érett kezdeteknek; ezek most új összefüggésekbe kerülnek, új jelentőséget nyernek, sőt új jelentést.<sup>13</sup> A kultúra újsága magában a szintézis tényében és formá-jában rejlik, s ez az a mozzanat, amely a korszellemmel közvetlen, mégpedig funkcionális viszonyban van. A kor-szellem közvetlen kifejeződése ez a szintézis, amely a maga teremtő aktusával az emberi testi-lelki-szellemi struktúrában, az élet tendenciáiban és a történeti fejlődés eredményeiben adott anyagot, individuális egésszé fogja össze. Mint egész teljesen új és eredeti, ha részei nem is azok. Ámde még a kultúr-szintézis formája is típusba sorozható. Az öntudat formái sohasem tudják utolérni azt a változatosságot, örök újságot, amelyben az élet folyik. Az élet örökegy, szubstancia, nincsenek elemei, amelyeket kombinálni lehetne s fejlődése folyamán szakadatlanul új meg új magatartást vesz fel. Az öntudat meghatározott számú skémával áll csak rendelkezésére és az élet kénytelen beérni velük. Még korlátozottabb kombinációlehetőséget kínálnak a kultúrformák, az ob-jektív szellem formái. Ismételjük, a korszellem nem merő irracionális, mert az *emberi* életnek funkciója a ráció is, de teljes életegység, amelynek alapja, forrása életszerűsége-nél fogva az élmény, amely mindig és szükségszerűen individuális, hiszen mindig egyszeri, *hic et nunc* élethely-zetből fakad. A kultúra ellenben végső kereteiben mindig tipikus. De amint a korszellem jelentősége az emberiség

<sup>13</sup> Érdekes történeti példákat szemlélhetünk: H. Naumann u. G. Müller: Höfische Kultur, 1929. 17., 111. ll., F. Schmitz: Der schöne Wohn-raum, 44. l. A kultúr-szintézis elméletét Troeltsch a Der Historismus und seine Probleme, 1922, c. művében fejti ki; ld. róla Joó Tibor: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete, 1931.

életére éppen a fejlődést hordozó individualisztikus, mindig újszerű jellemében rejlik, a korszerű kultúra éppen tipikus voltával tölti be hivatását, mert mintegy partot alkot az élmény chaotikus zuhataga számára.

Mindebből világos annak fontossága, hogy össze ne tévesszük a korszellemet a kor kultúrájával, hanem azt a történeti élethelyzet által kiváltott teljes és eredeti emberi életmagatartásban ismerjük fel, amely a tárgyi kultúrát magához idomítja. Ez az idomítás sohasem hozhat létre gyökeresen újat, sőt itt-ott maga a korszellem frissége esik áldozatul, s az élet elégedetlen lesz önmagával. Éppen ez az antithetikus viszony válik a történeti fejlődés dialektikus forrásává, ösztönzőjévé, amely az életet új és új erőfeszítésekre, egyre tovább hajszolja. Ez a viszony a szubjektum és objektum, Böhm szavaival, az ember és világa örök teremtő küzdelme.

A korszellem és kultúra megkülönböztetése sugarat vet a zseni és a tömegek kérdésére is. Theoretikusan álláspontunkon, amely szerint a korszellem és kultúra egyaránt individuális akciók szövődéke, elvileg egyetlen egyén sem zárható ki a tényezők közül, de a tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek tekintélyes része egyénenként semmiféle olyan akcióra nem képes, amelynek bárminő köze lehet akár a korszellem, akár a kultúra kialakításához. Ezek gyengeségük érzetében tömegekbe húzódnak és mint tömeg képviselnek bizonyos súlyt a történet életében. A tömegeknek kétségtelenül súlyuk van és a történetet igazán alakító egyéneknek — a zseni fogalmát most ilyen kiterjesztett értelemben használjuk — számolni kell velük. A mi napjaink, amikor a történeti megpróbáltatások rémületében a gyengék különösen szívesen menekülnek a kollektívizmusz várába, s ezáltal a tömeg aránytalanul nagy szerephez jut, s gyakran tartóztatja fel a szélespillantású nagy egyének megváltó akcióit, a mi napjainkban előszeretettel helyezik a súlypontot a tömegekre, a kiváló magányos személyiséget csak mint a tömegérzések gyújtópontját szeretik elismerni, s amikor diktatúra után sóvárognak, akkor is csak az ilyen szájukíze szerint való reprezentánsra gondolnak. Ilyen szerepű egyének bizonyára vannak és sok gondot okoznak az igazán új utakra törekvő kiválóknak és az is kétségtelen, hogy a tömegek, amelyekre az őket alkotó egyének történeti szereplési joga átszáll, éppen úgy tényezők, mint az egyének. Tehát a korszellem kialakulása körül is számba kell őket



venni a történelmi gyakorlatban. Ezek a tömegek, illetve a bennük tömörülő egyének a maguk kevésbé érzékeny, nehézkes mozgású lelki mechanizmusukkal nem élik át — vagy legalább nem olyan sürgető intenzitással — az új életkérdést, az nem fakad fel bennük a szubjektum szükségleteként, s ennél fogva szívesebben mozognának tovább is automatikusan a régi pályán. Ez az egyik indítéka magatartásuknak. A másik még mélyebben gyökerezik. Hiányzik belőlük a magasba vágyás lendülete, a nagy metafizikai vágy, a heroikus áldozatkészség és vállalkozási kedv. Természetesen végre megtörténik, hogy a tömegeket is sikerül az új lendületnek magával rántani, vagy legalább is ellentállásukat legyőzni, s a korszellem áthatja az egész közösséget. Látszólag. Mert ekkor új helyzet áll elő. Ezek az alantasabb típusú emberek nem képesek eredeti tisztaságában átélni az új tendenciát, durvább, gyakran torz formát adnak neki, s a kiválóknak teremtő küzdelmükben az egész életanyag körében az ő befolyásukkal is meg kell bírkozni, mert a szociális alkotás síkján az ő hatásuk is átvonul, legtöbbször ugyan csak negatív módon, mint kívánalmak a kultúrával szemben. De bármi módon is, az ő hatásuk már csak itt, az objektív síkon, a közkultúra megalkotásában jut szóhoz. Ők már csak a korszellem kifejezéseit, a kultúrában realizált formáit veszik fel, s főként külső, objektív nyomásra. Ők távolról sem az életkérdést élik át, hanem csak a kész feleletet asszimilálják, vagy nem is asszimilálják, csupán az életmagatartás gesztusát utánozzák, anélkül, hogy jelentését megértenék, egyáltalán megértésére törekednének. Ők megnyugszanak, hogy ismét vannak kész skémák, amelyekbe gondolataikat beilleszthetik és regulák, amelyekhez életüket szabhatják.

E felismeréssel az emberi típusok felosztásának egy szempontjára bukkanunk. Láttuk, vannak élenjáró egyéniségek és olyanok, akik csak átveszik alkotásaikat. S ha általánosabb meghatározást kívánunk, bátran mondhatjuk, hogy az egyik típusban a korszellem el, a másik viszont csak a kultúrát fogadja el. Sőt van egy harmadik típus is, amelyet Ermatinger a vezető és vezetett mellett elnyomottnak nevez,<sup>14</sup> joggal, mert ez valóban csak erőszakkal tagolható be bármiféle kulturális és szociális életbe. Ez a tény azonban már más problémakörbe tartozik, ez a tipologizálás már nem csupán lélektani, illetve

<sup>14</sup> I. m., 153. l.

szellemtudományi nézőpontról történik, hanem metafizikai kiválasztó elvet kíván. Érintése azonban messze vezetne.<sup>15</sup> Bennünket ebben az összefüggésben csak az első két típus érdekel. Az egyik személyes, szubjektív élményként éli át — mélyebben vagy felszínebben, kisebb vagy nagyobb teljességben — a kor problémáját és saját személyes életkérdéseként oldja meg a feleletben; életmagatartása mondhatni lírai, mert magát fejezi ki benne. A másikkal nincsen fogékonysága az élet eme titokzatos mélysége iránt, ő csak a kész, objektív formákat képes meglátni és magatartását, ezt a sekélyes, indifferens magatartást e formákba idomítani. Az előbbi típus énjét fejezi ki a korszellemben, emez maga oldódik fel, nem is a korszellemben, csak az általa teremtett kultúra-skémákban, amelyeknek lelkét nem is érti. Csak valami homályos, a magasabbrendű utáni vágy, talán csak utánzási ösztön vonja feljűk. Igen gyakori, hogy személyes élete egészen más utakon jár. Sőt az is, hogy merőben utilisztikus, opportunista motívumokból követi őket, magában terhelnek, nyűgnek érezve. Ez már átmeneti forma a harmadik, a teljesen inferioris, joggal mondhatjuk: embertelen típus felé. És talán arra is utalhatunk most már, hogy a történet igazi alanya mégis csak a teremtők népe, a többiek csak tényezői, akár csak a földrajzi vagy éghajlati körülmények, amelyekkel meg kell küzdenie az embernek.

De ha ilyen éles különbséget teszünk korszellem és kultúra közt, a historikus joggal kérdezheti: megismerheti-e egyáltalában a korszellemet, minthogy annak nincs más tanuja, mint az őt tükröző kultúra. Minden bizonynyal, de csak az emberi megismerés egyetemes határain belül. Ebbe a kérdésbe sem mélyedhetünk itt bele, csupán röviden utalhatunk arra, hogy a historikusban is ugyanaz az emberi élet tevékeny, amelyik a korszellemben is fellobog, tehát a megértés alapfeltétele megvan; hogy továbbá a korszellem mégis csak él a kultúra skémáiban; tehát a historikus megérezheti és utánaélheti, ha visszafele halad a külsőtől a belső és a kifejlett formáktól a kezdet alak-

<sup>15</sup> A problémát újabban L. Stoddard „Lázadás a civilizáció ellen“ címen magyarra is fordított könyvében, Spengler új művében, *Der Mensch und die Technik*, 1931, Ortega y Gasset „*Der Aufstand der Massen*“ címen németül is megjelent könyvében tárgyalják. A kérdés első feldolgozói közé tartozik Apáthy István, *A fejlődés törvényei és a társadalom*, 1912, Böhm Károly pedig művei különböző helyein filozófiai magyarázatát adja; összefoglalom tanait róla írt i. művében 62. sk. ll.

talán forrásai felé, ha megleli azt a történeti életszituációt, amely az új szellemet kiváltotta és megleli a ráfelelő életmagatartás első, egyéni és szubjektív gesztusait, s ha ezt az így kézbe kapott fonalat nem ejti el a fejlődés bonyodalmaiban. Csakis ez a genetikai módszer vezethet célhoz. Ami pedig az ábrázolást illeti, feltétlenül Ranke már idézett szavait kell szem előtt tartani: ezt a tendenciát nem lehet általános fogalomba kötni, hanem csak leírni. A skematizáló kísérlet meddő utakra vezet, kiszikkasztja az amúgy is nehezen és fogyatékosan megragadott életet.

Aki erre azt mondaná, hogy hiszen az élet organizmusa mégis csak néhány alapfunkcióban él, tehát a historikus végeredményében mégis csak kénytelen általános fogalmakat használni, az szem elől téveszti, hogy a korszellem vizsgálatakor és ábrázolásánál a tárgy nem tipikus eset, hanem individuális és eredeti állapot, nem az élet funkciói, hanem aktuális formája. Erre felmerülhet az az aggály is, hogy vajjon a korszerű kultúra tipikus mivolta szintén nem analóg-e a korszellem esetével? Bizonyára nem. Mert itt nem csupán arról van szó, hogy a kultúrának is bizonyos általános alapfunkciói vannak, hanem éppen a forma tipikusságáról. A kor szellemét kutató historikus felhasználja az irodalom-, művészet-, tudomány-, vallás-, politika-, gazdaság- és társadalomtörténelem eredményeit, hogy a kor kultúrájának a képét megalkothassa, de csak anyagul használhatja, amely felett szuverén módon uralkodik, nem engedi félrevezetni magát, nem áll meg az így feltáruló skémáknál, hanem a formákban az élet nyilatkozatait szemléli. De nem engedi megtéveszteni magát az illető kor bármelyik gyermeke által sem. Számára csak tüneti, nem döntő jelentőségű, hogy mit nevezett, mit tartott egyik vagy másik egykorú a kor szellemének. Ezek ugyanis többnyire nem azt az elsődleges életmagatartást, hanem vallási vagy filozófiai eszmét, művészeti stílust vagy politikai-szociális célt azonosítanak a korszellemmel, tehát legfeljebb világnézeti formát. De még ha az élet mélyére nyúltak volna is, akkor sem döntő a vélekedésük. Nem, mert ők nem láthatták a fejlődés egész útját, azt az egész dialektikát, a *honnan* és *hová-t*, amely egyedül lebbentheti fel az utókor tekintete előtt a korszellem lényegét elfedő leplet. Azzal azonban minden kutatónak tisztában kell lennie, hogy az életet az öntudattal maradék nélkül megragadni sohasem lehet.

Még egy kérdésünk van hátra, a filozófus előtt bizo-

nyára a legfontosabb. A korszellem és a norma viszonya. Sajnos, éppen csak egy pillantást vethetünk rá kereteink közt. Normál-e a korszellem?

Ez a kérdés összefügg a történet és a norma viszonyának problémájával, miután a korszellem történeti jelenség. Más összefüggésben a problémát már érintettük,<sup>16</sup> s itt arra az eredményre jutottunk, hogy a norma a szellem formája, amely éppen a valósággal szemben bír jelentéssel: érvénnyel. Az érvény az ő sajátos létformája. A történetben megállapítható bizonyos tendencia. Ez a tendencia természetesen meghatározhatja a történet folyását és meg is határozza, de mégsem norma. Tisztán elvileg tekintve a dolgot, az sem bizonyos, hogy egyáltalában normatív karakterű-e, értékes-e, részt vesz-e a norma érvényében. Történeti ténytudása pedig semmi esetre sem normatív jellegén alapszik, hanem egyfajta — történeti — kauzalitáson. Nem *érvényes*, hanem *tény*. Nem azért tény, mert normatív ereje hat, hanem azért, mert előfeltételekből, biológiaiilag és a szellem természetében adott feltételekből és történeti előzményekből éppen az következik. A történetet igenis akarnunk kell bizonyos irányba kormányozni. De nem azért abba az irányba, mert az a tendencia, hanem azért, mert azt az irányt esetleg olyan norma írja elő, amely nem a történetben immanens, hanem a történet *felett* is érvényes. Érvényes pedig azért, mert a történet az ember története, az a norma pedig az ember normája.

A korszellem normatív jellegére adandó válaszunk ebből önként következik. Kétségtelen, hogy a korszellem, s annak objektivációja, a kultúra, nagy súllyal nehezedik az egyénre és döntően határozza meg élete formáját, sőt alanyiságát is. A történelem számtalan példáját mutatja fel ennek. Csak néhány, de felette jellemző esetet mutatunk be, amelyeket Wölfflin jegyzett fel.

Leonardo például jól ismerte a komplementárius és a reflex színek jelenségét, de eszébe sem jutott ezeket a theoretikus ismereteit a festészetben alkalmazni, mert feltette fölük a tisztaságot és a tárgyak önállóságát, azaz a renaissance-stílus alapelveit. Ezért ragaszkodott ahhoz, hogy az árnyékokat a lokálszínek és fekete keverékével rakják fel. Ezt nevezte „igazi“ árnyéknak. A renaissance

<sup>16</sup> A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete, 1931, 80. l.

nem szerette a mélységhatást, tehát Leonardo sem alkalmazkodott ahhoz a megfigyeléséhez, hogy a távoli tárgy aránytalanul kisebbnek látszik, azaz a perspektivikus kicsinyítést nem használta, mert a tisztaságot féltette tőle. Elismerte, hogy nincs szebb zöld, mint a naptól átvilágított levelek zöldje, de nem festett efféle dolgokat, mert olyan tévedésbe ejtő árnyak keletkeznek így, amelyek a formajelenségek tisztaságát veszélyeztetik.<sup>17</sup> De vajjon ebben az esetben a normatív erő abban a művészeti szabályban rejlik-e, abban a stílusprincípiumban? Hiszen a theoretikus belátás meg éppen mást ír elő ugyanannak a Leonardónak. Egyik is, másik is történeti tény, melyik az igazi norma? És továbbá: a barokkszemlélet princípiumai pontosan ellentétes formai követelményekkel lépnek fel és egy másik műtörténész teljes sikerrel mutatja ki, hogyan hatolnak be ezek a barokk követelmények olyan művészek alkotásaiba is, amelyek előtt eddig tanácstalanul állottak a kutatók, amikor a kor stílus kategóriáiba próbálták beosztani.<sup>18</sup> Természetesen naivság volna azt mondani, hogy Leonardo azért festett úgy, ahogy, mert úgy tanulta meg. Az ő számára érvényt jelentett az a princípium. Ám az érvény, amelyet jelentett, nem önmagában alapult, hanem a szép egyetemes érvényében, amelynek a renaissance-eszmény csak egyik megoldási kísérlete volt, egyik és időszerű, amelyet hamarosan más váltott fel. Örök érvényre, tehát igazi normativitásra egyik sem tarthat számot. Ha a norma a reális kultúrában rejlene, akkor semmiféle történeti változás, fejlődés nem volna lehető, de nem is volna szükséges és a valóság és érvény dualizmusa sem állana fenn. Abban az esetben meg kellene elégednünk a valósággal és akkor valóban nem is élne bennünk az olthatatlan metafizikai vágy. A norma érvényének az alapja nem lehet az objektív szellem, a kultúra, ha egyáltalában nem akarjuk elejteni az érvény gondolatát, amely a reális lét feletti létformát jelenti.

Még inkább így vagyunk a korszellemmel. A kultúra legalább szellemi jelentésegység, a korszellemben azonban nem a tiszta szellem, hanem benne az egész élet részes, a teljes valóság és nem tiszta elvek, hanem konkrét szükségletek behatására jó létre aktuális formájában. Tetemes

<sup>17</sup> Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 7. kiad., 1929, 56., 217., 91., 220., 214. ll.

<sup>18</sup> W. Drost: Barockmalerei in den germanischen Ländern, 1926.

része van alakulásában a történeti kauzalitásnak és a lélektani mechanizmusnak. Ami pedig uralmának alapját illeti, az sokkal inkább nyugszik, láttuk a korviszonyok minden egyén számára azonosságán, mint értékelátáson, amely igen keveseknek adatik meg. A korszellem maga nem normatív. Am közvetlen viszonyban van a normák világával. Közvetlen viszonyban, mert hiszen ez az életmagatartás a teljes élet akciója, részes tehát benne a szellem is, ő előtte pedig tisztán fénylenek az örökké érvényes értékek, a normák.

Fejtegetéseink köre összezárult és visszaérkeztünk kiindulási pontunkhoz. A korszellem végeredményében, lényege legmélyén az abszolútummal szemben foglal állást. Benne az ember viszonya fejeződik ki a normákhoz és a valósághoz. A feladat, amely a korszellem ösztönzője, amelynek a korszellem a megoldási kísérlete, éppen az, hogy a történeti valóságot, amint a kezünk közt alakul, a normák irányába vonjuk, hogy a változó élet és az örökgyazon normák egységét újra és újra megkíséreljük minden új történeti szituációban. Tehát nem a korszellem normál, hanem ő maga is úgy jó létre a felette álló normák hatására. A korszellem az értéktudattal megáldott személyiségeknek szubjektív normaélményéből hajt ki. Meglétében azután azokat is a norma felé irányíthatja, akik a spontán megélésre nem képesek. De ő maga nem a normák, hanem a valóság világába tartozik. Ezért veszti el idővel életerejét és szakad fel belőle újra a feladat, amely új magatartásra készíti az embert. Ez a végeérhetetlen, mindig újra kezdődő erőfeszítés látványa azonban nem csüggeszthet el bennünket. Igaz, az érték és valóság két féltékéjének teljes összeolvasztása sohasem fog sikerülni az emberi életben, de az értékek nem is arra valók, hogy megvalósuljanak, hanem, hogy vezérlő csillagai legyenek az életútnak. És annyit minden biztonnyal elérhetünk, hogy személyiségünket és alkotásainkat fel-fel-emelhetjük hozzájuk az élet áldott pillanataiban. Az ember méltósága pedig ebben az erőfeszítésben áll.

# NIETZSCHE JELENTŐSÉGE KORUNK FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSÁBAN.

Írta: MÁTRAI LÁSZLÓ.

1. Nietzsche jelentősége a filozófiai gondolkodás történetében mindeztideig teljesen nyílt kérdés. Egységes, módszeres állásfoglalást ebben a kérdésben hiába keresnénk a mai filozófiatörténetben. De az a tény, hogy napról-napra mind sűrűbben találkozunk nietzschei elemekkel korunk gondolkodásában, arra kényszerít, hogy szemébe nézzünk e kérdésnek: mit jelent Nietzsche a ma filozófiájának s mi a jelentősége ennek a viszonynak az egyetemes filozófiatörténet számára?

Nem háríthatjuk el magunktól a kérdést azzal a szokásos óvatossággal, hogy Nietzsche nem filozófus, hanem költő. Nem tehetjük, mert valakinek filozófiatörténeti jelentőségét nem gondolatainak formája, hanem hatékonysága dönti el. Sőt: a sofisták tanítása például tartalmilag is teljesen helytelen volt s mégis igen nagy jelentőségűek a görög gondolkodás történetének szempontjából. De nem háríthatjuk el a kérdést azzal sem, hogy Nietzsche elmebeteg, tehát gondolatait sem vehetjük komolyan. Nem, mert a gondolatok származási helye mitsem jelent értékességük szempontjából, amint az igazgyöngy értékéből sem von le semmit az, hogy a gyöngyragyó egy súlyos betegségéből származik.

2. De még kevésbé térhetünk ki a kérdés elől akkor, ha Nietzsche filozófiájának történeti előzményeire gondolunk. Bizonyos, hogy Leibniz óta a filozófiai gondolkodás súlypontja Németországra esik. Kantban ez a hegemonia a filozófián túlnövő nagyságra emelkedik s a német idealizmuson, Hegelen keresztül mindinkább fejlődik előre az időben és széjjel extenzitásban. A kanti világkép évtizedekre preformálja Európa szellemi arculatát s minden új alkotás eleven összefüggésben van vele. De ha jól megfigyeljük ezt az érdekes szellemi diadalmenetet, kételkednünk kell sikere általánosságában. Rögtön a kiindulásnál találunk ünneprontókat, akik nem hajlandók behódolni. Hamann, Jacobi, Herder: mindannyian tiltakoznak a kanti világkép egyoldalúságai ellen, de szavuk elvész az egyhangú helyeslés közepette s kísérletükkel nem Kant tekintélyét rontják, hanem csak önmagukat bélyegzik meg. A kriticismus diadalmasan átlép felettük s tovább halad újabb sikerek felé. De ettől az időtől kezdve mégis törés mutatkozik a német szellemi életben. Az első

„lázadók“-nak következetesen újabb és újabb utódai jelentkeznek. A „kantianus-antikantianus“ ellentét éppen a kriticismus hatalmas gyakorlati energiája következtében átalakul „hivatalos-nemhivatalos“ filozófia ellentétévé s mint ilyen végigvonul egészen napjainkig. Schopenhauer már ebben az értelemben hadakozik Hegel ellen s nála már teljesen kifejlődött a lázadók betegsége, a ressentiment. De nemsokára a másik oldalon is észlelhetjük a hivatalos jelleg tipikus tüneteit: Herbart, Lotze rendszerei nem mentesek a fáradtságtól, lendülettelenségtől, az iskolás jellegtől. A kanti fejlődésvonal lendülete alábbhagy, a másik tendencia viszont még Ed. Hartmannál is megtartja kezdeti harcosságát. Az egyik oldalon a megoldások nyugalma végzi gondolkodásellenes munkáját, a másik oldalon az egyre gyűlő problémaanyag tartja ébren a megoldást ígérő töprengést.

Láthatjuk ebből a rövid vázlatból, hogy Nietzsche feltűnése és munkássága korántsem esetleges és helyi jelentőségű tény, hanem történetileg előkészített logikus következmény. A robbanóanyagok konzekvens gyűjtögetése és az ellenállás folytonos konzerválása nem is hozhatott más hatást, mint amit felületes szóval „forradalminak“ szoktak nevezni. Épp történeti szempontból felületes azonban ez az elnevezés, mert bajosan nevezhető forradalminak az a gondolat, amelynek évszázados előzményei vannak. Meg kell lepődnünk, ha például Herder és Nietzsche filozófiáját egybevetjük: a különbségek korlátok, az egyezések viszont azonos tendenciák rokon megnyilvánulásai. De ha ez így van, akkor a Nietzschekérdés jelentősége is megnő, mert filozófiájának értékelése mögött egy fontosabb kérdés rejtőzik: Hogy viszonylik korunk gondolkodása e két hol párhuzamosan, hol ellentétesen haladó filozófiai beállítottsághoz?

3. Nem jellemezzük részletesen ezt a két gondolkodási irányt, hisz — egyrészt — a már eddig említett történeti képviselők, másrészt az ezután említendő élő filozófusok egészen világosan jelzik a filozofálás e két alaptípusának különbségeit. De rövidség okáért elnevezzük az egyik irányt kantianizmusnak, a másikat nietzscheanizmusnak, azzal a megszorítással, hogy mindkét irány több problémát hordoz magában, mint a két filozófus munkássága, akikről elneveztük őket. Hogy csakugyan megvan a filozófiatörténeti szükségesség arra, hogy Nietzscht, akinek filozófus volta máig is nyílt kérdés, a par excellence filozófus Kant mellé állítsuk, azt ezután kell bebizonyítanunk.



Ha Nietzsche kortársait és közvetlen utódait tekintjük, erre nem igen lehet jogunk. Kétséggkívül itt is megvan már gondolatainak erős hatása: *Bergson* és *Freud* tanainak nietzscheánus gyökerei közismertek. De kettejük tana mégis elszigetelt jelentőségű koruk egyetemes gondolkodásának dimenziójában s hogyha később jelentőségük növekedett, ezt csak annak köszönhetik, hogy időközben az alapul szolgáló nietzschei gondolatok utat találtak kultúránk mind távolabbi rétegeihez.

Ez az időköz egészen rövid, alig pár évre terjed. Ezalatt átítatta korunk egész gondolkodását olyan mértékben, hogy egyenlő fontosságúnak látszik immár a Kant nevével fémjelzett filozófiával. A hivatalos filozófia ellen hiába küzdő, önmagával meghasonlott, sokszor a dilettantizmusba fúló és helyi jelentőségű ressentimentje miatt mindig joggal lenézett szekundér filozófia egyetemes problémává nőtte ki magát s olyan jelentőségre emelkedett, hogy a kantianizmusnak mint egyenlő ellenféllel kell vele szembenéznie.

4. *Nicolai Hartmann* filozófiája ennek a gigantomachiának a legérdekesebb és legjelentősebb színhelye. Amit Herder, társai és utódai vagy maguk sem láttak világosan, vagy nem tudtak kifejezni, azt ő tisztán meglátja és nyíltan kimondja: Kant óta az ismeretelmélet a filozófia ultima ratiója, a megismerő én kategóriái azok a végső határok, ahol a tudománynak meg kell állania s ennek a belátásnak a bátortalansága mindinkább elnyomta azt az igazságot, hogy a megismerő produktív váagnak mindig az ismeretelméleti szubjektumnál alapvetőbb, tőlünk független, tehát megismerni méltó objektív realitásokra kell irányulnia. Az ismeretelmélet kanti formája csak szekundér tudomány s legkevesebbet éppen a megismerésről tud mondani. Mert megismerni annyi, mint tőlünk függetlenül fennálló objektív realitásokat megragadni, felfedezni azokat az ontológiai őstényeket, amelyek minden megismerést s így a megismerés megismerését, az ismeretelméletet is megalapozzák. Az önmaga körül forgó, az önmagát megalapozni tudni vélő ismeretelmélet beleszédül e folytonos és egyre improduktívabb önszemléletbe s mikor eltűnik szemei elől a világ, önmaga alatt is meginog a talaj. Az igazi ismeretelmélet csak az ismeret metafizikája lehet. Nincsenek végső, lezárt határok a megismerés előtt, hanem megvan a tudomány progresszusának lehetősége, mivel a megismerés és a meg-

ismerendő között nincsenek áthidalhatatlan különbségek. Hisz maga a problémasejtés, minden tudomány végső rúgója, már egyfajta tudás az ismeretlenről s ezt a tudást fokozatosan fejleszteni lehet. Az irracionale sem metafizikaibb, mint a rationale, mert mindkettő egyaránt ontológiai megalapozottsággal bír. Ha meggondoljuk, hogy Hartmann programja nem egyéb, mint a metafizika, az elsődleges „tényfilozófia“ jelentőségének hangsúlyozása az ismeretelmélettel, a másodlagos „önmegismeréssel“ szemben, élesebb megvilágításban tűnnek fel Nietzsche történeti elődei is. Már az első nietzscheánusok is — ha szabad jelölésükre ezt az elnevezést anticipálnunk — a Kant által detronizált metafizika jogait akarták védeni, de zavart szavuk annál inkább hatástalan maradt, mert önmagukat is megigézte a „mindent szétzúzó“ kriticismus, az emberi szellem e legimpozánsabb csúcsteljesítménye. De ez az ígázat nem volt mégsem olyan erős, hogy a későbbi nietzscheánusok elfogadják a Hegel által hozott kompromisszumos megoldást. És bár tudományos szempontból Schopenhauer filozófiája éppúgy eltörpül Hegel rendszere mellett, mint Herderé a kriticismushoz képest, mégis érdeme, hogy megőrzött egy eszmét, amely csak később, évtizedek múlva fejlődhetett ki teljes jelentőségében. Ez a kifejtet a gondolatok küzdelmének történeti perspektívájában izgatónan érdekes. Kant kizárta a metafizikát a tudományok köréből, mert ismeretelméletileg nem tartotta megalapozhatónak, a nietzscheánus Hartmann az ismeretelméletet zárja ki a produktív tudományok köréből, ha nem hajlandó ráeszmélni metafizikai megalapozottságára.

De túlságosan leegyszerűsítőnek kantianizmus és nietzscheanizmus viszonyát, ha ezzel az újabb „kopernikusi fordulattal“ elintéztetnek vélnők. A helyzet bonyolultsága nyomban szembetűnik, ha Hartmann etikáját is szemügyre vesszük. A kantianizmus súlyos etikai hagyományokat, is jelent s látszólag ezekkel szemben is elvégzi Hartmann a nietzschei szellemű leszámolást. Csakugyan szembeszáll Kant etikai formalizmusával s Scheler nyomán a „hogyan cselekedjem“-mel szemben a „mit cselekedjem“-et, az etika materiális részét hangsúlyozza. Nemkülönben egyes részletkérdésekben is nietzscheánusnak bizonyul (hangsúlyozza például a Nietzsche-féle „Schenkende Tugend“ jelentőségét). De ezeken a mozzanatokon túlmenően hiába keressük az ismeret metafizikusának harciasságát, újszerűségét: Hartmann etikája éppúgy

„Distanz-Ethik“, mint Kanté, vagy a neokantiánusoké. Itt hiába keressük az „ontológiai őstények“ alapvető voltának hangsúlyozását, mert ezek eltörpülnek a metafizikai emberrel szemben, sőt felette álló objektív értékek mellett. Mindaz, ami igazán újat Nietzsche etikai téren Kant-hoz képest hozott, itt nem jut szóhoz. Hogy ez a meglepő tény, a nietzschei ismeretelméletnek ez az etikai téren való hirtelen megtorpanása, milyen nagy horderejű felvetett kérdésünk szempontjából, akkor fogjuk belátni, ha előbb végigtekintünk a nietzscheanizmusnak egyéb — filozófiai szempontból fontos — jelenkori megnyilvánulásain.

5. Klages az, akit Hartmann után elsősorban említünk kell. Az ő filozófiájában nyoma sincs ennek a megdöbbentő aspektusváltozásnak. Következétesen fejleszti — erős Bergson-hatás alatt — Nietzsche immanencia-gondolatát a lélek és a szellem ellentétévé s látszólag teljesen beleilleszkedik a nietzscheanizmus fejlődésvonalába, mert például éppúgy érvel a nyelvi kifejezés érzéki természetével, mint egykor régen az antikantiánus Jacobi. Ha hozzávesszük ehhez a Sokrates előtti görög filozófusok iránt való — kétségtelenül Nietzsche-től eredő — nagy szimpátiáját, ez a történeti távlat képes egy pillanatra megnyugtanni s a nietzscheanizmus térfoglalását természetes, problémátlan folyamatnak tünteti fel. Ilyenkor hajlandók leszünk Hartmann filozófiájának fentebb vázolt törését az ő egyéniségének töréséből magyarázni. Még inkább unszol e vélemény elfogadására az a tény, hogy Klages impozáns szaktudományi eredményeket tudott elérni s vele együtt néha más karakterológusok is, ezeknek az eredményeknek a nietzschei eredete pedig kétségtelen. Látszólag ő az, aki a nem mindig tudományos Nietzsche eredményeit képes átvinni maradék nélkül tudományos térre. Ami ezt a diadalt mégis kétségessé teszi, egy olyan esztétikai jellegű mozzanat, ami a jó filozófiatörténezs szemét nem kerülheti el: Klages minden sorában olyan mélyen gyökerező, szinte démonikus sötétségű ressentiment érezhető, mint egyetlen más nietzscheánusnál sem. Mármost: vagy a nietzscheanizmus igazi diadalát jelenti Klages filozófiája s ekkor a ressentiment indokolatlan; vagy szükségképi a sötét dac, s akkor a diadal hite foszlik semmivé. Szerintünk ez utóbbi nézet a helyes. Klages túlságosan Nietzsche hatása alatt áll, hogy észrevegye: mesterének tanítása nem értékesíthető teljes egészében korunk filozófiájában. Kétkedés nélkül fejti ki, sőt viszi

túlzásba tanítványi elfogultsággal Nietzsche tanításait. Filozófiájában problémátlan töretlenségű a nietzscheanizmus, de a problematikusság sejtése mégis kifejezésre jut tanainak sötét alaptónusában. A törés Hartmannnál első-sorban tételes, nála, a kisebb egyéniségnél, de jobb tanítványnál: hangulati.

6. Már az eddigiekből is kitűnt, hogy felvetett kérdésünk túlnő Nietzsche egyéni jelentőségének keretein. Még jobban megnyílnak előttünk a történeti és jelenkori távlatok, ha a filozófus és metafizikus után szemügyre vesszük egy nietzscheánus esztétikus tanait is. Paul *Häberlin* a kultúrakritikus Nietzsche tanításait érvényesíti esztétikai területen. Szerinte a művészet az a terület, ahol megszűnik minden morális, kulturális, értékelméleti gátlásunk, ez az a terület, ahol a tiszta létezés a maga valódi problémátlanságában jelenik meg. A művészet szabadulást jelent az önmagunkra rótt kultúreszmények alól, mentesít minden értékítélés, minden morális lelkiismeretfurdalás alól, mert maga a teljes, tiszta problémátlanság. A szépségnek nincs kritériuma, nincs autonóm feltétele, mert minden objektív kritérium már követelményt, igényt, kritikát, egyszóval: problémát jelent. Ebben a lendületen, de nagyon durva tévedéseket magában rejtő tanításban Schopenhauer metafizikája találkozik Nietzsche immanencia-gondolatával és kultúrkritikájával. Ez ismét igen beszédes bizonyíték arra, hogy a nietzscheanizmus nem egy egyéniség véletlenül felbukkant hatása, hanem eleven problémáknak hosszú évtizedeken keresztül feltorlódott halmaza, amely problémahalmaz még megoldásra vár.

7. Hogy ez a megoldás nem lehet végleges elutasítás, nem lehet a nietzscheanizmusnak végérvényes másodhelyre utalása, az nem bizonyos. De valószínűtlenné válik, ha korunk gondolkodásának egy újabb területét vesszük vizsgálat alá. Ez a terület: a szellemtörténet. Nem Spenglerre gondolunk itt, aki ismét túlságosan jó tanítvány ahhoz, hogy mestere tanainak hasznos propagálója legyen, hanem gondolunk azokra a tudósokra, akik észrevétlenül, egyik napról szinte a másikra, a filozófia közvetlen közelébe emeltek egy szaktudományt, azt a szaktudományt — a történetet —, amit a neokantiánus Windelband a filozófiai kutatás ellenpólusává tett meg. Kétségtelen, volt történetfilozófia Nietzsche előtt is s van utána is, de ez a tan történetnek túlságosan filozófia, filozófiának túlságosan történet. Sohasem került olyan szerves közelségbe

sem a filozófiához, sem a történethez, mint a szellemtörténet. Ez a közelség kétségkívül nietzscheánus gondolat; megvan Hartmannak ama tanításában is, hogy a legrészletesebb szaktudománynak is megvan a maga filozófiai problematikája; de végső gyökerében megtalálható már jóval előbb is: Herderék szintetizáló törekvéseiben. Hogy az életközelség egyúttal a filozófiához való közelséget is jelenti, a filozófia ledegradálása és az élet kifakulása nélkül: ez a szellemtörténetnek olyan eredménye, amit korunk filozófiája mindezideig nem értékelt fel. Hogy ez a filozófiai felértékelés mindezideig elmaradt, párhuzamos azzal, hogy a nietzscheanizmusról sincs egyetemes szempontú helyzetképünk. De hogy szükség van rá, azt éppen a szellemtörténet nietzschei elemei kívánják meg: a szellemtörténet bírálója egyúttal a nietzscheanizmusnak is szükségképi kritikusa lesz. Az Übermensch, az intuíciónak a fogalmi megismerés elébe való helyezése, az aforisztikus pointírozásra való törekvés, az Umwertung: mind olyan nietzschei elemek, amelyek megtisztulva kerülnek át a szellemtörténetbe s azáltal, hogy itt egy nekik megfelelőbb környezetbe kerültek, megnyugtathatják a kételkedőket azzal, hogy a „destruktív“ Nietzsche tanaiból olyan spirituális levegőt, szellemi kontinuumot teremtenek, amely az igazi szellemi értékeknek abszolút fennállást biztosít.

8. A filozófiai helyzetkép szempontjából elégséges, ha korunk gondolkodásának ezen a pár pontján mutatjuk ki a nietzscheanizmust, hisz nem Nietzsche hatásáról, hanem jelentőségéről akarunk szólni. Szándékosan mellőzzük a túlságosan hű tanítványokat, mert gondolkodásuk a tanítványok sztereotíp rövidlátása miatt kérdésünk szempontjából másodrangú jelentőségűvé teszi őket. Mellőzzük Nietzsche gondolatainak élelmes vámszedőit is, akik egy heroikus élet küzdelmei árán megszerzett gondolatkomplexumot ügyesen váltanak fel kulturális aprópénzre. De még szándékosabban kerültük a Nietzschével kapcsolatban közhelyé vált dekadencia, válság, korszakváltás fogalmakat, mert elterelik a problémát a filozófiatörténet sajátos területéről. Ezért mellőzzük a nietzscheánus kultúrfilozófusokat (például L. Zieglert), szociológusokat (Max Webert), vallásfilozófusokat, de különösképen a történetfilozófusokat. Ezért nem tartjuk elegendőnek Hugo Fischer Nietzsche-interpretációját, amely Nietzsche jelentőségét a századvég egyetemes válságának perspektívájából akarja

maradék nélkül megmagyarázni. Ez a beállítottság ugyanis éppen a filozófus érdeklődését nem tudja kielégíteni, azaz éppen az általunk felvetett problémára nem tud megnyugtató feleletet adni.

A nietzscheanizmus multjáról adott vázlat és a jelenéről rajzolt helyzetkép tehát eljuttatott bennünket odáig, hogy a Nietzsche-problémát két történetileg is megalapozott filozófiai gondolkodási tendencia párhuzamos, sőt ellentétes produktumának tartjuk. Az a tény, hogy közülük éppen erős gondolkodóiban e két tendencia küzdelmét látjuk végbemenni, arra késztet, hogy felvessük most már kettejük igazságtartalmának a kérdését. Ha pedig e kérdésre meg is tudunk felelni, tisztáztuk a kérdés filozófiai jelentőségét is.

Az egyik kínálózó lehetőség az, hogy a nietzscheanizmust ma is, mint már annyiszor, kiutasítjuk a filozófia területéről s megvonjuk tőle a racionális igazság produktálásának lehetőségét. Hisz erre bőven szolgáltat önvédelmi okokat a nietzscheanizmusban rejlő irracionális, misztikus, antikulturális, antiintellektualista tendenciák tömege. De mégsem mondhatjuk ki végérvényesen ezt a filozófiai interdiktumot, ha a kantianus irány teljesítményeit vesszük szemügyre, azét az irányét, amely ez interdiktumot hallgatólag rég kimondta. Mert ez interdiktum alapján a kantianizmus világképéből éppúgy kimarad a világ egy igen jelentős részének filozófiája, mint ahogy Kant világképéből is kimaradt; s amennyiben mégis szóhoz jut, éppúgy önellenmondásba kényszeríti a kantianust, mint ahogy előidézte azt, hogy „az etika Kantja lerombolja a kritika Kantjának alkotását“. Ha az igazság, s nem a gondolkodás a filozófus ultima ratiója, kétségkívül az interdiktum ellen kell döntenünk. Mert a teljes világ teljes képe kétségkívül igazabb, mint az ismeretelméleti alapon le redukált világkép, amely bizonyosságát végső fokon mégis csak antropologizmusból, tehát egy filozófia után való állásfoglalásból meríti.

9. Ha ilyen formán esik az interdiktum filozófiai szükségessége, három lehetőség kínálkozik felvetett problémánknak, kantianizmus és nietzscheanizmus viszonyának értelmezésére és megoldására. Az első lehetőség parallelisztikus, a másik antropologisztikus, a harmadik szintetikus. Az első lehetőség kitér az egyeztetés elől. Nem más, mint a Rickertnél felmerült heterologisztikus principium alapján való állásfoglalás. Eszerint nem szüksé-

ges a két irány egyeztetése, mert mind a kantianusnak, mind pedig a nietzscheánusnak egyidőben igaza lehet, mert ugyanazt a világot látják, csak más-más oldalról. Ez a felfogás mind a logika, mind pedig a tények szempontjából helytelen. Illogikus ez az ismeretelméleti produktum, mert az igazságnak csupán a szubjektív szemléleti formák abszolút igazsággá való kinevezése után vannak „oldalai“. A logika választást követel „A“ vagy „non A“ között. Ténybelileg pedig abban téved e felfogás, hogy kantianizmus és nietzscheanizmus nem ugyanazt a világot látják két különböző oldalról, hanem de facto két különböző világot látnak. Másrészt pedig tény, hogy korunk erős gondolkodói igenis törekszenek az egységes látásmódra, aminek a szükségességét maga a heterologizmust hirdető kantianizmus is elismerte hallgatólag akkor, mikor a kanti ismeretelméletből az idők folyamán axiológiát alakított ki, ezzel vélvén eleget tenni ama „másik világgal“, helyesebben „másik oldal“-lal szemben fennálló megismerési kötelezettségének. Harmadszor pedig az a tény zárja ki a további parallelizmus lehetőségét, hogy a nietzscheanizmus végén éppolyan „mindeneket szétzúzó“ egyéniség támadt, mint Kant volt a kantianizmus elején, bizonyítva ezzel azt, hogy a nietzscheánus gondolatkomplexum éppolyan kikerülhetetlen tényező lett a filozófia számára, mint amilyen a kanti fordulat volt minden megelőző és követő böleselkedés számára.

10. Sokkal erősebben kísérti a filozófiatörténészt a második, az antropologisztikus megoldási lehetőség. Alapja az a tapasztalatilag bőségesen igazolható és értékesíthető megfontolás, hogy mivel filozófia nem lehetséges filozófus nélkül, a filozófiák különbségének az az oka, hogy a filozófus összes kategóriáival egyetemben alá van vetve egy egyetemes antropológiai determinációnak. Problémánkra ezt a felfogást *Th. Litt* alkalmazta már, midőn Kantot és Herdert mint a „szellemi világ értelmezőit“ ezen az alapon állította szembe. Ez a szembeállítás számunkra azért is különösen érdekes, mert azáltal, hogy a nietzscheanizmus kezdetén álló Herdert Kant egyenrangú ellenfelévé torzítja, illetőleg idealizálja, hallgatólag elismeri annak a szükségességét, hogy a nietzscheanizmus fejlődésében előbb-utóbb el kellett következnie Nietzsche fellépésének. Amennyire zavarja a filozófiatörténészt, hogy Litt témájában a típusalkotás csak a történeti tények eltorzítása árán lehetséges, annyira csábítja az a lehetőség,

hogy Kant és Nietzsche szembeállításánál erre a torzításra semmi szükség nincsen. Ha minden filozófia alkotás, kétségtelennek látszik, hogy alá van vetve az alkotás egyetemes törvényszerűségeinek. Ezen törvények alapján vagy azt sűrítjük alkotásba, ami életünket betölti, vagy azt, ami belőle hiányzik. Ez a tipológia-lehetőség minden emberi alkotás esetében fennáll s különösen csábító a mi problémánknál. Kant élete nem egyéb, mint az egyéniség feláldozása a vele szemben állított morális követelmények, a kötelesség oltárán s etikája ezt az életformát maradék nélkül kifejező erkölcsi rigorizmus. A hajlamok, az érzelmi motívumok teljes kikapcsolása ez az életforma s a kategórikus imperatívusz egyetemes érvényességű birodalma ez az etika. Ezzel szemben: Nietzsche élete úgyszólván teljes egészében igénytelen, lemondó aszkézis, etikája viszont mindannak ellenmondás, ami alázatosság, lemondás, önmegtagadás. Egyikük etikájában a törvény kérlelhetetlen, a másikéban az egyén. Az egyik filozófiája „Zwei-Welten-Theorie“, a másik az immanencia gondolatának végsőkig menő kihangsúlyozása. Az egyik világban a hajlam semmi, a törvény minden; a másikban a hajlam minden s a törvény semmi. Az egyik oldalon rigorizmus, a másikon heroizmus. Ehhez a tárgyi polarizálódáshoz életrajzi, történeti szembenállás is járul s itt még nagyobb tért nyer a pszichológiai alapon tipizáló antropologista. Kantnak egy aszkéta élet jól kiérdemelt jutalma, betetőzése az elért érvényesülés, a katedra; Nietzschének egészen fiatalon, harmincéves kora előtt ölébe hull mindez s ő nemcsak a megszerzésére, de még a megtartására sem törekszik. Egyik nehezen kialakuló, későn érő tudóstípus; a másik gyorsan kiforró, koraérett zseni. Egyikük elmebetegsége a szenilis demencia, a másiké a progresszív paralízis. Egyik elején áll egy filozófiatörténeti gondolatiránynak, másik betetőz egy ilyent. Az egyik skót iparcsaládból származott át Németországba, a másik lengyel grófi családból hiszi magát leszármazottnak. Egytől-egyig olyan ellentétek, amelyeknél jobbakat keresve sem találhatnának sem Kretschmer, sem Jung tipológiájuk illusztrálására. S mindezekén túl az is ösztönöz problémánk antropologisztikus megoldására, hogy ez a tipizálás — mutatis mutandis — a kantianizmus és nietzscheanizmus minden képviselőjére különösebb nehézség nélkül alkalmazható. Ezen az alapon problémánk „megoldása“ a következő lenne. Kantianizmus és nietzscheanizmus mindig



volt és mindig lesz, mert a kultúrember tipológiájának szükségességéből fakad. Vannak korok, melyeknek össz-szituációja az egyik, s ismét más korok, amelyek a másik gondolkodó típusának kedveznek. Vannak korok, mikor az egyik tendencia az uralkodó s ilyenkor a másik megbélyegzetten, a kultúrából kiközösítetten a háttérben húzódik meg; várja és sietteti az időpontot, mikor az ő napja is felvirrad. S ha uralomra jutott a másodlagos tendencia, ellenfelét most már ő fogja a második helyre visszaszorítani. Nietzsche jelentősége ezek alapján az, hogy fellépésével eltalálta az alkalmas „tipológiai pillanatot”, mikor a nietszcheanizmusnak leginkább volt rá szüksége, mert olyan helyzetbe került a kantianizmussal szemben, hogy egy anti-Kant fellépése elkerülhetetlen volt. De bármennyire világosnak látszik is ez az antropológiai felfogás, mégsem tarthatjuk helyesnek. Világosan érteti meg a legtöbb filozófiatörténeti problémát, de magukra a filozófiai problémákra nézve felvilágosítást nem tud adni. Álláspontjának végső következményeit nem meri levonni; nem meri állítani, hogy kétfajta igazság van s a nietszchei igazság éppoly helyes, mint a kanti. Filozófiai nagyigényűsége éppen e végig gondolatlan-ságból ered, mert különben régen rádöbbsent volna arra, hogy az általa járt út a semmibe vezet, hisz az antropologizmust hirdető tipológus éppúgy csak típus, mint a bonckése alá vett emberek s ezért nem tarthat számot elmélete abszolút helyességére.

11. Ha így a második megoldási lehetőség is szertefoszlott, meg kell kísérelnünk az utolsó módot: lehetséges-e a szintézis kantianizmus és nietszcheanizmus között? Szubjektív oldalról e lehetőséget az antropológus tagadja, ez azonban mit sem mond az objektív, filozófiai lehetőségre nézve. Szerintünk megvan a szintézis objektív lehetősége. Erre a sub specie veritatis igenlésre éppen az empirikus: történeti és tipológiai tényezők adnak indítást, tehát éppen azok az elemek, melyek az antropologistát a lehetőség tagadására készítették. Mert éppen a történeti, reális gátlások tömege az, ami a gondolkodót visszatartja az igazság helyes felismerésétől, vagy pedig lendületének tehetetlensége folytán torzításokra kényszeríti. Eppen mert Kant és Nietzsche embertípusok is, nem láthatják meg maradék nélkül az igazságot. Azaz éppen az antropológia adja kezünkbe a legerősebb érvet önmaga ellen. Érthető, hogy Nietzsche-nek egészen a destrukcióig

menő túlzásokba kellett lendülnie, mikor épp Kanttal, legnagyobb tipológiai ellenlábásával került szembe. A filozófus előtt, akinek a tipológiai adatok nem végső fórumok, hanem csupán mentőkörülmények az igazságért folytatott küzdelem eredménytelenségeire, a filozófus előtt a szintézis nemcsak lehetséges, hanem egyenesen szükséges. Mert nincs külön schizothym és cyklothym igazság, habár a tévedések egytől-egyig tipológiai kategóriákban jönnek létre.

Ebben a megvilágításban Nietzsche történeti jelentősége abban áll, hogy a nietzscheanizmus lappangó tendenciáit frappáns módon felszínre hozta, úgy, hogy fellépése óta lehetetlen kikerülni a szintézis problémáját. Ebből a szempontból egyenesen hasznos mindaz a túlzás, ami antropológiai típusának a következménye volt. Korunk gondolkodása pedig az általa kirobantott gigantomachia színhelye. Nem tartjuk szükségesnek a történetfilozófiai prognózisokat, de annyit sejthetünk e küzdelem mai állásából, hogy a szintézis lehetősége nem fog feltétlenül valóra válni. Eppen a tanítványok azok, akik nem tudnak szabadulni saját típusuk gondolkodási étosza alól s ezáltal egyrészt mélyítik az ellentéteket, másrészt elszigetelik és magárahagyják azokat az eredeti gondolkodókat, akik felül akarnak emelkedni minden történeti és tipológiai determinációjukon. Az ortodox nietzscheánusok éppúgy félreismerik Nietzsche filozófiatörténeti jelentőségét, mint az ortodox kantianusok. „A látókör szűk volta minden filozófia rákfenéje“, mondja Hartmann s ezzel felismeri a korunk filozófusát fenyegető legnagyobb veszélyt. Ha a szintézis elmarad, mindkét iránynak el kell merülnie a saját tipológiai gátlásaiban. Mert a kantianus típusban rejlő produktív megoldási vágy látszatmegoldásokká posványosodik, valamint a nietzscheanizmus egészséges motora, a problémalátás is problémavágygá pervertálódik, azaz mindkét irány a logikai hallucinációk területére téved. Nietzsche betöltötte történeti hivatását akkor, mikor megjelenésével figyelmeztetett a szintézis fontosságára. Az eddig elmondottak alapján úgy hisszük, hogy nem prognózis, hanem történeti szükségesség az, hogy ha a szintézis elmarad: mind a kantianizmusnak, mind pedig a nietzscheanizmusnak le kell vonulnia a filozófiatörténet színpadáról, mert a maguk tipológiai adottságait nem az igazság javára, hanem ellenére használták fel.

### A egyszerű dolgok problémája.

A filozófia a részletösszefüggések ismeretével be nem érő emberi szellem legnagyobb erőfeszítése, hogy felfedezze a tárgyak látszólagos zűrzavara mögött sejtett *rendet*. Többnyire abból a feltevésekből indul ki, hogy vannak bizonyos *egyszerű* dolgok, amelyek a többieknek *összetevői* s amelyek a Világrendszerben az összetett dolgokat *megelőzik*.

A filozófusok legnagyobb része felveti az egyszerű dolgok problémáját. Egyszerűnek és összetettnek azonban egyénekenként és koronként igen különböző dolgokat tartottak. Szerepeltek már a sorban alapfogalmak, alaprelációk,<sup>1</sup> alapigazságok, alaptények, alapélmények, elemi létezők, felbonthatatlan folyamatok, „az alany által megértett objektív jelentések”<sup>2</sup> stb. Aszerint, hogy ki mit tartott egyszerű dolognak, természetesen eltérők voltak a vélemények az összetett dolgokra és a Világrendszerre vonatkozólag is. Nem akarunk belemélyedni e nézetek kritikai tárgyalásába. Csak arra hivatkozunk, hogy az egyszerű dolgok, amelyek a Világrendszer első láncszemeit alkotják, nemcsak *bizonyos* fajta összetett dolgokat, hanem *minden* összetett dolgot megelőznek. Tehát ha ismerni akarjuk az egyszerűség és összetettség kritériumait, akkor nem egy speciális tárgykörre vonatkozó tudományból, hanem a legalapvetőbb, a minden dologra egyaránt érvényes határozományokkal és a legegyszerűbb összefüggésekkel foglalkozó tudományból kell kiindulnunk.

Már a filozófiai gondolkodás elején felvetődött a látszat és a valóság problémája. Korán észrevették, hogy vannak a természeti tárgyaktól merőben különböző dolgok is. A vita, amely ennek az észrevételnek a nyomán megindult, végigkísérte a filozófia egész történetét és tart még ma is. A probléma, amely a legújabb idők eredményei alapján, úgy látszik, mégis megoldottnak tekinthető, modern megfogalmazásban a következőképen hangzik: a természeti valóságok létezése az egyetlen fennállási mód-e, vagy vannak oly dolgok is, amelyek a létezésétől különböző módon állnak fenn?

Evidens, hogy a kérdést nem lehet tapasztalati úton eldönteni. Kétségtelen azonban, hogy ha logikus következtetések útján sikerül a létezésről különböző fennállási módokat kimutatni, akkor senki sem érvelhet a fennállások meglétele ellen anélkül, hogy önmagának ellent ne mondana s ha dogmatikusan megmarad állítása mellett, érvekkel nem fejezheti ki kételkedését, legfeljebb szkeptikus mosollyal.

Nyilvánvaló, hogy ha a létezésen kívül másféle fennállások is vannak, akkor nem a metafizika a legegyszerűbb filozófiai tudomány,

<sup>1</sup> Hazay Olivér: Die Struktur des logischen Gegenstandes. 1915.

<sup>2</sup> Bartók György: A „rendszer“ filozófiai vizsgálata, 1928. 26. l.

hanem az, amely bármiféle módon fennálló dolgokra vonatkozó egyetemes határozmányokkal foglalkozik. E legalapvetőbb tudomány, amelyet (Bolzano és Brentano nyomán) Husserl, Meinong és Pauler alapoztak meg, a tárgyelmélet<sup>3</sup> vagy más néven ideológia.

Pauler szerint az ideológia négy részre oszlik. A dolgok elemeit vizsgálja a „fenomenológia“, a dolgok lehető viszonylatait, a „relációelmélet“, azok legáltalánosabb osztályait, a „kategóriaelmélet“, a végső tartalom preszuppozícióját az általános „értékelmélet“.

Mivel bármely dologra két kérdést vehetünk fel: 1. hogy micsoda, 2. hogy miképen áll fenn, ezért a fenomenológia ismét két részre oszlik: a „lényegtanra“ (usiológia) és a „fennállástanra“ (hyparchológia).<sup>4</sup>

Egységes módszer, amelynek segítségével bizonyos dolgoknak a létezésétől különböző objektív fennállását igazolni lehetne, ma még nincs elfogadva.<sup>5</sup> Véleményünk szerint azonban csak egy eredményes módszer lehetséges, amely lényegében azonos a matematikában már régen használatos egzisztencia-bizonyítás módszerével. (Egzisztencia alatt itt nem létezés, hanem bármiféle fennállást értünk.)

Egzisztenciát kétféle úton lehet bizonyítani: direkt és indirekt bizonyítás által. A direkt bizonyításnál bizonyos egzisztencia axiómákból (posztulátumokból) indulunk ki és ezek segítségével bizonyítjuk, hogy az axiómákban már exisztálóknak elismert dolgokon kívül bizonyos más dolgok is exisztálnak. Az objektív fennállások bizonyítása azonban a dolog természete szerint a legtöbb (sőt valószínűleg minden) esetben csak indirekt úton lehetséges.

Az indirekt egzisztenciabizonyításnak két főszkémája van. Mindkettő az egzisztencia fogalmának azon értelmezésén alapszik, hogy az, „hogy bizonyos tulajdonsággal<sup>6</sup> bíró dolgok exisztálnak“, azt jelenti, hogy az illető tulajdonság nem tárgyatlan, azaz vannak oly. dolgok, amelyekre vonatkozik.<sup>7</sup>

1. Az első szkéma valamely tulajdonság tárgyas voltának igazolására szolgál. Ezt úgy igazoljuk, hogy az adott tulajdonság összetevői közül valamelyik tetszésszerintit kiválasztjuk. Mivel pedig egy tulajdon-

<sup>3</sup> A „tárgy“, illetőleg a „dolog“ szó az ideológiában a lehető legáltalánosabb minőséget jelenti.

<sup>4</sup> Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába 241—242. l.

<sup>5</sup> Még Husserl is a „jelentések“ fennállásának bizonyítása helyett csupán e fennállásnak (szerinte) evidens voltára hivatkozik. Logische Untersuchungen II. 1. r. 99. sk. 1.

<sup>6</sup> Itt és a továbbiakban is a tulajdonság szót a *definit* tulajdonság értelmében fogjuk használni. Definit az oly tulajdonság, amelynek tagadása és az adott tulajdonság között nincs átmenet, tehát minden dologra vagy vonatkozik, vagy nem vonatkozik.

<sup>7</sup> Tárgyatlan tulajdonság pl.: „kereknégyszög“, „kétoldalú“ (síkidom), „gyök nélküli algebrai egyenlet“ stb.

ság (pl.: „transzcendens szám“)<sup>8</sup> összetevői<sup>9</sup> nála tágabb tulajdonságok (pl.: „transzcendens“, „szám“), tehát az adott és a választott összetevő tulajdonsághoz (pl.: „szám“) tartozik egy oly komplementárius tulajdonság („nem transzcendens szám“), amely az adott tulajdonságot („transzcendens szám“) a kiválasztott és nála tágabb összetevő tulajdonságra („szám“) kiegészíti. Ha mármost feltesszük, hogy minden dologra, amelyre a választott összetevő tulajdonság („szám“) vonatkozik, érvényes a megfelelő komplementárius tulajdonság („nem transzcendens szám“ = „algebrai szám“) is, (azaz minden szám algebrai szám) és ellentmondásra jutunk, akkor nyilvánvaló, hogy a komplementárius tulajdonság nem vonatkozik mindenre, amire az összetevő tulajdonság vonatkozik (nem minden szám algebrai szám), azaz az eredeti tulajdonság („transzcendens szám“) nem tárgyatlan, vagyis vannak oly dolgok, amelyekre vonatkozik (vannak transzcendens számok).

2. A második skémával pedig az igazolható, hogy egy osztály<sup>10</sup> tagjai valamennyien bírnak egy bizonyos tulajdonsággal, illetőleg, hogy az adott osztálynak az illető tulajdonsággal nem bíró tagjainak osztálya üres. A bizonyítás az előbbihez hasonló módon történik.

Az indirekt existenciabizonyítás első skémája szerint sikerült igazolni azt, hogy vannak *objektív igazságok*, amelyek minden emberi elgondolástól függetlenül is fennállnak. (Fennállási módjuk a térben és időben való létezéssel szemben a tértelen és időtlen érvényesség.) Mi is ezt a módszert alkalmazzuk az *objektív funkciók*<sup>11</sup> fennállásának következő bizonyításánál:

Vannak objektív funkciók, mert ha valaki azt állítja, hogy a funkciók gondolati dolgok, amelyeket csak mi magyarázunk bele a tárgyakba, akkor önmagának mond ellent, mert legalább ezt az egy funk-

<sup>8</sup> A „szám“ szó alatt itt kizárólag a számsík számait értjük (reális és komplex számokat).

<sup>9</sup> Valamely tulajdonság összetevői alatt az illető tulajdonságot konstituáló, meghatározó tulajdonságokat értjük, amelyeknek az adott tulajdonság a logikai produktuma. (Pl.: „görbe“ és „vonal“ produktuma; „görbe vonal“.)

<sup>10</sup> Valamely tulajdonság megkülönböztetendő a hozzá tartozó osztálytól, amely az előbbinek extenziója. Több tulajdonsághoz tartozhat ugyanaz az osztály. Pl.: „háromszögű“ és „háromoldalú“ különböző tulajdonságok, de ugyanazon dolgokra, ugyanazon osztály tagjaira vonatkoznak. Hasonlóképen megkülönböztetendők a viszonyok is a hozzájuk tartozó extenziótól, amelyet relációnak nevezünk.

<sup>11</sup> *Funkcióknak* Frege és Russell nyomán a *tulajdonságokat* és *viszonyokat* nevezzük. A tulajdonságoknak az egyváltozós funkciók  $f(x)$  (pl.: *egyenlőszárú*  $(x)$ ... szavakban; „ $x$  *egyenlőszárú*“); a viszonyoknak a többváltozós funkciók  $f(x, y, z, \dots)$  felelnek meg. (Pl.:  $> (x, y)$ ... szavakban; „ $x$  nagyobb  $y$ -nál“).

A funkció szóval kizárólag a definit tulajdonságokat és viszonyokat jelöljük.

ciót „gondolati dolog-(nak lenni)“ az emberi megismeréstől függetlenül is érvényes funkciónak kénytelen elismerni, mely akkor is vonatkoznék minden tulajdonságra, ha az emberek mind az ellenkezőjéről volnának is meggyőződve.

Az objektív funkciók osztálya tehát nem üres. E funkciók fennállása a tételek<sup>12</sup> fennállásával a következőképp függ össze: *Megegyeznek* abban, hogy mindkét fennállás tértől, időtől és minden emberi megismeréstől független.

*Különböznek* pedig abban a tekintetben, hogy míg a *tételek fennállása két lehetőségű*, mert minden tétel vagy mint *érvényesség*, vagy mint *érvénytelenség*<sup>13</sup> áll fenn, addig a funkciók fennállása csak *egy-lehetőségű*, mert egy funkció sem igaz, sem téves nem lehet.<sup>14</sup>

A funkciók e sajátos fennállásának jelölésére, mivel a tulajdonságok általában vonatkoznak valamire és a viszonyok is általában bizonyos dolgok között fennálló vonatkozások: a *vonatkozás* elnevezést használjuk.

A fennállási problémák a legszorosabb kapcsolatban vannak az ideológiának azzal a részével (rendszeren), amely a Világrend kérdésével foglalkozik és azt vizsgálja, hogy van-e egy őrendszer, amelynek minden dolog tagja, hogy mik az egyszerű és az összetett dolgok és mi a lényege a legegyszerűbb rendező viszonyoknak, amely a feltételezett őrendszer vázát alkotja.

Még nem tudjuk, hogy mi a Világrend, sőt az egyszerűség és összetettség lehetséges alosztályait sem ismerjük. Eredményeket e téren csak a rendszer és összetétel fogalmával kapcsolatos problémáknak kimerítő vizsgálatától remélhetünk. *Rendszernek* valamely rendező viszony által rendezett osztályt nevezünk.<sup>15</sup>

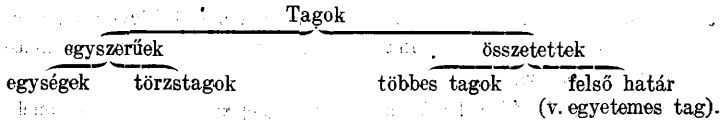
Nem tartva igényt teljességre, egy rendszer keretén belül a következő tagokat különböztetjük meg:

<sup>12</sup> A tétel szó alatt lényegében ugyanazt értjük, mint amit Bolzano „Satz an sich“-nek nevezett, (Wissenschaftslehre I. rész, I. fejezet.). Minden tétel vagy igaz, vagy téves. Nem csak az igaz (Wahrheit an sich), hanem a nem-igaz tételek is időtlen és objektív fennállással bírnak. Minden *téveség* is (pl.:  $2 \times 2 = 5$ ) mindig téves volt és téves lesz, függetlenül attól, hogy igaznak vagy tévesnek tartjuk-e.

<sup>13</sup> *Érvénytelenségnek* a nem igaz tételek objektív fennállását nevezük.

<sup>14</sup> E tételt Bolzano mondta ki először a „Vorstellung an sich“-re vonatkozólag (Wissenschaftslehre I. 221. és 238. old.). Részletes igazolása megtalálható pl. B. Russell, Einführung in die mathematische Philosophie 158. l.

<sup>15</sup> A fenti rendszerfogalommal szemben áll a rendszernek Bartók György által adott értelmezése, amely nem követeli meg, sőt az őrendszer esetében kizárja, hogy a rendszer tagjai egy osztály tagjai legyenek.



*Egyszerűek* az oly tagok, amelyek nem bonthatók fel más tagokra. csak abban az esetben, ha maguk is az összetevőik között vannak és a többi összetevőjük a rendszer minden tagjának összetevője. (Pl.: az egész számok rendszerében a prímszámok.)

*Egységek* az oly egyszerű tagok, amelyek a rendszer *minden* tagjának összetevői. (Pl.: az egész számok rendszerében az 1.)

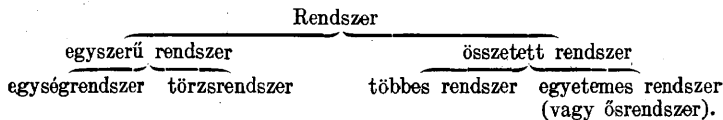
*Törzstagok* az oly egyszerű tagok, amelyek *nem minden* tagnak összetevői. (Pl.: az egész számok rendszerében az 1-től különböző prímszámok.)

*Összetettek* az oly tagok, amelyeknek tőlük különböző oly összetevői is vannak, amelyek nem egységek.

*Többes tagok* az oly összetett tagok, amelyeknek a rendszer *nem minden* tagja összetevője.

*Felső határ* (vagy *egyetemes tag*) az oly tag, amelynek a rendszer *minden* tagja összetevője.

Hasonló megkülönböztetés lehetséges a *rendszerek* között is:



*Egyszerű* valamely rendszer akkor, ha a tagjainak más rendszer tagjai nem összetevői; csak abban az esetben, ha ezek minden rendszer tagjainak összetevői.

*Egységrendszer* az oly egyszerű rendszer, amelynek tagjai *minden* rendszer tagjainak összetevői.

*Törzrendszer* az oly egyszerű rendszer, amelynek tagjai *nem minden* rendszer tagjainak összetevői.

*Összetett* valamely rendszer akkor, ha a tagjainak tőle különböző rendszerek tagjai az összetevői.

*Többes* rendszernek nevezzük az oly összetett rendszert, ahol a tagoknak *nem minden* rendszer tagjai az összetevőjük.

*Egyetemes* vagy *ősrendszer* az oly összetett rendszer, ahol a tagoknak *minden* rendszer tagjai az összetevőjük.

Az ősrendszer egyszerű tagjaival szemben valamely speciális rendszer egyszerű tagjai csak relatíve egyszerűek, mert egy rendszer egyszerű tagjai egy nála nagyobb rendszerben lehetnek összetett tagok.

Ha két rendszer A és B oly viszonyban vannak, hogy A minden tagja összetevője a B valamilyen tagjának, de a B egyetlen tagja sem

tehető össze pusztán az A tagjaiból, akkor az A-t a B *bázisának* nevezük. Valamely rendszer bázisának tagjai (az őrendszerben) az illető rendszer tagjait megelőzik.

Egységek és felső határ nem szükségképpen tartoznak valamely rendszerhez, de lehet az is, hogy nincsenek törzstagok vagy összetett tagok.

*Az ideológia szempontjából a legelemibb dolgok szerintünk a funkciók.* (Egységrendszer alkotnak.) Minden dolgot ugyanis csak a tulajdonságai által, vagy más dolgokhoz való viszonya alapján határozhatunk meg. Minden meghatározás, illetőleg minden dolog feltesz tehát bizonyos funkciókat, maguk a funkciók azonban meghatározhatók pusztán funkciók által is.

Sokan vannak azon a véleményen, hogy a funkciók, noha objektív tárgyak, mégsem önállóak, hanem azokhoz a dolgokhoz vannak kötve, amelyekre vonatkoznak.<sup>16</sup> Ez a nézet azonban téves és valószínűleg a funkciónak a funkció extenziójával való összetévesztéséből ered. Hogy a funkciók fennállanak azoktól a dolgoktól függetlenül is, amelyekre vonatkoznak, azt mi sem igazolja inkább, mint hogy *vannak tárgyatlan, azaz üres funkciók* is.

Ha ugyanis feltesszük, hogy nincsenek tárgynélküli funkciók, akkor ellentmondásra jutunk, mert állításunk azt jelenti, hogy az üres funkciók osztálya üres. Amiből viszont az következik, hogy az „üres funkció“ (-nak lenni) -funkció üres.

*Az őrendszer legelején tehát a funkciók állanak.* Sorrendben utánuk rögtön a *tételek* következnek, amennyiben minden tétel mint *kitöltött* funkció fogható fel, azaz a tételleket, mint olyanokat, definiálhatjuk, amelyek a funkciótól abban különböznek, hogy a funkciók változóinak a helyén bizonyos fix, konstans dolgok állanak. E definíció azonban csak akkor helyes, ha igaz. Ebből következik, hogy — noha minden funkció lehet összetevője valamilyen tételnek — a tételek pusztán a funkciókból mégsem vezethetők le az érvényesség és az érvénytelenség novuma nélkül, amely a funkciókból még hiányzik. Más szóval: a funkciók rendszere a tételek rendszerének bázisa.

Annak a kérdésnek a megoldása, hogy a funkcióktól és a tételektől a létezőkhöz vezet-e híd, az ideológia jövő feladataihoz tartozik.

A tárgyelmélet, mint a lehető legalapvetőbb tudomány, a tudományos filozófia egyetlen biztos kiindulópontjának látszik. Mégis a legutóbbi időben oly problémák vetődtek fel, amelyek az ideológiának éppen sarkpontjait rendítik meg, azokat, amelyekkel áll vagy bukik e koncepció. A szóbanlevő problémák (logikai paradoxonok) kétségessé teszik a

<sup>16</sup> Pl.: Varga Béla: A szubszisztencia fajai, 25. l.



„közép kizárásának elve“ néven ismeretes tételek<sup>17</sup> egyik legfontosabbikát, („ha A valamely tétel és B a tagadása, akkor vagy az A, vagy a B igaz“), amelyiken az indirekt bizonyítás alapszik. Mivel pedig — mint említettük — a különböző objektív fennállások bizonyítása a legtöbb esetben csak indirekt egzisztenciabizonyítás útján lehetséges, azért kétségsé válik az igazság objektivitásának tana, a funkciók objektivitása stb. Kétséges tehát a legegyszerűbb funkciónak (funkcióegységnek) a tárgy fogalmának helyessége is, amennyiben rajta minden dologra egyaránt vonatkozó (minőségi) tulajdonságot értünk, valamint a megfelelő extenzióknak, a dolgok osztályának, az ideológiai Világegész<sup>18</sup> fogalmának a helyessége is.

A következőkben a két utóbbi fogalom jogosultságát fogjuk vizsgálat tárgyává tenni, mivel ezek vannak a legszorosabb kapcsolatban az említett problémákkal. E vállalkozásunk esélyeinek növelése érdekében szükségesnek véljük azonban elválasztani az *osztály* fogalmát a *halmaz* fogalmától.

Az osztály és a halmaz között levő minőségi differenciára eddig legvilágosabban Pauler Ákos mutatott rá „A fogalom problémája a tiszta logikában“ című értekezésében, majd később a „Logiká“-ban is. E művekben az egyetemes és a többes logizma tárgyalásával kapcsolatban a két logizma különbözőségét hangsúlyozza: „Egyetemes logizmák azok, amelyek egy osztály minden tagjára vonatkoznak, míg a többes logizma nem ily faji összetartozás alapján jelöl több tárgyat, hanem csak mennyiségi szempontból s ezért nem nemet vagy fajt, hanem halmazt jelent, amelybe a legkülönbözőbb természetű tárgyak tartozhatnak.“ Pauler szerint tehát az osztály valamely tulajdonsággal bíró dolgok összessége, bizonyos tárgyaknak közös minőségük alapján való összefogása. *Az osztályt tehát nem az elemei, hanem a hozzá tartozó tulajdonság, illetőleg osztályfogalom határozza meg.*

Az osztállyal szemben a halmaz *tetszőleges dolgoknak oly összessége, amely az elemei által van meghatározva*, tekintet nélkül az egyes összetevők tulajdonságaira. (Pl.: egy halmazt képezhetnek Budapest, a hold és az azonosság viszonya.) A halmazban tehát az elemek csak „számosságuk tekintetében érvényesülnek“.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> A „közép kizárása elvé“-nek különböző megformulásaival a „Paradoxonok a logikában és matematikában“ című munkánkban harmadik részében foglalkoztunk.

<sup>18</sup> A Világegész, a „mundus intelligibilis“ fennállásának problémájával elsősorban Kant foglalkozott a T. É. K.-ban, az első antinómia ellentétéhez fűzött megjegyzések között. Megoldása (amely szerint a Világegész fennállását sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehetséges), mint azóta bebizonyult, téves premisszákon alapul.

<sup>19</sup> Pauler halmazfogalma a Zemelo—Fraenkel-féle axiómarendszerben értelmezett halmazfogalommal, osztályfogalma pedig a Russell-féle halmazfogalommal rokon, de nem azonos fogalom.

Ezek alapján a Mindenségre és a dolog fogalmára vonatkozó problémánkat a következőképpen szövegezzük meg:

*Mennyiségi szempontból:*

Van-e egy legnagyobb halmaz, egy mindent magába foglaló sokaság, amelynél nagyobb már nem lehetséges? (Megjegyzendő, hogy a dolog fogalma mennyiségi szempontból nem problematikus.)

*Minőségi szempontból:*

Van-e egy legegységesebb osztály, amelynek minden dolog osztálytagja és van-e egy olyan tulajdonság („tárgynak, illetőleg dolognak lenni“), amely mindenre vonatkozik?

Az első kérdésre Pauler szerint tagadólag kell válaszolnunk, mert „a (többes) halmaz fogalomban nemcsak az foglaltatik, hogy az összefoglalása több elemnek, hanem az is, hogy épp ezáltal elhatárolódik más elemekkel szemben.“<sup>20</sup> Hasonló eredményre jutunk, ha elfogadjuk a halmazelméletnek azt a tételét, hogy minden halmaznak van hatványhalmaza. (Valamely halmaz hatványhalmaza azonos a halmaz összes rész-halmazainak halmazával, azaz az illető halmaz elemei közül minden lehetséges módon kiválasztott elemekből és a nullahalmazból képezett halmazok halmazával.) A hatványhalmaz értelmezéséből ugyanis az következik, hogy semmiféle halmaz nem lehet aequivalens a hatványhalmazával, amely nála nagyobb számossággal bír. Két halmaz akkor aequivalens, ha lehetséges közöttük egy oly egyértelmű leképezés, amely a két halmaz elemeit úgy rendeli egymáshoz, hogy az egyiknek minden egyes eleméhez a másiknak egy és csakis egy eleme tartozik és viszont. Ilyen leképezés áll fenn pl. bármely két, ugyanannyi elemből álló véges halmaz között, a páros és az egész számok halmaza között, bármely fénykép és a róla készült nagyítás pontjainak halmaza között stb. Ha két halmaz aequivalens, akkor egyforma számosságú. Két halmaz közül az egyik nagyobb számossággal bír, ha van a másikkal aequivalens rész-halmaza, a másiknak azonban nincs. Tehát nincs legnagyobb halmaz, mert ha volna, akkor a hozzá tartozó hatványhalmaz e halmaz számosságánál nagyobb számossággal bírna, ami abszurdum.

*A Világrendhez tehát a számosság szempontjából nem tartozik felső határ, a dolgok mennyisége kimeríthetetlen — soha le nem zárható, befejezetlen valami —, nincsen olyan sokaság, amelynél nagyobb ne volna.*

A minőségi szempontból felvetett kérdésünk az volt, hogy van-e egy legegységesebb osztály, amelynek minden dolog osztálytagja és van-e egy olyan tulajdonság, amely mindenre vonatkozik. A legvalószínűbb, sőt szinte magától értetődőnek látszó válasz az, hogy van. Hiszen minden, ami valamiképpen fennáll, valamiféle dolog is egyszerűen. Dolgok az anyagi tárgyak, az igazságok, sőt még a fikció és a téves ítélet is. Van tehát egy olyan tulajdonság, amely mindenre vonat-

<sup>20</sup> Pauler: A fogalom problémája a tiszta logikában, 20. l.

közik és egy legegyetemesebb osztály, amelynek minden dolog osztálytagja.<sup>21</sup>

És mégis, bármilyen magától értetődőnek látszik is ez a válasz, újabban a matematikában oly logikai nehézségek támadtak, amelyek problematikussá teszik. E nehézségek a halmazelmélet paradoxonjai. A G. Cantor által megalkotott halmazelmélet tételei között ugyanis bizonyos ellentmondásokat lehetett kimutatni, amelyeknek közelebbi vizsgálatánál kiderült, hogy nem sajátlagosan halmazelméleti jellegűek, hanem velük analóg módon hasonló logikai (nem matematikai természetű) paradoxonok is képezhetők. Ebből kiindulva rövidesen sikerült is a halmazelméletet oly axiómákra építeni, amelyek mellett a szóban levő ellentmondások nem lépnek fel. A logikában azonban megmaradtak a paradoxonok és más, még az ókorból származó paralógizmusokkal együtt súlyos zavart okoznak e tudományban.

Nem célunk ugyan ezekkel az ellentmondásokkal részletesen foglalkozni, de néhányat mégis ismertetnünk kell; mivel megoldásuk döntő befolyással van a mi kérdésünkre adandó feleletre.

Elsőnek választjuk azt a valószínűleg Eubulidestől származó ellentmondást, mely a „hazug“ néven ismeretes. Ez a fölösleges szavaktól megtisztított formájában így hangzik: ha valaki azt mondja, hogy „én most hazudom“, igazat állít-e vagy hazudik?

Ha *igazat mond*, akkor állítása megfelel a valóságnak, azaz tényleg hazudik, tehát *nem mond igazat*.

Ha pedig *nem mond igazat*, akkor nem igaz, hogy hazudik, tehát *igazat mond*.

Láthatjuk tehát, hogy akár igaznak, akár tévesnek tételezzük ezt az állítást, mindkét esetben önellentmondásra jutunk.

Egy másik, az előbbivel rokon paradoxon a Russell-féle. Ennek több alakja lehetséges. Egy ilyen változat a következő:

Kétféle tulajdonság van. Olyan, amelyik *vonatkozik önmagára* és olyan, amelyik *nem vonatkozik önmagára*.

Önmagára nem vonatkozó tulajdonság pl. az „ember“ (-nek lenni). Ez nem tulajdonsága önmagának, mivel nem ember, hanem tulajdonság. Ellenben a „nem ember“ vonatkozik önmagára, mivel szintén tulajdonság, tehát nem ember.

Kérdés, hogy a „*nem vonatkozik önmagára*“ tulajdonság melyik osztályba tartozik?

<sup>21</sup> Pauler Akos szerint „— míg a többes fogalom lényegével ellentekzik, hogy egyetlen halmazba foglaljon össze minden lehető dolgot, addig az egyetemes fogalom alapján történő egységesítés épp abban áll, hogy minden lehető dolgot bizonyos értékesség szempontjából összefoglal egyetlen nagy-osztályba“ (A fog. probl., 21. l.). Bartók György szerint ellenben „az osztály keretei az egyetemes rendszer egységén belül leomlanak“. (A „Rendszer“ fil. vizsg., 23. old.)

Ha *vonatkozik önmagára*, akkor tulajdonsága önmagának, tehát „nem vonatkozik önmagára“.

Ha pedig *nem vonatkozik önmagára*, akkor az „önmagára vonatkozik“ tulajdonsággal bír, tehát *vonatkozik önmagára*.<sup>22</sup>

B. Russell<sup>23</sup> e paradoxonokat több hasonló paradoxonnal egyetemben olymódon igyekszik megoldani, hogy felveszi, miszerint nincsen olyan tulajdonság, amely önmagának is tulajdonsága volna, illetőleg az ilyen tulajdonságok *értelmetlenek*. Hasonlóképpen értelmetlenek az önmagukra vonatkozó tételek is (pl.: „én most hazudom“). Szerinte minden dolog, amelyre valamely tulajdonság (vagy tétel) vonatkozik, más jellegű, mint maga az illető tulajdonság (tétel). A tulajdonságok ugyanis a következő *típusokba sorozhatók*.<sup>24</sup>

Az első típusokba az oly tulajdonságok tartoznak, amelyek csak individuumokra vonatkoznak. A másodikba az első típusú tulajdonságokra s esetleg individuumokra is vonatkozó tulajdonságok tartoznak. Az n-edik típusúba pedig az oly tulajdonságok, amelyek legalább egy n-1-edik típusú és esetleg alacsonyabb típusokhoz tartozó, de legfeljebb n-1-edik típusú tulajdonságoknak tulajdonságai.

A típuselméletnek logikai szempontból messzemenő következményei vannak.

Ha ez az elmélet igaz volna, akkor valamely osztályba tartozó negatív osztálynak (pl.: az emberek osztályához tartozó negatív osztály a nem emberek osztálya) csak egy típuson belül volna értelme. Ennek megfelelően szűkebb korlátok között volna érvényes a közép kizárásának elve is.

Mivel a típusok sorozata felfelé nyílt és nyílt az egy típusba tartozó tulajdonságoknak megfelelő osztályok<sup>25</sup> sorozata is, tehát ezen elmélet értelmében nem lehetnének kategóriák (amennyiben kategóriáknak az egyszerű osztályokat nevezzük.) Nem volna tehát értelme a legnagyobb osztálynak, a dolgok osztályának sem, sőt a legáltalánosabb tulajdonság: a „tárgynak lenni“ is értelmetlen volna (mivel, mint minden tulajdonság, ez is tárgy, tehát nem sorozható típusba, mert vonatkozik önmagára). A Világrendhez tehát eszerint minőségi szempontból sem tartoznék Világégész.

<sup>22</sup> A „vonatkozik önmagára“ tulajdonság esetén egyik esetben sem jutunk ellentmondásra.

<sup>23</sup> Cikkünk rövidreszabott terjedelme miatt a paradoxonnal csak a R-féle megoldására térünk ki. Más megoldásokkal a „Paradoxonok“-ban foglalkoztunk.

<sup>24</sup> A típuselméletet Russell nemcsak a tulajdonságokra, hanem általában a funkciókra állította fel: B. Russell, *Principles of mathematics*. Camb. Univ. Press. (1903). La theorie des types logiques. Rev. de Met. et de Mor. 18. Mathematical logic as based on the Theory of types Amer. Journ. of Math. 30 (1918).

<sup>25</sup> Russell szerint minden tulajdonsághoz (egyváltozós funkcióhoz) tartozik egy osztály, az illető tulajdonsággal bíró dolgok osztálya.

Azonban Russelnek ezt az elméletét sem feltevéseiben, sem következményeiben nem fogadhatjuk el. Az ellentmondások elkerülhetők ugyan általa, de nem ad felvilágosítást arravonatkozólag, hogy az ellentmondások *hogyan jönnek létre*.

Ha ugyanis pl. az „én most hazudom“ állítás azért vezetne paradoxonra, mert értelmetlen, akkor ugyanezen az alapon az „én most igazat mondok“ ítéletnek is paradoxonra kellene vezetnie. Mivel ez nincs így, tehát e paradoxont nem lehet pusztán azzal magyarázni, hogy azért jön létre, mert benne egy ítélet önmagára vonatkozik, noha (Russell szerint) semmiféle értelmes ítélet nem vonatkozik önmagára.

Véleményünk szerint a „hazug“ paradoxon megoldására éppen az „én most hazudom“ és az „én most igazat mondok“ ítéletek e különbözősége mutat rá. Kimutatható, hogy ezek a következő logikai szabályokkal vannak kapcsolatban: az elsőnek a: „valamely A ítélet és az „A nem igaz“ ítélet nem lehetnek egyszerre igazak“; a másodiknak a: „valamely A ítélet az „A igaz“ ítélet egyszerre igaz vagy téves“ logikai szabály felel meg.

Ha ugyanis azt állítom, hogy „én most hazudom“, akkor ez pontosabban kifejezve azt jelenti, hogy *(egy) állításom hazugság és azonos azzal, amit (most) mondok*.<sup>26</sup> Az „én most hazudom“ tehát nem egy felbonthatatlan ítélet, hanem két ítélet *logikai összege*, amelyek közül az egyik *az ítélet hazug voltát*, a másik pedig *az ítélet tárgyának az ítélettel való azonosságát fejezi ki*. Ha tehát azt állítjuk, hogy az „én most hazudom“ ítélet nem igaz,<sup>27</sup> akkor helytelen, ha két összetevő közül csak az elsőt vesszük figyelembe és csak ezt állítjuk tévesnek — amely esetben tényleg paradoxonról van szó<sup>28</sup> —, hanem tekintetbe kell vennünk a második összetevőt is. Mivel pedig két ítélet logikai összege akkor nem igaz, ha vagy az egyik, vagy a másik, vagy egyik összetevő sem igaz, tehát ítéletünk akkor is téves lehet, ha a második összetevő nem igaz. Ebben két ítélet azonossága jut kifejezésre. Azonban ha két ítélet azonos, akkor egyszerre igaz is. Viszont tudjuk, hogy valamely tétel és a tagadása nem lehetnek egyszerre igazak, tehát nem lehetnek azonosak sem. Az „én most hazudom“ ítélet második összetevője tehát téves, azaz az egész ítélet is téves. Tehát ha az „én most hazudom“ ítéletről azt állítjuk, hogy nem igaz és az ítélet összetett voltát is figyelembe vesszük, *nem jutunk paradoxonra*.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Szimbolikusan kifejezve  $G = (F \text{ nem igaz} \text{ és } F = G)$ .

<sup>27</sup> Ha azt tesszük fel, hogy a fenti ítélet igaz, akkor ebből az következik, hogy nem igaz, tehát ebben az esetben ellentmondásra jutunk.

<sup>28</sup> Ha ugyanis az első összetevő téves, a második nem, akkor az „állításom igaz és azonos azzal, amit állítok“ következik, azaz azt kapjuk, hogy a fenti állítás igaz.

<sup>29</sup> Mert ha feltesszük, hogy az „én most hazudom“ állítás nem igaz és a második összetevőt tételezzük tévesnek, akkor „(egy) állítá-

A típuselmélet eszerint nem ad kielégítő magyarázatot a „hazug“ paradoxon esetében s amint ez kimutatható, a Russell-féle és más paradoxonok esetében sem. Vannak azonban a típuselméletnek más logikai nehézségei is. Ez elmélet értelmében ugyanis — mint láttuk — nincsenek kategóriák. Legalább egy kategóriának — a dolgok osztályának — fennállása azonban egyenes következménye két alapvető logikai elvnek, t. i. az osztályozás és a korrelativitás elvének.

Az osztályozás elve szerint minden dolog valamely osztályba tartozik.<sup>30</sup> Ha tehát feltesszük, hogy az osztályok között nincs egy legnagyobb, akkor ebből az következik, hogy minden osztály feltesz egy nála nagyobb, öt valódi alosztályként magába foglaló osztályt. A korrelativitás elvének értelmében azonban — amely szerint „minden feltételezőhöz tartozik valami feltétlen“,<sup>31</sup> aminek már más feltétele nincs — következik, hogy az így nyert feltételezési sorozatnak kell egy legutolsó tagjának lennie.<sup>32</sup> Azonban bármely dologból induljunk is ki, a feltételezési sorozat végén ugyanaz az osztály áll, mert ha két sorozat utolsó tagja különböznék egymástól, akkor nem ezek, hanem az az osztály lenne a sorozatok utolsó tagja, amely mindkettőnek elemeit tartalmazza. Van tehát egy osztály, amely utolsó tagja minden ilyen feltételezési sorozatnak, azaz minden más osztálynál nagyobb, tehát a legnagyobb osztály és ez az éppen, amit a „dolgok osztályának“ nevezünk.

Hasonlóképpen igazolható a legáltalánosabb tulajdonság: a tárgy fennállása is, ha abból — az osztályozás elvéből következő — tételből indulunk ki, hogy „minden dologra vonatkozik valamilyen tulajdonság“.

A legegyetemesebb osztály és tulajdonság fennállásának fenti igazolásánál a *feltételezés* viszonyával operáltunk. E fogalom azonban, amely a filozófiai bizonyításoknál mindig fontos szerepet játszott, jelentésére vonatkozólag nem világos elöttünk. E viszony értelmével különösen Brandenstein Béla foglalkozott behatóan.<sup>33</sup> Szerinte a feltételezés az azo-

som hazugság, de nem azonos azzal, amit (most) állítok“ következik, ami nem mond ellent a feltevésnek.

<sup>30, 31</sup> Pauler, *Logika* 23—37. k., Bevezetés 27—33 l., „A korrelativitás elve“. Athenaeum 1915. I. 43. k.

<sup>32</sup> A halmazoknál is minden halmazhoz tartozik ugyan nagyobb halmaz, azonban a korrelativitás elvéből ez esetben mégsem következik egy legnagyobb halmaz fennállása. Ugyanis a meghatározó és a meghatározott között mindig az előbbi a feltétel. Tehát mivel a halmazt az elemei határozzák meg, a korrelativitás elvéből nem egy legnagyobb halmaz, hanem az individuumok fennállása következik. Valamely osztálynak ellenben a nála nagyobb osztályok (amelyeknek produktumaként állítható elő), illetőleg a megfelelő tulajdonságok a meghatározói, tehát amennyiben tartozik valamely osztályhoz nagyobb osztály, akkor az annak feltétele is.

<sup>33</sup> Brandenstein Béla: *Grundlegung der Philosophie*, I. Bd., 200. l.

nossággal egyenrangú definiálhatatlan alapfogalom.<sup>34</sup> Egyetemes érvényűségét a feltételezés elve fejezi ki, amely szerint minden dolognak van feltétele. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a feltételek sorozatának ne volna utolsó tagja, mivel a feltételezés reflexív viszony is lehet.

Ha elfogadjuk Brandenstein érvelését, akkor nyilvánvaló, hogy nem lehet szó a feltételezés tényleges definíciójáról. Azonban, hogy e viszony értelme világosabb legyen előttünk, megkíséreljük legalább egy implicit definícióját előállítani.

Az implicit definíciók, amelyek már felteszik a definiálandó fogalmat, az illető fogalomnak más (nála nem alapvetőbb) fogalmakkal való összefüggésére világítanak rá s ezért a megismerés szempontjából rendkívül hasznosak, mert csak ezeknek segítségével tudunk magunknak fogalmat alkotni az explicité definiálhatatlan tulajdonságokról és viszonyokról.

Az logisztika, amely egy speciális feltételezési viszonyra, az „implikációval” operál, e viszonyt az igazságértékek (igaz, nem igaz) segítségével értelmezi. Ennek az értelmezésnek a mintájára az általános feltételezés fogalmának a következő értelmezése kínálkozik: valamely „a” dolog felteszi a „b” dolgot, ha „a” csakis akkor áll fenn, ha „b” is fennáll. E definíció ellen azonban az a kifogás tehető, hogy ha *a* dolog, akkor fennálló dolog is egyszersmind, tehát az az eset, hogy *a* nem áll fenn, elő sem fordulhat. Az abszolút feltételezés definíciója helyett tehát beérjük a *relatív feltételezés* következő implicit definíciójával: „valamely P tulajdonság szempontjából az „a” dolog felteszi a „b” dolgot ( $a \xrightarrow{P} b$ ), ha „a” akkor és csakis akkor bír a P tulajdonsággal, ha a P tulajdonság „b”-re is vonatkozik.” A legegyetemesebb osztály (amely esetben P egyenlő: „osztálynak lenni”) és a legegyetemesebb tulajdonság (P egyenlő: „tulajdonságnak lenni”), fennállásának bizonyításánál a relatív feltételezésnek erre a definíciójára építettünk. Hogy az abszolút feltételezés viszonyáról is tiszta képet kapjunk, ahhoz szerintünk a rendszerelmélet alapproblémáinak a megoldása szükséges.

Eredményeinket összefoglalva, kitűzött problémáinkra tehát a következő megoldásokat nyerjük:

1. *A funkcióknak (amelyek az egységrendszert alkotják) az érvényességtől és a létezéstől különböző sajátos fennállásuk van (a vonatkozás).*
2. *A Világrendszer mennyiségileg kimeríthetetlen nyílt, soha le nem zárható valami.*
3. *Minőségi szempontból a Világrendszer zárt, van egy legegyetemesebb osztály, a dolgok osztálya a Mindenség és egy legáltalánosabb tulajdonság: a tárgyfogalom.*

Bencsik Béla.

<sup>34</sup> A „feltételezés” = „szamavája”, az ind filozófiában is (Vaisésika = rendszer) a kategóriák között szerepel.

## A nyelvtudomány filozófiai problémái.

Korunk tudományos gondolkodására igen jellemző, hogy nincsen *egységes* filozófiai alapvetése. Olyanszerű hatásnak, mint amilyen a kanti kriticismus volt, ma nyomát sem találjuk. Pedig korunk gondolkodása nem a filozofikus, sőt a metafizika újjáéledése — a szellemtörténet közvetítése folytán — filozófiai gondolatokat ültetett el olyan területeken is, amelyeket a pozitívizmus örökre meghódított, kisajátított területeinek gondoltunk. De a *metafizikai szemléletre* beállított gondolkodás tág keretén belül egységbe alig fogható divergenciát találunk. Ebben a tág keretben legfeljebb az a módszertani elv érvényesül egységesen, amelyet valaki találóan az axiómák kritikájának nevezett. (Csak azért nem nevezzük átértékelésnek, mert kerülni szeretnők a biológizmus átértékelésének szóhangulatát.) Valóban egy *kritikai folyamat* megy végbe minden tudomány keretein belül, nemcsak az axiómákat, hanem magát a problematikát is problematikussá teszik.

Ezek az általánosságban tett megjegyzéseink vonatkoznak a nyelvtudomány speciális területére is. Ez az oka annak, hogy nem beszélünk nyelvfilozófiáról, mivel a nyelv problematikájának egységes, filozófiai szemléletéről nem beszélhetünk. Ellenben ahelyett, hogy eklektikusan megpróbálnók egységbe törni a jelenkori nyelvfilozófiai gondolatrendszereket, helyesebbnek tartjuk arról beszámolni, hol és hogyan lép fel a filozófiai gondolkodás a nyelvtudomány területén s mennyiben módosítja a nyelvtudomány kutató módszereit?

### I.

A jelenkori filozófiai gondolkodásnak s a nagyon sok filozófiai gondolattól vemhes szellemtörténeti iránynak legszámottevőbb ellenfele kétségkívül a *pozitívizmus*. A pozitívizmustól áthatott tudományok módszereket és eredményeket mutatnak fel s biznyságot tesznek róla, hogy a módszert a pozitívizmustól kapták s eredményeiket ennek köszönhetik. A nyelvtudomány a *pszichológia módszerét* s a romantikából sarjadzott, de a pozitívizmustól kifejtett és megérlelt *történeti módszert* köszöni a XIX. század második felének. Az elért *eredmények* nem megvetendők. Negatív: a nyelvtudomány megtisztult a nyelv eredet kérdésének misztikus felfogásától, megszabadult a nyelvlogikai irány merev és külöcséges kategorizálásától, lehetetlenné vált a biológizmus térhódítása s a történetietlen pusztán romantikus, érzelmi alapon nyugvó délibábos etimologizálás. Pozitíve pedig tisztázódott a beszéd fiziológiája és akusztikája, kialakult a hangtörténet hatalmas rendszere, megvalósult a nyelvi elemek asszociatív kapcsolatrendszerének lélektani alapvetése s felvetődött — bizonyos mértékben érvényesült is — a nyelvnek, mint tömeglélektani produktumnak, vizsgálata. Ezek mellé az elvi jelentőségű eredmények mellé sorakozott még a fonetikai és lélektani



kísérleteknek, a feltárt történeti forrásoknak s a népnyelvi és primitív-nyelvi gyűjtéseknek feldolgozásra alkalmas nyersanyaga. A pozitívizmus nyelv tudományának mintegy kupolaépítményeként pedig felépült kísérleti, lélektani, történeti alapokon a nyelvrokonságok kérdését tisztázó nyelvhasználati rendszer.

Sajnos, a pozitivisták nyelv tudomány felszámolása mindmáig nem történt meg. De már régen folyik egy kritikai eljárás, amelynek néhány megállapítása elég ahhoz, hogy az előbb vázolt tetszetős rendszert megtingassa. A pszichologizmus gyümölcsöző volta az utóbbi időben vitássá vált más tudományokban is. (Elég, ha a pedagógiára vagy az irodalomtudományra utalunk.) A nyelv tudomány esetében egészen sajátos a pszichológia szerepe. Meg kell állapítanunk, hogy a nyelv tudomány a pszichológiától nem sokat kapott, annál többet azonban a pszichológia a nyelv tudománytól. Az asszociációk rendszerét a nyelv tudomány nélkül sohasem lehetett volna így felállítani. Ami pszichológiai elem van a nyelv tudomány módszerében, azt a nyelv vizsgálat autonóm eredményeinek könyvelhetjük el, azt a pszichológia csak elvonta a feltárt nyelvi tényekből. *H. Paul*, de különösen *W. Wundt* nagy érdeme éppen abban áll, hogy a nyelv tudomány eredményeit alkalmazták a pszichológiai kutatásban. (Kétségtelen, hogy a nyelv tudományban pszichológiai törvények érvényesülnek, ezek azonban magában a nyelvben, a nyelvet alkotó emberi lélekben érvényes törvények, ezek tehát csak leírják a nyelvet, de nem magyarázzák.) A történeti módszer fontosságához nem férhet szó. De itt még furcsább a helyzet. Egyrészt a történeti kutatás szinte teljesen függetlenítette magát a lélektani szempontoktól. Kritika nélkül tárta fel a nyelvi tényeket (történeti szempontból igen helyesen!), a tények nyelv lélektani értékétől függetlenül. Itt tehát egy szelektív munka várna a nyelv tudományra. Másrészt ez a munka még nincs elvégzve. A nyelv történeti kutatás még folyamatban van, egyedül a hangtörténeti kutatás terén beszélhetünk bizonyos befejezettségről. Azonban azt már most megállapíthatjuk, hogy bárhová vezessenek a történeti kutatások, a nyelv alapvető kérdéseire nem várhatunk tőlük végleges választ. Mint ahogy semilyen történetírás sem adhat alapvető törvényszerűségeket. A lélektani és történeti módszerek eredménye nem lehet más, mint az a nyelvtörvény, amely „a változásokat nem mint az előttünk ismeretlen vagy csak féligmeddig ismert igazi okok okozatát, hanem mint tér- és időbeli feltételek függvényét tüntetik fel”.<sup>1</sup> Természetes, hogy „a nyelvtörvény ilyen fogalmazása, midőn a változás mint a tér és idő koordinátáinak függvénye szerepel... semmit sem von le gyakorlati értékéből”.<sup>2</sup> Mi nem is akartunk többet mondani annál, hogy a pozitívizmus módszerei a nyelv tudománynak, mint — többek között tényfeltáró tudománynak — hasznos eszközei. *De sem egy tökéletes*

<sup>1</sup> Gombocz Z.: Nyelvtörténeti módszertan. Budapest, 1922. 8. §.

<sup>2</sup> U. o.

*nyelvléktan, sem egy tökéletes nyelvtörténet nem lehet végső célja a nyelvtudománynak.*

## II.

Úgy foglalhatnók össze az eddigieket, hogy a pozitivizmus nyelvtudományából a nyelvnek pusztán *fenomenológiája* nőtt ki. A nyelv lényegének, a nyelvnek, mint *noumenon*nak felfogása lett az újkori nyelvvizsgálat feladata. S ezen a ponton vált a nyelvtudomány filozófiai jellegű tudománnyá. Már az előzőkben említettük, hogy a pozitivizmus módszereit nem tartjuk elvetendőeknek, mint vizsgálati eszközöket, csak egy magasabb szempont szolgálatába szeretnők állítani őket. Ezt tette az újkori nyelvtudomány is: a nyelvi fenomenonok vizsgálatát mélyítette el.

Először is a *nyelv mivoltát* kellett tisztázni. Az eddig egyenrangúakként kezelt jelenségeken belül egy szelektív munka indult meg. A nyelv fogalma megtisztult a fiziológiai és akusztikai elemektől, szóval mindattól, amit a fonetika vizsgált eddig. A szelekció eredményeként nyertük a nyelvnek, mint tisztán szellemi produktumnak fogalmát, egy *virtuális jelrendszert*.<sup>3</sup> Ez a jelrendszer még korántsincs véglegesen feltárva s mai fogalmazásában joggal érheti a vád, hogy pusztán absztraktum. A vád éppen a virtualitása miatt érheti, mivel eleve felteszi egy kollektív tudat fogalmát, ami legalább is vitatható. Ezekre a kérdésekre a nyelv lényegének további vizsgálata fog kielégítő feleletet adni: az individuális nyelvek, a kisebb nyelvi egységek, nyelvjárások, a nagyobb nyelvegységek, az egyes nemzeti nyelvek, az egymástól szabályosan, illetve szabálytalanul különböző nyelvek, nyelvrokonok, nyelvcsaládok differenciális vizsgálata.

Másodsorban tisztázni kellett ennek a jelrendszernek a *funkcióját*. Ez nem pusztán *jelölő* funkció, hanem elsősorban *jelentő*.<sup>4</sup> Ha a nyelvi jeleknek az volna csak a feladatuk, hogy bizonyos fogalmi tartalmakat jelöljenek, akkor erre a nyelvnel sokkal alkalmasabb eszközöket találhatnánk. (Matematikai jelek, Russel-féle relációkalkulus stb.) Másrészt, ha pusztán jelölésre használnók a nyelvi jeleket, a jelek *változása* nem lenne lehetséges, mivel teljesen céltalan volna. De jelváltozás olyankor is történik, amikor a fogalom érvényes jegyei nem változnak meg, hanem csak a beszélő szubjektivitása színezi a tudat aktuális tartalmát. A nyelvi jelek tehát nemcsak a fogalmak tartalmát, hanem a fogalmak aktualitását is kifejezik, jelentik. (Ez bizonyos mértékben módosítja az asszociatív változásokról való tudásunkat is. Az asszociatív kapocs nemcsak fogalmi, hanem érzelmi viszonyt is rejt magában.) A jelentés fontosságának felismerése számos nagyfontosságú változást idézett elő:

<sup>3</sup> Gombocz: A magyar történeti nyelvtan vázlata. IV. Jelentéstan. Pécs, 1926. 38. §.

<sup>4</sup> U. o.

A *hang* fogalma mellé fel kellett állítani a *hangjel* (phonem)<sup>5</sup> fogalmát is, szelektálni kellett a hangrendszerből azokat a hangokat, amelyeknek jelentő funkciójuk van. A szó fogalma is megoszlott, a tisztán fogalmat jelölő szó mellé fel kellett venni az aktuális fogalmat jelölő szót (*le vocable ~ le mot*).<sup>6</sup> A hang és szótan átalakulása megdöntötte a *mondattan* egyeduralmát s a viszonyfogalom felvetődésével kialakult a modern *syntagma*-tan,<sup>7</sup> mely a predikatív fogalomviszony mellé a többi fogalomviszonyokat is vizsgálatának tárgykörébe vonta, egyetemes szempontból vizsgálva mindazt, amit eddig az alaktan differenciálva vizsgált. És kialakult végül a jelentéstan problémaköre is. Ez a nyelv alapvető funkciójából, a jelentésből indulva ki, a *jelölésváltozások* mellé a *jelentések változását* iktatta be, egy új fogalomnak, a jelentésben megnyilvánuló *érték*-nek aktualitását felismerve.<sup>8</sup>

Harmadszor felvetődött a nyelvnek, mint *társadalmi normának* a fogalma. A nyelv lényegében benne rejlik az aktivitás fogalma. Az újkor etikája, amely az erkölcestant akciótanná tágitotta, már felismerte a nyelvben rejlő normatív etikai értékeket. Itt nem a „beszélésre“ gondolunk, hanem elsősorban az emberi lélek *nyelvalkotó* képességére, másodszorban pedig arra a *konzerváló* erőre, amely a nyelvet, mint társadalmi normát, a legállandóbb normák közé állítja. Harmadsorban pedig a nyelvközösségek etikai determinációjára: a *kultúra-alkotásra*. Ezt az irányát a nyelvtudománynak nem veheti birtokába az etnográfia és az összehasonlító lélektan. A primitív népek lelki életének és nyelvének tanulmányozása itt nem adhat útmutatásokat, lévén az is történeti produktum, — egy másik fejlődési irány végeredménye. A nyelvi normának imperatív jellegét a nyelvben megvalósult értékek fogják megvilágítani s egyben választ fognak adni a *nyelv-genetikai problémákra*.<sup>9</sup>

Amint láttuk, a nyelvtudomány felszabadult a pszichológia uralma alól. Még nem lenne teljes a felszabadulás, ha a nyelvtörvényt az *idő kategóriája* alól nem tudnók felszabadítani. Ehhez egy merőben új nyelvszemléletre volt szükség. A pozitívizmus egyre-másra alkotta nyelvtörténeteit. Jellemző azonban, hogy mindmáig egyetlen következetesen megalkotott leíró-nyelvtant sem ismerünk. Tudjuk az egyes nyelvi elemeknek, jeleknek történetét, magát a nyelvet azonban nem ismerjük a maga statikus voltában, változatlanul, úgy, ahogy a valóságban aktuálisan jelen van. Ezért volt szükség a *diakronikus* és *szinkronikus* nyelvszemlélet teljes szétválasztására s az utóbbinak egyenjogosítására.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Trubetzkoy: Zur Allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme. Prága, 1929.

<sup>6</sup> Setälä: Kysymyksiä ja tehtäviä. Helsinki, 1929. (JSFOu. XLIII.)

14. lap.

<sup>7</sup> Gombocz: Mi a mondattan? Magyar Nyelv XXV. 1. l.

<sup>8</sup> De Saussure: Cours de linguistique générale. Paris, 1922.<sup>2</sup>

<sup>9</sup> Bally: Le langage et la vie. Paris, 1926.

<sup>10</sup> De Saussure i. m.

Ha az egyes nyelvi jelek története mellett megalkotjuk az egyes korok nyelvállapotának pontos rajzát, meg fogjuk ismerni az időn felüli álló jelrendszert, a nyelvet. A történet és jelenvalóság koordinátája meg fogja határozni a *nyelv statikáját*.

### III.

Láttuk, hogy a nyelvtudományi szakkutatás *alulról*, magukból a nyelvi tényekből kiindulva, eljutott a nyelvben rejlő filozofikum felismeréséig. Lássuk most, hogy a filozófusok *felülről*, magából a filozofikumból kiindulva, eljutottak-e, illetve mennyiben jutottak el a nyelv-ig? Az ősi probléma ez, a mélységek és magasságok bibliai kiáltása, a specifikum és karakterisztikum kettőssége, a tudomány és a filozófia örök kérdése. Ezzel a szembeállítással tulajdonképpen már jeleztük állásfoglalásunkat a nyelvfilozófiáról. Mert ez a felülről való szemlélet magában hordja a nyelvfilozófusok erényeit és hibáit egyaránt. A kettősség törvényszerűségének, komolyságának felismerése pedig megóv attól, hogy a komolytalan „Sprachphilosophie ohne Sprache, ohne Sprachwissenschaft“-okat vizsgálatunk tárgyává tegyük.

Három komoly iránya van a nyelvfilozófiának. Az egyik *Croce* esztétikájából indult ki s ma *nyelv-idealizmus* néven ismeretes. Szellemi vezére *Vossler*. A nyelv-idealizmus a pozitívizmus reakciójaként jelentkezett s mint minden ellentmondás magában hordja a reakció túlzásait. A pozitívizmus történeti elve helyett az *esztétika* elveit alkalmazza a nyelvre s a nyelvalkotást ugyanabból az identifikáló mozzanathoz vezeti le, ami a költői alkotásban megnyilvánul. Az esztétikai kategóriák alkalmazása azonban csak úgy sikerülhet, ha a történeti valóságot lehetőleg elhanyagoljuk. A *Vossler* nyelvszemlélete az esztétikumból indul ki tehát, felülről és ez alól az elmélet alól kicsúszik a valóságos nyelv; nem fedik egymást.<sup>11</sup> Igaz, hogy a nyelvben rejlenek esztétikai értékek, ezek azonban abban a kategória-rendszerben keresendők, amit a nyelv jelrendszerének neveztünk, másrészt abban az emócióban, ami a jelentésben megnyilvánul.

Az esztétikum megragadása mellett a filozófia állandóan igyekezett megragadni a nyelvben rejlő *logikumot*. A fenomenológiai irány nagy teoretikusának, *Husserlnek*<sup>12</sup> köszönhetjük azt, hogy a filozófia letért a kanti logika útjáról s ha kissé skolasztikusan is, egy olyan irányba terelte a nyelvlogikát, amely a nyelvi jelek fogalmi tartalmáról a „Wesensschau“ elve alapján nyelvészeti is értékeset mondhat. Ha úgy fogjuk fel ezt az irányt, hogy a nyelvben, mint pszichofizikai egységben, keresi a tudattartalmak lényegét, amely egy jelentés-intenció folytán válik megragadhatóvá, akkor helyes és a pozitívizmus nyelv-

<sup>11</sup> Vossler: *Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie*. München, 1923.

<sup>12</sup> Husserl: *Formale und transzendente Logik*, 1929.

pszichológiájának megnevesedését várhatjuk tőle. Ha csak ezt keresi. De a nyelv lényegéről ez az irány sem mondhatja ki a végső szót, mivel a logikum a nyelvben csak formai kritérium, a tartalom a jelentésben aktuális érték, így nem ragadható meg. (Szép példája ennek a *Marty-féle*<sup>13</sup> mondat-elmélet, melynek végső konklúziója az, hogy a mondat és a logikai ítélet között lényeges különbséget nem lehet tenni!)

A nyelv alapfunkciójának megfejtésére két komoly filozófiai kísérlet történt. Az egyik *Cassireré*,<sup>14</sup> a másik *Noreené*.<sup>15</sup> Cassirer a jelentés lényegét egy tartalom kifejezésében látja, „in einem anderen und durch einen anderen, als eine wesentliche Voraussetzung für den Aufbau des Bewusstseins selbst und als Bedingung seiner eigenen Formeinheit...“<sup>16</sup> Noreen pedig a jelentés fogalmát nem a jelentésváltozásokból, hanem a statikus nyelvből, a jelentés-rendszerből akarja kifejteni. Itt érezzük már a lényegmegragadás filozófiai módszerét, a metafizikum megragadását. Itt megtörik a dinamikus skéma, a történeti változás-elv és megmarad a nyelv lényege a jelentő-elv, amelynek tartalma az aktuális érték, *de Saussure* „valeur“-je.

A nyelv egy normatív jellegű, statikus jelrendszer, melynek funkciója a jelentés. Geneziséről a normatív akciótan, statikájáról a metafizika, dinamikájáról a fenomenológia fogja megadni a nyelv filozófiai magyarázatát.

Bóka László.

## Az etikai érték természete az intellektuális és az emocionális megismerés szempontjából.

Az irányított (intencionális) aktusokról szóló, modern tan szerint -- főleg e tannak *Fr. Brentano* és a jelenségtan (fenomenológia) által kialakult formáját véve figyelembe -- az ismerettárgy és a ráirányuló élmény között mindig szükségkép kétoldalú kapcsolat, kölcsönös függés áll fenn. A tárgyhoz, ennek lényegénél fogva, hozzátartozik egy különleges „tudat róla“ (Bewusstsein von...); amelyben a tárgy adatik. Nem lehetséges oly tárgyak fennállása, amelyek lényegüknél fogva valamely tudat számára felfoghatók ne volnának. A szellemi aktusok irányítotttsága tehát rokonságot, megfelelést, korrelációt jelent aktus és tárgy között, noha nem az aktus alkotja meg tárgyat, hanem azt csak felfedezi.

<sup>13</sup> Marty: Satz und Wort. Kiadta Marty hagyatékából O. Funke, Reichenberg, 1925.

<sup>14</sup> Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, I. 1923, II. 1925, III. 1929. Berlin.

<sup>15</sup> Noreen—A. W. Pollak: Einführung in die wissenschaftliche Betrachtung der Sprache, 1923. — Vårt språk, Lund, 1903.

<sup>16</sup> Cassirer i. m.

Megismerő aktus és tárgy e bensőséges viszonya folytán nyilvánvaló, hogy az etikai érték mivoltára vonatkozólag is más és más lesz felfogásunk, különböző következtetések vonhatók le, aszerint, hogy a jót, az etikailag helyeset gondolkodás vagy érzelmek útján véljük-e megismerhetőnek?

Az intellektuális aktusok az általánosságra irányulnak, a törvényt ragadják meg. Az észre alapozott etika tehát egységesít, egyetemesít, értékelméleti monizmushoz vezet. Itt a legegyetemesebb elvnek logikai következtetés útján történő „alkalmazásában” áll az értékelés: módszere a dedukció. Közelebbről tekintve, e dedukció olymódon megy végbe, hogy az egyetemes értékely a cselekedet végső indoka, mely ennek célját logikailag alátámasztja. Célát azonban értelmileg motiválni csak egy további céllal lehet. A racionalisztikus etika ezért egyúttal céletika is. Mivel pedig a célszerűség más szóval hasznosság, ezért az intellektualizmus utilitarizmusához vezet.

Az érzelmi értékfelfedezés értékelméleti pluralizmust eredményez. Eszerint, ha az értéket világosan nem érezzük, akkor semmiféle logikai érvelés nekünk azt nem képes meggyőzően bemutatni. A cselekvés helyes motívuma tehát végelemzésben csak érzelmi indíték lehet. Ilyen indítékok az érzületek. Ha az érzületek erkölcsi ereje az állhatatosságig fokozódott, akkor erényeknek nevezzük őket. Az erények minőségileg különböznek egymástól, tehát az értékek sokféleségét alkotják, noha valamennyien közös szellemi alapon: az érték szeretetén nyugszanak és e központi erény kvalitatív specifikációi.

A szeretet a létezőkkel szemben kedvező, fejlesztő, előmozdító. Jó az — mint már Platon észrevette<sup>1</sup> —, ami épít, alkot; rossz az, ami megsemmisít. A szeretet a létezés szolgálata, tehát a létezésben fedezi fel és jelöli meg az etikai értéket. A szeretet-etika egyúttal lét-etika is, amely a létezők ontológiai hierarchiájában értékrangsort lát. A létezés azonban nem csupán konkrét-eleven sokféleség, hanem egyetemes határozmányai is vannak, alá van vetve a logikumnak. A létezést valóban csak a következetes, benső ellentmondást nem tartalmazó cselekvés szolgálja. Sőt a lét szolgálata az egyetlen logikus célkitűzés: a semmi (céltalanság), mint cél, oly önellentmondás, amely az erkölcsi rossz lényege.

A teljes etikai megismerés tehát, tárgyának megfelelően, intellektuális és emocionális aktusok szövedékét mutatja. Az értelem feladata a rend, egység, következetesség, törvény feltárása, az érzelmé pedig, hogy e formákat gazdag és színes értéktartalommal töltsen meg.

Ha akár az intellektuális, akár az emocionális tényezőt egyoldalúan, a másik rovására érvényesítjük, akkor mind a gyakorlati életben, mind a filozófiában tévútra kerülünk. Az ész útmutatása és ellenőrzése nélkül a legnemesebb szándék is romboló értékellenességgé változ-

<sup>1</sup> Polit. 608 e.

hat át. Az idealizmus, ha vak és ostoba, pusztító hatásában néha felér a legcinikusabb értéktagadással. A nagylelkűség, ha okossággal nem egyesül, romlásba vezet. Korlátolt, gyenge értelmi fejlettségű ember erkölcsi kiválóságot nem képes felmutatni, mert nem látja meg a cselekvés lehetőségeit és alkalmait. Az antik világ méltán látott a bölcsességben sarkalatos erényt.

Viszont az intellektus bármilyen fejlett foka is egymagában nem képes biztosítani az erkölcsi követelmények megvalósítását, sőt még azok felismerését sem. Tudjuk, hogy az erkölcsi színvakságban szenvedők között gyakran található igen értelmes, eszes egyének is. Az intellektualizmus mindent szét daraboló, de az életet és szellemet megérteni, sőt meglátni sem tudó kritikája pedig morális tekintetben mindig romboló és relativizmushoz vezet.

Az érzelmi értékmegismerés ellen és az intellektualizmus javára nem döntő érv, hogy az érzelmek világa nemcsak értékeket ismer meg, hanem lehet számos tévedés és csalódás forrása is. Tévedés az értelmi megismerés körében is felette bőségesen fordul elő. Ellenőrzés és kritika természetesen az érzelmi megismerés esetében szintén lehetséges és kívánatos, de nem intellektualisztikus kritika, hanem az érzellem becületességének, mélységének, komolyságának magán az emocionális megismerésen alapuló ellenőrzése. Szép példa erre *M. Scheler* elemzése a *ressentiment* értékszalódásai körében.

Az érzelmi moralitás akkor válik egyoldalúvá és szubjektivistikussá, ha elszakad a létezés, a valóság metafizikai elveitől és az értékeket csak egyéni-empirikus állásfoglalások gyanánt, merő pszichológiai síkon tekinti. Az érték a valóság legbensőbb magva, elválaszthatatlan egységet alkot a lét lényegével. A valóság értékessége ontológiai tökéletességét, ellenkezője pusztulását jelenti. Az értékérzelemnek tehát a metafizikai elvekben és világrendben is meg kell találnia a maga igazolását. A valóságban pedig van alogikus többlet, de van logikai elem is, melyet az érzelmi etikának, ha egyúttal lét-etika, figyelembe kell vennie.

A filozófiatörténet során etikai intellektualizmus és emocionalizmus minden időben egyaránt megtalálható, világos jelül annak, hogy az etikai érték egy-egy oldalán mindegyik irány megleli alapját és tárgyi jogosultságát. A modern gondolkodók közül egy *A. Meinong*, *Fr. Brentano*, nálunk *Böhm K.* és *Pauler A.*<sup>2</sup> méltán hangsúlyozzák, hogy az etikai megismerés intellektuális és emocionális elemek szövedéke. Azonban a régiek legnagyobbjai is az etikában ugyancsak mind a két ismeretforrást felhasználták és elismerték.

*Platon* az *eros* szárnyain emelkedik fel a jó ideájáig, melynek megismerése a diszkurzív-rationális gondolkozásnál magasabb képességet kíván. De másfelől ő is az egyetemesség fokában, tehát egy logi-

<sup>2</sup> Pauler A.: Az etikai megismerés természete. 1907.

kai mozzanatban találja meg az értékangor mérőjét. — *Aristoteles* számára a legfőbb jó a gondolkodó megismerés. A jó azonban szeretetreméltó, melyre mindenek törekcsenek.

*Augustinus* szerint az erkölcsösség gyümölcse, az élet célja, hogy Isten szeretetébe eljussunk. Mennyivel emocionálisabb elgondolás ez, mint pl. *Aquinói Szent Tamásé*, aki Isten intellektuális szemléletéről beszél, mely az aristotelesi  $\theta \epsilon \omega \rho \epsilon \iota \sigma \theta \alpha \iota$  gondolatának felújítása! *Augustinus illuminatio-tana* intuitív-platonikus. Viszont ő is hangsúlyozza a jóság logikai vonatkozását, az örök igazság megismerésének és szolgálatának kötelességét. Minden bűn egyfajta hazugság. Felismeri végül, hogy az igazság és a jóság ontológiai realitás is. Így három végső, egymástól elválaszthatatlan értéket ismer, ezek: a lét, az igazság és a szeretet.

A középkori lét-etika emocionális irányának képviselői: *Damiani Péter*, *Clairvaux-i Bernát*, *Szt. Viktor-i Hugó* és *Richard*, *Bonaventura* stb. Viszont erősen racionalista irányt képvisel a középkori bölcselőknek az kb. *Duns Scotus*-ig uralkodó vonása, hogy *Platon* és *Aristoteles* nyomán az individualizáló elvet az anyagban látja és ezért az egyedit az egyetemessel szemben csekélyebbre értékeli.

A nagy szintetizálóknál a két irány egyesül. *Albertus Magnus* elfogadja az emocionális irány tanítását a *scintilla conscientiae*-ről és minden létező értékének alapját az isteni világosságban keresi. A jóval együtt azonban az igazság is ama transzcendentáliák közé tartozik, melyek egymást áthatják.

*Aquinói Szent Tamás* szerint *intellectus est altior et prior voluntate*.<sup>3</sup> A jóság észszerűség: *secundum rationem esse*. Másfelől azonban a jóság tetszést, vágyat, szeretetet is ébreszt (*inclinatio naturalis, appetere*). Racionalisztikus oldalánál fogva *Szt. Tamás* etikája cél-etika. Minden jó magatartásnak az *utilitas hominum*-ot, a *bonum commune*-t kell szolgálnia. Az értékek hierarchiájában a magasabb érték az alacsonyabbnak célja és eszménye, melyet utánoz. Minden cél eszköze egy további célnak a tökéletesedés rangsorában. Azonban minden cél részben öncél is. A *perfectio prima*, a *bonum simpliciter* az egyes létezők mivoltának megvalósulásában áll. A *bonum secundum quid*, mely tökéletesség egy külső cél szolgálatára való alkalmasság értelmében, csak *perfectio secunda*.

Az újkorban *Descartes* és *Spinoza* racionalizmusával szembeállítható egy *Pascal*-nak *ordre du coeur*-je. Az angol moralisták közül *Hobbes* és *Bentham* utilitarisztikus reflexiókra építő etikai felfogásával ellentétben, *Hutcheson*, *Shaftesbury* és *Hume* szimpátia-etikája, *Mill* eudaimonizmusa az érzelnek önzetlenségében látja a jót. *Kant* egyoldalú etikai racionalizmusára, mely az érzelmekeket a szellemi aktusok és a

<sup>3</sup> S. theol. II., II.; q. 186 a. 3.



morális indítékok köréből kizárta, következett *Schelling*, *Kierkegaard*, *Baader* és általában a romantikus gondolkodók működése, mely a szeretetet és az etika alogikus oldalát újra megpillantotta. Ebben az irányban hatottak a többi emocionális gondolkodók is, *Jacobi*-tól *Lotze*-ig. *Hegel*-t panlogizmusa ellenére sem lehet az egyoldalú racionalista etikusok közé számítanunk, mert ma már általánosan felismerik erős valóságérzékét. Ő — *Fichte*-vel együtt — inkább az etikai voluntarizmus irányához tartozik. Ez az irány nem sorozható minden további nélkül az emocionalizmus fogalma alá, ezért dolgozatunkban — melynek tárgyául csak az intellektualizmus és emocionalizmus szembenállását választottuk — nem tárgyaljuk. A voluntarizmus az etikai érték egyetlen hordozóját az akaratban jelöli meg és akaratnak a szó legszűkebb értelmében itt az akarati aktust gondolja. Az akarati aktus azonban, a mögötte álló érzület nélkül, meglehetősen terméketlen az etikai értékmegvalósítás szempontjából. Az aktusértékkel szemben a személy értékei: az erényértékek alkotják az etika középponti fontosságú területét.

A modern bölcséletben az etikai intellektualizmus és emocionalizmus igen szövevényesen keveredik egymással, néha ugyanannál a gondolkodónál is. Ennek ellenére is azonban a két irányzat legtöbbször egymástól izoláltan, egyensúlyozatlanul érvényesül. Az intuitív megismerés hívei hajlamosak a logika lebecsülésére, vagy logikai relativizmusra. A diszkurzív-logikai kutatás képviselői viszont tudománytalannak mondanak mindennemű, nem tisztán intellektuális megismerést. Még az újszkoasztikus irány kiváló képviselői között is akadnak oly gondolkodók, akik az egyoldalú intellektuális megismerés hívei és mindennemű „augusztinizmus“-t gyanakvólag néznek. Pedig épp a középkori bölcsélet szellemével fér meg legkevésbé — mint láttuk — ez a felfogás. A virágzó skolasztika nagy bizalommal volt az ész megismerőképessége iránt, de ez a körülmény nem zavarta pl. a misztikus szemlélődés erejét. A skolasztikusok gondolkodó munkája a misztikával kapcsolatos: a nagy misztikusok egyúttal skolasztikusok is és megfordítva. Nemkevésbé kapcsolatos a középkori bölcsélet a művész alkotóerejével és a liturgia szimbolikus látásával is.

Ugyanez a helyzet az antik világban is. A görög gondolkodás igenlette a fogalmat és a végsőkig keresztülvitte a logikai elvonást. Azonban mily erős volt az antik bölcselőben a misztikus megélés és a szimbolikus szemlélet képessége is! A pythagoreus, orphikus és eleusisi misztériumvallások azonban nem mondtak ellent a tudományos gondolkodásnak, ez sem tekintette merő babonának amazt, hanem mind a kettő hozzá tartozott a harmonikus lélek egészéhez. Márpedig egész lélekkel kell filozofálni! Az igazi *philosophia perennis* tehát nem épülhet fel egyoldalú intellektualizmuson, legkevésbé pedig az értékek bölcsellete és ennek teljessége, az etika.

A modern bölcelet, mely a teljes valóság közvetlen közelségébe akar eljutni, a legjobb úton halad a történeti etikai gondolkodás eme tanulságának megpillantása felé, hiszen lét-etika és szeretet-etika (tehát emocionális értékfelfedezés) egymással mélységes kapcsolatban áll.

*Noszlopi László.*

## Rickert és a magyar filozófia.<sup>1</sup>

1906-ban jelent meg Böhm Károlynak, a világháború előtti magyar filozófia legjelentékenyebb alakjának axiológiája, amely az értékfilozófiai problémákat a magyar filozófiai kutatás középpontjába állította. Az értékelő tudat fejlődési stádiumait a hedonizmus, utilizmus és idealizmus egymást követő álláspontjaiban feltárva és e különböző értékelési módok összeütközéséből szükséges következtetések levonásával a közöttük fennálló pozitív viszonyt a cél (idealizmus) és az eszköz (utilizmus), továbbá a cél megvalósítását eszközölő szubjektum tevékenységének sikerét jelző érzés (hedonizmus) egymásravezetkezésében kimutatva, Böhm az értékeket a szubjektív (hedonisztikus) és az objektív (utilisztikus és idealisztikus) értékek csoportjaira osztja, de az objektív értékek csoportjában az utilisztikus értékek eszközi jelentőségével szemben az idealisztikus értékek öncélúságát: az önérték fogalmát élesen kidomborítja. Igazi érték csak az önérték s az önérték fogalma a valóságot megalkotó és abba a maga értékét belevívő, mert a saját alkotását értékelő szellem fogalmára mint minden valóság és minden érték forrására utal. A valóság és érték két világfele a szellem metafizikai gondolatában egyesül, miként benne jutnak szerves kapcsolatba a különböző értékfajok.

A Böhm értékfilozófiai eredményeihez kapcsolódó magyar filozófiai kutatás Böhm filozófiai hagyatékának feldolgozásával, Böhm filozófiája egyes részleteinek alaposabb megvilágításával és a magyar szellemi élet különböző területein való érvényesítésével tagadhatatlanul érdemes munkát végez, az egész mozgalom továbbfejlődésére azonban gátlólag hat az a körülmény, hogy Böhm értékfilozófiájának metafizikai háttérét megvilágítani s a benne rejlő miszticizmus problémáinak kellő értékelését kidolgozni elmulasztják. A kanti kriticismus szellemének a német filozófiában is általában egyoldalúan érvényesülő hatása alatt az értékfilozófiában éppúgy, mint a filozófiában általában, csak ismeretelméletet látnak s ezért Böhm filozófiai programját a maga egészében tudatos tervszerűséggel kiaknázni nem képesek. Érdemes megemlíteni, hogy például gondolatok, amelyeket Bergson később az európai filozófia köztudatába emel, Bergsont megelőzőleg és sok tekintetben a

<sup>1</sup> Megjelent német nyelven a Rickert 70. születésnapja alkalmával barátai és tisztelői által részére átnyújtott emlékkönyvben.

bergsoninál mélyebb koncepció keretében ott szunnyadnak Böhm filozófiai rendszerében anélkül, hogy rendszeres munkával megfelelő helyre állítottak volna stb. Hibának kell minősítenünk továbbá az önértékek Böhmnél talált táblázatának hármastagozatához való szívós ragaszkodást, mint az önérték egyéb fajai felismerésének akadályát. Véleményünk szerint Böhm metafizikai szellemfogalma igazi jelentőségének felismerése és kiaknázása a továbbfejlődés leglényegesebb követelménye, másfelől az önértékek táblázatának hánytágúsága újabb kritikai vizsgálatra szorul.

A magyar értékfilozófia eredményeinek és hiányainak helyes megítéléséhez, tehát jövő programjának felállításához Rickert filozófiája a leghasznosabb segítség. Rickert filozófiájának általános jelentőségéről értekezni nem e sorok feladata. Azt egy külön könyvben végeztem el,<sup>2</sup> amely Rickert egész rendszerét tárja fel és méltatja. Ez alkalommal elegendő rámutatnom arra, hogy a valóság és érték ősjelentéseinek Rickert heterotetikus eljárásával végzett megállapítása nemcsak azért fontos Böhm filozófiájának megítéléséhez, mert e fogalmaknak egyértelműség és világosság tekintetében Böhmöt felülmúló tisztázását adja, hanem azért is, mert egyúttal rávezet bennünket az értékfilozófia tudományos és tudományfeletti (metafizikai) feladatainak szétválasztására, Böhm értékfilozófiája legnehezebb problémájának is kellő megvilágítására. Az önértékek táblázatának Rickert által végrehajtott kibővítése pedig szintén oly problémát rejt magában, amelynek következményei Böhm értéktáblázata kritikai vizsgálatánál figyelmen kívül nem hagyhatók. — A két gondolkodó egymáshoz való viszonyának többi kérdését e szűkreszabott keretek közt nem érinthetem. Hogy mit nyújthat viszont az értékfilozófia rendszerét metafizikailag megalapozó Böhm a metafizika problémáját a tudományból kizáró, annak egyébkénti jelentőségét azonban elismerő és például az érték hatékonyságának és megvalósulásának problémáinál különösen hangsúlyozó, de részletesen kidolgozni elmulasztó Rickertnek, annak felvázolására sem vállalkozhatom. Annyi bizonyos, hogy az értékfilozófia e két nagy képviselőjének életműve sokszorosán egymásra utal s ez a magyar filozófiára különös kötelességet ró úgy Böhmmel, mint Rickerttel szemben. E néhány sorban csak a problémák érintkezésére óhajtottam általánosságban rámutatni s egyben 70. születésnapja alkalmával el nem múltó hálámat kifejezésre juttatni mesterem, Rickert Henrik iránt.

Varga Sándor (Budapest).

<sup>2</sup> Megjelent „Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése“ címen a M. Tud. Akadémia Filozófiai Könyvtárának egyik köteteként, Budapest, 1931.

## Amerikai filozófia.

Az északamerikai bölceleti gondolkodás körülbelül százévesnek vehető viszonylagos önállósága alatt egyszer adott a mi mértékünkkel is számottevő ösztönzést az európai filozófiának: *James*nek nem annyira tételeiben elfogadott, mint inkább hatásában értékesített pragmatizmusában. A második hullámot már nem Európa kapta; *Devey* naturalista pragmatizmusa „parttól partig“ hatott ugyan, de a Csendes-óceán felé, s ott is inkább a politika és a társadalmi élet terén. Azóta Amerikában mindkét irány letűnt s helyüket a realizmus különféle árnyalatai foglalták el. Elég heves szellemi csatáik azonban inkább belső jellegűek maradtak s a határokon túl visszhangot nem keltettek. Nem érdektelen most a *Logos* új füzet (XXXI. kötet, 3., Amerika-szám) kapcsán utólag visszapillantani erre a már több mint kétévtizedes, nálunk alig ismert fejlődésre s röviden számot vetni az amerikai filozófia jelenlegi állásával.

A még mindig szintetikus-idealista jellegű James-i pragmatizmus után a döntő fordulatot az „új realizmus“ fellépése hozta meg 1909-ben. Előtte az uralkodó hitvallás hosszú évtizedeken át az idealisztikus színű, különféleképp fogalmazott pluralista personalizmus volt. A század elejét valóságos „idealista koncentráció“ jellemzi; a személyiség lényege és létjelentősége a főkérdés. Ennek a filozófiának ismeretforrása nem a külső, hanem a belső tapasztalás; a valódi létet személyes jellegűnek fogják fel s a természet és társadalom önálló valóságjellegét kétségbevonják. Kantot, a német idealizmust, kiváltkép pedig Lotzet emlegetik őseikül; számításba jön azonban némi francia hatás is (Renouvier, Ravaisson, Boutroux). Talajuk, amelyből kinőttek, az amerikai protestáns vallásosság és a vele egybenőtt praktikus puritán-szociális humanizmus. A vallásos bélyeg valamennyi számottevő idealistán (Royce, Bowne) észrevehető, összevág ezzel a külső tapasztalás elhanyagolása, a személyiség értékelése és általában az antropológikus irányzódás.

A realista ellenhatást nem is külső befolyás idézte elő, hanem ennek a kulturális talajnak hatalmas elmozdulása. A régi alaptól csak a humanista-szociális vonás nyomai maradtak meg; viszont szinte teljesen eltűnt a vallásos szín s vele együtt a personalisztikus ontológia is. Az új realizmus belső forrása a hatalmasan megnőtt laboratóriumi tudomány, talaja a pozitív biológiai-lélektani-fizikai kutatás, amelynek ismerethalmazával az idealizmus nem tudott mit kezdeni, eszménye a filozófia, mint „objektív tudomány“; művelői jórészt olyanok, akik a maguk munkájából ismerik a természetkutatást. A belső irányváltozás a történelmi mintaképeket is kicserélte; Aristoteles és a modern aristotelizmus hatnak, majd Brentano és a modern logika, amennyire egyáltalán az amerikai szellem hatásokat befogadni képes.

Az „új realizmus“ (1909-től) és a „kritikai realizmus“ (1916-től) rövid áttekintését adja a jelzett Logos-számban a német Gustav Müller. Az új realista áramlat inkább irány, mint egységes iskola. Irányulása is inkább tagadásában, mint pozitív tanításában azonos. Kizárja a belső tapasztalást a bölcsélet forrásai, a szubjektumot tárgyai közül. Nemcsak világnézete, hanem dolgozásmódja is személytelen; tárgyi kérdéseket akar racionális-objektív módszerekkel megoldani. Az idealizmusnak csak egy sarktétele maradt meg: a pluralizmus, ez is személytelenné alakulva. Az új realizmus metafizikája voltaképpen tárgyelmélet; itt azonban bizonyos ontológiai közömbösség, tiszta logika és valóságkutatás összezavarása jellemzi. A realista fordulat „szétrombolta a mindenséget“; a valóság nem egy, nem egész és nem összefüggő. Nincs kozmosz, nincs teleologikus világegység, nincsenek kategóriák és szubjektív értelmi formák. A valóság atómszerűen elképzelt, fizikai-pszichikai szempontból közömbös végső tények, afféle logikai lények halmaza; igazság egyenlő a valósággal, látszat és valóság közt különbség nincs, az ismeret reakció a valóságra. A „logikai atomizmus“ filozófiájának igazi feladata nem rendszerezés, hanem minél behatóbb logikai elemzés. Mervél ragaszkodik bizonyos szaktudományok tárgyaihoz, hogy azokat egyszerű, örökérvényű logikai elemekre bontsa föl. Ezekből az egyszerű lényegekből tevődnek össze a létező dolgok. Müller élesen mutat rá e világkép belső ellentmondásaira és megoldhatatlan nehézségeire. Ha a világ elemi logikai lények halmaza, hogyan találjuk meg tőlük az átmenetet a valóságos tér- és időbeli világhoz? Ha a dolgok olyanok, aminőknek látszanak, honnan a tévedés és hogyan jutunk egységes tudáshoz? Müller minden becsülése mellett is elég vigasztalan képet fest erről a realizmusról, ahisztorikus naivságaról és a klasszikus metafizika nagy kérdéseivel való reménytelen küzdelméről.

Az amerikai realizmus megadott helyzetéből fakad s ezt a problematikus helyzetet akarja megoldani a füzet két eredeti tanulmánya. Az egyik („Dialektikus realizmus“, Charles M. Perry-től) a realizmus világképének atomisztikus jellegét igyekszik kiküszöbölni, hogy átmenetet adjon logikus lényeg és valóság közt. Ez a realizmus régóta különbséget tesz „term“ és „relation“ (viszonyított és viszony, lényeg-adottság és viszony-adottság, tartalom és viszonyulás) közt. Míg azonban az eddigi filozófia vagy a lényegeket akarta, mint nem-valókat, a viszonyokban feloldani, vagy a viszonyokat mint nem-létezőket a lények konfigurációira visszavezetni, a dialektikus realizmus mindkettőt egyenrangú, egymással a lét gyökerén összenőtt ontológiai ténynek ismeri el. Mindkettő reális; egymásra utalva és egymás rovására alkotnak „kontradiktórikus egészet“. Innen a „dialektikus“ jelző; az elv aztán valóságos bűvös kulcsá válik, amely a filozófia minden nagy kérdését megoldja.

A másik cikk („Vissza az antinómiákhoz“, George *Rebec*-től) problémája: a világ ellentmondásmentessége, szintén nem új kérdése az amerikai filozófiának. Rebec végigbírálja a matematikai filozófia kísérleteit az antinómiák elintézésére, utal elégtelen voltakra, majd elítéli azokat, akik ellentmondásmentes világgépet akarnak szerkeszteni. Ami önmagában ellentmond, még lehet reális; R. az ellentmondás törvényét a realitásba magába helyezi. „Az antinómiák reálisak, mert hozzátartoznak nemcsak a jelenségekhez, hanem a gondolkodás és a világ belső szerkezetéhez is.“ Ez a cikk is igyekszik túlmenni a realizmuson; hangsúlyozza az elhanyagolt személyes-vitális oldalt és új romantikus korszak közeledtét jósolja.

Ismerteti még a füzet a voltaképp angol *Whitehead* bölcséletét az európai Edgar *Wind* tollából; az ember otthonosan lélezkedik fel, amikor olvasni kezdi.

Összefoglaló ítéletünk a következő lehetne: Bármily fejletlennek látszik is az amerikai filozófia európai szemmel nézve, éppen az utolsó harminc év mutatja, hogy már a maga lábára állt és saját útjain jár. Fejlődését, fordultait belső szükség határozza meg. Alig várható tehát, hogy főáramában a hosszú ideig uralkodott, de aztán oly erősen megtagadott idealista perszonalizmushoz tartósan visszatérjen. sem pedig hogy kozmologikus-logikai álláspontját a ma Európában dívó antropologikus alappal cserélje föl, — azaz aligha várható, hogy a mai európai fejlődéssel párhuzamosan fusson. Megvannak a feltételei hozzá, hogy mást adjon, mint Európa és hasznosan egészítse ki a kontinentális filozófiát. Ehhez azonban hiányzik még ebből a realizmusból valami: egy valóban nagy bölcselő ereje, aki a kavargó problémákat és a csak amerikai gondolkodó számára elérhető eredményeket valóban európai színvonalú szintézisben foglalja össze.

*Barta János.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

CASSIRER, ERNST: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1932. Mohr-Verlag. 491 l. (Grundriss der philosophischen Wissenschaften, hrsg. von Fritz Medicus c. sorozatban.)

Ez a munka kevesebb is, meg több is a felvilágosodás bölceletének monografikus feldolgozásánál. Kevesebb, mert nem kutatja föl a részletkérdéseknek hajszálfinom és mindent beerező rendszerét, nem vonultatja föl a korszak összes bölcselőit, nem teregeti elének ezek műveiben felsorakozó gondolatokat; de több is, mert ehelyett az Aufklärung bölceletét és világnézetét megteremtő és kialakító szellemi erők műhelyébe vezet el, hogy ott egyetlen forrásból patakzó energiák munkája közben dinamikus kapcsolatba hozza a bölcelet egész rendszerét. A bölcelet történetében kevés oly szakasz akad, mely annyira ezt a genetikus ábrázolási módot kívánná, mint éppen a felvilágosodás kora, mely szétfeszítette a XVII. század filozófiai szisztémáinak kereteit, nyüzsgő kavargásba hozta a hagyományos fogalmi-készletet és új feladat és új rendezés kérdőjelei elé állított mindent. Ez a forrongó mozgalmasság nem maradt meg a gondolatok síkján, hanem átsapott a cselekvés mezéjére is, mert az Aufklärung egy pillanatra sem szánta magának az elvont teoriák tételrendszerének meddő szerepét, hanem az élet közvetlen formálására, irányítására tört. Ezért ennek a bölceletnek a lényege nem ott világlik ki a legélesebben, ahol elveket szögez le, axiómákat formuláz, tétéleket állít föl, hanem ahol eredzeti nézeteit, épít és rombol. Cassirer ezért a centrális, nagy problémák keresztmetszeti rajzában mutatja be ennek a bölceletnek folytonos hullámzását és belső lüktetését. A felvilágosodás korának természetbölcelete, pszichológiai fölfogása és ismeretelmélete, a vallásról, jogról, államról és társadalomról formált ideája és esztétikai alapproblémái azok a centrális kérdések, amelyek genetikus képét rajzolta ki Cassirer.

Legelőször azonban az Aufklärung gondolkodásának formájával, bölceletének módszerével ismerteti meg az olvasót a munka. Mesteri annak ábrázolása, hogy miként hajtott ki a racionalizmus gondolkodásmódja a XVII. század bölceletének gyökereiből és hatolt egészen Descartesig és Leibnizig vissza. A legerősebb indítást azonban mégis a természetkutatás oldaláról kapta a fölvilágosodás, ezért látta a főfeladatát abban, hogy a „*resolutio*“ és a „*compositio*“ útjain mindent végső elemekre bontson és észszerűen építsen föl. Így a pszichológia az érzetig jutott el az analízisben és ebből próbálta megszerkeszteni az egész lelki élet magyarázatát; a szociológia ugyancsak a fizikától akart tanulni, amikor oly államforma megalkotásán fáradozott, amelyben minden egyének és minden társadalmi osztálynak törekvéseit egy másik egyenlítői ki és biztosítja ezáltal az államok belső és maradandó egyensúlyi helyzetét. A romboló és teremtő erők közös forrásának egyformán csak az ész

vallotta ez a kor, mely végső elemeire iparkodott bontani a természetnek és léleknek bonyolult tényeit, a kinyilatkoztatásnak igazságait és a hagyományokba és tekintélybe gyökerezett elveket, hogy azután ez elemekből szerkeszthesse meg magának azt az új világot, melyben minden észszerű, kristálytisza és a végső gyökeréig megérthető. E nagyarányú program keretében — joggal hangsúlyozza az író — más jelentés és feladat jutott a ratió-nak, mint a mai szóhasználatban; egy cseppet sem az ismeretek kincsesára, hanem egyesegyedül szellemi energiaforrás, melyet kiapadhatatlannak hisz az Aufklärung optimizmusa. Csakis ennyit fejez ki e korszaknak a folytonos haladásba vetett hite. Cassirer éppen ezért e bölcelet igazi lényegét és jelentőségét nem abban látja, amit ez a kor tanított és alkotott, hanem problémáinak vajadásában, a kibontakozás belső formájában és módjában. Ezen az úton — bár egyébként csak alapos és elfogulatlan megértéshez akar elvezetni a szerző — a fölvilágosodás bölceletének meleg együttérzéssel és jóakaró méltánylással megírt apológiáját is kapja az olvasó. Cassirer tárgyilagosságára vall azonban, hogy ez a történeti képet nem torzítja; sőt mindvégig tudós gonddal igyekszik elkülöníteni, ami a fölvilágosodás bölceletében sajátosan francia vagy pedig német eredetű. Főleg Leibnizre vonatkozólag jól eső ennek megállapítása. Ch. Wolff csak egyszerűsítő és szegényes tolmácsolója ugyanis Leibniz zseniális gondolatainak, melyeknek egy új hulláma kerülő úton, francia földről került vissza a német szellem megtermékenyítésére.

Bár a felvilágosodás bölceletének összes jelentős problémái még a szerző sajátos célkitűzése mellett sem jutnak szóhoz e földolgozásban, Cassirer megállapításait mégsem nélkülözheti a jövőben e kor bölceleti, vallási, szociológiai és esztétikai kérdéseinek egyetlen további kutatója sem.

*Balassa Brunó.*

BERTHELOT, RENÉ: *Science et philosophie chez Goethe*. Paris, 1932. Alcan. 188 l. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

A Goethe-év tudományos termésének figyelmet érdemlő darabja René Berthelot könyve. Három oldalról is megpróbálja megvilágítani a Goethe-problémát, bemutatja a természettudós Goethét, a filozófus Goethét s végül felveti Goethe jelentőségének kérdését szellemi életünkben. Mindezen túl pedig akaratlanul is rávilágít a germán és a gall szellem — minden politikai és gazdasági ellentét mellett is fennálló — benső kapcsolatára.

A természettudós Goethe alakját egy tanulságos egybevetésben, Lamarck természetfilozófiájával párhuzamban ismerteti. (I. Goethe et Lamarck.) Ha nem is látjuk a kapcsolatot olyan bensőségesnek közöttük, mint Berthelot, hiszen a Lamarck-féle determináló átöröklés elvével szemben Goethe a változásokat egy belső rugalmassággal („eine glückliche Mobilität“) magyarázza, mégsem volt felesleges rámutatni, mennyivel közelebb áll Goethe a lamarckizmushoz, mint a darwinizmus-



hoz. Szép, de vitatható az a kép, amit szerzőnk a költő és a tudós Goethe egymásrahatásáról rajzol. Ennek a harmonikus kölcsönhatásnak ellentmond Goethe néhány nyilatkozata is („... Wie an einem Balken im Schiffbruch hielt ich mich an naturwissenschaftlichen Studien fest...“), másrészt Goethe tudományos érdeklődése sokkal jobban magyarázható abból a platonikus életszemléletből, amire A. Liebert mutatott rá.

A második rész (Goethe et Hegel) érdekessége Goethe hatásának felismerése kora filozófusaira. Különösen jelentős az a bensőséges kapcsolat, melyet Hegel és Goethe viszonyáról rajzol. Ez egy eddig kevésbé feltárt szellemi kapcsolat, melyre csak a napjainkban megindult új Hegel-kutatások fognak végleges világot deríteni. Berthelot Fichtéje, Schellingje és Hegelje a német gondolkodást a francia filozófia tükrében mutatja, — ez is egyik értéke Berthelot művének. Arról, hogy Fichte, Schelling, Hegel és Goethe kapcsolata mennyire kölcsönhatás is, keveset tudunk meg szerzőnktől (v. ö. ezzel a kérdéssel kapcsolatban Kühnemann Goethéjét, Leipzig, 1930 s kritikai ismertetését, H. Glockner tollából, Logos XXI, 2. 120 l.).

Az utolsó fejezet (Un entretien sur Goethe et la vie Spirituelle) megszólaltatja a francia szellemi élet vezéralakjait a Goethe-kérdéssel kapcsolatban. Ez a sajtóságos eszmecsere felveti önkéntelenül is annak a kapcsolatnak problémáját, amely a német és francia szellem között fennáll. A zárkózott francia kultúra mindig nyitott sorompókkal fogadja Beethovent, Goethét, Nietzsche-t, Wagnert, pedig ezek a kedves vendégei a gall szellemnek a germán szellem sajátos típusai. Ennek abban látjuk okát, hogy a francia szellem a saját, eddig kellőképp nem definiált egyéniségének kifejtéséhez keresi bennük az összehasonlításra alkalmas típust. Ebben kereshetjük okát annak is, hogy a cél érdekében néha elrajzolják, skematizálják, túlozzák egy-egy goethei arányú germán rajzát. (A vitában csak Lichtenberger emel szót ez ellen a skematizálás ellen: „... il n'est pas une personification intégrale de l'humanité...“) De kétségtelen, hogy egy — nemes értelemben — meghamisított Goethe is gondolatébresztő, termékeny hatású a francia szellem önismeretének útjában.

Bóka László.

WAGENER, FERDINAND: *Die romantische und die dialektische Ironie*. Arnberg i. W. 1931. J. Stahl. (Diss. Freiburg i. Br.) 74 l.

Az eddigelé romantikusnak nevezett dialektikus ironia fogalmát kísérli meg szerző a szorosabb értelemben vett romantikus ironiától elkülöníteni. Bár gyökerük közös, lényegük mégis más. A romantikus ironia esztétikai természetű: a művész szeretné a végtelent a végesben ábrázolni, de mivel ez nem sikerül, művét fölényesen kigúnyolja. A hegeli ironia viszont logikai jellegű s áthatja egész rendszerét: a végtelen

véges részekké objektíválódik, de objektívációt ismét megsemmisíti a dialektikus szintézisben.

Elsősorban a német szellemtörténetet érdeklő munka, de a filozófia története számára is érdekes annyiban, hogy Hegelnek a romantikához való viszonyát sajátos megvilágításba helyezi. Ez azonban inkább vázolt lehetőség csupán s nem tényleges eredmény: a disszertáció aránylagos rövidege miatt nem tudhatjuk, hogy — sajnos, éppen a filozófiai érdekű részletek — szűkszavúsága nem jelent-e felületességet, naiv leegyszerűsítést. Mátrai László.

GLOCKNER, HERMANN, *Johann Eduard Erdmann*. Stuttgart, 1932. Frommann, XX, 200 l. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXX.)

Úgy látszik, Glockner személyében gondos és hozzáértő gondozója akadt a Hegel-szellemi-hagyatéknak. Már a nemrég megjelent Hegel-könyve is feltűnt szempontgazdagságával, de Erdmannról írott könyve azt mutatja, hogy joggal várhatjuk tőle a hegelianizmus filozófiatörténeti feldolgozását. Hasznos munka ez, hiszen a nagy gondolkodók hatásaikban élnek tovább s ezekből a hatásokból néha sok újat tudunk meg a zártnak és kimerítettnek vélt gondolatrendszerekről.

Különösen tanulságos J. E. Erdmann munkásságának vizsgálata. Erdmann ifjú korában Schleiermacher tanítványa volt: hegelianistává válásán lemérhetjük azt a hatást, amit Hegel egyénisége gyakorolt — a gondolkodás szabadságával, esztétikai érzékenységgel, impulzust adó ötleteivel — kora fiatalságára. De Erdmann — bár ezzel is megvádolták — sohasem vált orthodox hegelianistává. Kant és az angol és francia gondolkodók tanulmányozása megővta ettől. (Bár nem hallgathatjuk el, hogy szerintünk ebben nagy része volt annak a filozófiatörténeti szemléletnek, amit Erdmann majdnem készen kapott mesterétől, Hegeltől!)

Erdmann folytatta a hegeli történetírás szellemében a filozófiatörténet revízióját. Különösen tanulságos annak az odaadó filológusi munkának a rajza, ahogyan feltárta Leibniz hagyatékát, többek között azért is, hogy bebizonyíthassa Leibniznek és Hegelnek történeti kapcsolatait.

De Glockner könyvéből nemcsak a hegelianizmus története bontakozik ki, hanem egy igaz embernek, papnak, pedagógusnak, politikusnak, filozófusnak gazdag élete, — Erdmann alakja. Glockner valóban hegeli szellemű történetírói tolla kellett ahhoz, hogy megjelenítse ezt a belső élményekben gazdag életet. Schleiermacher, Hegel, D. Fr. Strauss, Thiers, Bismarck, Schopenhauer, Kuno Fischer, Rudolf Haym eleven alakjai ennek az életraznak. Egykorú levelek, naplók, feljegyzések gondos feldolgozása teszi elevenné ezt a korrajzzá szélesedő életrajzot, amelyet meg sem próbáltunk ismertetni, csak a figyelmet szűkebbre felhívni rá. Bóka László.

FISCHER, HUGO: *Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses*. Erfurt, 1931. K. Stenger. 313 l.

„Ärgernis“ Nietzsche filozófiája Fischer szerint, mert dekadens kor szülötte; de kora dekadenciájának tudatában ezt a hanyatlást világosan ki is fejezi: alkotás, a szónak igazi értelmében s mint ilyen, ellene mond a dekadenciának. Ez a sajátságos kettősség végigvonul egész filozófiáján s e kétfajta metafizikát mindezeideig nem különítették el eléggé élesen.

Nietzsche *produktív* alkotása egy klasszikus-realisztikus metafizika. Foglalata: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht.“ Erdnähe des Dionysischen, Chthonismus, die irdisch-planetarische Kultur des tellurischen Menschen: ezek a vezérszavak, amelyek egy eljövendő klasszikus korszak immanens alapjait megvetik.

Ehhez az ideálhoz képest Nietzsche alkotásának második területe csak *destruktív* lehet: a dekadencia metafizikája. Szélsőséges, kíméletlen kritika, amely még az istenfogalmat sem kíméli s amelynek egyetlen célja, hogy siettesse a kultúránkban megindult bomlási folyamatot s elpusztítson mindent, ami egy jövőző klasszikus világkép szempontjából értéktelen.

Fischer elsőrangú munkát végzett, mikor a nietzschei gondolatokat e két szempont köré polarizálta. A kép, melyet Nietzsche „nihilizmusáról“ nyújtania sikerül, új és tudományos szempontból kifogástalan s — úgy hisszük — Nietzsche *kultúrfilozófiai* jelentőségét meggyőzően s a végérvényesség jogos igényével tisztázta. A *filozófiatörténeti* helyzetkép megrajzolása hiányzik, de ez úgyszintén a kevésbbé eleven, aktuális szempont.

Mátrai László.

BURKAMP, WILHELM: *Logik*. Berlin, 1932. Mittler und Sohn. 175 l.

Logika.

Ismeretelmélet.

A logizmus és pszichologizmus harca ma már eldöntöttnek tekinthető a logizmus javára, ennek ellenére azonban úgy látszik, hogy a Pauler elgondolása szerinti tiszta logika még sokáig kénytelen lesz küzdeni részben a pszichologizmus, illetve annak mellékhatásai, részben pedig a logizmus elfajulása, a logika elmatematizálása ellen. Russel, funkcionális logikájával az utóbbinak a főképviseelője, ő azonban mindig látja azt a határt, amely a logikát és a matematikát elválasztja egymástól. Követőinél a határterületek már bizonytalanná válnak s a logikába oda nem való szempontok vonulnak be.

Burkamp Logikája egyik tipikus kísérlete azoknak a tendenciáknak, amelyek a tradicionális logikát az új szempontokkal össze akarják egyeztetni. Ismeri Bolzano és Husserl tiszta logikai törekvéseit; de nem tud elképzelni ennek ellenére sem egy olyan minden ízében konstruktív rendszert, mint amilyen Pauleré; amely egyetlen gondolat

latból kiindulva, egész világot épít fel erre. Így történik azután, hogy Burkamp könyvébe hol logisztikus, hol pszichologisztikus tendenciák nyomulnak be anélkül, hogy szerzőnek különösebb fejtörést okozna oppozíciójuk. Megállapítható azonban, hogy gondolkodásának alapvonalai erősen pszichologista színezetűek (162—170. ll.).

A funkcionális logika szempontjait Burkamp mindenütt következetesen keresztülviszi, ami azonban nem mindig válik javára műve érthetőségének, némely helyen pedig éppenséggel zavarossá teszi, holott a funkcionális logika egyik igen nagy érdeme az, hogy a nyelvi kifejezésektől többé-kevésbé függetlenül a logikát, jelrendszerével könnyen áttekinthetővé teszi a logikai viszonyokat. A funkcionális logika jelrendszerének kialakulatlanlansága okozza azt is, hogy Burkamp új jeleket vezet be a viszonyok kifejezésére, amelyek nem mindig sikerültek. Így például az összetett viszonyok ábrázolására zárójeles módszerrel használ Russel pontrendszerével szemben, amely azonban rögtön használhatatlannak bizonyul, ha komplikáltabb viszonyokat akarunk segítségével kifejezni.

Tartalmát tekintve, a könyv két részre oszlik, a logika története és a logika rendszerére. A történeti rész tárgyalásánál is a fentemlített szempontok az irányadók, különösen a legújabb kor ismertetése alkalmával, ahol a tiszta logika tárgyalása csak futólagos vázlat alakjában történik, a funkcionális logikáról ellenben meglehetősen kimerítő értesítést kapunk rövid és jó összefoglalásban. A logika rendszerének ismertetésében Burkamp nem törekedett túlságosan a rendszerességre, úgyhogy az egyes részek szinte különálló tanulmányoknak látszanak. A fogalmi, tételes és relációs logika azonban kivétel nélkül alkot, mert ezek tárgyalásánál a logikus kapcsolatokat élesen kirajzolódnak, úgyhogy ezek a részek alkotják a könyv legsikerültebb részeit. Nagy gonddal és a funkcionális összefüggések iránti kiváló érzékkel tárgyalja végig Burkamp a logika alapelemeit, a fogalmakat, a tételeket s ezek összefüggéseit. A későbbiek során egyre szembeszökőbb előszeretete a funkciók iránt egyébiránt már itt is kiütözik, mikor a tételes logikát a fogalmi logika elé helyezi, mert Bolzano „Wahrheit an sich“-jét, illetve Pauler logizmáját nem tudja elképzelni a logika legelemibb alkotórészeként. A gondolkodástani szempontok nem gyakorolnak ugyan már döntő hatást rá, mint a pszichologista logikák legtöbbször, ezek szerepét azonban átveszik a funkciók mint alapvető logikai elemek, amelyek azután a matematikai gondolkodás illetéktelen beavatkozását eredményezik. Hogy néhol, különösen az ókor és középkor logikatörténetének, valamint az individuum és individualitás logikai magyarázatának tárgyalásánál metafizikai szempontok is csúsztak be Burkamp logikájába, azt nem lehet hibájaként felróni, mert ezek a szempontok mindenütt ott rejlenek, ahol az emberi gondolkodás építeni, alkotni akar.

Fenti kritikai megjegyzéseink ellenére Burkamp könyvéről az a nézetünk, hogy nem dolgozott hiába, komoly és értékes problémákat vetett fel, próbált megoldani, s ha ez nem is sikerült neki teljes mértékben, mégis olyan kísérletet nyújtott, amely úttörő jellegű a logikai összefoglalások terén, mert volt bátorsága ahhoz, hogy a funkcionális logika eredményeit a logika rendszerének keretében alkalmazza és bemutassa.

Berky Imre.

TAKATS FERENC: *Ismeretszemlélet*. Budapest, 1932. Egyet. Nyomda. 131 l.

Az ember és a világ szembenállásának problémája mindig újabb és újabb erőfeszítésre készíti a gondolkodó elméket. A küzdelem az ismeretelmélet területén a legélesebb, mert hiszen minden ismeret valamilyen egy-egy összekapcsoló szálát jelent azon a χωρισμός-on keresztül, amely a két szembenálló világot szétválasztja. Az érdeklődés homlokterében különösen azóta áll az ismeretelmélet, mióta a tiszta logika rámutatott a valóságok és érvényességek különálló szubszisztenciáimódjaira, Pauler pedig az igaz ismeret kritériumaira a logikai alapelvekben, módszerét pedig megkonstruálta a redukcióelméletben.

Tőle kapta tanulmánya megírására az iniciatívát Takáts is, aki ismeretelméletét Pauler alapelveivel kapcsolatban építi ki, de ezzel összefüggésben kihangsúlyozza az *egység* gondolatát, melyet filozófiatörténetében Nagy József a filozófiai kutatás vezéreszméjévé állított be. Takáts ismeretszemlélete e két gondolatkoncepción épül fel, de nem áll meg itt, hanem segítségükkel új fogalmakat vezet be a filozófiába, amelyeknek az a céljuk, hogy támogatásukkal közelebb férközhessék az eddigi filozófiai kutatások által megoldhatatlannak tartott problémákhoz, az individualitás megértéséhez. Így szélesedik ki tanulmánya egy sajátos gondolatrendszerre, melyben helyet kapnak mindazon kérdések, amelyek valamilyen kapcsolatban vannak az individualitás gondolatával. Ezért kapta tanulmánya az „ismeretszemlélet” nevet is, jelezni akarván ezzel, hogy gondolatrendszerében a bergsoni intuíciót a diszkurzív-logikus ismeretszerző eljárással akarja szintézisbe hozni. Így lesz művéből az a zavaros és értelmetlen hibridum, amely előtt tanácstalanul áll az olvasó, míg gondolatainak célját valahogyan ki nem hámozta, s rá nem jött, hogy az értelmetlenségek főként a két össze nem egyeztethető módszer erőszakos szintetizálásából származnak.

Hogy az individualitáshoz közelebb férközhessék, Pauler egyikesztétikai fogalmából, a *jellegetesség*ből indul ki, ennek azonban más és általánosabb értelmet ad. A baj ott van, hogy az új terminus nála mindig mást és mást jelent aszerint, hogy mikor ütközik ez a fogalom az individualitás magyarázata közben újabb és újabb nehézségekbe. Így: „ami van, ami létezik, hat, megnyilatkozik, ami általában individualitással bír, mindaz értelmünk által megmagyarázva: jellegetesség” (55. l.); „az önmagával azonos dolognak értelmünk által megalkotott

ismerettartalma (a jellegzetesség)“ (69. l.); „az érzet sem más, mint tárgyra vonatkozó ismerettartalom s ennél fogva: jellegzetesség“ (73. l.). Egyhelyütt a magánvalót és a jellegzetességet szembeállítja egymással (95. l.), másutt pedig a „jelenséget“ és a „jellegzetességet“ azonosítja egymással (96. l.). Ha mármost e meghatározásokat gondosan összevetjük egymással s a tanulmányban előfordulásukat figyelemmel kísérjük, akkor azt látjuk, hogy a jellegzetesség nem más, mint a filozófia „fogalom“-terminusa hol szűkített, hol bővített értelemben, mert egyszer ismerettartalmat jelent, máskor pedig az ismerettartalom egy ki nem fejezhető részét az intuíciós ismerési módszer hatásának eredményeképpen.

Pauler három alapelve Takáts tanulmányában mindig előfordul ott, ahol a saját gondolatkonstrukcióit gyengének érzi, míg végül is kénytelen rátérni az alapelvek kimerítőbb vizsgálatára, amikor is gondolatrendszerének tarthatatlansága élesen kiütöközik. Az azonosság elvét csak a minőségi ismerettartalmak terén tartja érvényesnek, s azt állítja, hogy „a mennyiségek ismerettartalmi között nem igen látjuk értelmét ennek az elvnek“ (66. l.). Összefüggésben van ez az állítás azzal a gondolatával, hogy a mennyiségi egység teljesen minőségmentes (70. l.). Megállapítását azonban nem fogadhatjuk el, mert felfogásunk szerint a matematika a pozitív, negatív, komplex stb. számok megalkotásával minőségi különbségeket konstituált, s ha ez így van, akkor az azonosság elve még szerző felfogása szerint is feltétlenül „értelmes“ a matematikában, különben pedig a matematika egyik axiómája éppen az azonosság elve ( $a = a$ ).

Az osztályozás elvére vonatkozólag azt állítja Takáts, hogy „a dolgoknak az osztályozás által kikalkulált értelmi rendje sem azonos a dolgoknak csak önmagával azonos összefüggésével“ (69. l.). Ellenvetésünk erre az, hogy szerzőnk nincs tisztában a létezés és érvényesség fogalmaival, mert azt a problémát Pauler már régen és kielégítően megoldotta.

A gondolatrendszer másik alapvető fogalma az „egység“ koncepciója, mely szerinte szemléletforma, de hogy mit ért ez alatt, azt sehol meg nem magyarázza, ellenben e fogalom mindenütt ott van, ahol a gondolkodás kátyuba jutott szekerét ki kell rántani. Bizonyos mértékben talán el lehet fogadni negativisztikus magyarázatnak azt a két fejezetet, ahol Kant apriori tér- és időfogalmai ellen harcol, amelyeket nem tart szemléletformáknak, hanem csupán az egységet. Gondolkodása rendszertelenségére mutat, hogy éppen az egységfogalommal kerül oppozícióba, mikor például az időt csak mozgásszakaszokra osztva tudja elképzelni, s nem érti meg, hogy mozgásszakasz nem lehetséges, mert a duratio állandó (Bergson „durée réelle“-je kitűnő magyarázatot ad erre). Ha felvennénk a mozgásszakasz fogalmát, akkor egyben el kellene fogadnunk például Zenon apóriáit is, ami képtelenség.

A fenti néhány gondolat ismertetésnek indult, s kritika lett belőle. E fordulat könnyen megmagyarázható azzal, hogy Takáts tanulmányának tulajdonképeni tartalma nincs. Hanyagul egymásra dobált zürzavaros gondolatok káoszából áll, amelyben logikus diszpozíciót találni lehetetlen. Gondatlanságára jellemzők még az ilyen következetes elírások is, mint: Leibnitz, Schoppenhauer stb. A nyilvánosság előtt alaposabb felkészültséggel kellett volna megjelennie.

*Berky Imre.*

**TANKÓ BÉLA:** *A világnézet kérdése és más tanulmányok. Metafizika.* Debrecen, 1932. A debreceni Bethlen Gábor-Kör kiadása. 200 l. 8°.

A magyar filozófiai irodalmat értékes ajándékkal lepte meg a debreceni egyetem tudós filozófiaprofesszora, midőn a fenti cím alatt tanulmányaiból és felolvasásaiból egy válogatott gyűjteményt tett közzé. Külön hangsúlyozást érdemel már a kiadás módja is. A kiadás anyagi kockázatát, amint az előszóból értesülünk, a szerző hallgatói vállalták: a debreceni Bethlen Gábor-körbe tömörült fiatalok. Az ő kívánságuk és áldozatkészségük hozta e könyvet napvilágra, aminthogy az ő érdeklődésük szabta meg a tanulmányok összeválogatását. A könyv ennél fogva tanujele úgy a magyar egyetemi ifjúság komoly filozófiai érdeklődésének, mint a szerző eredményes pedagógiai munkásságának: a tanítványokra gyakorolt hatás mélységének. Mert a közölt cikkek nem népszerűsítő közlemények, nem irodalmi csemegék, hanem komoly munkát igénylő, tömör összefoglalásokban a filozófia legnehezebb problémáit tartalmazó, tudományos fejtegetések.

A világnézet kérdése. Vallás és metafizika. A teológia tudományossága. Kant vallástana. Vallás és művészet. Kant és elődei. Hegel. Pascal. Bergson filozófiája. Greguss Ágost mint esztétikus, — az egyes tanulmányok címei, melyekről szerzőnk értekezik. A tárgy sokféle, az értekezések terjedelme különböző: különböző mértékben merítik ki tehát tárgyuakat (itt-ott, például a Hegelről szóló tanulmányokban túlteng a kritika a pozitív méltatás rovására), ami a mű egységes jellemzését megnehezíti. Minthogy azonban egy ismertetés szűk keretei között az egyes cikkek taglalásába külön-külön nem mehetünk bele, azt a filozófiai világnézetet próbáljuk meg nagy vonásokban felvázolni, amely a különböző tartalmú értekezések közös formai alapját képezi, főleg „A világnézet kérdése” című tanulmány szem előtt tartásával, tekintetbe véve azonban a többi dolgozat elvi jelentőségű eredményeit is.

A világnézet problémájával szemben kétféle felfogás lehetséges. Az egyik a szkepticizmus álláspontja (mondhatnók azt is: világnézete). A szkepticizmus nem bízik az ember világnézetalkotó tehetségében. Hogyan volna képes a véges emberi tudat a világ végtelen gazdagságát magába fogadni? E kérdéssel szemben áll az a gondolat, hogy voltaképpen minden embernek van valamelyes képzelete a világról s benne az emberi élet természetéről és jelentőségéről. A világnézet tehát egyetemes létforma, amely

mindenütt jelen van, ahol az ember él. A világnézet egyetemes létformája emberi egyéniségeken keresztül érvényesül s nyer egyéni színezetet. A különböző egyéneket különböző világnézetek állítják egymással szembe, illetőleg a világnézet közössége teremt közöttük szolidaritást. Természetesen a világnézet ezen érvényesülése a legtöbb embernél nem tudatosan történik. Tudatos világnézetet csak „az értelmi munka legmagasabbrendű megjeljesedése, a filozófia“ adhat.

Miben látja Tankó a világnézet ősforrását és alaptényezőit? — A világnézet ősforrása a szellem. A szellem teremt nemtudatos funkcióival a valóságot, a világnézet megalkotásának egyik alapfeltételét. De a világ valóságához hozzátartozik e valóság értéke is s az szintén a világnézetalkotó szellemi alaptévékenység: a valóságlétesítő és az értékelő tevékenység jelentése a szellem értelmi munkája által válik tudatossá. Az értelem nem teremtő képesség, nem visz új vonást a világképbe, csak megvilágítja a szellem birodalmát, amely nélküle tudatalatti sötétségben rejtőzködnék. S ahogy megvilágítja, egyúttal igazolja is, mert a ráció egyetemes érvényű viszonylataiba emeli. Az értelem fényében tűnnek elő a világkép azon irracionális szálai is, melyek az emberi életet a töredékes tapasztalati világon túl a metafizika világába vezetik, egy végső bizonyosságba horgonyozzák. Ez a világ voltaképp az érvényes értékek világa (a szentséges az érték teljessége) és a hozzávezető irracionális út a hit. A vallásos élet az értékelő tudat következménye s a metafizika az a tudomány, melynek tárgya a vallásos élettapasztalat lehetőségének és érvényének magyarázata.

Háttra van még a kérdés, mivel tudjuk magyarázni a különböző filozófiai világnézetek jelentkezését és egymással folytatott szünetlen harcát. A harc forrása a két világnézetalkotó alaptényező, az ontológiai és axiológiai funkciók: a tudás és a hit összeütközése akkor, midőn hol az egyik, hol a másik tényező átlépi a maga határait és túltengő szerepre tör a világnézet megalkotásában. A materializmusban például az ontológiai tényező túltengése a szellem érvényességének tagadására, a szellem elanyagiasítására vezet, míg az idealizmusban az axiológiai tényező túlbecsélése miatt a valóság elsúlytalanodik és meghamisíttatik. Kant nagy tettének, a transzcendentális módszer filozófiába való bevezetésének jelentősége épp abban áll, hogy alkalmazása által helyreáll az egyensúly a világnézet különböző tényezői között, mert rávezet határaik kijelölésére s egyúttal autonómiájuk igazolására. Ez a módszer érvényesül Tankó másik nagy tanítójának, Böhm Károlynak filozófiai munkásságában s ennek következetes alkalmazása kapcsolja össze Tankó fent tárgyalt könyvének különböző tanulmányait is szerves egésszé.

Az adott vázlatban, ha csak a legnagyobb általánosságban is, talán sikerült a figyelmet ráirányítanunk a filozófálás azon módjának jelentőségére, amely Tankó tanulmányait élteti s a filozófálásra vezetés oly



hasznos eszközeivé teszi. Részletes kritikába nem bocsátkozhatunk bele. Csak egy-két általános jellegű problémát szeretnénk még érinteni, amelyek Tankó közölt tanulmányainak eredményeit véleményünk szerint lezárni nem engedik. A valóság és érték ősjelentései, egymástól különböző, sajátos természetének felismerése például hogyan egyeztethető össze azzal a tannal, amely úgy valóságot, mint értéket ugyanegy forrásból származtat? Nemcsak abban mutatkozik e kérdés nehézsége, hogy két különböző dolgot találunk végső sorban egy fogalom alatt, ami ellen az azonosság elve tiltakozik, hanem az értékjellegű szellemnek az okozatosan meghatározott változások valóságával való kapcsolata súlyos problémának látszik a valóság értékének bevezetett fogalmában. Nem semmisíti-e meg a kauzálisan változó valóság a beléje sodródó érték változatlanságát, illetve a szellem szabadságát? Másfelől: nem üt-e csorbát a valóság okozatos meghatározottságának törvényén a szabad szellem beavatkozása? Általában: hogyan *hat* a szellem a valóságra, hogyan magyarázható az érték és a lét kapcsolata, egyszóval az érték létesülése? Továbbá: nem tűnnek el a világunkban fennálló értékkülönbségek akkor, ha minden valóságot a szellemmel alkotgatunk és a szellem minden alkotását értékesnek, mert szelleminek tartjuk? stb. Csak e problémák megvilágítása teheti teljessé Tankó művét, amelynek egyébként tagadhatalan értékeit tanulmányainak e gyűjteménye oly sokoldalú megvilágításban mutatja.

Varga Sándor.

**DILTHEY, WILHELM:** *Von deutscher Dichtung und Musik.* Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. B. G. Teubner, 1933. Leipzig—Berlin. 467, X. 1. **Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.**

Dilthey posthumus munkája befejezetlenségében is monumentális mű. Megmagyarázhatatlan, hogyan dönthettek úgy Dilthey kiadói, hogy ezt a nemes torzót kihagyták a „Gesammelten Schriften“ tervezetéből? S nem lehetünk eléggé hálásak Herman Nohnak és Georg Mischnek, akik tanítványi szeretettel s tudományos hűséggel vállalták a sajtóállandóság nagy munkáját. (A munka nagysága kitűnik a mellékelt Dilthey-kézirat facsimiléjéből s a Handschriftennachweis filológiai pontosságú beszámolójából.)

A mű eszmei alapja az ifjú Dilthey pedagógia-történeti előadásai-ból sarjadt ki. A nemzeti étosz s az európai tudományosság fejlődésének polaritása lebegett a fiatal tudós szemei előtt. Ezt a kettősséget ragadta meg tudományos pályájának delelőjén, innen jutott el a német kultúra fejlődésének egységes rajzáig. Ez a fejlődési vonal érezeti, hogy metafizikai mélységek felett halad: a pszichológiai alapvetés kultúrfilozófiává mélyül. A halott Dilthey eleven mestere maradt a szellem-történetnek. Ennek két okát ismerhetjük fel. Dilthey igazi történész: felhasználja a pozitivizmus történettudományának adatgazdagságát, mindig biztos történeti alapon áll. Másrészt Dilthey par excellence peda-

gógus. A történész és kultúrfilozófus szerencsés találkozása tette lehetővé a szubjektív étosz és az objektív logosz kapcsolatának biztos rajzát, a német szellem történetét.

Ez a rajz, sajnos, csak töredékeiben maradt ránk. De két legfontosabb momentumát, ha vázlatosan is, mégis bírjuk. Az egyik a német-ség *találkozása* az európai műveltség klasszikus gyökereivel. Az első két nagy fejezet (Die germanische Welt; Die ritterliche Dichtung und das nationale Epos.) az ősi germán szellem első lépéseit vázolja Európa szellemtörténetében. A másik momentum: az öntudatos német szellem *egybeolvadása* az európai szellemmel. A XVIII. század heroikus szellemi harcaiban mutatják be a többi fejezetek, hogyan történt ez az egybeolvadás. Gazdag ajándéka ennek a kötetnek Bach, Händel, Haydn, Mozart, Beethoven nagyszerű portréi, beleillesztve az egységes kultúrtörténetbe. Egy-egy odavetett megjegyzés (Gluck és Wagner viszonya, 275 l.) is programmot adhat a zenetörténeti kutatásnak s Beethoven és Schiller szellemi kapcsolata újabb bizonyítéka a különböző megnyilvánulásaiban is *egy* szellem oszthatatlanságának.

A kiadók kegyelele egy részletet iktatott, mintegy prológusként, Hugo von Hofmannsthal Dilthey-megemlékezéséből a kötet elé. Nem hallgathatjuk el, hogy ezek a poétikus sorok erőtlenül, vérszegényen hatnak Dilthey nemes stílusa mellett: a szavak művésze keveset tud mondani a gondolatoknak s az életnek művészeről. A mű beszél magáért.

Bóka László.

HARTMANN, NICOLAI: *Das Problem des geistigen Seins.* (Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften.) Berlin & Leipzig, 1933. W. de Gruyter. XIV, 482 l.

Hartmann főműveinek sorrendje akaratlanul is a kanti oeuvret juttatja eszünkbe. De mégis Kant első főműve a legfontosabb, Hartmannnál viszont az ismeretelmélet és etika csupán előkészület, előzetes részletkutatás a szellemfilozófiához. Itt boltozódik szerves egésszé, egyetemes filozófiai világképpé minden eddigi eredmény. Egyúttal értelmet, végleges jelentést kap az eddigi művek sok felelet nélkül hagyott kérdése.

Hegel hatása valójában jóval kisebb, mint első pillanatra látszik. Hartmannnál e hatás inkább negatív: mint állandó ellenféllel vitakozik Hegellel, véglegesnek hitt eredményeit cáfolja s inkább ki nem fejtett tételeit teszi magáévá. Perszonális, objektív és objektivált szellemet különböztet meg s a súlypont a másodikra esik. A perszonális szellem tana nem más, mint az etikai személyelmélet továbbfejlesztése, kiterjesztése. Az anorganikus, organikus és pszichológiai rétegekre építő személyt az teszi éppen személylé, hogy részese a Geist-nek: kauzális megkötöttségein túl, aktív módon ezekre ráépít egy újabb, autonóm világot. Ez a szellemi világ nem lebeg szabadon a semmiben, éppen azért lehet realitás, mert reális alapon épül fel, azzal együtt változik, sőt el is

műlik. De alapjaihoz képest mégis felsőbbrendű novumot jelent, saját céljai szerint alakítja a kauzális világot s ezzel egyúttal célt szab az önmagában céltalan természeti folyamatnak. A szellem- „alatti“ világnak nincs története: a történelem fogalma elválaszthatatlan a szellemtől.

Az individuum azáltal lehet személylé, hogy részesévé lesz egy szellemi kontinuumnak, az objektív szellemnek. E szellem nem logikai elvonás, de nem is csupán az egyes individuumok kollektívuma. Valóban létező realitás, amit mindennél jobban bizonyít változása, fejlődése és elmúlása. A „kategoriális alaptörvény“ szerint mindig az alsóbbrendű realitásokra kell építenie. Ez a szellem nem „öröklődik“, mint a biológiai vagy pszichológiai adottságok, hanem sajátos módon „átadódik“: az egyének aktív módon fel kell emelkednie hozzá. Eppen ebben rejlik az objektív szellem sajátos fennállása: bár objektíve létezik, nem lehet „beleszületni“; esetről-esetre meg kell az egyének „valósítania“, de az e megvalósítás előtt, tőle függetlenül, már fennáll.

Az objektívált szellem „eloldódik“ a szellem tényleges életétől: túlélheti azt, de ennek ára, hogy irreális és élettelen. Nem műlik el alkotója szellemével, mert egy másik determináns, az anyag törvényeit követi sorsában.

E durva összefoglalásból is sejthető, hogy Hartmann új műve a termékeny és termékenyítő gondolatoknak gazdag foglalatata. Szellemi tudományaink mai állása mellett nélkülözhetetlen, régóta szükséges alapvetés. Minden szellemi szaktudomány sok értékes indítást nyerhet belőle, de elsősorban a szellemtörténet, amely közvetve Hegelt is új megvilágításban fogja látni.

A filozófus bizonyos megnyugvással teheti le Hartmann könyvét. Az etika és ismeretmetafizika sok nyugtalanító mozzanata itt a maga helyére kerül és elveszti hipotetikus, spekulatív jellegét. A szellemi lét kérdését illetően szervesen beboltozott, végiggondolt mű. Hogy egyéb filozófiai kérdések perspektívájából sok problematikus előfeltevése van, az a szellemfilozófiát egyelőre nem érinti. Ezek az előfeltevések leg-súlyosabbak a hiparchológia területén; „Seinsweisen eben sind etwas Letztes, Unzerlegbares“ (224): így továbbra is nyílt kérdés marad a Sein és Wesen, a lét és érték kérdése. De az ilyen természetű nehézségeken túl kétségtelen érdeme marad e munkának, hogy Hegel, Nietzsche és Dilthey tanítását modern, kritikai felfogásban továbbépíti, messze túlhaladva minden hegelianus, nietzscheanus és szellemtörténész epigon egyoldalúságain.

Mátrai László.

HILDEBRAND, DIETRICH VON: *Metaphysik der Gemeinschaft*. Augsburg, 1930. Haas és Grabherr. 496 l. (Kirche und Gesellschaft. Soziologische Veröffentlichungen des Katholischen Akademikerverbandes. I.)

Scheler-tanítvány, aki eredetiségben és nagyvonalú elgondolásban nem éri utól mesterét, de felülmúlja egyéniségének szilárd harmóniájával

és munkájának nyugodt rendszerességével. A Husserl-féle *Jahrbuch* régebbi köteteiben tűnt fel, többek között „*Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*“ című dolgozatában erkölcsi lét és erkölcsi megismerés viszonyának modern megoldásával. Gazdag tartalmú könyvből csak a főbb szempontokat ragadhatjuk ki. Metafizikai alapja a modern bölcsélet eszközeivel megvilágított katolikus világkép. Anyagi, vitális és szellemi szféra hármasságában a szubsztanciális lét különböző fokozatai lehetségesek. Az élő szervezet szubsztancialitása mindenestre erősebb, mint az anyagi tárgyé; egységes életfolyam felvételét, amelynek az élőlények maguk csak akcidenális nyilvánulásai volnának, H. határozottan elutasítja. Még értelmetlenebb azonban az egyénfölötti szellemi kontinuum felvétele, amely az individuális szellemi személyek ontológiai alapja volna; ez annyit jelentene, mint a szellemet az anyag hasonlatosságára képzelni el. H. szinte teljesen átveszi a szellemi személy scheleri fogalmát, amely az aktus-lélektan metafizikai elmélyítéséből született. A szellemi személy a legtökéletesebb teremtettszubsztancia; feltétlenül egyéni, önmagában zárt, és konstitutív létében kiegészítésre, más személyekkel való szubsztanciális egyesülésre nem képes; lényegéhez tartozik viszont, hogy önmagát csak közösségben, szellemi érintkezésben tudja igazán kifejezni. Ez a metafizikai alap érteti meg H. közösség-elméletének minden lényeges vonását. Csak olyan elgondolás adódhatik belőle, amely kizár minden túlhajtott modern szociális misztikát és az egyes személyt ontológiailag is, értékben is föltétlenül a közösség fölé helyezi. Így tehát a közösség meglétét az egyes személyek szellemi aktusaira kell felépíteni. Másrészt a személyek morális, nem-ontikus egymásrautaltságának ténye indokoltá teszi ennek a megalapozásnak értékelméleti kiegészítését. Személyes szellemi érintkezések és személytelen érték-entitások adják azt a kettős kapcsolatot, amely a közösségeket alkotja; következetes hangsúlyozásuk kizárja a megalapozásból a sokszor föltett biologikus-organikus motívumokat.

Az első fejezetek a jelzett kettős alapot taglalják. A szellemi érintkezés fokait, a személyes egység alapmodusait mutatja be az első rész; hosszasan elemzi a szeretetet, amely az igazi közösségnek végső személyes aktus-alapja. Más fejezet az értékelméleti előzményeket fejti ki bővebben: Az összekapcsolt személyeket objektív értékkörzetek foglalják magukba („*incorporatio*“). A közösség lényegét és értékét tárgyaló terjedelmes szakaszoknál nem időzhetünk bővebben. A módszer, amellyel H. eredményeihez eljut, tiszta és következetes fenomenológiai lényegszemlélet; nem akar mást, mint ezzel az ismerésmóddal a közösségek apriorikus ontológiáját feltárni, azaz a bennük megnyilvánuló apriori lényegeket és lényegösszefüggéseket tiszta adottságukban elemezni. Annaira csak erre koncentrálna magát, hogy minden gondolati konstrukciót, szociológiai rendszerezést, vitát mellőz; ebben is dicséretes ellentéte Schelernek. Lényegszemléletének tárgyai közt állandóan szere-

pelnek a katolikus dogma és élet adottságai. Nem akar bölceletet és kinyilatkoztatást összevegyíteni, de a filozófia bizonyos területein elengedhetetlennek tartja vallásos tényállásoknak, tehát a kinyilatkoztatás tartalmainak is, ideális lényegükben való elemzését, amire a könyv a szeretetformák, a szerzetesség vagy a szentségi házasság fejtegetésével szép példát ad. — A közösségek egybefonódásának kérdésében tagadja a közösségformák lépcsőzetes, fokozatos felépítésének elterjedt tételét. Ilyen lépcsőzetesség sem a tényleges megalapozottság, sem az értéktartalombeli emelkedés tekintetében a meglévő formációk közt el nem gondolható. Nem elszigeteltek a közösségek, de egymáshoz-viszonyulásuk a kizárás, kereszteződés, átfogás, áthatás, egybefonódás bonyolult változatait tünteti fel. Értékrangsor természetesen felállítható köztük, függetlenül az ontikus viszonytól; valamely közösség értékrangja annál magasabb, minél kisebb az ellentmondás belső értelme és a befoglalt egyes szellemi személy végső rendeltetése közt; ez a divergencia azonban csak a legértékesebb közösségekben, az Egyházban oldódik fel teljesen.

A könyvnek nem utolsó értéke az, hogy legtárgyasabb fejtegetéseiben is egy vonzó egyéniség hangja hallatszik át. *Barta János.*

WEIPPERT, GEORG: *Das Prinzip der Hierarchie.* Hamburg, 1932. Hanseatische Verl.-Anst. 168 l.

A társadalomtudományok központi kérdése: hogyan viszonylik az egyén a társadalomhoz és az államhoz? Ez a kérdés napjainkban égetően időszerűvé vált. *Platon* tanítása (Polit. VIII.), hogy a túlságos szabadság túlságos szolgaságba szokott átcsapni, korunkban is beigazolódott. A háború előtti liberalizmus, az atomizált egyén kora a világháború után a kollektív emberhez vezetett. Ha a liberalizmus szélsőséges érvényesülése az anarchiát, gazdasági tekintetben pedig az öncélúvá lett egyéni nyereszkedés versenyt és az ebből előálló mechaniztikus berendezkedést jelenti, akkor viszont a túlzott állami, központosító gyámkodás és a diktatúra abba a hibába esik, hogy nem veszi tekintetbe az emberi egyéniség önálló, sajátos világát.

Szerző oly társadalom elméletét akarja kialakítani, mely tisztelőben tartja az alany önértékét, a személyt, de mégsem atomizáló és gépszerű. Az egyén és közösség viszonyának kérdése szerinte lényegileg „keresztény“ kérdés: a bensőség felfedezésével, az önrzet megerősödésével lesz valóban sürgetővé. Az egyén, mint vallásos alany, közvetlenül Istennel áll szemben. Isten a vallásos keresztény legfőbb instanciája, nem pedig az állam, a társadalom egésze, ha mégoly „igaz“ és „eszemenyi“ volna is ez. A keresztény vallásosság számára tehát legfelsőbb tekintély és társadalmi érdek nem esik össze. Viszonya a társadalomhoz ezért nem közvetlen, hanem reflexív (131 l.). *Platon, Aristoteles, Augustinus, Aquinói Szent Tamás, Dante, Hegel, A. Müller és O. Spann* tár-

sadalombölcseletének bemutatásával szerző a hierarchia elve mellett foglalt állást, tehát a társadalom rendi felépítésének híve. Három stádiumot különböztet meg a társadalom fejlődésében. Első a kötöttség, a még fel nem ébredt öntudat kora (antik világ, középkor). Második az öntudatos „én“-nek, intellektualizmusnak és önkénynek kora (felvilágosodás, liberalizmus, szocializmus). Harmadik végül a „belátáson“ alapuló társadalom, amelyben az öntudatra ébredt „én“ megtér a bensőségben, az erkölcsi felelősségben található szabadsághoz.

E harmadik korszak küszöbén állunk ma is. Valahányszor egy nép társadalmi a történet folyamán a fejlődés szükségszerű menete szerint elérte a második korszakot, a zsarnokságba átcsapó szabadoság mindig válságba sodorta és válaszut elé állította: vagy felemelkedik, erkölcsi erőinek megfeszítése árán, a harmadik korszakba, vagy elbukik, a diktatúrák és forradalmak örökös váltakozása következtében. A történetnek egy ilyen fordulópontján emelte fel intő szavát az athéni néphez *Platon* is. Tanítása mindig időszerűvé válik, valahányszor a fejlődés újra ebbe a stádiumba érkezik el.

Szerző maga is elismeri, hogy a harmadik korszak a történet folyamán nem valósult meg. Számos talpraesett, széleslátókörű és magas gondolata mellett is adós marad tehát annak az útnak és módnak határozottabb megmutatásával, amelyen haladva, a „megismerésen“ alapuló társadalom megvalósulhat.

*Noszlopi László.*

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: Essais espagnols. (Traduit par Mathilde Pomès.) 6 éd. Paris, 1932. Éditions du Cavalier. 276 l.

Mint ahogy Spanyolország földjén forró síkságok, nedves tengerparti tájak, kopár sziklák és termékeny dombvidékek váltogatják egymást, úgy tevődik össze mindig új és érdekes sokféleségből ez az ízig-vérig spanyol író.

Etikai, esztétikai, zene- és festőművészeti, történetfilozófiai, politikai, gazdaságpolitikai, geo- és etnográfiai kérdésekben egyformán jártasnak látszik. Nincs olyan nagyszerű, vagy jelentéktelen tárgy, ami ne ihletné őt egyaránt választékos, mély és finom megjegyzésekre: kiindulási témája hol egy asturiai utazás, castiliai kastély, tiziani, velasquezi remekmű, hol egyszerűen egy — képkeret.

A legsúlyosabb problémákat is annyi könnyedséggel kezeli, hogy elmélkedése néha szinte gondolati játéknak tűnik fel; csodálatos játéknak, az tagadhatatlan.

Ő maga „heterodox“-nak, tévhitűnek, különhitűnek vallja magát. S a szó utóbbi értelmében igaza is van; a többséggel csakugyan nincsen egy hiten: rendkívül eredeti és előkelő gondolkodó.

*Kozmutza Flóra.*

ODEBRECHT, RUDOLF: *Ästhetik der Gegenwart*. Berlin, 1932. 94 l. Junker u. Dünnhaupt. (Philosophische Forschungsberichte, Heft 15.)

**Eszttika.**

A váltakozó értékű sorozat legújabb füzeté ismét értékes munka, nem tényenél és tárgyánál fogva (hisz hasonló célú összefoglaló mű aránylag sok van az esztétikai irodalomban), hanem felfogásának komolysága és hangjának őszintesége miatt. „Die Ästhetik... ist noch immer nicht über das enzyklopädische Kindheitsstadium einer Wissenschaft hinausgelangt“ (1): szabad tere pszichológiai, axiológiai vagy metafizikai érdeklődésű „esztéták“ eléggé felelőtlen kirándulásainak. Az esztétikai hatások (Genuss, Einfühlung stb.) vizsgálatát „előkérdéseknek“ tekinti csupán s ezzel visszautasítja a pszichologizmust az őt megillető helyre. De kemény szavakat talál a neokantiánus értékelméleti formalizmussal szemben is és tiltakozik az esztétikai érték ismeretelméleti alapon való ellogizálása ellen. A metafizikai-esztétikai kérdések boncolgatását pedig e tudomány mai állása mellett annyira korainak tartja, hogy alig pár oldalt szentel nekik.

Műve nem más, mint a jelenkori esztétikai irányok kiértékelése a saját elmélete szempontjából s így igazán haszonnal csak az forgathatja, aki régebbi könyvét (Das ästhetische Werterlebnis, 1927) jól ismeri. Ha mindenütt hiba lenne is ez az „egyéni“ beállítás, itt, az esztétika mai állása mellett, nem az: ami elvész így, az esztétikai szempontból nem jelentős; ami megmarad: csak még nagyobb jelentőséget nyer azáltal, hogy egy „szak-esztétikus“ autonóm gondolatvilágának komoly összefüggésébe kerül.

*Mátrai László.*

SCHÜCKING, LEVIN L.: *Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*. 2. Aufl. Leipzig—Berlin, 1931. Teubner. 119 l.

Sch. első szószólói közt volt annak a mozgalomnak, amely az irodalom történetét az irodalmi élet történetévé akarja kibővíteni. Könyve kutatási célokat és szempontokat ad, a szaktudóshoz szól tehát s elsősorban konkrét történeti érdek mozgatja. Elgondolásának azonban határozott, bölcséleti szemmel bírálható elvi alapjai vannak. Fontos például, hogy egységes „korszellem“ meglétét általában tagadja s az irodalmi életet helyett egyes társadalmi csoportokhoz köti; ezek adják a maguk gazdasági és lelki habitusával a talajt a mű keletkezéséhez és elterjedéséhez; az alkotás tehát elsősorban mindig az ő izlésbeli lehetőségeikből nő ki. Bizonyos normatív éllel fordítja Sch. ezt az elvet a modern kritika ellen, amely a költőtől föltétlen csak önmaga kifejezését és új kifejezőeszközök hajszolását sürgeti. Feltűnő még a ma divatbajótt generáció-elv tagadása Sch.-nél. A természet nem pihen; nem a tehetségek hiányoznak bizonyos korokban, hanem a társadalmi talaj teszi lehetetlenné kibontakozásukat. Másszóval az alkotóképesség „önmagában végtelen“ variabilitása minden korban megvan, vele szem-

ben az „ízléshordozó“ társadalmi osztály, a bírálat, propaganda, szervezetség szűkítő lehetőségei állnak; a kettő összesimulásából születnek az irodalmi irányok. Ezeknek az elveknek az igazsága az irodalom és a lángész fogalmának bizonyos felfogásával áll vagy bukik; jellemző, hogy a mélyebb megoldási kísérleteket Sch. könnyen bélyegzi misztikának. Irodalom-ideálja mégis józan s elmélete az irodalmi élet sok jelenségét magyarázza meg. Hibája, hogy a maga szempontját tudatosan túlhangsúlyozza; a szellemi hatóerők kizárólagosságának tagadása címén a fejlődést nagyon is szétzilálja s túlbecsüli az apró társadalmi „véletlen“-eket, amelyek valószínűleg csak az ideologikus lehetőségek szögén belül hatnak. Végül a filozófus-olvasó okvetlen nélkülözi Sch. könyvében az ízlés mivoltának meghatározását, az egyes ízlésfajok tartalmi elemzését, főleg pedig az egyes irodalmi mű értékstruktúrájának kifejtését. Ízléstörténeti kutatás csak ezek alapján képzelhető. *Barta János.*

PITROFF PÁL: *A szépirodalom esztétikája.* Budapest, 1933. Szent István Társ. 151. 1. (Szent István Könyvek 107. sz.)

„Ez a könyv valamivel több akar lenni, mint elméleti poetika“, írja szerényen a szerző Bevezető-jében. Valójában pedig lényegesen többet ad ennél; felöleli a művészetpszichológia, irodalomtudomány és szellemtörténet új eredményeit. Cél, szándékot, felölelt anyagot, valamint a közlésmód könnyedségét, választékosságát tekintve, jelentős szerepjuthat e kis könyvnek közönségünk nevelése, irodalmi műveltségünk elmélyítése terén. Talán éppen azért, mert nem jelent teljes szakítást a „kellékes“ poetika kategóriáival, csupán kísérlet azok genetikai magyarázására s az általuk takart élő-szervezet anatómiájának körvonalozására. Elfogadja e poetikák legjellegzetesebb tételét, a tartalom és forma dualizmusát. Bár etekintetben állásfoglalása nem egészen egyértelmű; aristotelikus-thomistikus alapot jelöl meg kiindulópontul; a gyakorlatban már inkább csak a formálás elvét veszi át. — Burkolt formalizmusra mutat, hogy a fejtegetések — mint minden esztétikai formalizmus szükségképen — pszichológiai, szenzualisztikus, sőt biológiai megállapításokba torkolnak.

A gondos elemzés és a bár erős kritikával, de megkísérelt szintézis ellenére önmagukon túl nem mutató szabályokra bukkanunk. Van analízis és szintézis, de hiányzik a strukturális szemlélet. Egy-egy mondat, amelyben ez megvan, a kivétel erejével igazolja, hogy egybeült jogosultan éreztük hiányát. Ilyen például: „a szonettek is körmondatok — nem is virágoznak máshol, csak logikus kultúrában“. (94. 1.) A történeti, formai részletismeretek felhasználása ily értékelő hangsúlylyal gyéren fordul elő. — A szellemtörténeti módszer még csupán a történeti bevezetésben szerepel, pedig a szépirodalom esztétikája legalább is ezt kívánná. Így a tulajdonképeni fejtegetésekben is jobban érvényesülne a forma-tartalom dinamikus felfogása. Szerzőnk stíl- és



szellemtörténeti áttekintésében — saját álláspontjáról helyes következtetéssel — különösen kemény kritikában részesíti az egységre törő irányokat, mint amilyenek a német idealizmus és a romantika. A formáló-elv következményeképp várhattuk, hogy az a barokk stílust igazolja elsősorban, de a rend, az egyensúlyozó formálás elvén már erősen rést üt az impresszionizmus és az expresszionizmus elismerése, amelyekkel szemben nem várt módon megértő a szerző. Pedig bennük is a forma és tartalom egyesítésére törekvő romantikus ösztön munkál — régi eredeti alakjában azonban a dualizmus tragikus megérzése is jelentkezett. A hitben, vágyban, sóvárgásban, amelyről Liszt zenéje, a Parsifal s Goethe Faustja is beszél. Érzésünk szerint ez a művészet, költészet lényeges eleme, s lemondva róla, szociológiai, pszichológiai és fiziológiai magyarázatokkal kell beérnünk. — E kis könyv a jelenlegi irodalmi köztudathoz képest mégis haladást jelent s ezenfelül minden jelessége megvan ahhoz is, hogy mihamar feleslegessé tegye önmagát.

*Baránszky-Jób László.*

RÉTI ISTVÁN: A művészet és a természet. Budapest, 1932. 69 l. (Könyv az O. M. Kir. Képzőművészeti Főiskola 1931—32. évk.-ből.)

Régóta szükséges, hiányt pótló s a művészi pályára készülőknek vezérkönyvül szolgálható munka.

Aki írta, maga is művész, s így nem esik azoknak hibájába, akik csak „kívülről“ nézve a művészetet, elvont, hideg, száraz meghatározásokat adnak róla; másrészt, mint filozófiailag is képzett pedagógus, nem merül sok művész-elmélekedőhöz hasonlóan, naív, hiányos, elfogult magyarázatokba, hanem világos, tudatos, valóban tudományos elmélettel támasztja alá a művészet lényegére vonatkozó megállapításait.

Ez az elmélet az esztétikai intuicionizmus, amelyet a következő megfogalmazásban tár elénk: az alkotó ihlet első pillanatától az esztétikai élvezésig, sőt azon túl is, a művészi alkotás egész folyamata intuitív. A művész lelkében indító intuíció fogamzik meg, amely szemléletélmény, teremtő képzelet és beleérzés szoros egybeolvadása. Ez az intuíció folyton újabb benyomásokkal gazdagodva továbbfejlődik, majd kivetítésképpé érve kifejezést keres s testet épít magának a műalkotásban. A műalkotáson keresztül tovább ömlik a szemlélők lelkébe, ahol mint másodintuíció jelenik meg: a befogadó tudat, milyensége, tartalma szerint, a műalkotást „szép“-nek ismeri fel, vagy, mint nem illet, visszautasítja. Az intuíció szerepe még itt sem fejeződik be: a másodintuíciók szavakban nyernek kifejezést mint értékvélemények, értékítéletek. Ezek befolyásolják egymást s hozzájárulnak a többi másodintuíció kialakulásához, míg közvéleménnyé válva, esztétikai törvényként az „objektív szép“ fogalmában absztrahálódnak.

Sok figyelemreméltó megjegyzés kíséri ezt a bevezetést; kár, hogy helyenként nem elég részletező, hogy nem teljesen befejezett. Kívánatos

és eléggé gyér esztétikai irodalmunknak megbecsülendő nyeresége volna, ha a kitűnő szerző folytatná elméletének további közlését. Egy-egy megjegyzéséből ítélve, mintha erre reményünk is lehetne. K. F.

**Pszichológia.** HEYMANS, GERHARD: *Einführung in die spezielle Psychologie*. Leipzig, 1932. I. A. Barth. VI, 344 l.

Az elhúnyt kiváló szorgalmú kutatónak ez az utolsó munkája. Egyéb forrásokon kívül nagyrészt a hollandiai kutatásokban szerzett és a differenciális pszichológia körébe vágó exakt statisztikai adatok feldolgozása ez.

Általános módszertani bevezetés után az egyes lelki működések különböző alakulásait kutatja. (Sajnálatos, hogy e téren az újabb struktúravizsgálatokat nem veszi tekintetbe.) Ezután a pszichológiai típusok kutatására tér rá. A „komplex pszichológiai típusok“ érdekes háromméretű rendszerét építi fel. A három lelki „méret“: az aktivitás, az emocionalitás és a primér-szekundér funkció hatásfoka. (Primér funkció: a „centrálisan tudatos“, míg szekundér funkció: a „periférikusan tudatos“ benyomások, képzetek és érzelmek lelki hatása, munkája.) E méretek kombinálásából nyolc típus adódik, melyeket egy kocka csúcsaira helyezve szemléltet. Szellemes, következetes, de a klasszikus (kétméretű) négyes temperamentumelméletnél nem kevésbé mesterséges beosztás. Ezután a „természetes csoportokra“ tér át. Noha itt is érezzük kicsit a struktúraszempontok elhanyagolását, mégis ez a szakasz, főleg pedig a nemek pszichológiája, a könyv legkitűnőbb és legalaposabban megírt része. A nők pszichológiája (a „Psychologie der Frauen“ [1924] című munkája eredményeinek beledolgozásával) olyan objektív alapos-sággal megírt kis rész, ami hiányt pótló a pszichológiai kutatás olyan terén, ahol a közelmúltban még a tudomány látszatát tudta magára öltetni az elmezavarodott Weininger tudákosan előítéletes és minden exakt alapot mellőző pesszimizmusa. A „szociális csoportok“ (művészek, tudósok, bűnözők, csavargók) jellemzése és a karakterológiai s öröklés-tani rész nem egyöntetű kidolgozottságú.

Nagy előnye e műnek az egyes adatoknak kritikai ellenőrzést megkönnyítő, részletező ismertetése és általában az egész munkát átható szolid alaposság.

Kempelen Attila.

BODA ISTVÁN: *A zseni lélektanához*. Budapest, 1932. M. Psych. Társ. Lőrincz E. bizom. 81. l. (A Magyar Psychológiai Társaság Közleményei. 5. szám.)

Boda István jelenleg a pszichológiai irodalomnak egyik legtermékenyebb, legalaposabb és legeredményesebb munkása. A zseniről szóló jelen dolgozatában eddigi munkásságának sok eredeti és mélyen átgondolt rendszerből fakadó részlete tükröződik. A zseni-problémát e helyen nemcsak legfontosabb oldaláról, a lélektaniról fogja meg, hanem ezen belül

is törekszik a zsenivel kapcsolatos összes kérdéseket jól hozzáférhető és exakt módon feldolgozni. Legfőképen az emberi megismerés legmagasabbrendű birodalmába utalva a zsenialitás kérdését, pontosan megvonja vizsgálatának határait s így először ad irodalmunkban részletes és kifogástalanul tudományos képet erről a titokzatos emberi felsőbbrendűségről. Külön érdeme Boda vizsgálatának az, hogy egyrészt saját eredeti intelligencia- és értelmiség-elméletére alapítja a zseni magyarázatát, másrészt, hogy minden exakt tudományosság mellett is megmarad a magasztos tárgy követelte filozófiai magaslaton.

Zseni-értelmezésének sarkalatos pontjai a következők: A zsenit lélektani problémának fogva fel, nem elégszik meg a régebbi magyarázatok módszerével, ahol az eddigi kutatók általában mindenütt meghagytak egy, a tudomány számára hozzáférhetetlen területet, „egy tabu-birodalmat“ („daimonion“, „titokzatos teremtőképeség“ stb.). Boda követelmény gyanánt kitűzi, hogy ne kerüljük meg a problémát, hanem lehetőleg a legvégső fókig hatolva előre a tudomány vonalán, oldjuk azt meg. E felfogásnak akkor teszünk csak eleget, ha a zsenit, ezt a századok folyamán csodálattal bámult tüneményt besorozzuk a személyiség pszichológiájának keretébe, és azt „egy, a tudományos elemzésnek hozzáférhető, meghatározható, szerveesen strukturált és jól tagolt egészet tevő sajátos személyiségnek“, azaz egységnek tekintjük (5. l.), amely személyiség lényeges vonásaiban mindenütt ugyanaz, azaz minden „zseniális“ egyénben előfordul. Másrészt úgy válik tudományossá Boda szerint a zseni-kutatás, ha annak személyiségi összetevőit egyenkint vehetjük bírálat alá. E személyiségi szempontban rejlik szerzőnk felfogásának eredetisége és egyúttal ebből fakad munkájának szerencsés tagozódása.

A személyiség összetevőinek első csoportját az értelmiségi tényezők alkotják. Boda a lényegmegragadásban, az elmélyülésben és az átfogóképességben látja azokat az általános intellektuális tényezőket, melyek a zseniben éppúgy, de nagyobb mértékben vannak meg, mint egyéb, nem-zseniális személyiségekben. Az említett tényezők egyúttal értelmiségünknek nemcsak általános, hanem egyúttal középponti tényezői lévén, felmerül a kérdés, mik ezekben a zseni jellegzetességei? Erre azt a feleletet kapjuk, hogy egyrészt e középponti tényezők egyike sem hiányozhatik belőle, másrészt szükséges ezek egyike-másikának magas foka, végül kell, hogy a zseni alkotása gazdag legyen igazság-tartalomban és objektív értékben, hogy a zseni engedelmessédjék az értelmi képesség között fennálló ideális kapcsolatoknak. Ami aztán ezeken túl a zseniális alkotások egyéni színezetét és eredetiségét illeti, azt szerzőnk ugyan ebből az értelmi magasabbrendűségből szükségszerűen folyó gyökeres tulajdonságnak ismeri fel. Ezekhez kapcsolódik a zseni spontaneitása, természetessége, és sajátos fantáziája. Szerzőnk problémalátását s a szálak általa történő kifejtését nagyon jellemzi az a fejezet, mely a

zseniális fantáziának új megvilágítását tartalmazza. Szerinte a fantáziának „zseniális“ jellege nem közvetlenül magából a képzeletből fakadó tulajdonság, hanem éppen úgy a zseni értelmi magasrendűségéből vezetendő le, mint az előbbi tulajdonságok. Így jut el szerzőnk a zsenialitás további hátralevő, szintén az intellektuális rendbe tartozó mozzanatához: a „szellemi teremtés“-nek, a lángelme gyakorlati viselkedésének, és „külön világának“ tudományos megvilágításához.

A zseni értelmi magasabbrendűségének azonban még egyéb jellegzetességei és következményei is vannak. Ha megtaláltuk a zseniális személyiség kulcsát az értelmi magasrendűségben, akkor sikerülhet egyéb, ugyanezen síkra tartozó sajátosságok interpretációja is. Ezek az egyéb tulajdonságok már régóta feltűntek azon kutatók előtt, kik a lángelme kérdését régebben tanulmányozták, de akik nem e tisztán lélektani, hanem inkább esztétikai, vagy szociológiai szempontból vették azt vizsgálat alá s éppen ezért nem juthattak el a lélektani rendszerezésnek arra a fokára és világosságára, melyet Bodánál találunk. Itt részletesen nem fejthetjük ki szerzőnk álláspontját abban a kérdésben, mi a magyarázata a zseniben mutatkozó sajátos ellentéteknek (ez ismét a magasabbrendű értelmesség), vagy honnan ered a zseniális alkotások tárgyilagossága, klasszicitása, benső nyugtalansága, világossága stb.; hogyan oldódnak fel ezek valamely belső egységben; továbbá: miben áll a zseni „altruizmusa“ (t. i. egyénfeletti érdekekre és értékekre való beállítódásban), hogyan illeszkedik bele végül a zseniális személyiség az értelmiség fejlődésének általános pszichológiai menetébe. Ez utóbbi pont különös érdekességet nyer szerzőnk megvilágításában. Ő ugyanis Piaget idevonatkozó vizsgálatainak kritikája alapján az ember értelmi fejlődésének eredeti és értékes fogalmazását nyújtja.

A zseniális személyiségben vannak a fentebb érintett középponti jellegű mozzanatok mellett azonban olyanok is, melyek nem az értelmiségből erednek. Az értelmi magasrendűség csak középponti, de nem egyedüli és nem mindig leglényegesebb bélyege a lángelmének. A fejlett értelmiség ugyanis egymagában még nem képesít oly szellemi alkotásokra, mint amilyenek a zseniális alkotások; kellenek hozzá bizonyos előfeltételek s ezek között az első helyre az általános pszichés érzékenységet helyezi szerzőnk. Ellentéte a közöny, melyből semmi nagyértékű alkotás nem fakadhat, együttjárói pedig a nagyobbfokú labilitás és nyugtalanság. A nagyfokú érzékenységhez még hozzájárul a zseniben a személyiség ösztön- és szükségletreégeinek gazdagsága is, továbbá a lelki dinamika és feszültség, meg az általános energia bősége s nagyobb foka is.

Vizsgálva a zseniális személyiségnek érzelmi életét, Boda arra a megállapításra jut, hogy nem az emocionális, hanem a szenvedélyes típusú egyénben van meg a valódi lehetőség a zseniális alkotásokra. Lélektanilag fontos e helyen is kiemelni az érzelmeknek a fantáziához

való viszonyát, amint azt szerzőnk kellő részletességgel elénk is tárja. Végül az akarat szerepéről s az egész zseniális személyiségnek az önuralom alatt álló irányulásáról, az erkölcsi jellemről is kellő helyzeti képet nyerünk a zsenialitás keretében. Kiegészítő megjegyzéseiben szerzőnk oly mozzanatait ismerteti a zsenialitásnak, melyek elszórtan megtalálhatók ugyan az idetartozó gazdag irodalomban, de rendszertagok gyanánt még nem voltak beilleszthetők sehová sem. (A zsenik kíváncsisága, életközelsége, a korszellemmel való kapcsolata stb.) E vonásokat a szerző egy-egy alapvonáshoz és mozzanathoz kapcsolja. Így érkezik aztán vissza ismét oda, ahonnan kiindult, eredeti szempontjához: a zseniális *személyiség egységéhez*, ahhoz az egységhez, melyben benne van nemcsak a zseni pszichofizikuma, hanem benne vannak (s tőle elméletileg el nem szakíthatók) a zseni alkotásai és sorsa is; „a zseni sajátos egyénisége az, mely, habár korántsem *egyetlen és teljes*, de kétségtelenül a *legbiztosabb és legtöbb* titkot felnyitó kulcsát szolgáltatja számunkra munkásságának“ (54. l.). E szép, mély és szellemes munka két konkrét példa elemzésével zárul: Balassa és Amade; és megokolásával annak: kik és miért nem lehetnek lángelmék. *Várkonyi Hildebrand.*

## KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

### **Der Zeitgeist als geschichtsphilosophisches Problem.**

Von TIBOR v. JOÓ.

Es ist nicht möglich, den Zeitgeist aus irgendeiner Funktion des Geistes abzuleiten; er ist nicht identisch mit der Weltanschauung, sondern ist die Urquelle aller geistigen Tendenzen und Weltanschauungen einer Epoche. Der Zeitgeist ist eine Lebenstotalität, in der rationale und irrationale Momente enthalten sind. Sein Ursprung ist ein Verhalten des Menschen, gegenüber der von der vorhergehenden Epoche versuchten Objektivation des Absoluten, da er diese Objektivation nicht als befriedigend empfindet. Deshalb ist der Zeitgeist keine normierende Macht. Die Norm ist eine rein geistige Wirklichkeit, keine real-historische; auch der Zeitgeist wird durch sie bedingt. Dieser wird von einigen hervorragenden Individuen geschaffen, die die Unzulänglichkeit des vorhergehenden Zeitgeistes, ferner das Bedürfnis des Neuen und die Normen zu erleben fähig sind. Die Massen folgen nur diesen, erleben jedoch nicht den Zeitgeist, sondern nehmen die Kultur als Produkt der Zeit in sich auf.

### **Nietzsches Bedeutung im philosophischen Denken der Gegenwart.**

Von LADISLAUS MÁTRAI.

Verfasser versucht Nietzsches Werk in das Denken der neueren Philosophie einzureihen. Es gibt zwei Grundtendenzen des Philosophierens seit Kant: die erkenntnistheoretisch-axiologische und die ontologisch-immanente. Die erste unterliegt nach Kant einer Dekadenz, die andere hat sich seit Jacobi, Herder und Hamann verstärkt und hat in Nietzsche ihren grössten und wirksamsten Vertreter gefunden. Im Denken der Gegenwart stehen die zwei Richtungen zwischen den Neukantianern und Denkern, wie N. Hartmann, Klages usw. in schroffem Gegensatz zu einander. Ihre Vereinigung ist das aktuellste, aber auch das schwerste Problem heutiger Philosophie. Als Lösungsversuch muss das heterologische Prinzip Rickerts sub specie veritatis als irrig abgelehnt werden. Auch eine anthropologisch-typologische Lösung ist eben philosophisch unhaltbar, obgleich sie sich auf alle geistesgeschichtlichen Probleme gut anwenden lässt. Der einzige Weg der Lösung ist die Revision der zwei Richtungen u. zw. ihrem Wahrheitsgehalte nach. Scheitert dieser Versuch an den typologischen Hemmungen der orthodoxen Kantianer und Nietzscheaner, so müssen beide die Bühne der lebendigen Philosophie verlassen, als Vertreter solcher Richtungen, die ihre gesunde Grundtendenz — d. h. den Trieb nach den Lösungen einerseits und das Problembewusstsein andererseits — nicht für die Wahrheit, sondern gegen sie ausgenutzt haben.

## A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája.

### 1. A filozófia története.

- Bartók* György: Újabb Hegel-irodalom. (Prot. Szle. 1932. 335—339. l.)
- Blazovich* Jákó: Nietzsche tragédiája. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 6—14. l.)
- Brachfeld* Olivér: Sören Kierkegaard, a „szellem határőre“. (Debr. Szle. 1932. 347—353. l.)
- Brandenstein* Béla báró: Kant és a német idealizmus. B. B. után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. Stachora ny. könyvnyomd. 194 l. (Bölcs. hallg. könyvt. 7.)
- Diès*, Auguste: Plátó. Ford. Michel Mihály. Bp. Szt. István Társ. 140., 2 l. (Szt. István Könyvek. 104. sz.)
- Engels* Frigyes: Feuerbach és a klasszikus német filozófia lezárulása. Bp. Gyarmati F. ny. 62 l. (Európa könyvt. 2.)
- Förster* Aurél: Az aristotelesi ú. n. Parva naturalia szerkezete és keletkezése. Bp. M. T. Akad. 15 l. (Értek. a nyelv- és széptud. köréből. 25. köt. 1. sz.)
- Goitein* Zsolt: Wundt Vilmos útja a természettudománytól a természetbölcseletig. Újpest. Szerző kiad. 46, 1 l.
- Heksch* Ágnes: William Stern személyiségfilozófiája és lélektana. Szeged. Városi ny. 119, 1 l. (Symposion-könyvek. 15.)
- Jankovits* Miklós: W. Ostwald természetbölcselete. Bp. Budai könyvnyomda. 80 l.
- Joó* Tibor: Kerkapoly Károly történetfilozófiája. (Ath. 1932. 77—97. l.) — Spranger. (Prot. Szle. 1932. 473—479. l.)
- Kemény* Kolumbán: Goethe. (Pannonhalmi Szle. 1932. 113—124. l.)
- Kerner* István: Nagy Szent Albert művelődéstörténeti jelentősége. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 537—543. l.)
- Kozmutza* Flóra: Jean-Marie Guyau mint esztétikus. Bp. 1931. Szerző kiad. 64 l.
- Mátrai* László: Nicolai Hartmann. (Ath. 1932. 242—246. l.)
- Menczer* Béla: A hatalmi politika filozófusa. (Századunk. 1932. 14—18. l.)
- Mester* János: Olasz hegelizmus. (Ath. 1932. 65—76. l.)
- Nagy* Lajos: Spengler filozófiája. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 438—444. l.)

- Noszlopi* László: Goethe világnézete. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 193—199. l.)
- Kierkegaard a változó korszellem tükrében. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 445—449. l.)
- Párménio*: A filozófia történetének repetitóriuma. 2. kiad. Bp. Medvei D. 90 l. Könyvomat.
- Pauler* Ákos: Az ókori filozófia története Thalestól Platonig. P. A. előad. után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei. 83 l. (Bölcs. hallg. könyvt. 1.)
- Az ókori filozófia története Platontól kezdve. P. A. előad. után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. Stachora K. ny. Könyv. 85 l. (Bölcs. hallg. könyvt. 6.)
- Goethes Lebensweisheit. (Die Goethe-Feier d. Ung. Akad. d. Wissenschaften. 13—25. l.)
- Hegel. (Ath. 1932. 1—9. l.)
- Pfisterer* Miklós: Realitás és irrealitás viszonya Ben Johnson klaszszikus naturalizmusában. Bp. 1931. Hungária hírlapny. 74 l.
- Pukánszky* Béla: Hegel és magyar közönsége. Bp. Minerva Társ. 21 l. (Minerva könyvt. 38.)
- Ravasz* László: Goethe és világa. (Pásztortűz. 1932. 147—156. l.)
- Schill* Fülöp: Goethe őnuralma. Szeged. Városi ny. 23 l.
- Tankó* Béla: Hegel. (Theol. Szle. 1931. 6. sz. 1932. 1. sz.)
- Thienemann* Tivadar: Goethe und die Nachwelt. (Die Goethe-Feier d. Ung. Akad. d. Wissenschaften. 31—41. l.)
- Varga* Sándor: A szellem fogalma Bartók György filozófiájában. (Ath. 1932. 246—248. l.)
- Vidor* Pál: A görög és a zsidó gondolat találkozása Philon bölcséletében. (Első rész.) Bp. Gewürz F. könyvny. 29, 1 l.
- Zulawski* Andor: „A diadalmas világnézet.“ Tanulmányok Prohászka Ottokárról. Bp. Stádium. 110 l.

## 2. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet.

- Bencsik* Béla: Paradoxonok a logikában és matematikában. Bp. Sárkány ny. 94, 2 l. (Dolg. a Pázmány Péter Tud. Egyet. philos. sem.-ból.)
- A logikai formalizmus múltja és jelene. (Ath. 1932. 212—220. l.)
- Berky* Imre: Az igazság fogalma Pauler Ákos rendszerében. (Ath. 1932. 153—186. l.)
- Bognár* Cecil: Téziselmélet. (Ath. 1932. 136—152. l.)
- Cavallier József*: A tudat problémája az amerikai neo-realista bölcséletben. Bp. Pallas ny. 82 l.
- Nánássy* László Dezső: A hit és a tudomány ütközőpontjai. Bp. Szt. István-Társ. bizom. 72 l.
- Takáts* Ferenc: Ismeretszemlélet. Bp. Egyet. ny. 131, 1 l.



- Tankó Béla*: Az „adottság“ kérdéséhez. (Debr. Szle. 1932. 256—261. l.)  
 — Hit és tudás. (Beszéd az egyetem évzáró ünnepén.) Debrecen. 1932.  
 Egyet. ny. 10 l.
- Ujzászy Kálmán*: A tárgy problémája Rickert ismeretelméletében. Sáros-  
 patak. Kisfaludy László. 86, 1 l.

### 3. *Metafizika. Vallásfilozófia.*

- Csengődy Lajos*: Az isten-titok tükröződése-tagadása és az ember.  
 Salgótarján, Turul ny. 79 l.
- Farkas Imre*: Max Weber vallásszociológiája. (Századunk. 1932. 84—96. l.)
- Fischl Klára*: Bergson tér- és időelmélete. Bp. Sárkány ny. 20 l.
- Hetényi Gyula*: Isten és a lélek. Bp., Szt. István-Társ. 184 l.
- Mattyasovszky Kasszián*: Az újabb fizikával kapcsolatos néhány meta-  
 fizikai kérdéstről. (Pannonhalmi Szle. 1932. 316—325. l.)
- Müller Lajos S. J.*: Aszkétika és misztika. 1. Aszkétika. Bp. Korda.  
 323 l.
- Ravasz László*: Találkozás önmagunkkal. Bp., 1932. Sylvester ny. 16 l.
- Tankó Béla*: A világnézet kérdése és más tanulmányok, Debrecen. Debre-  
 ceni Baross Gábor-Kör kiad. 200 l.
- Vidor Pál*: Otto valláspszichológiája. (Magyar Zsidó Szle. 1932.  
 190—197. l.)

### 4. *Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.*

- Alexy E.*: Életművészet. 3. kiad. Bp. M. Könyvkiad. 64 l.
- Angyal Pál*: Új ember-eszmény felé. (Magy. kultúra. 1932. 2. f. é.  
 81—87. l.)
- Benkő István*: A szenvedés problémája. Bp. 1931. Febé ny. 31 l.
- Brandenstein Béla* báró: Társadalmunk válsága és legyőzésének lelki  
 feltételei. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 49—58. l.)
- Dékány István*: Az emberi jellem alapformái. Bp. Egyet. ny. 40 l.  
 (Filoz. érték. 4.) (Ath. 1932. 10—47. l.)
- A politikai érzületek szerepe a mai társadalomban. (Társad.-tud.  
 1932. 1—24., 147—166. l.)
- Az értékelt én karakterológiájának problematikája. (Ath. 1932.  
 187—201. l.)
- Politikai lélektan. Bp. Studium bizom. 44 l. (Társad. tud. füz.  
 13. sz.)
- Erdey Ferenc*: Az új ember. (Kath. Szle. 1932. 2. f. é. 334—340. l.)
- Farkas Pál*: A buddhizmus etikája a „negyedik nemes igazság“ alap-  
 ján. Debrecen. Beke Z. ny. 90 l. (Theol. tanul. 23.)
- Halasy-Nagy József*: A bölcs és a tudós. (Ath. 1932. 131—135. l.)
- Horváth Barna*: Jogbölcseleti jegyzetek. H. B. előad. alapján összeáll.  
 Tézsla József. Szeged. ny. n. Könyv. 266 l.
- Kárpáti János*: Az erkölcsi megismerés határa. Pécs. Dunántúli nyomda.  
 120 lap.

- Kenedy Géza*: A bűnös lélek. (Magy. Jogi Szemle. 1932. évf. 97—104. l.)
- Lányi Ede S. J.*: A szociális igazságosság. (Kath. Szle. 1932. 2. f. é. 102—113. l.)
- Leopold Elemér*: Goethe az ügyvéd és Faust a jogász. (Magy. Jogi Szemle. 1932. 177—187. l.)
- Marx, Karl*: A filozófia nyomorúsága. Ford. Braun Soma. Cegléd, Sárík ny. 191 l. (Korunk könyvei.)
- Noszlopi László*: A filozófiai antropológiáról. (Minerva. 1932. 22—30. l.) — A szeretet. Bp. M. T. Akad. 172 l. (Akad. filoz. könyvt. 6. sz.)
- Paál Árpád*: A keresztény szabadság. (Magy. kultúra. 1932. 2. f. é. 257—262. l.)
- Trikál József*: Az új ember. Bp. Egyet. ny. 243 l.

### 5. Esztétika.

- Báránsszky-Jób László*: Az esztétika látszatvalóság problémája. Bp. Toldy L. 39 l.
- Dénes Tibor*: A szent és a művész. (Képzőművészet. 1932. 157—160. l.) — Az esztétika folytonossági törvénye. (Képzőművészet. 1932. 31—35. l.)
- Hankiss János*: Emberismeret és irodalom. (Debreceni Szemle. 1932. 417—422. l.)
- Kincs Elek*: A művészet lényege. (Debr. Szle. 1932. 324—328. l.)
- Mátrai László*: A jelenkori esztétika főirányai. Bp. 1931. Pfeifer. 85 l.
- Mitrovics Gyula*: A szép a világszemlélet tükrében. (Debr. Szle. 1932. 174—177. l.)
- Németh Antal*: Gondolatok a tragikumról. (Napkelet. 1932. 715—719. l.)
- Pitroff Pál*: A szépirodalom esztétikája. Bp. Szt. István-Társ. 151 l. (Szt. István könyvek, 107. sz.)
- Prahács Margit*: Forma és kifejezés a zenében. (Ath. 1932. 48—62. l.)
- Réti István*: A művészet és a természet. Bp. Attila ny. 69 l.

### 6. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.

- Barta János*: Néhány szó újabb irodalomtudományunk elméletéhez. (Ath. 1932. 201—212. l.)
- Boharcsik Pál*: Exakt tudományok és modern műveltség. (A Szegedi Dugonics András gimn. értesítője. 1932. 25 l.)
- Brañdenstein Béla báró*: Kultúrfilozófia. B. B. előad. után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. Stachora ny. 144 l. (Bölcs. hallg. könyvt. 8.)
- Dékány István*: A szellemtörténet történetelméleti alapon megvilágítva. Bp. Studium bizom. 52 l. (Klly.: Századok.)
- Gálos László*: Az ókor lelke. (Magy. kultúra. 1932. 2. f. é. 459—464. l.)
- Horváthszky Gyula*: Mi is az a szellemtörténet? Bp. Stephaneum ny. 16 l. (Társad. tud. füz. 12. sz.)

- Joó Tibor*: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Szeged. 1931. 107 l.
- Spranger történetfilozófiája. (Ath. 1932. 234—242. l.)
- Zrinyi történet szemlélete és a barokk. (Századok. 1932. 261—305. l.)
- Kornis Gyula*: Neveléstörténet és szellemtörténet. Bp. M. T. Akad. 20. l. (Érték. a filoz. és társad. tud. köréből. 4. köt. 4. sz.) (Bpesti Szle. 1932. 22—39. l.)
- Krocker Jakab*: Világhatalom és Isten országa. Ford. Ferenczy Károly. Debrecen. Hegedűs és Sándor ny. 191 l.
- Kurzweil Géza*: Új embertípus, új ízlés, új irodalom. (Pannonhalmi Szemle. 1932. 233—243. l.)
- Mudzsar Imre*: A világtörténelem korszakai. Bp. M. T. Akad. 33 l. (Érték. a tört. tud. köréből. 24. köt. 14. sz.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. (Minerva. 1932. 72—99., 210—241. l.)
- Spengler Oswald*: Gép és ember. Bevezette Nagy József. Fordította sz. Mátray Sándor. Bp. Egyet. ny. 101 l.

#### 7. Pszichológia.

- Benedek László*: A pszichológia jelentősége. Bp. 1931. Lőrincz bizom. 16 l. (A M. Psychol. Társ. közl. 3. sz.) (Klny.: M Psychol. Szle.)
- Boda István*: „Perszonalisztika“, biológia és lélektan. Bp. Lőrincz bizom. 27 l.
- A zseni lélektanához. Bp. 1932. M. Psych. Társ. (Lőrincz bizom.) (A M. Psych. Társ. Közl. 5. sz.)
- Brandenstein Béla báró*: Lélektan. B. B. előad. után jegy. Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei. 89 l. (Bölcs. hallg. könyvt. 3.)
- Dénes Tibor*: A filozófus arca. (Magy. kultúra. 1932. 1. f. é. 494—496. l.)
- Freund, Sigmund*: összegyűjtött művei. Sajtó alá rendezte Ferenczi Sándor és Storfer A. József. Wien. Intern. Psychoanalyt. Verl. Bp. Somló Béla. 1. köt. Bevezetés a pszichoanalízisbe. Ford. Hermann Imre. 467 l. — 2. köt. A mindennapi élet pszichopathológiája. Ford. Takács Mária. 281 l.
- Gálos Bernát*: A serdülő kor lélektana. (A Budapesti Szt. Imre gimn. értesítője. 1932. 4—17. l.)
- Gartner Pál*: Lelki betegségek keletkezése és gyógyítása. Bp. 1932. Novák. 174, 2 l.
- Gleimann Anna*: A lelki élet törvénye és az asszociáció. Bp. Fővárosi nyomda. 55 l.
- Hankiss János*: A jellemrajz problémái. (Debr. Szle. 1932. 81—93. l.) — A jellemrajz problémáiból. Debrecen. Városi ny. 15 l.
- Kulcsár István*: Bevezetés az individuálpszichológiába. Bp. 1932. Lőrincz bizom. Schwartz B. ny. 111 l.

- Marczell* Mihály: A bontakozó élet. Bp. Szt. István-Társ. bizom. 2. A lélek megismerésének művészete. 300 l. 3. A gyermek- és serdülőkor lelki képe. 286 l.
- Morice*, Henri: Jézus lelke. Ford. Nagy László. Bp. Korda ny. 281, 2 l.
- Nánácssy* László Dezső—*Pataky* Károly: Konnersreuthi Neumann Teréz az orvostudomány és a bölcelet világánál. Bp. Szt. István-Társ. bizom. 180 l.
- Pauler* Ákos: A lelki élet egysége és szerkezete. P. Á. előad. után jegyezte Varga Sándor Frigyes. 146 l. Bp. Stachora ny. Könyom. (Bölcs. hallg. könyvt. 5.)
- Raabstern* Béla: A szerelem lélektana Marcel Proust művében. Bpest. Sárkány ny. (Bibl. de l'Inst. Français à l'Univ. Bp. 21.)
- Strém* István: Nincsen halál, csak élet. Spiritizta világgép. Bp. Forum. 105 l.
- Stuhlmann* Patrik: Az ifjúkor lélektana. Bp. Szt. István-Társ. 178 l. (Szt. István könyvek. 106. sz.)
- Szabó* Zoltán: Az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelki gondozása. Debrecen. Beke Z. ny. 103 l. (Theol. tanulm. 25. sz.)
- Tettamenti* Béla: A személyiség nevelésének magyar elmélete. Schneller István rendszere. Szeged, Városi ny. (Acta Univ. Szeged. Sect. philos. 4. tom. fasc. 109—247. l.)
- Weszely* Ödön: A szellemi képességek fejlesztése. Bp. Lampel. 38 l. (Klly.: M. Tanítóképző.)
- Tehetség-problémák. (Pásztortüz. 1932. 200—201. l.)
- Zborovszky* Ferenc S. J.: A keresztény bölcelet. 2. köt. Pszichológia. Bp. Korda. 230 l.

Összeállította: *Gáspár Ilona.*

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

### első 6 kötete.

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.  
Ford. Rác Lajos (632 l.) ..... 24.— P
  2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria  
(338 l.) ..... 15.— „
  3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... 15.— „
  4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 15.— „
  5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern  
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 5.— „
  6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 7.— „
- Kiadja a M. Tud. Akadémia. Az 1, 2, 4, 5, 6. köt. főbizomá-  
nyosa Révai-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.

*Tagtársaink számára* jelentékeny kedvezményt tudunk ki-  
eszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre  
vonatközzőlag. Irjanak főtítkárunknak tagtársaink levelezőlapot  
e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára kedvezményes árára  
igényt tartok.” Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás!);  
főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filo-  
zófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10, I. 1.) rövid idő alatt  
intézkedik.

*Most jelentek meg:*

## PAULER ÁKOS: BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

3. bővített kiadás.

Ára 6.50 pengő.



KORNIS GYULA:

## AZ ÁLLAMFÉRFI A POLITIKAI LÉLEK VIZSGÁLATA

Két kötet.

Ára 20.— pengő.

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

18.660. — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czákó E.)

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

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

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú lára telepítendő”. A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

---

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

---

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

---

A főtítkár telefonja: Aut. 573—85. *Legbiztosabban d. u. ½2-kor és d. u. 4—½5-ig található.*

A titkár és szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

## **FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.**

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

---

Megrendelhető a  
**KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL**  
(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely  
könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2·50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan  
mai állása* . . . . . 1·80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2·50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem  
alapformái* . . . . . 2— P

1277  
XIX. KÖTET

1933.

4-5. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

† PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1933.

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

## TARTALOM.

<i>Pauler Akos</i> †. Búcsúztató beszéd a ravatalnál. Elmondotta Kornis Gyula .....	91
---	----

### Értekezések.

<i>Kornis Gyula</i> : A kultúra és az értékek formális jellege .....	95
<i>Kerényi Károly</i> : Halhatatlanság és Apollonvallás. (Platon Phaidonjának megértéséhez) .....	106

### Kisebb cikkek.

<i>Boda István</i> : A szillogisztikus következtetések egy új elmélete ....	119
<i>Barta János</i> : Martin Heidegger .....	137
<i>Négyesy László</i> (Baránszky-Jób László) .....	153
<i>Hornyánszky Gyula</i> (k. k.) .....	154

### Ismertetések, bírálatok.

<i>Rendszerezés filozófia: Pauler Akos</i> : Bevezetés a filozófiába. 3. kiad. (H. N. J.) .....	156
<i>Filozófiatörténet: F. Weinhandl</i> : Die Metaphysik Goethes (Bóka L.). — <i>J. Wach</i> : Das Verstehen I—III. (Mátrai L.). — <i>Woyciechowsky J.</i> : Sipos Pál élete és matem. munkássága (V. P.) .....	156
<i>Természetfilozófia: H. Driesch</i> : Philosophische Gegenwartsfragen (Faragó L.). — <i>Hézszer L.</i> : Atöröklés mint végzet (Somogyi I.)	160
<i>Történetfilozófia. Kultúrfilozófia: Kornis Gy.</i> : Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata. I—II. (Vitéz Moór Gy.). — <i>A. N. Whitehead</i> : The adventure of ideas (Magyaryné Techert M.). — <i>K. Heussi</i> : Die Krisis des Historismus (Jóó T.). — <i>Graf H. Keyserling</i> : Südamerikanische Meditationen (Prahács M.) ..	162
<i>Vallásfilozófia: R. Jolivet</i> : Etude sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine (Kozmutza F.) .....	169
<i>Eszttétika: R. Wallaschek</i> : Psychologische Ästhetik (Mátrai L.) ..	171
<i>Pszichológia: Ch. Bühler</i> : Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem (Mátrai L.) .....	171
<i>Társulati ügyek. A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése</i> (1933 május 27) .....	173

### Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Akos v. Pauler</i> . Ein Nachruf von Prof. Julius Kornis.	
<i>Prof. Julius Kornis</i> : Die Kultur und der formale Charakter der Werte	176
<i>Priv.-Doz. Karl Kerényi</i> : Unsterblichkeit und Apollonreligion ....	177

---

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: — — Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Halasy-Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

---

**Kéziratok, ismertetésre szánt művek a titkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére** (Budapest, IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendők. Tagságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozó mindennemű *bejelentést, tudakozódást vagy felszólamlást* is az ő nevére kell címezni.



# PAULER ÁKOS.

Búcsúztató beszéd a ravatalánál 1933 július 1-én.

Elmondotta

*Kornis Gyula.*

A Magyar Tudományos Akadémia, a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem tanácsa és bölcsészeti kara, a Magyar Filozófiai Társaság s a Klasszikus Műveltség Barátai Egyesületének nevében veszek a legmélyebb fájdalomtól sajgó szívvel búcsút Tőled, felejthetetlen barátunk, Pauler Ákos. Fájdalmunk annál mélyebb, mert oly korán szólított el a Gondviselés közülünk, amikor páratlanul gazdag lényed — a Te legjobban szeretett mesterreddel, Aristotelesszel szólva — még nem teljesíthette ki a maga egész formáját, a szellemedben rejlő dinamis nem bontakozhatott ki teljesen entelecheiává.

Pedig Te egész életeden át minden erődből, teljes odaadással, a filozófiai Erősz nemes szenvedélyével erre törekedtél. Halandó lényed e törekvésének halhatatlan alkotása klasszikus becsű filozófiai rendszered, ennek merész konstruktív erővel fölemelt hatalmas kupolája. A Te szellemed nagyságának és fölényének legszebb tanúsága, egyben érdeme, hogy akkor, amikor századunk eleje óta a rendszeralkotó filozófiai véna világszerte elapadt s a filozófia, amely csakis fogalmi rendszer formájában lehet a világ egészéről és végső mivoltáról való egyetemes *tudomány*, szétfolyó élményeknek, egyéni intuícióknak, személyes meglátásoknak irracionális, érzelemszerű, határozatlan ingoványos talajára kezdett támaszkodni: Tebenned megvolt a bátorság és tehetség, hogy *egységes rendszert*

alkoss, amelyben minden gondolatot a másikkal a zárt logikai összefüggés kemény cementje tart össze. Te jól tudtad, hogy korunk aggasztó világnézeti zűrzavara közepett a filozófia a megnyugtató sóvárgó lelkeket esakis egységes rendszer keretében tudja kielégíteni.

Te magad is sokat vívódtál, amíg rendszered alapilléreit leraktad. Ifjúkorodban Kant és Comte, a kritizmus és a pozitívizmus egybeolvasztásán fáradoztál. De aztán Aristotelesbe és Leibnizbe elmélyedve, fokozatosan az objektív, logikai idealizmusban derengett Eléd az egységes világfelfogás. Mi a Te rendszered kiindulópontja és záróköve? Az igazság fogalma. Ebből építetted fel rendszered fényes fogalmi palotájának nemcsak logikai, hanem esztétikai és etikai szárnyát is. Szellemi fejlődésednek nagy fordulata a logikai alapelveknek ritka eredetiséggel és elmeéllel megszerkesztett elmélete. S amikor felfedezted a logikai vizsgálatnak sajátos módszerét, a redukciót, ezt általában a filozófiának módszerévé egyetemesítetted, s benne találtad meg azt a kulcsot, amely hited szerint a lét és érték valamennyi problémájának misztikus zárába beleillik s ki tudja nyitni. A logikai alapelvekre építetted fel gondolatrendszered hatalmas dómját, amelynek megkapó metafizikai architektúrájában is a logikai formális elvek a mindig visszatérő alapmotívumok. Te voltál a mai filozófiai világirodalomban a logikai idealizmus legkövetkezetesebb képviselője.

Kedves gondolatod volt, hogy a tudomány is műalkotás. De a Te életed is műalkotás volt, melyet egységes stílusban egyedül a tudománynak szenteltél. Te hiánytalanul valósítottad meg nagy mesterednek, Aristotelesnek életeszmenyét: a *bios theoretikos*-t. Szerinte az embert az állattól megkülönböztető észnek tevékenységében, az igazság kutatásában, vagyis a tudományban rejlik az embernek sajátos tökéletessége és boldogsága; az életnek egyéb javai: egészség, szépség, gazdagság, barátság, csak

bevezetők ehhez, mint az inszcenírozás a tragédiához. Ezért az igazság kutatásának szentelt élet áll legközelebb az isteni élethez; a teorétikus tevékenység a legmagasabbrendű életforma, az emberi kultúra csúcspontja. Mivel pedig a tudomány eszmeileg a végtelen sok tagból álló örök igazságok rendszere, az, aki a tudománynak szenteli életét, nem tesz egyebet, mint folyton sóvárog a végtelenség és örökkévalóság után. De ugyancsak a végtelenségre és örökkévalóságra való törekvésnek egyik formáját pillantottad meg az erkölcsben és a művészetben is, mert ezeknek ideális értékei is csak messzefénylő csillagok számunkra.

Aki ilyen dinamikusan formulázza meg az igazság fogalmát, mint Te, annál természetesebb, hogy a metafizikában is a dinamizmus képviselője. Te az egész világfolyamatot úgy fogtad fel, mint egymással küzdő, erő kifejtő, tevékeny, szellemi, pszichomorfi centrumoknak, azaz szubsztanciáknak nagy drámáját, amelyben valamennyi folyton arra törekszik, hogy lényét kiteljesítse, a potenciából aktusba menjen át.

A Te metafizikád szerint a szubsztanciák a maguk abszolút létében sem nem keletkeznek, sem nem múlnak el: a születés a szubsztancia fejlődésének csak az a pontja, amikor már annyira kibontakozott, hogy durva megfigyelési eszközeinkkel észrevesszük megjelenését; a halál pedig az a pont, amikor a szubsztancia annyira visszafejlődött, hogy számunkra már nem jelenik meg. Kezdet és vég a Te tanításod szerint csak szubjektív feltételektől függő megfigyelési küszöbök, de nem az örök, soha nem keletkező és soha el nem múló szubsztanciák objektív mozzanatai.

De ha hittel csatlakozunk is az egyéni szellem halhatatlanságának ehhez a metafizikájához, mégis vigasztalhatatlan fájdalom számunkra a Te elmúlásod: hiányozni fog fényes géniuszod a tudományban, ahol világszerte

büszkeségünk voltál; a katedrán, ahol elmédnek világossága és személyiségednek szuggesztív ereje a legmélyebben hatott; általában nemzeti kultúránkban; ahol a Te példád tanúsítja legjobban, milyen életformáló kultúrhatalom a filozófia, az elvszerű látás a nemzeti életnek minden irányában.

Most elindulsz a tudománynak ebből a csarnokából utolsó utadra, hogy ideális lelked a platoni *topos noetos*-ban színről-színre lássa az igazságot, amelyért e siralom völgyében annyit küzdöttél és sóvárogtál. Mi a Te nemes szellemedben folytatjuk e küzdelmet: mindig a Te példád fog előttünk ragyogni, Isten Veled!

---

# A KULTÚRA ÉS AZ ÉRTEKEK FORMÁLIS JELLEGE.

Írta: KORNIS GYULA.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaságnak 1933 május 7-én tartott közgyűlésén.

---

Abszolút értékek érvényének szükségképességét egyebekben kívül már csak azért is, mert nem lehet relativum abszolútum nélkül, igazoltnak találjuk. Ezt most bővebben nem okoljuk meg, csak kiindulópontul vesszük.

Azonban nyomban két probléma kérdőjele görbül élesen elénk:

Először: *Hogyan lépnek ezek az abszolút értékjelentések a lélekhez, vagy mi az útja a léleknek hozzájuk? Más szóval: mi ver hidat az időtlen tartalom és az időbeli élmény, az egyetemes objektív és a különös szubjektív, az egyénfölötti tartalom és az egyéni tudat, a logosz és a psziché között? Hogyan jelenik meg az Abszolútum a mindig időhöz és helyhez kötött emberi relativumban?*

Másodszor: *S ha megjelent, hogyan tudjuk felismerni, hogy valóban az abszolút igazi érték jelent meg s objektíválódott a mindig bizonyos korszakban szubjektív szellemi aktusok útján létrejött kultúrjavakban? Mi biztosít bennünket, hogy valóban az örök ideális tartalom és értékrend öltött testet az emberi alkotásokban, megtisztítva a szubjektumhoz tapadó minden, csak pillanatnyi időbeli szélytől?*

Ezek a kérdések a kultúrfilozófiának, mely végső elemzésben a kultúrpolitika alapja, a sarkproblémái.

Az első problémának aligha lehet más megoldása, mint a lélek egy őstényére: *az emberi szellem transzcendenciájára* való rámutatás. Az emberi szellemnek ugyanis az az alapvető sajátsága, hogy ki tud lépni a pusztán időfolyásból, önmaga fölé tud emelkedni, azaz: intencionális aktusaival olyasmit is meg tud ragadni s magával szembehelyezni, ami maga már nem tartozik az időbeli lelki folyás dinamikájába, ami már nem lelki valóság, hanem e fölött álló időtlen tartalom. Már az érzéki szemlélet a lelki élet csodálatos ténye: az én a térbeli tárgyakat észreveszi, róluk képet alkot, jóllehet maga nem térbeli, a tárgyakkal közvetlenül nem érintkezik. Még csodálatosabb, hogy az én a dolgok viszonyait, amelyek már nem érzéki tartalmak, gondolni tudja, pedig e viszonyjelentések egészen más természetűek, mint maga a lelki realitás. Ami-

lyen tovább már nem magyarázható, le nem származtatható ősténye a léleknek a szemlélet és a gondolkodás, ugyanilyen jellemző ősi aktusa az értékélmény, az értékjelentések megragadása. Az emberi szellem e végső adátán tovább alig van okoskodnivaló: ez éppen az ember sajátos szellemisége. S ahogy a gondolatjelentés akkor igaz, ha a tárgyat fedi, ehhez pedig a tárgy szükségképi, logikai struktúrájába való belemerülés szükséges: ugyanígy az átélt értékjelentés is akkor igaz (helyes), ha az abszolút, objektív értéket fűdi, viszont ennek felismeréséhez is az értéktárgyak szerkezetébe való behatolás, a benne való feloldódás szükséges. A gondolkodás csak akkor ismerheti s ragadhatja meg a tárgy igazi belső természetét (törvényszerűségét), ha sok fáradsággal abba behatol (eredmény: tudományos igazság), hasonlóképp ugyanilyen behelyezkedés a tárgyba az értékek felismerésének is feltétele (eredmény: etikai, esztétikai, vallási értékmeglátás). A kettő között a különbség az, hogy míg amott az egyénfölötti logikai evidencia aránylag könnyebben segít és ellenőriz, addig itt az érzelmi, szubjektív elemek felhőjét kell keresztültörni, mert hisz az értéket először csak érezni lehet s csak később reflexió tárgyává tenni, de ekkor sem logikailag „bizonyítani“.

Eszerint az abszolút, objektív, egyetemes, időtlen értékjelentések is megjelenhetnek a relatív, szubjektív, egyedi, időbeli emberi tudatban: a híd, amely a logoszt és a pszichét összeköti, az emberi szellem transzcendáló képessége. Ahhoz, hogy a lélek valóban meg is ragadja az időtlen értékjelentést, nem elég a tárgyszemlélet, hanem tárgyszeretet, több: *tárgyszerelem* szükséges. Az új értéket meglátó s kultúrateremtő génuszok folyton feljebb sarkaló szellemi forrása mindig a tárgyszerelem, a *platóni Eros* volt: teljes odaadás a tárgynak, szenvedélyes, egyebet nem látó, nem halló beleolvadás a tárgyba, ennek akár racionális, akár értéktartalmába. Ha a szellem egy tárgyban feloldódik, minden egyébről megfeledkezik: a tárgy saját törvényszerűsége, immanens logikája vagy értékrendje uralkodik rajta; nem a maga szubjektív tetszése szerint gondolkodik vagy érez, hanem a tárgy belső struktúrájától vezetve. Az igazi szellemi munkának, kultúrateremtésnek sajátképeni paradoxona: elvesztjük én-ünket s mégis én-ünk, szellemünk legmélyebb valóját szabadítjuk fel. Szolgái leszünk a tárgynak, csak hogy megragadhassuk, magunkévá tehessük. Ez a fáradságos szel-

lemi vívódásnak megváltó ereje, fájdalma és öröme. A gondolkodó, az értéklátó s ihletett ember arca át-szellemül: befelé néző szeme, összeszorított ajka, homlokának ránca a belső koncentrátság isteni reflexe, melyet csak egy Michelangelo a Medici síremléken tudott igazán megörökíteni. Az igazságot kutató, a művészi értéktől inspirált, vagy a vallásos elragadtatásban az Absolutumba merülő prófétaarcnak esztétikája a maga isteni fényét abból meríti, hogy a tárgyban rejlő örök, egyénfölötti, transzcendens rend tárul fel előtte, a dolgok időtlen formája és szerkezete, maga az *eszme*, az, ami a dologban mint gondolatjelentés vagy értéktartalom mindig ugyanaz és változatlan. Nem a lélek hozza létre, hanem csak megragadja, megérti, bensejébe hatol, szellemi sugaraival kitölti és inspirációt kap az alkotásra, a jelentés megvalósítására. A szellem boldogító aktusa: színről színre látja az igazat, a szépet, a jót vagy az istenit. Szerelmes: most a tárgy az övé, egybeolvadhat vele, nem kell tovább üldöznie, a tárgy már maga adja magát oda s feltárja legbensőbb titkait. A lélek s az örök tárgyi jelentés egybeolvadásából születik meg az alkotás, mely egyéni, időbeli ugyan, hisz a szubjektumból szakadt ki, de egyben örök jelentések hordozója is. Ez a szellemi erotika minden erkölcsi és vallási értékelismerésnek, tudományos és művészi alkotásnak, minden új kultúrateremtésnek legmélyebb, de tovább már nem elemezhető alapja.

A teoretikus (logikai) értéknek, az igazságnak mint gondolatjelentésnek szellemi aktusainkkal való megragadása egészen természetesnek tűnik fel, mert ez a jelentés az ész evidenciájában feloldható. Ellenben az ateoretikus (etikai, esztétikai, vallási) örök, abszolút értékeknek most leírt megragadását sokan bizonyára modern értékelméleti misztikának, a fenomenológusok *Wesensschau*-jába, vagy az intuición ingoványába való visszahullásnak minősítik. Tovább azonban ők is aligha tudnak menni. A kérdésüldözés végső határa itt csak az a *hit*, hogy megvan az emberi szellemben a *képesség* arra, hogy fölemelkedjék az örök értékek egy-egy töredékéhez. Ezt a hitet nem haladja túl — csak más hittel helyettesíti — a neokantianizmus, amikor azt állítja, hogy az abszolúte érvényes értékek azért jelenhetnek meg tudatunk számára, mert megfelelnek az emberi tudat immanens törvényszerűségének, *a priori* szerkezetének, azaz: az értékmegismerésben felismerjük a mi tudattörvényszerűségeink azonosságát az igazi kultúr-

javak örök szellemi szerkezetével és így az *a priori*-nak ugyanolyan transzcendentális szerepe van a jónak vagy a szépnak megismerésében, mint amilyen a tudat transzcendentális egységének az értelmi megismerésben. Ez az elmélet is lényegében hit, vagy mondjuk: azon a hiten alapuló hipotézis, hogy a *praestabilita harmoniá*-nak egy sajátos faja áll fenn egyrészt az abszolút értékek, másrészt a tudat szerkezete között.

Eddigi eredményünk: kell lenniök abszolút értékeknek s az emberi szellem képes is felismerésükre. Azonban a felismertnek vélt értékek *tartalmilag*, jelentésük szerint, kétségkívül nagyon elütnek egymástól. A *konkrét* erkölcsi, esztétikai, vallási eszmények korok, műveltségi körök, egyének szerint tagadhatatlanul különböznek és változnak: a relativizmusnak a pusztá *tények* síkján igaza van. Az egész emberi történet éppen az értékek körül folyó örökös harc a múltban s a jelenben, s e küzdelem kanyargó vonala a jövőbe is kihúzható. A kultúrának minden vallási, erkölcsi, művészeti, politikai-szociális problémája az értékek *különböző* felfogásának válsága. Ez azonban természetesen távolról sem zárja ki — s itt van a relativizmus Achilles-sarka — hogy ne legyenek abszolút értékek érvényesek, amelyek felismerése és megvalósítása felé ez a folytonos emberi küzdelem, bármilyen lassú és zezugos úton is, de azért szüntelenül halad. *A kultúra eszménye ugyanis, mint az abszolút értékek rendszere, formális természetű: az egyes egyének, nemzetek és korok töltik ki konkrét tartalommal.*

Azonban — s ez az imént fölvetett második probléma — *hogyan jutunk túl ezeken a formális eszményeken? Vajjon el tudjuk-e érni az éppen helyes, igazi konkrét értéktartalmakat?* Az abszolút értékek s a belőlük folyó formális, általános keretnormák, melyek szerint az igazat, a szépet, a jót s az istenit megvalósítani rendeltetésünk, túlságosan égi szférában lebegnek. Az embernek, aki egy bizonyos kultúrmilióban él, *konkrét* normatartalmakra van szüksége: mit kell itt és most tennie az értékek értelmében? Az abszolút időtlen értékeknek a hűvös mennyei szférából le kell szállniok a valóságos élet időbeli hullámaiba, mert a pusztá „kell“ konkrét tartalom híján alig igazítja útba a gyarló embert. Egy történetileg adott, eleven kultúra kellős közepén élünk, melynek javaiban, hitünk szerint, az értékek kisebb-nagyobb mértékben megvalósultak. De mikép ismerjük fel, hogy mi a további tenni-



valónk? hogy vajjon helyes úton járunk-e? mi legyen az értékmérőnk? Mi a biztosítékunk, hogy valóban az igaz értékek objektiválódtak a *minket* körülvevő kultúrjavarokban? Vannak-e ezeken mintegy kézzelfogható ismertetőjegyek, amelyek igazolják, hogy az időtlen értékek öltöttek bennük időbeli formát? Vajjon nem a *magunk* mai kultúrájából kiérzett értékeket vetítjük-e bele az Abszolútumba az objektív érvény igényével?

Egy-egy kor értékfelfogása elsősorban etikájában s esztétikájában nyer öntudatos és kikristályosodott elméleti alakot. Ha jobban szemügyre vesszük ezt a tartalmi-nak induló, de abszolút igénnyel fellépő etikát és esztétikát, azt találjuk, hogy lényegükben éppoly *formális* természetűek, akárcsak a logika. Ezen a kantai formális kereten nem tudott változtatni azoknak törekvése sem, akik tudatosan „materiális etikát“, vagy „materiális esztétikát“ próbáltak szerkeszteni (pl. Max Scheler). Igazában alig mentek túl Kant s a neokantianizmus formalizmusának bírálatán, de a maguk tartalmi kísérlete is — szavaik ellenére — formális maradt. Az etika és esztétika legtöbbször csak a meglévő értékfelfogások igazolási vagy cáfolási próbája, vagy rendszeresítése, esetleg kodifikálási kísérlete. Nem a teorétikus etika és esztétika az új *érték-tartalmak* termőföldje, hanem a nagy erkölcsi géniuszok és művészek ateorétikus alkotó értékélménye. Ha lehántjuk a filozófiai morálról vagy szépségtéoriáról a logikai fegyverzetet — amely sokszor csak mutató metódológiai és terminológiai hókuszpókusszal van ráaggatva — nem találunk bennük lényegesen egyebet, mint ami a pozitív morálban vagy a művészeteknek addig kialakult valamelyik szépségideáljában úgyszólván benne van. Ezek normatív tudományok, de normáik nem egyebek, mint a meglévő kultúrában rejlő erkölcsi és szépségszabályoknak tudatossá vált reflexei. A laikus, tudományos etika tartalmilag ugyanaz, mint a keresztény morál, csak hogy a heteronóm kinyilatkoztatott erkölcsi tartalmat az emberi elme autonómiájának síkjára tolja. Az érvényesség forrását nem tekintve, az erkölcsi normák jelentése mind a kétféle etikában lényegében azonos.

Minden értékelméleti formális retorika ellenére tartozunk az őszinte és becsületos konfesszióval: *az abszolút értékeket részletes tartalmukban és konkrét jelentésfokozataikban nem ismerjük, csak a mi kultúránk alapján egy-*

*egy sugarukról hisszük, hogy mint időtlen tartalmat fel-fogtuk az időben.*

*Eduard Spranger*, akit bátran tarthatunk a jelen leg-mélyebben járó kultúrfilozófusának, nagyszabású kísérletet tesz arra, hogy az emberi kultúra mai történeti helyzetéből kielemezze az örök értéktartalmakat, az „objektív szellemet“, amint a történetben megvalósult.<sup>1</sup> Azt keresi, vajjon milyen valóságmozzanatokban (élményekben és szellemi aktusokban, kultúrjavakban és intézményekben) mutatkoznak ma örök értékvalóságok? Mert „az égi kincs mindig csak földi edényekben a mienk, csak így ragadhatjuk meg“. Ebben nem a rendszeres kultúrfilozófia segíthet rajtunk, mely megállni kénytelen az abszolút értékek formális igazolásánál, hanem csak a *történetfilozófia*. Tőle vár *Spranger* útbaigazítást a konkrét kultúreszményekre, anélkül, hogy naiv pszichológizmussal a történet *tényeiből*, mint ilyenekből akarna értékeket s normákat levezetni. A jelen kultúrtudatát elemzi: vizsgálatának célja, hogy benne a jelen önmagát ragadja meg sajátos világtörténeti helyzetében. Mik vagyunk és mikké kell lennünk? — ezt, mint *értékjelentést* a történet háttéréből iparkodik kiértelmezni. Az érték kategóriák ugyanis voltaképp az emberi szellemben *a priori* immanensek, de, mint Hegel jól látta, a szellem csak a *történet* folyamán, melyben önmagára ébred és kifejlődik, jut a maga szerkezetének és konkrét normáinak tudatára. A történeti anyag csak alkalom, hogy benne az értékeket felismerjük, csak a szemlélet konkrét kiindulópontja, hogy az időfölkötinek egy-egy darabját megláthassuk.

Most vegyük szemügyre *Spranger* kísérletét; mit tud kielemezni a jelen kultúrájának szellemi megértéséből, amelyben — mint minden értékelismerésben — az objektív érvényű érték kategóriák mégis csak egy szubjektív lelki struktúrával vannak összenöve?

Sajnos, *Spranger*nek bármily ragyogó és finom kultúraelemzése is csak negatív eredményekre jut s ami pozitív értékelőfoggás nyilvánul benne, az is megint csak formális természetű, másrészt, ha a tartalomban hasonló értékállásponton vagyunk is vele, aligha tagadhatjuk ennek az állásfoglalásnak szubjektív jellegét. Objektív érték-kritériumra, melynek próbaköve kultúránk jelen aggasztó

<sup>1</sup> *Ed. Spranger: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. 1929.*

válságában a magában értékest az értéktelentől biztosan elválasztaná, a történetfilozófiai magáraeszmélés sem tud szert tenni. Mert hisz minden történetfilozófusnak is már eleve megvan a maga „személyi egyenlete“, előzetes érték-mérője, történeti *a priori*-ja.

Először Spranger a jelennek *politikai-szociális* helyzetét vizsgálja, melyben három nagy krízisre bukkan: az ipari munkástömegnek, a politikai világrendnek és a parlamenti demokráciának világválságára. E három válság-iránynak az értékideológia síkján sorban három végső, eschatológiai eszme felel meg: a világforradalomnak, a világbékének s a diktatúrának ideája. Azonban egyik sem alkalmas a kultúrproblémák megoldására. Az ipari munkásság szocializmusa, egyoldalúan elveszve a gazdasági történetfelfogásban, nem tudott kialakítani plasztikus életeszmenyt, sajátos étoszt és művelődési gondolatot. Világforradalmat akar, anélkül, hogy a világ átalakítására szellemi programja, kultúreszménye volna, anélkül, hogy tudná, vajjon majd az új korszak új embereit lélekben miképen formálja? — A politikai világrend központi eszméje a világbéke, mely akkor volna megvalósítható, ha soha senki sem támadna és senki sem védekeznék, ha a jog eszméje abszolút módon *valamennyi* népnél diadalra jutna. A Nemzetek Szövetsége jogszolgáltatásra vállalkozik, amikor még nincs is egyetemesen érvényes nemzetközi jog. A világbékében az összes népek abszolút joghűsége volna szükséges olyan jog számára, melyet senki sem tud megformulálni. A mostani Népszövetség csak néhány, a világháborúban felülkerekedett nép imperializmusának leplezett formája. — A parlamenti demokrácia, mely a felvilágosodás korában a világnézet szívügye volt, ma pusztá technikává süllyedt. Két hatalom kezében van a parlamentek technikai eszköze: a nagy gazdasági érdekszövetségek s a nagyrészt tőlük függő pártszervezetek hatalmában. A tiszta erkölcsi és ideális szellemi hatalmak csak a parlamenti üzenen kívül iparkodnak érvényesülni. Az állam a szavazatok számológépévé, pártaritmetikává s az érdekek produktumává fokozódott le. Innen érthető, hogy mind több nemzet egy-egy diktátor, mint megváltó felé fordul, a terméketlen parlamenti demokráciával szemben az *élan vital*, a teremtő fejlődés embere felé. A *nagy embertől* várja az újjászületést s nem a közepszerűségek politikai klikkjétől, Achilleustól s nem az Odysseusok társaságától. De a diktatúra eszméjének csak akkor van ér-

telme, ha a diktátorban, mint vezetőben, új, nemzetformáló eszmények ereje lakozik. Új, termékeny állameszme és kötelességtudat nélkül nincs értelme a diktatúrának sem.

A negatívumok felhői mögül milyen pozitív örök értéktartalmak csillannak Spranger elé? A szocializmustól új kultúreszményt, a nemzetközi politikától új egyetemes és abszolút jogeszményt, a parlamenti demokráciától s a diktatúrától termékeny állameszmét és kötelességtudatot követel. De vajjon nem a régi *formális* eszmények-e ezek, még csak nem is új köntösben?

Korunk *vallási* krízisének finom boncolása is aligha jut tovább ennél az eredménynél. A katolicizmus imponál Sprangernek, mert van szilárd elvi háttere: nemcsak évezredes, a népeket átölelő szilárd hagyománynak, hanem magának az öröknek és abszolútnak elvén sarkall, de emellett a történeti élet változó formáihoz is csodálatosan tud alkalmazkodni. Ezért egy vallás és egyházi szervezet sem áll szilárdabban ma, mint a katolicizmus. Ellenben a protestantizmus az oszlás képét mutatja, szociológiailag amorf jellege van. Mind erősebb benne a hitben közömbös liberális szárny és az egyháziatlan, felvilágosodott szabadgondolkodás, a dogmanélküli kereszténység. Nehéz megmondani, micsoda belső meggyőződésbeli kötelék, *minimum christianum* tartja össze a szabadgondolkodó protestánsokat, mert hisz a *confessiót*, vagyis az összekötő formát elutasítják. A protestantizmusból lassankint a „világjamborság” (Weltfrömmigkeit) egy faja alakult ki: erős immanencia-érzés, mely az értékeket csak az időbeli földi kultúrmunkába helyezi s egyoldalú individualizmus és szubjektívizmus, mely hideg egoizmussal csak a maga külön világperspektívájában akar élni. Az élet csak munkában és szórakozásban merül ki, anélkül, hogy egy benső középpontból magasabb célra volna irányítva. Az ember csak él s az életgép fő kerekei: gazdaság, technika, organizáció. A vallásnak ezen a krízisén új egyházalkotmány és külső szervezet nem sokat segít: az orvosszer csakis a vallásos élet belső mozgalma és elmélyítése lehet, főképp a vallásos nevelés útján, nemcsak a felekezeti, de az állami iskolákban is. Sprangernek ez a normája is a vallásos eszménynek mindenkor formális keretében mozog.

Ezt maga elvileg is hangsúlyozza az *érzületi mozzanatra*, az *erkölcsiségre* nézve, mely nem egyéb, mint az autonóm lelkiismeret. Ez a tudományosan és fogalmilag megfogható határa. „Nem állíthatók fel az erkölcsiség-

nek *tartalmilag* fogalmazott örök formulái, hanem csak azon fordul meg a motívumok erkölcsi megítélése, vajjon a lelkiismeret jelen van-e, vagy sem.“ Ebből a legmélyebb forrásból támad a történet folyamán, főképp a vallás keretében, egy történetileg meghatározott, tartalmi morál, mely a konkrét feladatok és viszonyok gazdagságára tekintettel van. Ezzel azonban már a változóság és időbeliség birodalmába lépünk. „Magának az erkölcsiségnek örök próbaköve — nevezzük ezt most lelkiismeretnek vagy egyébnek — mindig ezeken a megjelenési formákon túl van. Ez marad az életnek utolsó értékprincipiuma a maga sok, változó kihatásában.“ Nem követelhető és kereshető itt egyéb, mint a *szívnek tisztasága* (54. l.). Ez a művelődés egyik tényezője. A másik a *munka*. Itt már konkrét tartalmakkal és célokkal állunk szemben, melyeket az adott kultúrhelyzet, munkafelosztás, hivatás, szükséglet szab meg. Az erkölcsi érzületben nincs munkafelosztás: az emberben vagy megvan egészen, vagy nincs. A munka terén azonban a személyes képesség, hajlam, energia játszik szerepet. Az erkölcsiség egyetemes, a munka mindig individualizált.

A művelődés folyamatának remek és mély analízise alapján Spranger megszerkeszti az *igazi emberi művelődés normáit*. A művelődés szerinte nem egyéb, mint az objektív szellemnek a fejlődő, kutató szubjektív szellemséggel való találkozása. Egyikük sem elég magában. Az eleven lelket nem nyomhatja el az objektív szellemi javak adott hatalma. De a lélek sem emelkedhetik még hullámzó élménytartalmával egyoldalúan az értékek mértékévé. Innen a norma: *a szellem áttelekítése és a lélek átszellemítése* kell a teremtő értelemben vett művelődéshez (65. l.). De ugyancsak kettős norma támad, ha a társadalmi-politikai életben az államot, a maga jogformáival, mint objektív szellemi hatalmat, másfelől az egyént nézzük. Nem külső, idegen valami az állam, mely az egyén erőit csak kíméletlenül kihasználja, hanem a lélektől belsőleg kívánt, a lélekbe fölszívott valami, amely nemesít és emel. A demokrácia imperatívusza: *az államnak lélekkel, a léleknek az állammal való megtelítése* (71. l.). A munkának is megvan a maga normája. A technika mai korában sem szabad a műnek és az embernek egymástól elszakadnia; a gazdasági élet sohasem feledkezhetik meg az eleven ember lelkéről, melyből hatalma táplálkozik s továbbfejlődik. A munka

normatív formulája: *a műnek áttelekítése s a léleknek munkakedvvel megtelítése* (72. l.).

Az emberi kultúrának ezek az értéknormái kétségkívül helyesek, sőt szépek is, azonban ezek is csak *formálisak*. Amikor kitűnt, hogy az örökérvényű értéktartalmakat nem lehet az észből kilogizálni, mint minden korra és népre érvényes erkölcsi vagy jogi értékrendszert, akkor Sprangerrel a történet felé fordultunk, hogy talán itt találjuk meg kinyilatkoztatva az örök, de konkrét értéktartalmakat, noha ez a kiindulópont első pillanatra paradoxnak tűnt fel, mert éppen a történet az a talaj, melyen a kultúra mülékony virágai a legtarkább és legváltozatosabb formában és színben bontakoznak ki s hervadnak el. Hogyan lehet ezekből a múlandó szivárványokból az örökkévalót megragadni? A *formális* abszolút kultúreszményekkel szemben *konkrét*, de abszolút értéktartalmakat kerestünk. S a történetfilozófia fáklyafényénél sem találtunk egyebet, mint megint talán szűkebb körű, de azért formális értékeszméket és normákat.

Ezen azonban nem szabad megütköznünk s a formális jelleget az ürességgel azonosítanunk. A formális értékeszmének is megvan a maga regulatív jelentősége: mégsem üresen maradó keret, az élet folyton megtölti konkrét tartalommal, az egyes esetekre alkalmazza, elevenné avatja. Azt a történetoptikai csalódást sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy mindig inkább az értékfelfogások különbsége szökik szemünkbe, de nem az emberiségnek az a nagy erkölcsi, vallási, művészi s jogi érték-tökéje, amelyben a fejlettebb népek a történeti élet folyamán mind egyformán megegyeztek. Anélkül, hogy a *consensus gentium* tényét az abszolút érték-karakter ismeretőjegyévé óhajtanók avatni, nem zárkozhattunk el annak elismerése előtt, hogy az emberiség a fejlődés vegetatív fokán túl a legkülönbözőbb népeknél és korokban egy sereg értéktartalmat feltétlen és változatlan érvénnyel ruházott fel s ezek megvalósítására *törekedett*, természetesen különböző mértékben s a maga módján.

A magukban érvényes abszolút értékeket teljes tartalmi mivoltukban nyilván nem ismerjük. Azonban *az emberiség haladása azon a hiten alapul, hogy az igazi értékeket fokozatosan mindjobban felismeri, ha ezek objektív ismeretőjegyével nem is rendelkezik*. Így a kultúra azon formájának, melyet tudományunk nevezünk, haladása azt jelenti, hogy az emberiség mindig több igaz tétel (igaz-

ság) birtokába jut; az erkölcs haladása abban áll, hogy értéktudatunk az örök jóságnak mind több mozzanatát képes felismerni s lelkiismeretébe beépíteni.

A haladásnak ez a történeti útja nem egyenes, hanem nagyon is cikkcakkos ugyan, de kiirthatatlan az egészséges lelkű emberiségből az a hit, hogy bár sok tévedés és küzdelem árán, de lépésről-lépésre az abszolút eszmények közelébe jut. A történetfölötti, időtlenül érvényes, örök értékeket az ember, mint Platontól kezdve annyi gondolkodó megállapítja, nem maga teremti, hanem csak fejlődése folyamán fokozatosan fölismeri. Ha ezzel az *érték-elméleti idealizmussal* szemben a szétfolyó, értékzüllesztő, minden objektív értékrendről lemondó relativizmus álláspontjára helyezkedünk, akkor egyáltalában értelmetlenné válik minden elmélkedés az emberiség életének állandó és komoly céljáról, egyben haladásáról.

Abban a reményben, hogy az értékek abszolút jellegébe vetett hitet éppen ma, amikor a világháborút követő nagy lelki anarchia közepett különben is annyi sok okunk van az emberi életnek pesszimista felfogására, nem engedi az emberiség egészséges ösztöne megfogyatkozni, a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését megnyitom.

---

# HALHATATLANSÁG ÉS APOLLON- VALLÁS.\*

(Platon Phaidonjának megértéséhez.)

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

Platon Phaidonjának, a lélekről szóló nagy dialógusnak hatása elől épp olyan nehéz elzárkózni, mint amilyen könnyűnek látszik ugyanezt tenni érvelésével szemben.<sup>1</sup> Kleombrotos, az ambrakiai — így szól egy antik epigramma (Kallim. 23) — a mélységbe ugrott, miután Platonnak ezt az egy iratát elolvasta. Az utikai Cato kétszer olvasta el a Phaidont, miközben öngyilkosságára készült, pedig ő nem platonista, hanem stoikus volt. Hasonlóan cselekedett az újkori történelem nem egy halálba induló nagy embere, bizonyára azért, mert a kereszténységtől belénk oltott halhatatlanság-hittel összhangzónak érezte a Phaidon hangulatát. Költői feldolgozásában Lamartine ennek az összhangzásnak evangéliumi színekkel ad mélységet.. A Phaidonnak szembe-tűnően vallási értéke is van. Filozófus-olvasója sem kerülheti el, hogy az antik vallástudományhoz ne forduljon első kérdésével: mi az, amit e mű hatásosságából, páthoszából és tartalmából már eleve a vallás léggömbje magyaráz meg?

Ez a kérdés ma érdekes pillanatban éri az ókortudatót is, a vallástörténészt is. Az ókortudomány nem most éli meg először, hogy a híd, amelyet az antik hagyomány márványszigete felé szakadatlanul építünk, látszólag összeomlik. Az antikvitas tudományos megközelítése a legelső európai renaissance-helyzet óta mindig színvonal-egyeztetésen alapult. Az európai szellem minden új színvonal-magasság birtokában újra kezdi az ókori világ megértését. Az eredmény mindig: az antik valóság még magasabb vonalának, az antik hagyomány még komolyabb nekikészülést kívánó tényyszerűségének felismerése. Ki merné ma hinni, hogy az elmúlt ötven év történeti ismereteinek összefoglalása valóban közelebb vinne ahhoz, amit a komoly ókortörténész így ír körül: „der geheimnisvolle, unfaßbare Grund der verschlossenen römischen Seele, das Ureigenste des Römers“...? De Mommsennek s tanítványainak, és nem kevésbé Mommsen nagy ellenlábásának, Bachofennek köszönhetjük,

\*) A Magyar Filozófiai Társaság 1933. máj. 27-i közgyűlésén előhangzott előadás.

<sup>1</sup> V. ö. Anna Tumarkin, Rheinisches Museum 75, 1926, 58. Fejtegetései a Phaidon halhatatlanság-gondolatának képes értelméről akaratlanul bizonyítják komoly vallástörténeti magyarázat szükségességét.



hogy e problémának létrejötte ébredtünk és a feleletet ismét, közvetlenül a legilletékesebbeknél keressük: Vergiliusnál, Liviusnál, Tacitusnál.. Tegnapról mára már alig értjük meg, hogyan eshetett Catullus Lesbiája, ez a geniális költőtől így, történet fölött létező egésznek megrajzolt nőalak áldozatául egy egész filológiai korszak személyi találgatás-vágyának.. És ma már nehezen szánunk rá magunkat arra hogy a Phaidon *eleven egész* Sokratesét felosszuk önmaga és Platon között, s ezzel elvegyük szavainak élmény-súlyát, élet- és halál-mélységét. Úgy tetszik, mintha az igazi megértés feladata csak most bontakoznék ki előttünk. Ez a hirtelen megnyíló új kilátás éppen a befejeződő kritikai kor utolsó nagy vívmánya. A *common sense* vérbeli képviselői a Platon-kutatásban: J. Burnet és A. E. Taylor figyelmeztetnek arra, hogy a Phaidonban a halála előtt álló Sokrates ajkáról nem hangzik el egyetlen olyan szó sem, amelyet már Platon előtt, függetlenül a tanítványtól, a mester ne vallhatott volna.<sup>2</sup>

Az ókortudósnak többé nem kell a historizmus meddő vitáját folytatnia a Phaidon tartalmának hitelességéről. Ilyen vita most már feleslegesnek bizonyul. Ha a dialógus az első sorától az utolsóig *lehet* Sokrates egyéni tanúsága a lélek halhatatlansága mellett, akkor a platoni műrekeknek ezt a célját és értelmét nincs jogunk kétségbevonni. Külső keretének bizonyossága szerint olyanokhoz szólt, akik Sokrates érveit ebben a kérdésben különösen tudták méltányolni, mert állandóan foglalkoztak vele: Pythagoras kései híveihez, az előadás teljes egészében a történeti hűség hírnévével lép fel: ezt a beszélgetés sorra megnevezett tanúi ellenőrizhették. Saját gondolataiból Platon itt legfeljebb azért adhat reá is jellemzőbbet, mivel Sokrates valóban elhangzott szavaiban alapja volt hozzá. Róla sem feledkezünk meg, csak a mozaikvonalakat nem keressük ott, ahol a *sic moritur iustus* fényében minden egyöntetű. A probléma is, amely elé bennünket így ez az emberi jelentőségében ismét hihetetlen magasból ránk tekintő mű állít, a platoni dialógus szelleméből fakad. Sokratesi beszélgetésben — és éppen a Platontól megörökített formában — nem csupán eszmék, gondolatok és tételek küzdenek egymással, hanem emberek, akiknek beleegyezés-nyilvánítása filozófiai szempontból sem közömbös. Kallikles meggyőzése, vagy legalább is meg-

<sup>2</sup> Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford 1925. Taylor, *Plato*<sup>3</sup> London 1929, 174 kk. V. ö. a következőkhöz „Platon és Aristoteles“-em (Budapest 1931) 157 és 163 l.-t.

adásra kényszerítése a Gorgiasban többet jelent, mint ha Sokrates egy elvtelen kalandorral szemben juttatná diadalra álláspontját: értékes csak az ellenvéleményt elvi tudatossággal, de egyúttal jellemből fakadó meggyőződéssel képviselő ellenfél tanúsága. Ilyen ellenfél a Phaidonban csak Sokrates maga lehetne: a vizsgáló, cáfoló, teljes evidenciát követelő kritikus elme a lélek halhatatlanságát valló pythagoreusokkal szemben. Azzal a kérdéssel kell megküzdenünk: mi győzte meg *ezt* a Sokratest, aki számunkra is irányadó kutató szellem, már eleve annyira, hogy pythagoreusoknak ő ad tanítást a lélek halhatatlanságáról?.. A görög gondolat, még a legelvontabb is, emberi, sőt nem lehetetlen, hogy isteni areulattal lép elénk és teljes emberségünktől kíván megértést.

De itt nemcsak az ókortudós helyzete új általában, hanem az különösebben a vallástörténészé is. Ez rögtön világlik, ha a Phaidon vallástörténeti magyarázatát ott akarjuk elkezdni, ahol eddig ilyenféle magyarázatot egyáltalán igénybe venni szokás volt: a dialógus végén. Befejező mithoszok Platonnál itt is, egyebütt is a léleknek halál utáni sorsáról szólnak,<sup>3</sup> s az eddigi felfogás szerint ezek tartoznának elsősorban a vallástörténet körébe. Fontos és érdekes megállapításokat tett is róluk az ilyen irányú kutatás. Ezek közül a legfontosabb annak a fordulópontnak friss felismerése, amelyet a platoni dialógusok mithoszai a görög vallás történetében jelentenek. Eddig: „der Himmel und die Erdentiefe voller waltender Gestalten, woraus alle Rettung, alles Hohe, aller Jubel, alles Grauen, alle 'Nahrung für die Seele' (a szó anyagi értelmében) strömte... die Vorzeit bis dahin ein ungeheures Temenos mit einem Statuenwald von Urbildern, Vorbildern und Gewähren für die Gegenwart...“ Így jellemzi a Sokrates előtti kozmoszt nagyszerű ismerője, K. Reinhardt.<sup>4</sup> Sokratesszel megkezdődik a bensőbe, a lélekbe való áthelyezkedés. Az új imádság: „Adjátok nékem, istenek, hogy szép legyek belül“ — καλῶν γενέσθαι τάνδοθεν (Phaidros 279 b). Ez a befelé fordulásban újjászülető görög lélek — Reinhardt szavával — anyja a platoni mithoszoknak. „Aus und in der Seele reift und wächst die mythische Welt.“ A mithoszok, melyeket Sokra-

<sup>3</sup> V. ö. W. Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie 1925, 63 kk. H. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart 1929, 143. L. még P. Frutiger, Les mythes de Plat., Paris 1930.

<sup>4</sup> Platons Mythen 1927, 23 kk. Egy későbbi idézet a Phaidon hanglejtéséről: 95.

tes Platónnal elbeszél, gyümölcsei az új szellemi fejlődésnek, nem a filozófia *előtt* állanak, mint föltételek, hanem utána következnek. Bennünket pedig első helyen a föltételek érdekelnék.

A befejező mithosznak ezt a másodrendű helyzetét Sokrates maga még egy másik szempontból is hangsúlyozza a Phaidonban. „Hogy mindez így van, ahogy elmeséltem — mondja a mithosz végén (114 d) — azt *állítani* (δυσχερῖσασθαι) értelmes embernek nem illik.“ Mégis érdemesnek tartotta a pusztá sejtés veszedelmét is vállalni — a misztikus ugrás *dulce periculum-át*<sup>5</sup> —, mert a lélek másvilági sorsáról adott rajza előbbi komoly fejtegetéseiből, a μῦθος a λόγοςból, következik. Másféle természetű dolgok azok, amiket Sokrates állítani mer: „Remélem, — mondja a halálról a beszélgetés elején (62 c) — hogy jó emberek közé jutok. De ezt nem igen *állítanám*. Azt azonban, hogy istenekhez jutok, akik jó uraim lesznek, tudjátok meg, hogy ezt, ha valamit, *állítani* merném.“ És amint számára a halálbeli istenek létéhez és jóságukhoz — a halálállapot reálitásának jóságához függetlenül minden meseszerű másvilág-elképzeléstől — nem férhet kétség, éppen olyan biztos Sokratesnek az istenek léte általában: ők azok, akiknek „jóságai vagyunk“ (62 b). Ez útmutatás azoknak is, akik a görög vallás szempontjából óhajtják megérteni a dialógust.

A görög istenek — a Sokrates előtti kozmosz világintéző alakjai: „az ősképek, minták szoborerdeje“ — valóságuk foka és jelentősége tekintetében leginkább a platoni ideákkal hasonlíthatók össze. A róluk való ismeret magasabb rendű, mint a platoni ismeretelméletben a πίστις, a pusztá ‚elhívés‘ (Állam 511 c). Ez a görög szó később főképp a kereszténységben használatos a vallásos hitre. Egyik helyéből a Gorgiasnak (493 b) azonban kiderül, hogy a hívésre való hajlandóságot (τὸ πιθανόν), tehát a hitet is, a Platon előtt mintául lebegő pythagoreus tan a lélek legalacsonyabb ösztönös részének tulajdonította.<sup>6</sup> A πίστις tárgya legfeljebb az istenektől jövő kinyilatkoztatás, biztatás, ígélet vagy a róluk való tanítás lehet. Létük elfogadására, a ‚vallásra‘ egyáltalán nincs görög szó, mert a görögség egyeteme számára az istenek valósága nem kevésbé szilárd, mint a világé, amelynek aspektusait reprezentálják. A velük szemben való normális magatartás: εὐλάβεια, óvatosság. Ez épp

<sup>5</sup> Egyetemes Philologiai Közlöny 47, 1923, 38.

<sup>6</sup> V. ö. Burnet, Early Greek Philosophy<sup>3</sup> 278, 2. Taylor, Plato 120, 1.

annyira nem fejez ki külön hit-elemet, mint eredetileg a latin *religio* sem.<sup>7</sup> Az istenekről való ismeret alapját a görögknél a θεωπία, 'szemlélés' szó vallási, majd pusztán szellemi értelemben való használata sejteti. Az istenek világa, majd az ideák világa: ezek nemcsak történeti és logikai sorrendben állanak az új lélek-mithosz előtt, hanem valóságértékben is. A filozófia-történész kérdése eddig az volt: mennyiben merítik az idea-tanból erejüket Sokrates halhatatlanság-érvei. Pontosan megfelel ennek a mi problémánk, amelyet egészen szorosan így merünk megfogalmazni: mennyiben gyökerezdik ugyanez az érvelés Sokrates görög istenszemléletének élményében?

A lelki életnek ez a mesteri tudatosítója egy pillanatig sem hagy kétségben afelől, mi az a hatalmas valóság, aminek megéléséből a lélekre vonatkozó minden döntő meggyőződése származik. Sokrates híres fejtegetése a dialógus élén a helyes filozofálásról mint a halál gyakorlásáról (64 a kk.), olyan élményekre hivatkozik, amelyek egy minden mástól különböző, ideaszzerűen magában álló világaszpektus felé való fordulást jelentenek. A tiszta, testtelen lelkiséghez való közeledés, az érzékektől elszakadt eszmélésre, φρόνησις-re való vágy, a testi megkötöttségéből való fokozatos szabadulás, amiről Sokrates beszél, egyetlen előretörés az aktív és passzív érzékfelettség felé. Szent Pál mondatába volna tömöríthető e magatartás (2 Kor. 4, 18): *Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*. És Sokrates megkapja hozzá pythagoreus beszélgető-társa értékelő igenlését, amelyre szüksége van. Középponti bizonyítéka a lélek halhatatlanságáról: a lélek egyszerűsége, erre az élményszerű értékelésre nyúl majd vissza. A lelket már érzékfelettsége: a láthatatlanság (τὸ ἀιδέες) az isteni dolgok sorába emeli, hiszen az igazság, az ideák maguk is láthatatlanok. *Invisibilia non decipiunt* — mondhatjuk ismét spiritualista idézettel. A későbbi Kant-féle ellenérv az egyszerű lélek nulláig való redukálhatóságáról fel sem merülhet itt, mert a láthatatlanságig egyszerűnek lenni: ez kezdettől fogva cél és intenzitás-tetőpont e dialógusban, amelyet a tökéletes eszmélés felé törekvő lélek-gyakorló maga elé tűzött. Egy intellektuális askéta-élet és a benne adott cél felé törekvés élményalapjából táplálkozik egy rendíthetetlen irány-tudat: láthatatlanná lenni az érzék-felettség (nem-alattiság), az isteniség útja...

<sup>7</sup> Byzantinisch-neugriech. Jahrbücher, Athen 1931, 306 kk.

A minden felett álló értelmi tisztaság vonzóerejének mekkora *lelki* valósága van a Phaidonban, látjuk. Maga Sokrates tudatosan állítja előtérbe. Átvilágít ennek az édes-keserű utolsó napnak egész halálkészségén és készülétén. Mint lelki tény, be nem vallottan is uralkodik Sokrates gondolatmenetén. Az elméleti érvelésnek különben magyarázatlan értékítéletei belőle folynak. Olyan mindent átható eleme, légköre, éltető ere ez a halálos tisztaságvágy a Phaidonnak, mint a halhatatlanság másik nagy dialógusának, a Symposionnak az Eros. Megértjük a fogalmi tisztaság nagy szerelmesének, Sokratesnek hozzájárulását ahhoz a halhatatlanság-tanhoz, melyet a Phaidonban előad. Nem életrajzi-pszichológiai magyarázatát leltük annak, miért ajándékozott meg Platon ezzel a Sokrates-képpel. De nem is a Phaidon filozófiai tartalmának gondolat-történeti helyét találtuk meg. E két nélkülözhetetlen szempont közül az egyik — a Wilamowitz-féle — a történeti-filológiáé, a másik a szűkebb értelemben vett filozófia-történeté.<sup>8</sup> Mi a műből kiinduló teljes emberi megértés útján bukkanunk rá itt arra a magasabb valóságra, amelyet Platon művészkete a Phaidonban — érezzük olvasás közben — felidéz, amelynek Sokrates élete és meghalása történeti testet adott, és amely tovább hat, mert maga időtlen s működése még beláthatatlan.

A görög istenvilág olyan egyetemes, hogy nemesak Aphroditének és a hozzá tartozó Erosnak — a Symposion isteneinek — van benne helye: tartalmazza a sokratesi tisztaságvágy célját és transzcendens létalapját is. A görög istenről kultusza tanuskodik. Eddig sem lehetett kétséges, hogy olyan természetű aszkézis, lélekgyakorlás, mint amelyre Sokrates céloz a Phaidonban, a pythagoreusoknál volt szokásos, és hogy ilyen καθαρσις-nak, a lélek megtisztításának, eredetében vallási jelentősége van. Csakhogy a vallástörténet eddig a legmagasabbrendű kathartikus eljárást is egyéni mágiának szerette tekinteni, amely nem tartozik a görög állami istenkultuszok légkörébe. Akárcsak a görög vigjáték-írók, a pythagoreus aszkéta-élet rideg külsőségeire néztek csupán,<sup>9</sup> ezeknek összefüggését olyan magasabb valósággal nem keresték, amely filozófus-életet és államvallást egyaránt alakíthatott. Távolság állónak nehez is megérteni ilyen kutatói magatartást, amely pl. Szent

<sup>8</sup> V. ö. W. Jäger, *Platos Stellung im Aufbau der griech. Bildung* 1928, 29.

<sup>9</sup> L. G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922.

Ferene követőinek csak mezítlábasságát volna hajlandó látni, a nyomukban emelkedő székesegyházakat már nem... A délitáliei Metapontum helyét borító búzatengerben két Apollon-templom egyedülálló maradványai beszélhetnek arról az alkotó hatalomról, amelyet a pythagoreusok vallása ott jelentett. Αβίος Πυθαγόρειος — a pythagoreus élet, mint élettípus — a maga egészében, aszkrétikus elemeivel együtt, Apollon-tisztelet. Pythagoras személye a legendában Apollonéval egybeolvad (Diog. Laert. VIII 11) a későbbiek szerint az Apollon-fiúság, vagy legalább is az apolloni lelkiség kapcsán (Iambl. De vita Pyth. II 5—8). Ez az összefüggés mindennek egységes értelmet ad, amit a pythagoreizmus nyomaiból ismerünk. A legenda *belső* igazsága az, hogy Pythagoras lényén keresztül az apolloni valóság alkotott magának filozófiai gondolkodást és életmódot, világképet és államformát.

Nem arra az Apollonra kell gondolnunk, akit a másik nagy istenben, Dionysosban szakértő Nietzsche tett meg szellemi hatóerőnek. Az álomvilágnak az az Apollonja álomkép maga is. De a tartalmi mozzanattól függetlenül se gondoljuk az apolloni valóságot a dionysosi mellett pusztán két lehetséges esztétikai világalkotó tényező közül az egyiknek, amelynek a görögség istenelképzelésben is kifejezést adott. Jóval Nietzsche előtt eljutott már az antikvitás egyik történeti szellemű nagy kutatója, Karl Otfried Müller ahhoz a megállapításhoz, hogy az Apollon-kultuszban az isten lényegéről való „érzés“, ellentétben a természetvallásokkal, valami természetfölöttire vonatkozik, mert „a természet életétől különböző és rajta kívülálló tevékenységet tulajdonít neki, hasonlóan ahhoz az érzéshez, amelyből Ábrahám vallása keletkezett“.<sup>10</sup> Görög szempontból meg kell változtatnunk mind ezt, mind a nietzschei fogalmazást, anélkül, hogy a transzcendencia megállapítását fel kellene adnunk. Apollon — és minden görög isten — *őskép*, amelyet a görögség *felismert*, mint metafizikai formáját megélt lelki, és plasztikusan szemlélt természeti valóságoknak. Ezért nevezhetjük legegyszerűbben *magasabb* valóságnak, ezzel a jelzővel formális transzcendenciájára utalva, akár lelki, akár természeti tényben tűnik fel előttünk.. A filológiai vallástudomány legújabbban Walter F. Otto görög isten-ábrázolásaival jutott el hasonló terminológiával (*Gestalt, Sein*,

<sup>10</sup> Geschichte hellenischer Stämme und Städte II. Die Dorier I, 309.

*Realität der Götter...*) lényegében erre az álláspontra.<sup>11</sup> Mennyiben foglal magában a megfelelő Apollon-kép tartalmi szempontból is transzcendenciát, az rögtön szembevetődő lesz, ha éppen a történeti teljességtől követelt árnyalatokat vetítjük belé Walter F. Otto klasszikus istenrajzába. Ezt elég itt néhány vonással, mintegy vázlatban, megmutatni.

Apollon jelzői: a „Phoibos” és ἄργος. Ő a tiszta, szent, tisztító isten. Tisztasága a napfényhez teszi hasonlóná. De a Heos Apollon, a „hajnali” istenség, amikor az Argonauták egy elhagyott szigeten az első reggeli szürkülés, az ἀμφιλόκη, pillanatában találkoznak vele, nem az érkező, hanem az eltávozó (Apollonios Rhodios II 686). A *távoli* istenség ő, akinek jósigéi messziről találják, de messziről találják nyilai is — biztos halállal. A hyperboreusok „hegyeken túli” (ezt jelenti e szó) távoli szellemországa az ő birodalma. A tökéletes lét és az εὐθανασία, a boldog meghalás földje az, ahol az étellel jóllakottak derűsen, koszorúsan ugranak egy szikláról a tengerbe (Pomponius Mela III 5). A görögök a messzi észak hófényében ismertek rá erre az apolloni világra. Onnan jött minden évben Apollon fehér hattyúfogaton delphii templomába, nyár közepén, a görög természet egyik nagy halál-pillanatában, amikor a madárcsicsergés mögött eléri tetőpontját az átszellemült ragyogású hegyhátakon a mindent megölő hőség. Őhozzá tartozik a griff is: a természetüli lény fantasztikus alakja illik Apollon élettől való távolságához.. „Distancia, — itt Otto szavait használhatjuk. — Ez a szó közvetlenül csak valami negatívumot fejez ki, emögött azonban a legpozitívabb áll: a megismerő magatartása. Apollon elutasítja a túlságosan közelit, a dolgokban való elfogódottságot, az elmosódó tekintetet, és éppen így a lelki egybefolyást, a misztikus ittasságot eksztatikus álmalval együtt. Nem lelket akar (ebben a dionysosi értelemben), hanem szellemet. Apollonban a szemlélő megismerés szelleme köszönt bennünket, amely egyedüli szabadsággal áll szemben a léttel és világgal — az igazi görög szellem, amely nemcsak olyan sokféle művészetet, hanem végül a tudományt is létre hívhatta.” És ez nem pusztán modern értel-

<sup>11</sup> V. ö. a következőkhöz W. F. Otto Apollon-jellemrajzát, Die Antike 1, 1925, 338 kk. Die Götter Griechenlands 78 kk. Ettől az itt nyújtott vázlat eltér, de nincs vele ellenmondásban. Lényegében ugyanígy bemutattam már a Budapesti Philológiai Társaság görög és latin kutatóinak első országos értekezletén, 1933 jan. 6-án. Megerősítést nyer ez a kép azóta részben W. F. Ottótól magától: F. Altheim, Römische Religionsgesch. III, 1933, 45.

mezés. Apollon a görögöknél a szellemi emberek istene. Nemcsak a költőké: Pythagorasé is. A primitív pásztori léthez, amellyel újabban összefüggésbe hozni akarták, csupán annyi köze van, hogy a monda szerint Admetosnál — eredetileg az alvilág uránál — pásztorkodott. Külön kapcsolata van hozzá az orvosoknak. A Paian megszólítás a Győzelmest és Gyógyítót üdvözli benne, s ugyanó az atyja a chthonikus Asklepiosnak, a nagy Kétértelműnek, aki megszabadít a betegségtől biztosan — mint a halál. Apollon lantja zenéjével harmóniában tartja össze a mindenséget: lantverője a napsugár. És Zeus sasának fejére ez a muzsika az álom fekete felhőjét önti (Pind. Pyth. I 6 kk.)...

Olyan istenkép ez, amelynek belső összefüggését akkor sem szabad szétzúznunk, ha nem mellőztük, sőt kidomborítottuk az ellenmondónak tetsző vonásokat... A láthatatlanság ideáljára kell gondolnunk, amely a Phaidonban a filozófus számára a tökéletesen áttetsző világosságot jelenti (τὸ εἰλικρινές), a közönséges szemeknek vaksötétséget: τὸ σκορῶδες καὶ ἀδές (81 b). Módunkban van a vallástörténelemben Apollon képét a megismerésnek oly fokán is felkeresni, ahol a sötétség nemcsak belejátszik a fénybe, hanem uralkodik felette. Ez a megismerési fok hasonlít a 'testi ember' álláspontjához a Phaidonban és ez felel meg a primitívebb vallás isten-felfogásának. Ami a magasabb, görög fokon a tiszta forma megismerése és látása, az ott homályos tapasztalás és megézés. Ezt várhatjuk mindenütt a homéroszi valláson kívül, amely a görög isteneket klasszikus alakjukban először tükrözte. Itália a görög istenekkel még előbb, a Homeros előtti fokon találkozott,<sup>12</sup> és Apollon sötét oldalához sokáig ragaszkodott. Soracte hegyén Apollont egynek tisztelték a *Soranus pater*-rel, aki az alvilág urával azonos, papjai, a *hirpi Sorani* — farkasoknak nevezik magukat. Rómában ugyanó Veiovis, az alvilági Juppiter. Temploma mellett a capitoliumi Asylum a Deus Lucoris oltalma alatt áll, és ez a név a Delphi fölötti Lykoreiára, a farkas-városra utal. Itáliában Apollon sötét, halálos isten: még a vejji Apollon sokat tudó mosolya is — az ,etruszk mosoly'<sup>13</sup> — farkasmosoly. Aki farkasokkal van kapcsolatban, azzal együtt jár a mindent elnyelő halálfeketeség. Ezt jelenti a farkas alakja, gyermekek és költők lelkében örökre egybefolyva: *lupi ceu raptores atra in nebula* (Verg. Aen. II 355). Hol a határ

<sup>12</sup> Altheim i. m. I, 1931, 46 kk. A Deus Lucorisról II, 52 k.

<sup>13</sup> L. A. Huxley leírását novellájában: *After the Fireworks*. Brief Candles, Tauchnitz-kiadás 1930, 212 kk.



a farkas és sötétség közt a ‚farkassötétségben‘..<sup>14</sup> Kis-Ázsiában Apolloné Lykia: neve szerint farkas-ország, mint a farkastisztelő Lykaonia.<sup>15</sup> Leto, Apollon isteni anyja, farkas alakjában érkezett Delosba, hogy fiát világra hozza (Aristot. Hist. an. VI 29). A Hyperboreusok országából jött, akiknek farkasneve is van: *Belcae* (Pomp. Mel. III 36). Apollon maga mint holló vezette a theraiakat.<sup>16</sup> A sötét madarak, holló és varjú a farkassal együtt szent állatai, lényegének kifejezői — mint másfelől a hattyú. Apollon személyében egy a germán mitológia halálkeserű Odin-ja és a halálédesség fehér hattyúlovagja: Lohengrin.

Itt van Apollon titka, és itt Sokratesé is. Apollon hattyúlényege épp olyan ősi, mint a halál-realitás megnyilatkozása a ráeső sötét árnyékban: a holló és farkas alakjában. És éppen Sokrates az első, aki számot ad Apollon és a hattyú kapcsolatának lelki valósághátteréről. Nem szimbólumot fejt ki — itt sehol sincs csinált szimbolikáról szó —, hanem hű természetismerettel írja le és magyarázza a hattyúdalt természeti tényét.<sup>17</sup> „Énekelnek ők előbb is — így hangzik ez a Phaidonban (85 a b) —, de amikor érzik, hogy meg kell halniok, akkor énekelnek a legtöbbit és legszebben: örömmükben, hogy az istenekhez kell elmenniök, akiknek szolgálói. Az emberek azonban halálfélelmükben a hattyúkról is hazugságot beszélnek. Azt mondják, hogy a halálukat siratva, fájdalomukban kezdenek dalolni. Nem gondolják meg, hogy egy madár sem énekel, amikor éhezik vagy fázik vagy más fájdalmat érez, még a fülemüle és fecske meg a banka sem, amelyekről azt mondják, hogy gyászukat siratva énekelnek. De sem ezekről nem hiszem, hogy fájdalomukban dalolnak, sem a hattyúkról. Hanem hiszen mivel ezek Apollon madarai, jóstehetségük van és előre tudják a jót, ami a halálban vár ránk. Ezért éreznek azon a napon különb gyönyörűséget, mint az előbbi időben. Én pedig magamat is egy úr szolgájának tartom a hattyúkkal (ὁμόδουλος εἶναι τῶν κύκνων), ugyanazon isten szent tulajdonának...“ *Todesnähe, Todessehnsucht*: ezzel a hattyúdalhangulattal van tele a Phaidon. Aki a legfontosabbat meg akarta róla mondani, annak mindig ezt kellett mon-

<sup>14</sup> A görög *οὐρανοσκιμασία*, *λυκό* ‚félhomály‘ szavakban a *λυκ*-elem csak farkast jelenthet, v. ö. az *entre chien et loup* kifejezéssel, amelyre Honti János figyelmeztet.

<sup>15</sup> P. Kretschmer, *Kleinasiatische Forschungen* I, 1927, 1 kk.

<sup>16</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I, 1931, 145 k.

<sup>17</sup> V. ö. O. Keller, *Die antike Tierwelt* II, 215.

dania. Amit most felismerünk: Sokrates halálba húzó vágyának igazi tárgya, a megsemmisítő tisztaságbaolvadás szédületével ősidők óta vonzó *életentúltság*. Apollon, a szellem istene ad erről tudást, tudást *önmagáról*, akinek halálos valóságát érzi másik oldaláról a primitívebb barbárság is, de élesebb körvonalak nélkül. Az életöszton csak életellenes ténymagvát látja ennek a Zeus után legnagyobb görög istenségnek: τὸ σκοτώδες — a sötétséget. A pusztítva tisztító Apollon vallásához, úgy látszik, mintha nem is tartoznék hozzá a halhatatlanság-gondolat. A kettő egyesítésében Pythagorasnak kétségtelenül voltak egyéni érdemei. De Sokrates pythagoreus-társainak ellenvetéseiből kitűnik, hogy Pythagoras híveinek számára is csak az apolloni tisztulásfolyamat volt a fontos. Ez pedig — mint a buddhizmusban — elvezethet a megsemmisülésig: Kebes szerint a lélek számos testet ölthet és végül egyszer mégis elpusztulhat, Simmias szerint megszűnhetik, mint a hangszer szétesésével a harmónia.<sup>18</sup>

Sokrates — éppen halhatatlanságtudatával — mégis az Apollon-vallásban áll benne. Apollon a lelkivilág szempontjából az egyéni végetérés sötét valóságának egyik aspektusa, az ételsokaság teljes redukciójának végső tisztaságkilátásával, amely elnyel minden sötétséget. Ez kezdetől fogva, ez lényegében. Így foglalja magában a tökéletes tisztaságnak, mint megvalósulásnak, transzcendenciáját. Akinek ez a megvalósulás *a semmi*, annak az Apollon-vallás nem jelent halhatatlanságot, csak a tisztaságvágy metafizikai alapjának, Apollonnak magának kultuszát.. De akinek, mint Sokratesnek, a „tisztaság maga“ (τὸ καθαρὸν) gyémántkemény valóság, annak ebben a vallásban adva van a lélek halhatatlansága: a lélek így a teljes megtisztulással valami létezőbe lép be.. A megtisztulás apolloni követelménye az ember egészére állott. A lélek ebben benne foglaltatott: „Idegen, tisztán lépj a tiszta istenség szent helyére, miután leked forrásvízzel érintkezett!“ Vízből tisztaságot itt a testtől még el nem választott lélek merít.. Delphi, ahol egy epigramma szerint (Anth. Pal. XIV 71) e szózat elhangzik, az antik világ archaikus korában valóban az egyetemes megtisztulás vallásának középpontja volt.<sup>19</sup> Sokrates egy új kor küszöbén a testtől mindjobban elválasztott lélek állapotában, a φρόνησις-ben éli meg a megtisztulás apolloni sodrát. Az elválasztás után következő lépés pedig már a

<sup>18</sup> V. ö. a Milindapanyha érvelésével, Schmidt József, Buddha 108.

<sup>19</sup> V. ö. O. Kern, Reformen der griech. Religion 1918, 9 kk.

lélek halhatatlanságának tétele, nem dionysosi, misztikus fogalmazásban, hanem a Phaidon apolloni felfogása szerint...

Delphi Sokratest elismerte. Védőbeszédének vallomását, hogy igazságkutatása a delphii isten szolgálata, nincs okunk kétségbevonni.<sup>20</sup> Ember- és eszmevizsgálatának romboló hatásában még valami farkas-apolloni vonás is van. A Phaidonban a másik apolloni vonás az uralkodó. A beszélgetés már abból indult ki, hogy Sokrates a börtönben himnuszot költött Apollon tiszteletére (60 d). Mélyebb értelemben Apollon-himnusz az egész Phaidon. A hatyúdairól szóló hatyúvallomásában Sokrates Apollon szent tulajdona, mint az isten papja, vagy a tőle megszállott jós — ἱερός του θεού. Pythagoras legendává lett alapítói tette után ez a sokratikus élmény kormányozza az Apollon-vallás útját a nagy fordulathoz: az új lélek- és ideavilág-mithoszhoz, amely helyébe lép a régi nagy istenvalóságok szemléletének, és mégsem szakad el Delphi istenétől. A Phaidonban, ha testben nem is, de minden egyes szóban elválaszthatatlanul jelen van a fordulat nagy alkotószelleme is, az apolloni transzcendencia — τὸ ἐπέκεινα — prófétája, költője, filozófusa: Platon. Hozzá sem vagyunk igazságtalanok, amikor a Phaidonban az Apollon-vallás dokumentumát felismerjük. Platon, mint Pythagoras, Ἀπολλωνιακός — apolloni (Anon. Vita Plat.). Ő az akadémiai Eros-oltárról mestere ölébe repülő hatyú, akit Sokrates megálmódott (Apul. De Plat. I 1); az athéniek szerint Apollon fia, akinek születését platonikusoknak mindig Apollon születésnapján illett ünnepelni.<sup>21</sup> A későbbiek még azt is tudták, hogy az öreg Platon halála előtt hatyúvá változását álmodta meg (Olympiod. és Anon. Vita Plat.). Az antikvitás itt sem habozott a legenda-költés könnyedségével hangsúlyozni azt az összefüggést, amelyet mi nagynehezen állítottunk helyre.

Halhatatlanság és Apollon-vallás a Phaidonban elválaszthatatlanok. Az idea-tannal való belső kapcsolat ezzel nem lett kevésbé jelentékeny, sőt új értelmet nyert. Az ideák a görög szellem immanens ellenszerei a buddhizmus útja ellen. A lélek az élőlény *formájának* tekintve — lerombolhatatlan. A tisztaság ideája egyenesen jogutódja

<sup>20</sup> A Sokrates bölcseségéről szóló jóslat delphii szelleméről l. R. Herzog, E. Horneffer könyvében, Der junge Platon I, 1922, 149 ff. A realitásfelismerésben erős visszaesés E. Wolff, Platos Apologie, Berlin, 1929.

<sup>21</sup> H. Usener, Das Weihnachtsfest 72. V. ö. Athenaeum 10, 1924, 16.

és létezésformában mása a nagy Megtisztító, a 'tisztá istenség', Phoibos magasabb valóságának. És amint a Symposiumban ünnepelt szépség-idea a mindent átható Aphrodite ég- és tengermosolyát foglalja össze, ugyanúgy fakad az érzékfelettség halálos vonzása abból az istenségből, akinek ismerete és kultusza Sokratest az Apollon-tisztelő görögség egyetemével köti össze. A Phaidon egész tartalma megtalálta helyét az antik világ apolloni elemei között. Befejező mithosának sokszínű világlabdájához hasonló az a kép, amelyet emberiség és természet mutat, ha a különböző görög istenegyenlegeken keresztül nézzük. Az apolloni sötétbejátszó, áttetsző ragyogás nem az egyetlen benne. Apollon felett áll atyjának, Zeusnak, egyetemesebb valósága. De Apollon szférája az, amelyben vallás és filozófia egybeeshetett és Sokrates utolsó beszélgetésének ellenállhatatlan páthoszáat létrehozhatta. Ebben a szférában alkot kétarcú egységet a Pythia és az athéni filozófus. Benne építi kozmoszáat a görög tudomány Pythagoras óta és a világ békéjét Augustus — a legenda szerint Apollon fia, mint Platon (Suet. Aug. 94). Mintha csak minden antik világmegszervezés az olympiai oromzat Apollonjának rendet parancsoló kézmozdulatát valósítaná meg: rendet, amely halálos a démoni féktelenségnek, rendet, amelynek halálossága a számoké. Ezek jelölik a legapollonibb redukció útját.

A halhatatlanság gondolata *egyedül* sohasem apolloni, a mindenség titkának teljes birtoklása már zeusi. A magunkban hordott szellemértéket értéknek tudni, farkasnak lenni a szellemtelenséggel szemben, hattyúnak a szellem legfőbb tisztasága előtt: ez maradt ránk az antikvitástól Apollon-vallásnak.

## KISEBB CIKKEK.

### A szillogisztikus következtetések egy új elmélete.

Feladatunk egy új szillogisztikai szemlélet vázlatos ismertetése.<sup>1</sup> Az ismertető szemléletről 1931-ben elkészült dolgozatunk első, *lélektani* részét (amelyik utal azonban a logikai problematika kielégítőbb megoldásának alapjaira is) a Magyar Tudományos Akadémia 2. osztályának 1931. okt. 19-én tartott ülésén mutattuk be.<sup>2</sup> Az alábbiakban e dolgozat második, *logikai* része tartalmának rövid ismertetését adjuk.

#### I.

1. Minden szillogisztikus előtétel-párból nem egy, de *legalább két* (a „kizárásos“ szillogizmusokban általában *négy*) logikailag egyként szükségszerű következmény adódik.<sup>3</sup>

Példák: a) Az egyik pszichológus Jenő.  
Az egyik norvég Jenő.

„Az egyik (vagy egy) norvég pszichológus“ (II. fig.) és „Az egyik pszichológus norvég“ (ford.<sup>4</sup> II. fig.).

b) Albert olasz.  
Albert zenész.

Az egyik zenész: olasz (III. fig.) és Az egyik olasz: zenész (ford. III. fig.).

c) Minden ember halandó.  
Péter ember.

Péter halandó (I. fig.) és Az egyik halandó Péter (ford. IV. fig.).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Problematikánk fejlődését a következő szubjektív pszichés mozzanatokhoz rögzíthetjük: a) a filozófiai propedeutika vonatkozó részének középiskolai tanításával szemben, majd b) a tanári pedagógiai vizsgálatra készülés alkalmából áttanulmányozott munkákkal szemben érzett (most már világosabban öntudatosult) kielégítetlenség, c) *Pauler Akos Logikájának* megjelenése: ehhez a munkához fűződik az uralkodó szillogisztikus hagyománnyal szemben kialakult kritikai állásfoglalásunk megalapozódása, de egyben a saját szemlélet későbbi kiépülési irányát már előre jelző önálló vizsgálódások megindulása is. Szemléletünk teljes kitisztulása, végül d) hirtelen, szinte egyszerre következett be és pedig a következtetőképességre irányult *lélektani* kísérleti vizsgálataink rendjén.

<sup>2</sup> Megjelent a Magyar Psychologiai Szemle 1931. 1—2. számában „A következtetőképesség mint »értelmiségvizsgálati« probléma“ címen.

<sup>3</sup> Egyes skolasztikusoknál (így *Urraburunál*) találunk már idevágó utalásokat, de a két (illetve négy) zárótétel általában nálunk se tekintetik egyenlően közvetlennek. Érdekes, hogy *Ponseea* már a XVI. században a II. figura szerinti „syllogismus expositorius“-nak négy állító konklúzióját említi.

<sup>4</sup> A „fordított“ figurákat 1. alább, a 2. pontban.

<sup>5</sup> A következtetésekre vonatkozó lélektani kísérleteink eredményei (v. ö. fentebb említett tanulmányunkat) kétségtelenül bizonyítják, hogy

d) Egy ember se halhatatlan.

Péter ember.

Péter nem (van): halhatatlan (I. fig.), Péter (van): nem-halhatatlan (I. fig.), Egy halhatatlan se: Péter (ford. IV.) és végül: Az egyik nem-halhatatlan: Péter (ford. IV. fig.).

2. Ha a szillogizmusokat *figurák szerint* kielégítő pontossággal kívánjuk osztályozni, nem elegendő a szokásos I—III., illetve I—IV. figurákban való osztályozás. A teljes rendszert *nyolcféle* figura teszi. Ezek a következők:

(I. figura.)	$\begin{array}{c} MP \\ \hline SM \\ \hline SP \end{array}$	(II. fig.):	$\begin{array}{c} PM \\ \hline SM \\ \hline SP \end{array}$	(III. fig.):	$\begin{array}{c} MP \\ \hline MS \\ \hline SP \end{array}$	(IV. fig.):	$\begin{array}{c} PM \\ \hline MS \\ \hline SP \end{array}$
(fordított I. f.):							
	$\begin{array}{c} SM \\ \hline MP \\ \hline SP \end{array}$	(ford. II. f.):	$\begin{array}{c} SM \\ \hline PM \\ \hline SP \end{array}$	(ford. III. f.):	$\begin{array}{c} MS \\ \hline MP \\ \hline SP \end{array}$	(ford. IV. f.):	$\begin{array}{c} MS \\ \hline PM \\ \hline SP \end{array}$

3. Ha e táblázatot jól megfigyeljük, nyilvánvalóvá válik, hogy sokkal *több*ről van itt szó, mint pusztá *formaiságról*. Benne centrális jelentőségű kritikai felismerés fejeződik ki. Minthogy a figura-jelleg függ attól, hogy az előtételek mely *sorrendben* követik egymást és hogy az előtételek melyikében szerepel a leendő következmény S, ill. P fogalma; valamint attól, hogy az I. pontban említett egyként jogos két, illetve négy következmény melyikét vonjuk le az előtételekből<sup>6</sup> — nyilvánvalóvá válik, hogy a megadott előtételekből folyó *következtetések logikai alapjai nem magától a csak formális figura-jellegtől függenek*. Ugyanazok az előtételek más-más következményre más-más figurális forma szerint, ám *ugyanannál a* — és a figura-jellegtől lényegszerint független — *logikai szükségszerűségénél fogva*, ugyanazon a logikai alapon vezetnek. Eppen így ugyanazokból az előtételekből, más-más elrendezésükkel, *ugyanazokra a következményekre más-más figura szerint* is eljuthatunk.<sup>7</sup>

4. Ám ha következtetéseink alapjai és törvényszerűségei végső fokon nem a figura-jellegtől függenek, melyek tehát következtetéseink törvényszabó közvetlen logikai alapjai? A következő feleletet nyertük: A szillogisztikus következtetések *lehetőségét, jellegét, törvényeit köz-*

voltaképen *pszichikus* ok (az osztálytag *osztályba* sorozásának [pl. Péter: halandó] az ellenkező eljárásról sokszor szinte összehasonlíthatatlanul nagyobb pszichés könnyedsége) okozza, hogy hasonló szillogizmusokban a legtöbb esetben csak az *egyikféle* (az osztályba „besorozó”, példánkban az első) következményt szoktuk levonni.

<sup>6</sup> Így 3. példánkban az első következményt vonva le: I., míg a második következményt vonva le: ford. IV. a fig.

<sup>7</sup> V. ö. id. m. M. Psych. Szle 1931. 1—2., 49. s. köv. 1.

vetlenül és centrálisan egyetlen tényező determinálja: az előtételekben szereplő három fogalom egymásközötti viszonya.<sup>8</sup>

5. Mely fajtájúak e kérdéses viszonylatok? Beletartozásiak és azonosságiak, illetve kizárásosak. Az *azonosság* is voltaképpen a *beletartozási* viszonylat esetei: a fogalomköröknek (bizonyos szempontból való) *teljes fedési*, vagyis *kölcsönösen teljes egymásba tartozási* esetei. A kizárásos viszonyok a beletartozás (illetve azonosság) negációi, illetve limitációi és minden kizárás beletartozási (affirmatív) formában is kifejezhető. Maguk a szűkebb értelemben vett beletartozási viszonylatok lehetnek *teljesek* vagy *részlegesek* (többféle variációban). A *szillogisztikus következtetések lényeges viszonylatféléselei tehát egyedül a beletartozási viszonyok, úgyszólván mondhatnók: a három szillogisztikus fogalom köreinek egymásközötti fedési viszonyai.*<sup>9</sup>

6. Három fogalom körei egymás között mely beletartozási és azonossági lehetőségekben vezetnek szükségszerű következmények kimondására?

A valóban szükségszerű következmény levonását engedő variációk — a szillogisztikus következtetések alapformái —, amint azok az empirikus obszerváció előtt lelepleződnek, csupán a következők:

a) *A hármas beletartozás viszonya.* Példán szemléltetve: *Péterember(M)-halandó.* Grafikusan szemléltetve: l. 1. ábra.

b) A részleges beletartozás viszonylatai: *b1. A két osztályba való teljes beletartozás viszonyai.* Példák: *Albert(M)-norvég-zénesz.* (*Albert* szinguláris fogalma helyett állhatnak ily „meghatározott“ vagy „azo-

<sup>8</sup> A mindmáig lemélyebbre hatolt logikus, Aristoteles emlékének tartozunk azzal, hogy utaljunk arra, hogy nála legalább is az *egyik* (Pauler szerint a *voltaképeni*) szillogizmus-osztályozási alap már az *S, M, P* fogalmak közötti viszony volt. E mély belátás azonban követőinél nem vált a valóban centrális jelentőségű tényforrássá.

<sup>9</sup> Valamennyire választ nyerhet az a kérdés is: miért csak ily kevés a szillogisztikus következtetésekben szereplő logikai viszonyfélések? Egyfelől — mint már említettett — a beletartozási viszonylat sokféle variációt enged (az „azonosság“ minden ténylegesen végrehajtott következtetésünkben voltaképpen csupán *bizonyos*, a logikai összhelyzetről és a figyelemirányulástól függően lehető más-más szempontból való azonosítotttságot jelent; a szűkebb értelemben vett beletartozási viszonylatok — részletesebben is látni fogjuk — korántse mindig csupán teljesek; a „kizárásos“ viszonylatok is kifejezhetők beletartozásiakként), másfelől — és főleg — értelmiségünk végső determináltságának egyik rendkívüli jelentőségű jegyeként ismerhetjük fel azt a képességünket, hogy az értelmünkben egyáltalában lehetséges összes „viszonylatokat“ *redukálni tudjuk az említett logikai beletartozási (fedési) viszonylatok síkjára*, mintegy a „van“ skémára. Példák: „Az arany-tárgyakat hamisítják“ = „Az arany-tárgyak (vannak): hamisítottak, ill. hamisíthatók“, „Pénzt kérek“ = „Én vagyok: pénzt kérek“. — E kérdésnek és épp így az értelmi (és egyéb pszichés) „végső determinációk“ kérdésének, vagy a „szempont“ fogalma generálisan nagy lélektani és logikai jelentőségének további tárgyalására itt ki nem térhetünk.

nosító“ plurális vagy parciális fogalmak is: „*Ez a két inasom...*“, „*Ugyanaz a némely...*“ stb. Grafikusan: l. 2. ábra.

b2. *A két osztályba való nem teljes beletartozás viszonyai: Gerinces-ló(M)-két éves.* Grafikusan: l. 3. ábra.

c) *Az egyszeri azonosság viszonyai: c1. Idegen osztály-fogalommal: Államfő — mai kormányzónk (M) — Horthy Miklós.* Grafikusan: l. 4. ábra.

c2. *Idegen osztálytag-fogalommal: 180 fokú síkidom-háromszög (M)-derékszögű háromszög.* Grafikusan: l. 5. ábra.

(A c) esetek más változata: *Az én színem-szürke (M)-némely ló.* Grafikusan: l. 6. ábra.

d) *A hármas azonosság viszonya: Kutya-Hund-chien.* Grafikusan. l. 7. ábra. Egyéb lehető viszonylat-fajták nem engednek szükségszerű szillogisztikus következményt. Így pl. az „*együttes beletartozás*“ viszonylata sem: *Asztal-szék-bútor (M)*, amely csak azt a nem-szillogisztikus<sup>10</sup> következtetést engedi, hogy pl. „*az asztal és a szék: ugyanazon osztályba tartoznak*“, vagy „*az asztal is és a szék is: bútor*“. Grafikusan: l. 8. ábra. (Nem engednek szükségszerű szillogisztikus következtetést, természetesen, a 9. ábrán ábrázolt viszonylatok sem.)

Amint példáink mutatják: a grafikus viszony-ábrából közvetlenül leolvasható, hogy az egyes esetekben adódik-e vagy sem szükségszerű következmény az előtételben tartalmazott fogalmi viszonylatokból, sőt leolvasható közvetlenül a következmények, generális vagy parciális, vagy szingurális-parciális,<sup>11</sup> plurális, azonosító vagy meghatározott szing., parc., illetve plur. jellege is.

7. Az alábbiakban néhány példát adunk az *egyszeres kizárásos* viszonylatokra: a) *Péter-ember (M)-nem halhatatlan.* A grafikus ábrázolás — a következmények kizárásos vagy állításos formája szerint („*Péter nem (van): halhatatlan*“ és „*Péter (van): nem-halhatatlan*“ valamint „*Egy halhatatlan se: Péter*“ és „*Minden halhatatlan (van) nem-Péter*“) — *kétféleképpen* lehetséges: l. 10 a) és b) ábrák.

$\beta_1$ ) *Albert (M)-norvég-nem zenész.* Grafikusan: l. 11 a) és b.)

$\beta_2$ ) *Két éves-ló(M)-nem szürke* (pl. ily előtételben: „*Némely két éves: lovaim*“ és „*Egy lovam se szürke*“, amiből folyik, hogy „*Némely két éves nem (van): szürke*“, illetve „*(van): nem-szürke*“ és „*Némely nem-szürke: két éves*“, illetve „*Egy szürke se némely bizonyos két éves*“, (t. i. nem a lovaik által jelentett két éves). Grafikusan: l. 12 a) és b.)

$\gamma_1$ ) *Korvin Mátyás-nem mai magyar kormányzó(M)-államfő.* Bonyolultabb következtetési eset, pl.: „*K. M. nem volt mai magyar kor-*

<sup>10</sup> A „szillogisztikus“ következtetésekben a két nem-közös fogalom vonatik egymással S és P viszonyba.

<sup>11</sup> A „szing-parcialitás“-nak (kifejezésre jut: „Az egyik...“ vagy „egy...“ szavak által) a szingularitástól („Albert“) és a parcialitástól való éles elkülönítése, alább ismertetendő okokból *szükséges*.



mányzó — A mai magyar kormányzó: államfő“, „K. M. nem: bizonyos (t. i. mai magyar kormányzói) államfő<sup>12</sup> és „Bizonyos államfő nem: K. M.“, illetve állítólagos formában: „K. M. (volt): nem-bizonyos-államfő“ és „Egy nem-bizonyos-államfő: K. M.“. Grafikusan: l. 13. és (más változatban) 13<sub>1</sub> ábrákat.

γ<sub>2</sub>) Ló — nem két lábú eszes lény — (M) legjobb barátom. Grafikusan: l. 14 a) és b).

(A következmények: „A ló nem a legjobb barátom“ és „A legjobb barátom nem ló“, illetőleg e következmények állításos formái.)

δ) Kutya-chien-nem Katze. Grafikusan: l. 15 a) és b).

Amint a fenti példák mutatják: 1. A kizárásos következtetések is kifejezhetők állításos beletartozási (illetőleg azonossági) formában, grafikusan is, 2. állításos formájúvá alakítás által *ugyanazokat* a beletartozási (és azonossági) viszonylatokat nyertük, mint az eredetien állításos következtetésekben, 3. A kizárásos esetek kizárásos grafikus ábrázolásából is leolvasható a szükségszerű következmény adódása vagy nem adódása és az adódható következmények jellege.

8. Bár szokatlanul hangozzék is: *kettős kizárásos* elötételpár is engedhet szükségszerű következményt. Adunk egy-két illusztráló példát a *kettős kizárás* alapján *adódható* szillogisztikus következtetésekre:

(1.) Albert (M) — nem norvég — nem zenész. Grafikusan: l. 16 a) és b).

(2.) Ember (M) — nem madár — nem halhatatlan. Grafikusan: l. 17 a) és b).

(3.) X — nem ember (M) — nem halhatatlan. Bonyolultabb eset, Például, „X nem (van): ember — Egy ember se: halhatatlan“. „Némely bizonyos (tudniillik) emberi nem-halhatatlanok egyike se: X“ és „X nem: bizonyos halhatatlanoknak egyike“, illetve: „X (van): nem-bizonyos nem-halhatatlan“ és „Nem-bizonyos-nem-halhatatlanok egyike (van): X“. Grafikusan: l. 18 a) és b).

(4.) Ló (M) — nem repülő — nem kétéves. Például: „Egy ló sem repülő — Némely ló nem két éves“: „Némely nem-repülő nem: két éves“ és „Némely nem-kétéves nem: repülő“, illetve: „Némely nem-kétéves (van): nem-repülő“ és „Némely nem-repülő (van): nem-kétéves.“ Grafikusan: l. 19 a) és b).

9. Részletes vizsgálataink követett *módszeréről* röviden a következőkben számolunk be:

a) Az összes alapformákat egyenként átvizsgáltuk abban a tekintetben, hogy mely esetleges módosulásokat találunk az *M* fogalom szing, gen. stb. jellegétől, majd a *két másik* fogalom egyikének és másikának jellegétől függően és megállapítottuk az egyes formákban, hogy *a három fogalom mindenike mily jellegű* kell hogy legyen.

<sup>12</sup> Hogy *egyáltalában államfő-e*, arról e tétel mit se mond — nem állítják azt, természetesen, a többi következmények se.

b) Megvizsgáltuk, hogy az egyes formákban a *különböző fogalmak milyen előtételekben* szerepelhetnek *S*-ként és *P*-ként.

c—d) Kerestük a következtetéseknek az *egyes formákban* más-ként és másként formulázható logikai alapjait illetőleg szabályait, majd összegeztük, hogy a *kérdéses forma mely figurákban* nyerhet formális kifejeződést. Idevágóan a *legtágabb* lehetőségkereteket jelző alábbi táblázatunk e kérdésben valamelyes tájékozódást enged:

Figura	1. alapforma	2. alapforma		3. alapforma		4. alapforma
		2/a	2/b	3/a	3/b	
I. figura szerint	van	van	van	van	van	van
ford. I. fig. „	—	„	—	„	„	„
II. figura „	—	„	—	„	„	„
ford. II. fig. „	—	„	—	„	„	„
III. figura „	van	„	van	„	„	„
ford. III. fig. „	„	„	„	„	„	„
IV. figura „	—	„	—	„	„	„
ford. IV. fig. „	van	„	van	„	„	„

e) A *kizárásos* (negatív vagy limitatív: Pauler) következtetések nyomozásában az *állításos formákban tartalmazott* összes beletartozási viszonylatoknak és előtétel-lehetőségeknek különféleképpen lehető különböző fokú kizárásossá alakításából indultunk ki. Tagadtuk így az *M*-ről (részlegesen, szingulárisan vagy generálisan, stb. az egyik, majd a másik fogalmat, majd az egyik és a másik *nem-közös* fogalomról ugyanígy az *M* fogalmat és egyenként vizsgálva meg a lehető kombinációkat, úgy véljük, a kizárásos lehetőségeknek is teljességét tudtuk átvizsgálni.

f) Áttértünk azután a *kettős kizárás* lehetőségeinek nyomozására, például parciálisan tagadva az egyik fogalomról *M*-et és *M*-ről generálisan tagadva a másik fogalmat és így tovább, a lehetséges variációkban. Az összes, aránylag kevés számú, szükségszerű következtetést engedő eseteknek összegezése után itt is megállapítottuk (amint természetesen az egyszeres kizárás eseteire vonatkozóan is tettük) a következtetéseknek az egyes variációkban szereplő logikai alapjait.

10. Illusztráló példaképpen közöljük e részletvizsgálatok némely kiragadott eredményét. Az *első* alapformájú (hármass beletartozási viszonylatú) következtetésekben *M* nem lehet se a felső, se az alsó, de csak a középső fogalom. — A *főtétel*nek generálisnak kell lennie. — A *főfogalom* a főtétel állítmánya kell hogy legyen. — A *2a* viszonylatú következtetésekben *nincs fő-* és *altétel*. — A *következmény* szinguláris (illetőleg, gen. *M* esetében, parc.) — *M* csak mind a két másik fogalom alá tartozó osztálytag és csak szing. vagy gen. fogalom lehet. — A *2b* típusú következtetésekben egy teljes és egy részleges

beletartozási viszony van. — E következtetések több tekintetben az 1. típusúakkal, más tekintetekben a 2a típusúakkal rokonok. — M a „fő“-tételben generális jellegű és alany kell hogy legyen.

11. a) Ily tételek részletezésénél fontosabbnak ítéljük az *egyed* *alapformák következtetési szabályainak* ismertetését. — A *szillogisztikus következtetés* általános alaptörvénye *állító* formájú következtetésekben a következő: *bármely két fogalomkör, a közös fogalom által egybekapcsolt részük mértékében, egymásba kölcsönösen beletartozik.* E törvény érvényesülési esetei: 1. az 1. *alapformában* (l. 1. ábra). Az osztálytag része a főosztálynak is. A következtetési szabály: az osztálytagról (*Péter*) áll a főosztály (*halandó*) és a főosztályról (*h.*) *részlegesen* áll az osztálytag (*P.*) 2. A 2a. *alapformában* (l. 2. ábra) a következtetési szabály: egymásról kölcsönösen-részlegesen áll az a két osztály (*norvég, pszichológus*), amelyeknek közös osztálytagjuk (*Albert*) van. — 3. A 2b. *alapforma* (l. 3. ábra) következtetési szabálya: Az osztályról (*két éves*) részlegesen áll az az idegen főosztály (*gerinces*), amelybe az osztály részleges tagja — *ló* — (főosztály-tagként) beletartozik és a főosztálytagról (*g.*) részlegesen áll az az osztály (*2 év*), amelyben „főosztály“-tagja (l.) osztálytag. — 4. A 3a. és b. *alapforma* (l. 4—6. ábrák) szabálya: Az osztálytaggal (mai kormányzóknak) azonosról — *H. M.* — áll az osztály — *államfő* — és az osztályról (*d. f.*) részlegesen áll az osztálytaggal *azonos*; illetőleg az *M*-et (az én színem) részlegesen fedő fogalomról — *ló* — részlegesen áll *M* azonos — *szürke* — és *M* azonosáról (*sz.*) részlegesen áll az *M*-et részlegesen fedő fogalom (l.). — 5. A 4. *alapforma* (l. 7. ábra) szabálya: A bármely fogalommal — bizonyos szempontból — azonosítható fogalom azonos e fogalom azonosával.

b) Ezek az esetek megfelelnek az elméleti lehetőségeknek, amelyek a következők: a) *M* az egyik fogalomnak osztálya, a másiknak osztálytagja; b) *M* mindkét fogalomnak osztálytagja; c) *M* az egyik fogalommal teljességében, másikkal részben érintkezik; d) *M* azonos az egyik fogalommal mint a másik fogalom osztálytagjával vagy osztályával (az azonosság = fogalom-körök teljes egymást fedése, meghatározott szempontból); e) *M* azonos mindkét másik fogalommal.

c) A következtetési alaptörvény *egyszeri kizárás* esetében: Két fogalom — természetesen mindig kölcsönösen — kizárási viszonyban van, ha egyikük *M*-mel beletartozási (illetőleg azonossági), másikuk pedig kizárási viszonyban áll. E törvény érvényesülési esetei: 1. (l. 10. ábra): Az *M* osztállyal teljes kizárási viszonyban levő fogalom teljes kizárási viszonyban áll *M* osztálytagjával; 2. (l. 11. ábra): Az *M* osztálytaggal teljes kizárási viszonyban álló fogalom részleges kizárási viszonyban van *M* osztályával; 3. (l. 12. ábra): Az *M*-mel teljes kizárási viszonyban álló fogalom részleges kizárási viszonyban van az *M*-mel részlegesen érintkező körű fogalommal; 4. (l. 13.—14. ábrák):

Ami teljes kizárási viszonyban áll  $M$ -mel, részleges kizárási viszonyban áll  $M$  osztályával (IV. alapforma) és teljes kizárási viszonyban áll  $M$  osztálytagjával (V. ö. a 2. és az 1. alapforma szabályait); 5. (l. 15. ábra): A bármely fogalommal kizárásos viszonyban álló fogalom teljes kizárási viszonyban áll annak azonosával.

d) A *kettős kizárás* alaptörvénye: Az  $M$ -mel külön-külön kizárásos viszonyban álló bármely két fogalom egymással is kizárási viszonyban van, ha *legalább egyikük teljes* kizárási viszonyban áll  $M$ -mel. Két főeset lehetséges: a)  $M$  mindkét másik fogalommal kizárási viszonyban áll; b)  $M$  az egyik fogalommal generális, a másikkal részleges kizárási viszonyban áll: a) (l. 16—17. ábrák): Az  $M$ -mel teljes kizárási viszonyban álló fogalom részleges kizárási viszonyban van az  $M$ -mel szintén teljes kizárási viszonyban álló másik fogalom *ellentétével*; b) (l. 18—19. ábrák): Az  $M$ -mel részleges kizárási viszonyban álló fogalom részleges kizárásos viszonyban van az  $M$ -mel teljes kizárási viszonyban álló fogalom *ellentétével* és az  $M$ -mel teljes kizárási viszonyban álló fogalom teljes kizárási viszonyban van a másik nem-közös fogalom *meghatározott részlegességű* *ellentétével*.

## II.

A fentiek alapján könnyen kimutathatjuk a hagyományos szillogisztikus tanítások számos részlet-tévedését is. Ezek forrásai legelsősorban az a felfogás, mint centrális alaptévedés, hogy a szillogisztikus következtetések törvényszabó tényezője a figura-jelleg, továbbá az e hithez kapcsolódó és egyfelől a tekintély-tiszteleten, de másfelől egyéb pszichikus okokon és magán a probléma nehézségén is alapuló bizonyos másfajta fogyatkozások.<sup>13</sup>

A teljességre távolról se törekedve, röviden felemlítjük ily uralkodó tévedések néhányát:

1. Egész külön csoportját teszik e tévedéseknek azok, amelyek a lehető figurák *nyolcféleségének* fel nem ismerésével, e figurák egymás-közi viszonyai lényeges törvényszerűségeinek és az egyes figurák értékének helyes fel nem ismerésével kapcsolatosak (v. ö. a 135. lapon közölt táblázat tanulságait; a IV. figurához kapcsolódó vita-kérdéseket, stb.)

2. A jogosulatlan általánosításnak minden értelmi munkánkban oly rendkívül — de igen sokszor öntudatosítatlanul — gyakori vétsége által hibázik az az általában elfogadott tétel amely szerint a szillogisztikus *terminusok*: középfogalom, *felső* fogalom és *alsó* fogalom. Amint példáink bőségesen mutatták: az alapformáknak csupán *némelyében* beszélhetünk „felső” és „alsó” fogalmakról, míg másokban a két nem-közös fogalom vagy azonos, vagy egymásba kölcsönösen részlegesen beletartozó fogalom.

<sup>13</sup> Ez okokról részletezőbben szóltunk id. lélektani tanulmányunkban.

3. Éppenígy a jogosulatlan általánosítás vétségénél fogva hibás az *előtételeknek* felső és alsó tétel szerint való generális osztályozása. Mindenütt, ahol nincs meg a nem-közös fogalmak egymásközi teljes beletartozási viszonya, természetesen nincs felső és alsó tétel se, de csak mintegy egymással egyenlő értékű előtételek (például „Az egyik norvég Albert“ és „Az egyik pszichológus Albert“ vagy: „Albert: zenész és Albert: norvég“, stb.).<sup>14</sup>

4. A terminusokra és tételekre vonatkozó tanításokban azonban nagyszámú egyéb tévedést is találunk. Így (ismét a jogosulatlan általánosítás vétsége által) téves az a tanítás, hogy *M*, a középfogalom, *legalább az egyik előtételben univerzális* kell hogy legyen. („Albert zenész és Albert norvég“ előtétel-párban *M* mindkét esetben szinguláris; ugyanígy érvényes következtetéseket engedő előtételek az ilyenek is: *Ez az x* [van] *y* és *Ez az x: z*“, vagy „*Két x: y* és *Ugyanaz a két x: z*“, vagy „*Egy — éppígy: némely — x: y* és *Ugyanaz az egy — illetőleg némely — x: z*“, stb.).

5. Nem áll generálisan, hogy *M* a nem-közös fogalmaknak legalább egyikénél *általánosabb kell hogy legyen*. (Fenti példánkban mindkét nem-közös fogalom általánosabb az „Albert“ középfogalomnál.)

6. A *következmény* lehetőségére és jellegére vonatkozó tanítások is sok tévedést tartalmaznak. Téves állítás, hogy *két nem univerzális tételből semmi sem következik*. (Eltekintve attól, hogy *valami* mindenesetben tételből és minden tétel-párból — és többféle valami is — következik,<sup>15</sup> éppen szillogisztikus következmény is adódhatik a mondott esetekben is.) (V. ö. az előbbi [3. és 4.] pontok előtételeit.)

7. Éppígy a jogosulatlan általánosítás vétsége által helytelen tanítás: ha *mindkét előtétel negatív vagy limitatív*, belőlük semmi (szillogisztikus) következmény nem folyik. Ez a tanítás annyira téves, hogy — amint láttuk — a *kettős kizárásos eseteknek egész csoportjait* különíthettük el és a belőlük adódó szükségszerű következtetés különféle szabályait is megállapíthattuk.

8. Nem áll minden további nélkül ez a tanítás sem: *Peiorem sequitur semper conclusio partem*. A következmény jellege lehet például *kizárásos* előtétel (sőt előtételek) esetén is — „legalább“ forma szerint — *állító*: hiszen a kizárásos előtételek négy következménye közül kettő mindig állító formájú (például „Az egyik nem-halhatatlan [van]: Péter“).

<sup>14</sup> Nem ítéljük elegendőnek azt a, mondjuk: mentési kísérletet, amely a *leendő következménytől* teszi függővé, hogy melyik előtétel illethető a *propositio maior* vagy a *pr. minor* névvel. Így éppen a felsőbb- és alábbrendűség jellege vesz ki a „maior“ és a „minor“ jelzőkből — a *puszta formai, sorrendi* helyzet jelentősége előnyére. Kis példa ez a *generális* formalizmusba süllyedés nagy veszélyére!

<sup>15</sup> E kérdés tárgyalása a következtetések *általános* elméletébe vezetne át: itt nem foglalkoztathat.

9. Szintén a következmény tanát illeti az az általános, de alapvetően téves tanítás, vagy legalább felvétel vagy hallgatólagos elfogadottság, amely szerint minden szillogizmus közvetlenül (csak) *egy következmény* levonását engedi és amelynek helytelenségét egészen egyszerű és a valóságos életben számtalanszor, — de a logikai és lélektani munkákban is — előforduló következtetésekből is igen könnyen ki lehet olvasni (például „X barátom barnabőrű“ — „X barátom olasz“: „Egy barnabőrű: olasz“ és „Egy olasz barnabőrű“).

10. Nem kíván külön bizonyítást, hogy mind a fentiek után nem fogadhatjuk el azt a felfogást, mintha a szillogizmus voltaképpen mindig egy teljes (hierarchikus) triadikus *klasszifikációt* jelentene: e tanítás korlátlan érvénnyel egyedül az *első* alapformájú, a hármas beletartozási viszonylaton alapuló következtetésekre vonatkozóan bír.

11. A *tételek jellegének* meghatározása is általánosan fogyatékos, aminek sok lehető variáció figyelembe nem vétele — és ebből folyóan sok téves szabály — köszönhető. Már említettett a „szing. parc.“ és az „azonosító“, „meghatározott“ parciális fogalmak elkülönítésének szüksége.

12. Természetes, hogy a hagyományos szellemű tanítások a centrális tévedés, továbbá a terminusokat, előtételeket és következményt illető tévedéseken kívül az *egyes figurákra* vonatkozóan is sok tévedést tartalmaznak — már csak azért is, mert arra a hamis alapra épültek fel, amely szerint a következmény jellegét és a következtetési szabályokat a figura-jelleg határozná meg.

a) Az *I. figurára* vonatkozóan téves például az a tanítás, mintha e figurában mindig a három fogalomnak *teljes* (hierarchikus) *egymásba tartozása* eseteit találnók. Egyetlen példát ismétlünk e tanítás elégtelenségére: „Albert (M) olasz (P) — Az egyik sötétbőrű (S): Albert“ előtételekből folyik: „Az egyik sötétbőrű (S): olasz (P)“. Természetes, hogy nincs mindig „felső“ és alsó tétel e figurában se (l. az iménti példát is). Amikor van is „alsó“ tétel, téves az a követelmény, hogy az *alsó tételnek* mindig afirmatívnak kell lennie (l. a kizárásos eseteket). Az is valamennyire téves, hogy viszont a *főtétel* nem lehet partikuláris (például „Némely ember: szőke — E némelyek egyike: Péter“ előtételek adnak következtetést). — Téves persze az a tanítás is, hogy e figurában a *következtetés alapja* például *mindig* az, hogy az „alosztály“ egyúttal tagja a főosztálynak is. A következtetés alapjai — amint sok példán láttuk — e figurában is aszerint mások és mások, hogy a szillogizmus fogalmai egymás közt mely viszonylatúak. — Téves végül az a több szerzőnél világosan is kimondott uralkodó elfogadottság is, amely szerint e figura szerint csak *állító* következmények vonhatók le. (Ellentétes példa: „Egy x se: ember — Minden ember: halandó“: „Egy x se némely bizonyos [t. i. emberi] halandó“).

b) A *II. figurára* vonatkozóan téves az a tétel, hogy a *következmény* csak *negatív* vagy limitatív lehet. (V. ö. „Az egyik olasz: Albert

és Az egyik sötétbőrű Albert“: „Az egyik sötétbőrű: olasz“ és fordítva.) E ponton megemlíjtjük azonban, hogy a „syllogismus expositoryus“-ra vonatkozóan az állításos lehetőséget már szkolasztikus kutatók is fel-  
említik.<sup>16</sup> Természetes, hogy *felső* és alsó tétel e figurában sincs mindig. Téves az a követelmény, amely szerint e figurában „*Una negans esto, maior vero generalis*“. (Az iménti példában egyik előtétel se tartalmaz tagadást és egyik előtétel se generális.) Mind e fentiekből is következik, hogy nem ad generálisan helyes képet az e figura szerint való követ-  
következtetésről az a felfogás se, amely szerint a következtetés alapelve az, hogy ami nem tagja az osztálynak, nem tagja az osztálytagnak sem.

c) A *III. figurára* vonatkozóan se áll minden esetre vonatkozóan az a tanítás, amely szerint e figura csak *partikuláris* osztályozást fejezhet ki. (V. ö.: „Minden ember halandó — Az egyik ember Péter“: „Péter halandó“. Ez igen egyszerű és gyakori *III. figura* szerint való következtetésben a viszony teljes [hármass] beletartozási). E figurában se generális érvényű az a tanítás, amely szerint például a következtetés logikai *alapja* az, hogy ami csak részben tagja az osztálynak, csak részben lehet tagja az alosztálynak is (nincs is egyébként mindig, e figurában se, osztály, alosztály és alosztálytag). Említett példánk generális következményt enged — éppen, mert az alapviszony hármass beletartozási.

### III.

1. A szillogisztikai hagyományokra támaszkodó tanítások további kritikai taglálása helyett tegyük fel inkább mind a fentiek alapján a kérdést: magát a „szillogisztikus“ következtetést hogyan *definiálhatnók* vázolt elméletünk szellemében oly módon, hogy a definíció magába foglalja e szemlélet logikus kibontakoztathatásának lényeges alapjait? Mi is tehát voltaképpen a szillogisztikus következtetés? Az a következtetés, amely egy közös és két nem-közös fogalmat tartalmazó két oly („elő“-) tételből, amelyek egyikében a közös fogalom (*M*) az egyik, másikában a másik nem-közös fogalommal kapcsoltatik, oly logikus szükségszerűséggel adódó következményeket von le, amelyek a két nem-közös fogalmat a közös fogalom körében való találkozásuk mértékétől (jellegétől) meghatározott módon — viszonyítják egymáshoz. Következtetni, természetesen, más előzményekből is (és magukból a szillogisztikus előzményekből is) más módon is — így például *M*-re, vagy a két nem-közös fogalomnak együttes *M*-hez való viszonyítása által — lehet. Hogy egyetlen tételből is tehetők következtetések, jól ismeretes a logikából, ha a

<sup>16</sup> Egyáltalában igen sok, a helyes kritika és a helyes tovább-  
építés feltételeit magukba rejtő megfigyelést és megjegyzést találunk a páratlan szorgalmú szkolasztikus irodalom páratlan gazdagságú kincsesbányájában. Igen hálásak vagyunk *Várkonyi Hildebrand* professzor úrnak, hogy a szkolasztikus szillogisztikai irodalom némely termékére külön is felhívta figyelmünket.

logikusok nem is vetettek eddig számot összes féleségeikkel és generális jelentőségükkel. A *lélektani* megalapozottságú kutatások is sok nem-szillogisztikus következtetés-féleséget (v. ö. például W. Stern „transzdukciós“ eseteit, Selz, Lindworsky stb. vizsgálatait) tesznek problémává: a magunk vizsgálatait e területen is ígérnek valamelyes eredményt.

2. Természetes, hogy vizsgálataink közben több új probléma vetődött fel és több mellékfeladatnak kielégítőbb megoldása vált szükségessé. Csak egyetlen kérdés fontosságát részletezzük: A „szinguláris-parcialitás“ fogalmának éles elkülönítése — 1. már fentebb — fontos szükségességnek mutatkozott 1. az úgynevezett „kielemező“ következtetéseinkben. („Az egyik halandó Péter“: a „kielemező“ és „besorozó“ ítéletek különbözőségére vonatkozóan — amelyek kapcsolatba hozhatók az „extenzív“ és „intenzív“ szillogizmusok kérdésével — v. ö. A következtető képesség vizsgálata... c. tanulmányt.) 2. A *figurák*ban is hasznosnak bizonyult ez az elkülönítés: az *I.* figurában a szing.-parcialitás mintegy áttöri a teljes beletartozási viszony generális érvényét („Albert olasz — Az egyik sötétbőrű Albert“), a *II.* figurában áttöri e figura kizárásos jellegének egyetemes érvényét („Az egyik olasz Albert — Az egyik zenész Albert“), a *III.* figurában áttöri a parciális beletartozás egyetemes jellegét („Az egyik ember Péter — Az emberek halandók“), szerephez jut azonban a *IV.* figura kielégítőbb értelmezhetésében is. 3. Nagyon fontosának bizonyult végül az alany és az állítmény *konverziójában* és az állításos és kizárásos viszonylatok egymással alakításában. (Megemlíthetjük ehhez kapcsolódóan, hogy a konverzió összes lehető eseteit egybe is állítottuk, számolva éppen a szing.-parcialitásnak sajátzerűségével is, valamint egybeállítottuk a kizárásos tételek állításossá konvertálhatóságának eseteit és szabályait is.)

3. A vázolt szemléletnek természetesen sok ponton vannak szoros kapcsolatai egyfelől *általánosabb logikai*, másfelől *lélektani* — főképen „értelmiség“-lélektani — problémákkal. A nem-szillogisztikus következtetések problémáját a nem-bennerejlési viszonylatoknak bennerejlésekké redukálhatóságának kérdését, az azonosság problémáját, stb. már említettük. Természetes a kapcsolat a „logikai“ viszonylatok általában való sajátos jellegével, a logikai alapelvekkel, az „osztály“ tanával stb. Hogy azonban közelebb maradjunk a következtetésekhez: a csak „lehető“, vagyis az előtételek által *ki nem zárt* következmények kérdése is sajátos érdekességének bizonyult. A *lélektani* érintkezések köréből megemlíthetjük a *végző logikai* (és általában értelmi) pszichés *determinációnak* kérdését, a *viszonyítás* (relációba vonás) tényének centrális értelmi jelentőségét, a tárgyalt logikai viszonylatoknak és végző értelmi determinációnak az emberi *értelmi struktúra egészébe* való beleilleszkedését, stb. E kérdések egy vagy más vonatkozásban már több dolgozatunkban tárgyalattak — együttes rendszeres tárgyalásukkal szegedi egyetemi előadásainkban foglalkozunk.



4. Hiányos volna azonban e vázlatunk, ha néhány utalással nem viszonyítanók szemléletünket a modern logikai törekvések legérdekesebbjének, az egészen más alapokon indult, úgynevezett „*logikai algebra*“ kiépítési kísérleteinek eredményeihez.<sup>17</sup>

a) Leibniz zsenije vetette föl először egy jelírásban kifejezhető exakt „*scientia generalis*“, egy univerzális matematika eszményét. Az általa örökül hagyott többféle feladat némelyét utána mintegy két évszázaddal kezdi újra munkába venni a tudomány, így legelőbb — Leibniz kutatásaitól függetlenül — George Boole logikai algebrájával. Whitehead-nél (nagy Universal Algebra-jában) a logikai algebrája mint minden algebrai rendszer leegyszerűsítése jelentkezik, oly speciális eseteként a „*kalkulatórikus főfeladatnak*“, az általános reláció-kalkulusnak, amelyik *osztályok* és *tételek* között fennálló relációkkal (de nem a tárgyak között található *összes* viszonyféleségekkel) foglalkozik. Nem térhetünk ki arra, hogy matematikai alapú kutatások eredményei több ponton milyen találkozásokat tüntetnek fel mind a kritikai vonatkozásokban, mind a saját problematikában a magunkéival és felesleges az is, hogy e tanok fejlődésére (amely fejlődést különben is csak másokra támaszkodóan tudnánk vázolni) részletezőbben kitérjünk. Csupán azt kívánjuk kidomborítani, hogy bármi nagy érdekességű és értékű is ez az irányzat, úgy látszik, minden nagyszerű erőfeszítés ellenére se vált lehetővé az, hogy az eddig felmerült implikációs viszonylatokban, az „*extenzionális*“ logika eddigi rendszereiben kellőképpen tudjon számot vetni azzal a *sajátos* valamivel, ami éppen a *logikai* következtetéseknek lényegét teszi: a *szükségszerűség* relációjával — illetőleg szerintünk végső fokon a (sajátelvtűen logikai) bennerejlés relációjával.

b) A hosszú fejlődés végeredményben bizonyos *csalódáshoz* vezetett, amint ezt a csalódást ez irányok legújabb kritikai szellemű vizsgálójának, J. Jörgensennek<sup>18</sup> végső következtetései is éreztetik: az igazság-funkciókkal foglalkozó extenzív logikai kutatások mellett szükséges marad a voltaképpen alapvetőbb *intencionális* logika kiépítése, és elhibázott dolognak tetszik a logikát tisztán extencionálisan felépíteni, úgy, amint azt például a „*Principia Mathematica*“ kívánja. Ugyanő mellőzhetetlennek vallja az *empirikus-induktív* út követését is.

<sup>17</sup> A tételek és következtetések problémáival *matematikai* alapon való leszámolás-kísérletekre különösen csábító hatásának bizonyult az a tény, hogy ezek a kérdések mintegy önmaguktól és szükségszerűen vetik fel az egyenlőség, a nagyobb és kisebb, az egyetlen-szerűség, a valószínűség, a funkció stb. problémáit és különösképen a tételekbe képzelt (*S* és *P* között tett) egyenlőség gondolata vonzotta mindig a matematikai szellemeket. A modern *reláció*-elméleti törekvések így legtermékenyebb talajra találtak a matematikai szellemekben és a probléma merészsége: matematikára vezetni vissza mintegy az egész emberi gondolkodást bizonyára örökké izgatni fogja a spekulatív elmélet.

<sup>18</sup> J. Jörgensen: Über die Ziele und Probleme der Logistik. (Erkenntnis zugleich Annalen d. Philosophie, 1932.)

A mondott vizsgálatok *eredményeinek ki nem elégtő voltát*, Jørgensen vizsgálataira is támaszkodva, a következőkkel dokumentáljuk:

1. Kimutattatott, hogy a „materiális implikáció“ fogalmára alapított dedukciós rendszeren kívül még 13 más rendszerre alapítható a logikai dedukció (P. Weisz), 2. A matematikai algebra kezdetben csak a tételek két értékével, „igaz“ és „hamis“ jellegükkel operált. A csupán ezeken a relációkon alapuló kétértékű dedukciós rendszer nem bizonyult kielégítőnek, 3. Russell materiális implikáció-fogalmának felismert elégtelensége *korrekciós kísérleteket* váltott ki. C. J. Lewis a materiális implikáció elégtelenségét felismerve, az úgynevezett „szigorú implikáció“ fogalmát alakítja ki, amely már számot tud vetni a *lehetetlenség* tényével. Az ő kísérlete se bizonyult azonban teljesen kielégítőnek. Moore az „entailment“ fogalmával, amely már a *szükségyszerűség* jelleggel is leszámolni kíván, újabb fejlődést jelent (és Russelnek az a kísérlete, hogy az „entailment“ jelenségét mint a materiális implikáció egyik esetét értelmezze, amint Miss Stebling kimutatta, minden lehető esetre vonatkozóan nem állja meg helyét). Am viszont az entailment fogalmával operáló kísérletek se tudják — úgy látszik — értelmezni azt, hogy például *miből ered* voltaképpen a következmények szükségyszerű jellege. Amint láttuk: a szillogisztikus következtetésekben ez a szükségyszerűség, empirikus-induktív alapon indulva, a fogalomkörök egymásközötti fedési (bennerejlési) viszonyából folyónak mutatható ki.

c) Talán nem tévedünk úgy ítélve, hogy — legalább is *módszer-tanilag* — *elere legyőzhetetlen akadályai* vannak a mondott irányú vizsgálatok teljes sikerének, főképp a következő okok miatt: 1. Mind e kísérletek voltaképp elsősorban a *kizárás* tényéből indulnak ki: így a) a negációból (és diszjunkcióból: Principia Mathematica), b) az „in-kompatibilitás“-ból (Sheffer), vagy c) a materiális implikációból (Russell), amely szintén kizárást fejez ki; *p* materiálishan implikálja *q*-t, ha *p* és *q* egymást ki nem zárják. Ezt a kiindulási alapot önkényesnek, nem tisztaelvűen logikainak és nem is a legszerencsésebbnek látjuk. Vizsgálataink azt bizonyították, hogy ha ellenkező szellemben, a bennerejlésnek, illetőleg fogalomkör-fedésnek (az azonosságot is értelmező) sajátosan logikai *állításos* relációjából indulunk ki, magukat a kizárásos viszonylatokat is értelmezni tudjuk — (amivel nem állítjuk, hogy a kizárásosság — a maga körében — esetleg *külön* logikai alappal is nem bírhat: e kérdést kikapcsoltuk) —, ám *sehol nem láttuk, hogy az állításos viszonylatok volnának a kizárásosakra felépíthetők*.

e2. A vonatkozó kísérletek nem az empiriából indulnak ki, de — bizonyos nem-logikai önkényességgel alapul vett — végső tételekre épített spekulációs rendszereként állnak előttünk. Minthogy ez a *kiindulás gyökertében* a-logikai, ezért sajátosan logikai viszonylatokkal való leghelyesebb leszámolásra kevésbé alkalmas. Nem sikerült e tanokban például — úgy látjuk — a „*lehetőség*“ jellegével való leszámolás és

nem sikerült a matematikai alapon talált sokféle viszonylatoknak, valamint a matematikai leszámolást még nem nyert sok *egyéb viszonylatnak a ténylegesen kevés számú logikai viszonylatokra való redukciója*. Amint láttuk: értelmünknek bizonyos végső — és *csak a tapasztalat* alapján lelepleződő — determináltságára való utalással értelmezhető lett ez a redukálhatóság is. (V. ö. 9. sz. jegyzet.) Úgy ítéljük: csak az *empiriának* leleplezhető, az empirikusan talált összes logikai esetekre kiterjedő *tisztaelvűen logikai* feldolgozással juthatunk biztosabb eredményekre és kevés a valószínűsége annak, hogy — *matematikailag* kellemebbnek érzett — önkényes kiindulásalapon *matematikai* levezetések útján jussunk a végső logikai determinációkig. Ezért bizonyosnak tartjuk, hogy a matematikai algebra bármi érdekes eddigi kísérletei után, ha megnyugtatóbb logikai eredményekre akarunk eljutni, vissza kell térnünk arra az útra, ahhoz a kiinduláshoz, amelyet már az első, de egyben a mindmáig leghatalmasabb — és egyúttal (vagy talán: mert) *legjózanabb* — logikai szellem, Aristoteles inaugurált: *a valóságos következtetések empirikus, de az eddiginél teljesebb és látóbb megfigyelésre és sajátélvűen logikai nyomozására*, úgy amint e nyomozásra nagyszerű példát találunk pl. a mi irodalmunkban *Pauler* grandiózus, bár a hagyományos alapokon továbbépült Logikájában.

3. Lényeges hiánynak érezzük a vonatkozó kísérletekben azt is, hogy azok általában csak *tételeket* viszonyítanak,<sup>19</sup> tételből vonnak le tételeket: a *p* és *q* is e rendszerekben egész tételeket jelentenek. Eleve való — és nem igazolható — korlátozás ez, amely *minden következményt eleve mint csak tételek közötti* viszonylatokból folyót kísérlet

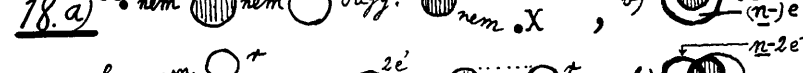
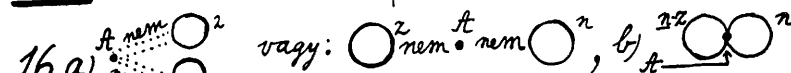
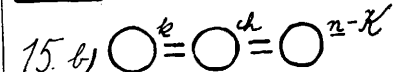
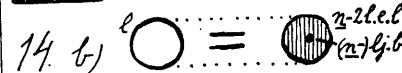
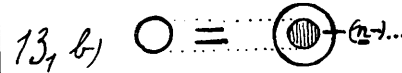
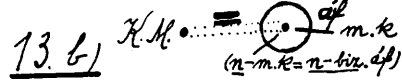
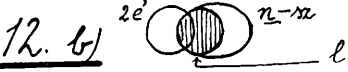
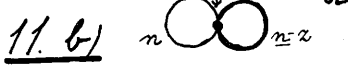
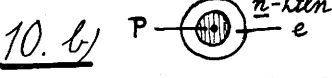
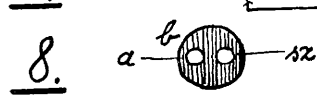
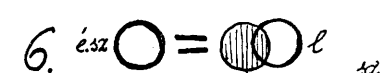
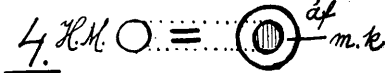
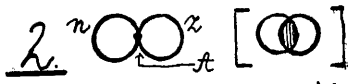
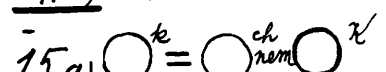
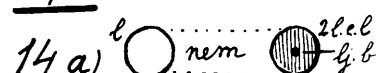
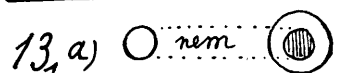
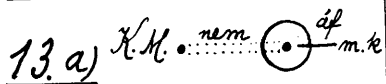
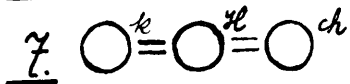
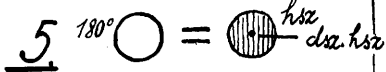
<sup>19</sup> *Bencsik Béla* szép és igen hasznos cikke: A formalizmus multja és jelene (Athenaeum, 1932. 5—6. f.) részletezőbben szól a *fogalmakra*, illetve osztályokra — és nem *tételekre* — vonatkozó *osztálykalkulus*ról. Az ismertetett osztálykalkulus jelentőségét szempontunkból viszonylag kevésre értékeljük, főként azért, mert ez a matematikai kalkulus *nem adekvát* a sajátélvű *logikai* viszonylatoknak: 1. a matematikai *egyenlőség* pl. nem fedi a logikai azonosságot (l. 9. sz. jegyzetet is); 2. az *a. b*-vel jelzett viszonylat matematikailag *többet* láttat jelenteni *a*-nál és *b*-nél, ám *logikai körében*, pl. „fehér lovak“ osztálya, *kevesebbet* jelent mind a „fehérek, mind a „lovak“ osztályánál; 3. a „*semmi*“-nek matematikai fogalma se adekvát: pl. a „négyyszögű háromszög“ logikailag nem „*semmi*“; 4. a *szillogisztikus formák levezetése* — és ez számunkra a legjelentősebb — nemcsak a logikai probléma szempontjából kevés hasznót hajtó ügyeskedés (l. pl. a III. figurájú következtetés levezetését), de alapvetően *téves* márcsak annál a jogosulatlan általánosításnál fogva is, amely szerint — legalább a *Bencsiktől* példaképen közölt levezetésekben — minden előtételben az *első* fogalom (osztály) tartoznék a másodikba ( $M < P$  és  $S < M$ ,  $P < M$  és  $S < M$ .  $M < P$  és  $M < S$ ). Ám pl. „Némely ember szöke“ és „*E némelyek egyike Péter*“ előtétel-pár második tagja nem  $M < S$ , hanem  $S < M$ . (inkább írnam így:  $M > S$ ), mert „*Péter*“ tartozik osztálytagként *M*-be, pontosabban: az *M* meghatározott részébe: „*bizonyos emberek*“ közé. A tisztaelvű logikai elemzés tömegével veti fel a le nem győzött új meg új nehézségeket.

meg értelmezni. Csak éppen hangsúlyozva ismét azt a tényt, hogy következtetés *van*, hogy úgy mondjuk: mintegy *egyetlen tétel* belül is, a tétel fogalmi között főképp arra mutatunk rá, hogy a szillogisztikus következtetések lehetőségét mi éppen a *fogalmak közötti* relációkra vezethetjük vissza. Ekként, miként például a lélektan terén is, úgy a logika terén is szükség van egy továbbfolytatandó kielégítőbb *elemző* munkára: a további, mélyebb logikai tétel-elemzés követelményének a tárgyalt matematikai rendszerek nem tesznek, de módszeresen nem is tehetnek kellőképpen eleget.

5. Jörgensen — miként már P. Weisz is — a tárgyalt kutatásokkal való kritikai számotvetés után felveti egy oly logika eszméjét, amelyik „nemcsak tételekről és azok tulajdonságairól, de tetszőleges tulajdonságokkal bíró *tetszőleges tárgyakról*“<sup>20</sup> szóljon. A magunk — empirikus-induktív megalapozottságú — szemlélete ily logikának talán nemcsak *eszméjét*, de tényleges *realizálhatóságát is* — legalább bizonyos körön belül — mutatja. Am nem feledendő: a *végső* tárgyfelelések ilyen vagy olyan jellege *kényszerűen mindig logika-előtti*, ha tetszik: logikán *túli* értelmi determináltságaink körébe tartozó probléma fog maradni, és a logika birodalma csak ott kezdődik, ahol bármiféle — és bármifajta tulajdonságokkal bíró — tárgyban magában és a különféle tárgyak között, valamint a lehető tárgy-tulajdonságok között felfedhető *viszonylatokat* kutatjuk, még pontosabban: ahol mind e lehető viszonylatok *végső*, kevés számú „*logikai viszonylatok*“ skémájára (vagy skémáira) redukálhatók.

6. A Leibniztól örökölt feladatok egyik legnagyobbjába a „szimbologikai“ feladat: fogalmak, tételek, kombinációk és relációk írásos jelekkel való adekvát leképezésének feladata. A logikai algebra által hasznosított jelrendszereket a következtetésekre vonatkozóan is fogyatékosoknak ítéljük, nemcsak azért, mert aránylag nehezen olvashatók, erősen komplikáltak, de főképpen azért, mert merevek és a logikai következtetési viszonylatoknak nem adekvátak (úgy hogy a velük operáló levezetések is nehézkesek, önkényeseknek tetszők és inkább szellemes matematikai torna érzését, semmint a *logikai* szükségszerűség és helyesség evidencia-érzését ébresztik. Az a relative igen egyszerű grafikus jelrendszer, amelyet magunk a fentiekben hasznosítottunk és amely csupán — egymást részben (legalább egyetlen találkozási ponton) vagy tel-

<sup>20</sup> „Ja, man kann mit P. Weisz noch weitergehen und die Idee einer Logik konzipieren, die nicht nur von Sätzen und deren Eigenschaften, sondern von beliebigen Gegenständen mit beliebigen Eigenschaften handelt. In einer so generalisierten Logik würden die Behauptungen nicht lauten: »Wenn ein solcher Satz wahr ist, ist tautologisch auch ein solcher Satz wahr«, sondern: »Wenn dies und dies der Fall ist, dann ist auch tautologisch dies und dies der Fall« (J. Jörgensen: id. m. 94. l.).



jesen (az azonosságig terjedő teljességgel) fedő körvonalakkal, továbbá némely segítő-jellel (=, nem, nem-, pontozott egyenesek, esetleg pontozott körvonal is, M fogalomkörének sötétítése stb.) operál, megfelel az *összes vizsgált* fogalmi és következtetési viszonylatok *egyértelmű, adekvát* és minden lényeges mozzanatban *teljes* leképzése követelményeinek. Ezenfelül *közvetlen és aránylag könnyű leolvashatóságát* engedi 1. a három fogalom között páronként és együttesen fennálló fedési, illetőleg kizárási *viszonylatoknak*, 2. az e viszonylatokon felépíthető *előtételeknek*, 3. a szükségszerű *következmény adódása* vagy nem adódása tényének, végül 4. a lehető tételek és következmények (szing., gen., stb.) jellegének. Az 1. ábrából pl. közvetlenül leolvasható 1. fogalomkörök (például síkidom, háromszög, derékszögű háromszög) egymáshoz való páronkénti és együttes (hármás) *viszonya*; 2. A lehető *négy előtétel: a)* „A hsz.: s. i., b) A s. i. térben van; c) A térben levő dolgok némelye s. i. és d) A síkidomok némelye hsz.“; 3. A fenti tételekből mint előzményekből adódó *következmények*: a) A hsz. térben foglal helyet; b) A térben levő dolgok közé tartozik a hsz. is; 4. Azonnal látható az egyes fogalomkörök egymáshoz viszonyított jellege — sőt, részben a magában vett jellege is és, ami fontosabb, az egyes előtételeknek és a lehető következményeknek *jellege* (hiszen nyilvánvaló az egyszeri rátekintésből, hogy a „térben levő“ fogalomról a hsz. fogalmat csak részlegesen és viszont a hsz.-ről a térbenlevőséget generálisan (ill. pl. „ez a hsz. . .“ esetében meghatározott részlegességgel) állíthatom. — A *kizárásos* ábrák leolvashatása épp ennyire pontos, ha talán némelykor, természetesen, több figyelmet kíván is. Például a 17. ábrából a fogalmak (pl. halhatatlan — nem ember — nem madár) egymásközi viszonyain kívül leolvasható a 4—4 előtétel: „Az ember nem: halhatatlan (illetőleg megfelelő állításos formája: Az ember: nem-halhatatlan“); „A halhatatlanok nem emberek“ (és állításos formája); „A madár nem ember“ (és áll. form.); „Az ember nem madár“ (és áll. formája). — Leolvasható a 2—2 (összesen: 4) következmény: „Némely nem madár nem (van): halhatatlan“ ill. „... (van): nem halhatatlan“, „Némely nem-halhatatlan nem (van): madár“, ill. „... (van): nem-madár“. A példa láttatja, hogy az *állításos* ábrázolás az, amelyik *könnyebben* leolvashatóvá teszi a lényeges mozzanatok *teljességét*.

Boda István.

## Martin Heidegger.

Ha filozófust kimeríthetne az, amit tételszerűen, eredmény gyánánt kijelent, Heideggerrel néhány mondatban végezhetnénk. Az „igazi bölcselkedés“ („das eigentliche Philosophieren“, így fordítja Heidegger az aristotelesi πρώτη φιλοσοφία-t) az ontológia; ennek alaptémája s egyetlen főkérdése: *mi a lét?* („Was heisst Sein?“ Mit jelent az, amikor azt mondjuk: *van?*) Már az antik filozófiát ez a kérdés sarkalta; kész eredményei (amelyek voltaképp csak félig készek) átöröklődtek az egész nyugati bölcselkedésre, de a kérdés maga nem elevenen hajtóerő többé. Feledésbe merült, fölöslegesnek tartották s bár megoldását magától értetődőnek hitték, föltevésekor maguk a filozófusok is zavarba jöttek, ahogy Platon a Sophistes-ben mondja. Ma már nem kell zavarba jönnünk, hirdeti Heidegger. A felelet nem lesz könnyű, de előkészíthetjük azzal, ha elsetett válaszadás helyett jól tesszük fel, azaz ha a maga problematikus mivoltában minden ízig átdolgozzuk magát az alapkérdést. Ez pedig azt jelenti, hogy kutatnunk kell egy olyan horizontot, ahonnan a kérdés értelmesen föltehető, s ahonnan rá feleletet is várhatunk. A létkérdésre már határozott ontológiai exponálása előtt is pre-ontológikus módon megfelelünk azzal, hogy léteünk, létezőkkel kapcsolatba kerülünk s azok létét s a magunkét elemi módon megértjük. Az ember létezése az a terület, ahonnan a létkérdés megoldására el kell indulnunk, az a horizont pedig, ahonnan a válasz kifejthető: az *időiség*, a tiszta idő, mint az ember létezésének ontológiai lényege. Eddig jut el a *Sein und Zeit* megjelent első fele. (Halle, 1. kiad. 1927. 3. kiad. 1931.) Távlabbi eredményt a második rész előre közölt terve is csak sejtet: egy „Zeit und Sein“ c. fejezetben fogja majd az időt, mint a létkérdés „transzcendentális horizontját“ részletesen bemutatni; további szakaszai visszafelé haladó történelmi „destrukció“-val Kantot, Descartest és Aristotelest tárgyalják majd, hogy bölcséletük ontológiai alapjait — különösen lét és idő összefüggésének szempontjából — föltárják, belőlük a hibás belátásokat kiküszöböljék s a helyeseket újból meg-elevenítsék.

Ennyi az egész. Heidegger azóta megjelent munkái (*Vom Wesen des Grundes, Kant und das Problem der Metaphysik, Was ist Metaphysik?*, mindhárom 1929) csak az alapvető problematika egyik-másik szakaszát részletezik vagy növesztik oldalágon tovább. Egyetlen föltett kérdés és még csak ígért felelet azonban nem elég magyarázat arra a rendkívüli hatásra, amelyet ez az érett korában hirtelen feltűnt filozófus maga körül áraszt. Irhatjuk a hatás jelentős részét tagadhatatlanul retorikus hajlamú, bizonyos egyoldalú életakarás pátoaszával sugárzó egyénisége javára, ez a bölcselkedés mégsem múltó divatjelenség. Nem a tézisei hódítanak, de nem is pusztán külső megjelenése; sokkal inkább alkotójának filozofáló szelleme. Ez a szellem régen nem látott erővel

éli át és tudja másokba is átplántálni azt az elemi nyugtalanságot, amellyel az ember a maga létének s a lét legősibb mivoltának nyitját keresi. Az alábbi sorok nem vállalhatják, hogy ezt az eredeti nyugtalanságot közvetíteni fogják. De talán a pusztá ismertetés is fölkelte a kedvet az olvasóban, hogy rászánja magát a nem könnyű útra, amely a forráshoz vezet.

## I.

Az ontológia főkérdése: mi a lét? Tisztázzuk előbb, mit értsünk s mit ne értsünk ezen a kérdésen.

Meg kell különböztetnünk *ontikus* és *ontologikus* ismeretet. Az ontikus ismeret tárgyai: az egyes létezők (das Seiende) egyenkint vagy csoportokban, a maguk sajátjaival, tárgyi mivoltukkal, egymás-közi vonatkozásaikkal. Az ontologikus ismeret tárgya: a lét (das Sein), a létező mint létező, bizonyos létezők létezőmódja (Seinsart), létértelme (Seinssinn). Az előbbi a szaktudományok, az utóbbi a filozófia területe. A kettő közt világos megalapozási viszony áll fenn: az ontikus ismeret az ontologikus ismeretre épül. Bármely létező a maga mivoltában csak akkor lehet számomra ismereti tárgy, ha előbb létalkatát (die Seinsverfassung), létének értelmét — bármily ki nem fejezetten is — értem. A létmegértés, az ontológiai ismeret tárja élénk azt a szemkört, amelyen belül a létező „jelentkezhetik“. Az emberi lét legalapvetőbb ténye ezek szerint a létmegértés (das Seinsverständnis). Már a mindennapi életben, mindennemű munkánkban öntudatlanul vele élünk; a filozófia feladata ezt a homályos, preontologikus létismeretet kifejezni, tudatossá tenni.

Ez pedig annyit jelent: fel kell tennünk újra és nyomatékosan a kérdést: mi a lét? „Maga a «lét» semmikép sem olyan egyszerű végső fogalom, amelyre nézve kérdés már föl nem tehető“ — mondja Oskar Becker, Heidegger freiburgi kartársa. Maga Heidegger is oldalakon át bizonyítja, hogy a lét értelmére, a lét fogalmára nézve föltehető, sőt föl-teendő a kérdés. A lét maga a legáltalánosabb valami ugyan, de nem a generikus általánosság értelmében. Nem a végső genus-fogalmak legfelső tartalmazója, sőt éppen az a nyugtalanító, hogy viszonya ezekhez a még mindig létezőket tagoló osztályokhoz kiderítetlen. Azt sem mondhatjuk: a lét fogalma nem definiálható. Valóban nem definiálható úgy, ahogy azt az egyes létezőknél megtehetjük: nem vezethetjük le nálánál magasabb fogalmakból és nem ábrázolhatjuk nálánál alacsonyabbakon. Ontologikumot ontikus tényekkel nem magyarázhatunk. Ez azonban csak annyit jelent: a lét valami egészen más, mint az egyes létezők, vele szemben a meghatározásnak is új útjait kell keresnünk s éppen látszólagos meghatározhatatlansága sürget, hogy értelmét kifürkésszük.

De ha a kérdés föltehető is, ez még inkább csak teoretikus lehetőség. Heidegger pedig azt akarja, hogy az ő vizsgálódásaiból a lét kérdése a maga elemi súlyával és horderejével lámadjon fel. Mi indokolja



ezt a sürgető fontosságot? Az, hogy a létmegértés nem egy a többi emberi „tulajdonság” közt, hanem az embernek, mint létezőnek, *legalapvetőbb lényege*. „Geschähe das Verstehen von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein.“ Az ember *véges* létező. Végeessége kitűnik ismerő magatartásán. Ismerni, annyi, mint szemlélni, mondja Heidegger. Az ember véges lény azért, mert szemben a végtelen isteni megismeréssel, az ő ismerete nem állhat tiszta szemléletből; szüksége van a gondolkodás, a fogalmak kiegészítésére. A gondolkodás a végeesség bélyege. De véges emberi ismeretünk azért is, mert szemléletnek is elsősorban receptív; rá van utalva tárgyakra, meglévő létezők befogadására. Az isteni ismeret teremtő szemlélet; maga alkotja s az alkotás tényében egyúttal már ismeri is tárgyait; az ember nem alkot, csak befogad, de ezt is a gondolat gyámolításával. Ki van szolgáltatva a megadott létezőknek, mert véges; ezért van szüksége érzékekre, hogy véges szemlélete a maga receptív működését gyakorolhassa. Nem azért vagyunk végesek, mert testben élünk, hanem azért kell testben élnünk, mert már eleve végesek vagyunk. „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.“

Az ember véges, tehát rá van utalva más létezőkre. Ehhez azonban „nyitott”-nak kell lennie a létezővel szemben. Ennek a nyitottságnak, a létező adhatóságának feltétele az, hogy az ember a létet értse, azaz hogy túllépjen, transzcendáljon az egyes létezőn s a létezőknek mint egyes létezőknek összességén is — magához a *léthez*, amely minden létezőt meghatároz. A transzcendencia az ember végeességének gyökerében történő alapvető metafizikai történés, amelyben az ember magával szemben, minden létező fölé az a priori létmegértés boltívét feszíti ki, hogy azon belül az egyes létezővel „találkozhassék”. A transzcendencia, minden metafizika nagy kérdése, nem más, mint az ember végeességének legbensőbb lényege. A metafizika azonos az emberi létezés ontológiai alaptörténéssel. Az ember legfőbb ínsége az, hogy mint a létezők közé kivetett létező, rászorul arra, hogy értse a létet, rászorul az „ontológiá”-ra. Kant szerint a metafizika vele jár az emberi természettel; az ember létezésével történik a filozofálás (sofern der Mensch existiert, geschieht das Philosophieren), mondja Heidegger jellemző fogalmazásban.

Innen a létkérdés nyomatékos megisméltésének sürgető volta. Ezzel azonban már az a kör is ki van mérve, amelyen belül a feleletnek mozognia kell. Nemcsak az ember véges. A *lét* maga is véges, a *lét* maga is az emberi létezéshez van kapcsolva s csak ennek a transzcendenciajában nyilatkozik meg. Lét csak annak a létezőnek a megértésében van, akinek létével együttjár a létmegértés. „Dergleichen wie Sein gibt es nur und muss es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist.“ Ebből az következik, mondja Heidegger, hogy a lét kérdésére nem adhatja meg egyetlen elszigetelt, „vak” mondat a feleletet. Kutatásainak nem ez a céljuk. A lét nem elemi egyszerűségű valami; maga is tagolt, éppúgy

mint az emberi létezés; mindkettőnek ezt az alapvető tagoltságát kell feltárnunk.

Következik azonban ebből más is, amire szeretnők tisztázáskép felhívni a figyelmet. A létfogalom nyomatékos hangsúlyozása ugyanis könnyen azt a balvéleményt sugalmazza, hogy ezt a műsót Heidegger is olyan értelemben használja, mint igen sok metafizikus elődje: tudniillik az abszolútumnak, az abszolút létezőnek megjelölésére, ahogy például Scheler az „egy és abszolút lét“-ről, „legfőbb metafizikai lét“-ről beszél, vagy ahogy Rudolf Otto szerint a misztikusoknál a *lét* nem más, mint jel, szkéma, az Istenség numinózus megérzésének jelképe. Heidegertől semmi sem áll távolabb, mint ez az elgondolás. A lét végességének és szinte relativitásának eszméje kizárja azt, hogy az abszolútummal vonatkozásba hozassék. A lét az embernek, mint tiszta időnek valamilyen kivetítésében, vetületében idéződik elő (*Sein und Zeit*, utolsó oldal); egy végtelen lény eszméjével pedig, ahogy másutt olvassuk, mind létmegértés, mind ontológia gyökeresen ellenkezik. Az abszolútummal szemben el kell tehát tűnnie a lét fogalmának is.

A létkérdés helyes feltevéséhez az emberen át visz az út. Minden bölcsélet bevezetője e szerint az a bizonyos „alapvető ontológia“ (Fundamentalontologie), amelynek célja az *ember* ontológiai elemzése. Ezt adja a „*Sein und Zeit*“ eddig megjelent részeiben; ebben van Heidegger filozófiájának eddig legmegfoghatóbb eredménye.

## II.

Az ember ontológiai lényegének meghatározása egyetlen filozófia számára sem közömbös kérdés; megoldása egyúttal arra is felel: van-e az embernek „metafizikai különállása“, azaz: fűzi-e ezt a létezőt éppen ontológiai lényege révén valami különleges viszony minden lét végső alapjához? Heidegger elemzésének legelső lépése az, hogy szakít az *ember* hagyományos fogalmával s még ezt a szót is szigorúan elkerüli; azt a létezőt, amelyet preontologikusan így nevezünk, ő maga az „*itt-lét*“ (Dasein) műszóval jelöli meg.

Filozófiájának leglényegesebb nehézségén túl vagyunk, ha ezt a fogalmat helyesen értjük. Miért „*ittlét*“ és miért nem „*ember*“? A válasz csak bizonyos negatívumokon át juthat el a pozitív tartalom kifejtéséhez. Az embert szinte minden bölcselő csak a világgal szembeállítva, valahogyan belőle kiemelve tudja elgondolni s ezzel legyőzhetetlen ismeretelméleti nehézségekbe bonyolódik. A szembeállítás következményeképp például egymástól mereven elváló tiszta tudatot (tiszta szellemet vagy tiszta alanyt) és rajta kívül dologi szubsztanciák halmazából álló világot kell fölvennie (ha ugyan a „világ“ mibenlétének megoldására egyáltalán vállalkozik); s a kettő közé aztán csak valamilyen csoda képes hidat verni. *Ittlét* annyi, mint *világbanlét* (Dasein ist In-der-Welt-sein), mondja ezzel szemben Heidegger. A világ ténye nem utólag

kerül kapcsolatba valami világonkívüli alanyadottsággal; az ittlétnek elemi létalkata az, hogy mindig világbanlét, illetve hogy az ittlét *mint* világbanlét olyan egyetlen, egységes tünemény, amelyből egyes részstruktúrákat (például a világ vagy az én tüneményét) utólag kielemezhetek ugyan, de vétek az igazság ellen, ha erőszakosan elszigetelem őket, hogy aztán mesterségesen összenöveszteni próbáljam. A világnélküli tiszta alany és az alany nélküli tiszta világ egyformán fikció; első adottság: az *ittlét*, mint világbanlét. Ember és világ nem úgy vannak egymásban vagy egymással szemben, mint két merev tárgy a térben, amelyek voltaképpen soha sincsenek egymásban vagy egymásnál; ez a *bennelet* (In-Sein) az ittlétnek igazi ontológiai jellemzője, amely lényegesen különbözik minden dologi együtt-előfordulástól. Ebből a szempontból az „ittlét“-terminus értelme tehát ez: számunkra az elemi ontológiai adottság nem az, hogy emberek vagyunk, hanem az, hogy *itt vagyunk*, olyan értelemben, ahogy azt egy dologi szubsztanciáról soha el nem mondhatjuk; ebből az ittlétünkben ki nem léphetünk, sem alap tényét nálánál elemibb ontikus adottságra (egy, konkrét létezőre) vissza nem vihetjük.

Ebben már benne van a második negatívum. Az ember, mint létező, semmiféle szubsztanciális kategóriával ki nem fejezhető. Az anyagi dolgok, a világon *belül* előforduló egyes létezők létezési módja az, hogy állagukban változatlanul, a maguk szubsztanciális azonosságában előfordulnak, *megvannak* („Vorhandenheit“, „Vorhandensein“, szintén szigorú műszó-értelemben). Minden eddigi metafizika fő tévedése az, hogy ezt a „meglevő“ dologi valóságot tartja ontológiai alaprétegnek s (öntudatlanul vagy tudatosan) az embert és a világot is ilyen szubsztanciális meglevőség módjára gondolja el. Szellem, lélek, ész, én, tudat, mint az ember lényegének ontológiai megjelölései, mind ebben a hibában szenvednek. Lét nem okvetlenül annyi, mint maradó (dologi, tárgyi módra elgondolt) meglét; a tárgyiasság, meglevőség csak egy módja a létnek. És éppen az „ittlét“ az a létező, amelynek létezési módja minden tárgyszerűségtől gyökeresen különbözik. Lényegét nem határozhatjuk meg semminő „valamiség“ megadásával; létezési módja nem szubsztanciális; fő jellemvonásai nem meglevő „tulajdonságok“.

Az ittlétnek, emberi ittlétünknek minden más létezővel szemben van egy ontikus kiválósága. Nemcsak „előfordul“ a többi létező között, hanem az a létező, amelynek a maga létében éppen ez a lét a fontos, amely a maga létéért létezik. Létalkatához az is hozzátartozik tehát, hogy érti a létet s hogy ez a lét az *övé*, helyesebben mondva: mindig egyetlenül és meg nem ismételve: az *enyém*. Továbbá: az ittlét az a létező, amely nemcsak hogy „megvan“, mint a kódarab, hanem *itt* van, más létezők közepett, azaz: más létezőknél, más létezőkhöz és önmagához tud létezni. (Das Wesen dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein.) A *nálatlét* (Sein-bei...) és *hozzálét* (Sein-zu...) az ittlét alap-

vető határozmányai. Vagyok: ez annyit jelent, hogy világban vagyok s a létezőkhöz és önmagamhoz vagyok. Hozzálet, nálalét: létezési módok s az, amit *ittlét*-nek neveztünk, most már pontosabban úgy fogható fel, mint *létezési módok strukturális egysége*. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein. A magunk létében, abban, amit közönségesen embernek neveznek, semmi tárgyiasan megfogható, sem testünk, sem lelkünk, sem élményeink, sem tulajdonságaink, sem jellemünk, sem alkatunk nem adják az ontológiai priust. Ez a prius nem lehet más, mint a még tárgyi módon megfogható réteg mögötti létlehetőségek. *En* nem lélek, nem test, nem szellem vagyok legmélyebben, hanem a magam létezési lehetőségeinek tagolt egysége. Dasein ist je seine Möglichen. Ezek a lehetőségek azonban *megértett* lehetőségek. A megértés Heidegger számára nem szellemtudományi probléma; adva van már az emberi lét legelemibb tényével. Ha az ember a maga lehetőségeinek összege s úgy létezik, hogy létezésében érti ezeket a lehetőségeket, akkor most már pontosabban azt mondhatjuk: az ember az a létező, amelyet valami elemi viszony fűz a maga lehetőségeihez; ezek a fontosak neki akkor is, amikor általuk esetleg például túlnyomóan a dolgoknál létezik. Az emberi lét legvégső gyökere a saját lehetőségeihez való létezés, egy szóval: az egzisztencia (Existenz). Minden konkrét tartalmunk és törekvésünk belőle érthető meg, belőle vezethető le. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein.

Az eddigieket összegezve: az ember lényege az ittlét (das Dasein *im* Menschen, mondja egyhelyütt Heidegger) az, hogy exisztál, hogy bizonyos módokon létezik. Számára a maga létezése a legigazibb lehetőség. Két főiránya van létezésének (a „Zu-sein“-nek): a világ, a benne adott létezők az egyik, önmaga léte a másik. Amikor máséhoz, legtágabb értelemben véve a dolgokhoz létezik, akkor a *hétköznapban* (Alltäglichen) él, a világra van utalva, hozzá van elpártolva. Létezésének ez a *nem igazi* módja. *Igazi* a létezése akkor, ha önmagához, önmaga lehetőségeihez létezik. (Eigentliche — uneigentliche Existenz.)

Természetes, hogy a lehetőség fogalmát sem szabad a hagyományos módon felfognunk. Lehetőség eddig mind logikai, mind metafizikai értelemben olyasmit fejezett ki, ami kevesebb a valóságnál; jelentette a pusztán valószínűt, az esetlegest (kontingencia), általában azt, ami még nem valóságos vagy nem szükségképi, ami tehát e kettőnél alacsonyabbrendű. Az egzisztenciális lehetőség ezzel szemben mindig több, értékesebb a valóságnál; nem más, mint az embernek, az ittlétnek az az ontológiai jellege, amelynél fogva élete minden pillanatában *több önmagánál*. Így végső ontológiai jellegnek kell értenünk a lehetőséget s nem szabad semmi módon szubsztancializálnunk; ne keressünk tehát mögötte semmi ontikus szubsztátumot s ne magyarázzuk se tulajdonságnak, se erőnek, se képességnek. Minden ilyesmi megadott valóság s itt olyasmiről van szó, ami lényege szerint sem lehet valóság. A lehetőséget is,

mint minden emberi ontologikumot, az jellemzi, hogy tárgyi fogalmakkal, szavakkal körülírható, bevezethető ugyan, de igazi mivolta csak *megélésben* („im Vollzug“) lehet teljesen adva. Heidegger metafizikájának leglényegesebb tétele ez. Az egzisztencia bármely kérdését csak úgy tisztázhatjuk, hogy existálunk. (Jede Frage der Existenz ist nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.) A *megélés* általában dominál az egzisztenciális filozófiában, párhuzamosan a tárgyiasság feloldásával; maga a bölcelet sem rendszerében, hanem „im Vollzug“ jut a maga igazi valójához.

Az ittlét tehát nem egyéb, mint a magunk létezési lehetőségeiben való lét. A legfőbb lehetőség: az *igazság* és *nemigazság* fentjelzett választója. A magunk lehetőségéhez kétféleképpen létezhetünk: vagy megértjük és megragadjuk, vagy elmulasztjuk. „Und Dasein je wesenhaft seine Möglichkeiten ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst «wählen», gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur scheinbar gewinnen.“ Így azonban minden pillanatunk döntés, választás ezek közt a lehetőségek közt. Mindkét egzisztenciális filozófus, Heidegger és Jaspers is, egybehangzóan azt mondja (mindkettő Kierkegaard nyomán), hogy az ember voltaképpen önmagát is választja s választja nem csupán döntőnek látszó nagy helyzeteiben, hanem hétköznapjának legapróbb, öntudatlan cselekedeteiben is. A céltudatlan egyéni kérésnek, a személyiség lassú, művészi kibomlásának képét nem ismeri ez a szemlélet; a lehetőségek választójai örvénylenek előtte állandóan s az első tudatos pillanattól az utolsóig új meg új döntésekkel teszik nyílttá az egyén küzdelmét. Állandó döntés igazság — nemigazság közt vagy pedig merev lehangoltság: ez a dilemma áll Heideggernél az egyvonalú, szinte organikus, értékben gazdagodó tökéletesedés helyén.

Valamennyi létező közül tehát az ittlét (= az ember) az egyetlen, amely lényegében nem *valamiség*, hanem *lehetőség*. Nyertünk-e valamit ezzel a meghatározással? Nem válik-e általa mindaz, amit eddig az emberben, ha preontologikus módon is, egységbe foglalva szemlélünk, szétfosló, meghatározhatatlan, csapongó valamivé? Több-e ez az új megjelölés semmitmondó formális címnél? Az embernek, mint lehetőségnek, még pontosabb feltáráásával felelhetünk erre a kérdésre. Kiderül, hogy a lehetőséggel magával még két további, tőle elválaszthatatlan létjelleg van adva, két szilárd végpont gyanánt, amelyek mozgását már eleve megkötik. Az első közülük nem is jelent mást, mint embervoltunk lerázhatatlan elemi megkötöttségét. Ittlétünkben nemcsak lehetőségek vagyunk, hanem lényegesen és kikerülhetetlenül mindig éppen *itt* vagyunk. Az *itt*létben az első tag az alapvetőbb: az ember szükségképpen az a lény, amely mindig az *itt*-hez tapad. Das Dasein ist je sein Da. A tapadás elemi voltát mutatja az, hogy ez az *itt*, ez a most, ez az így nem kívülről adódik hozzánk; ha józan az életérzésünk, éppen azt kell megérzenünk, hogy mi nem is lehetünk más, mint

*itt*-eknek, *most*-oknak, *így*-eknek a sorozata. Da Dasein ist in der Weise, sein Da zu sein. Alapvető létjelleg ez, amely semmi másra vissza nem vezethető. Talán úgy értjük világosabban, ha elgondoljuk, hogy benne van létünk változhatatlan egyszerűsége, visszahozhatatlansága, önmagának kiszolgáltatottsága, végessége. (Nem szabad azonban úgy értenünk: a tér és idő egy pontjához való leláncoltsága; ezt a leláncoltságot Heidegger éppen az ittlétből vezeti le s nem fordítva. Nem azért vagyunk kivetettek, mert tér, idő, élő és élettelen anyag egy kis szegletéhez vagyunk kötve; Heidegger az ellenkezőjét vési a lelkünkbe: csak azért lehetséges mindez a lekötöttség, mert létünknek már eleve ez az *itt*-jellege van.) „Az ittléttel eleve vele jár a maga *itt*-je; nélküle sem ténylegesen nem létezhetnék, sem nem lehetne az a jellegű létező, mint ami.“ Az ittlét, önmagát vállalva, csak azt mondhatja: *így* van és *így* kell lennie. Ezt az ilymódon kifejtett ontológiai jelleget hívja Heidegger *kivetettség*-nek, eleve kizárja azonban a szónak minden etikai vagy teológiai mellékjelentését. (Németül: Geworfenheit. Heidegger legsúlyosabb, legmegragadóbb műszava.)

A *kivetettség* mintegy az az alap, amelyet a magunk ittlétével mindig vele értünk, amelyre tehát minden tényleges lehetőségünk mint alapra épülhet, hogy kibontakozhassék. „Az ittlét önmagának átadott, minden ízében *kivetett* lehetőség.“ A *kivetettség*ből fakad, illetve azt tárja fel, Heidegger szerint, az ember egész affektív élete, illetve az affektivitásnak az az elemi őstalaja, amelyet ő az ittlét *hangoltságának* (Befindlichkeit) nevez. A *kivetettséget* ugyanis, még ha tudatosan vállaljuk is, voltaképpen sohasem lehet *megérteni*, hanem csak *átérezni*. Amit a létben értünk, az önmagunknak a *kivetettséghez* kötött lehetősége. Mit jelent egy létezési lehetőséget megérteni? Eppen nem annyit, mint a jövőt tisztán látni vagy ránézve határozott terveket gondolni el. Ez már kevesebb, kisebb, mint a lehetőség, ontologice már a megmerevítése annak. Értetni a lehetőséget is úgy lehet, ha a maga lehetőségvoltában megéljük, azaz ha létezésünkben a magunk létezési lehetőségeit mintegy előre vetítjük, önmagunk elé kivetítjük s így őket magunk elé feszítve bennük létezőnk. Ezt a második, szintén alapvetőnek gondolt létjellegét mondja Heidegger *kivetítésnek* (Entwurf). „Dasein ist, solange es ist, entwerfend. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.“ Ez alapon érthetjük meg teljesen azt, amit már az előbb mondtunk: az ittlét mindig szükségképpen több, mint ami, vagy még rövidebb fogalmazásban: az ittlét az, amivé Dasein ist, was es wird).

Az ember, mint lehetőségeinek összege, tehát a *kivetettség* és *kivetítés* két irányú között létezik állandó nekifeszüléssel, a maga lehetőségeinek elejtésével vagy megragadásával. Azonban e három: az ember, mint lételemény, mint *kivetettség* és *kivetítés*, nem három különböző, egymástól vadidegen tényező, hanem egyetlen alkati egésznek három

kielemezhető mozzanata, amelyek a valóságban kölcsönösen áthatják egymást. Maga a lehetőség már eleve kivetítés is, hiszen nem elvont elgondolásban, hanem éppen a konkrét előrevetettségben, jövőbe-feszülésben van igazi existenciális lehetőségjellege, ugyanekkor azonban kivetett lehetőség azért is, mert véges lehetőség, mert éppen ez az ittlévő és mint ilyen, Proteusként mássá nem válható lehetőség. Ezekben a létjegyekben (Seinscharaktere) pedig, mint már említettük, szószerint tiszta léthatározmányokat kell látnunk, minden dologi szubsztrátum nélkül. Bele kell magunkat valahogy élnünk ebbe a gondolkodásmódba, különben elmaradunk a félúton, amikor Heidegger a továbbiakban (két újabb réteg feltárásával) még mélyebbre hatol minden tárgyiasság mögé a legvégső ontológiai alapok keresésében.

Minden létezőnek létezési módja a maga legfőbb konstituense. Erre akar Heidegger legalább is nagy vonalakban utalni, amikor ilyen kérdéseket tesz föl: Was heisst Person-Sein? Ahogy a már említett Oskar Becker írja: „Az ontológia a létező létének lényegével, nem magával a létezővel törődik. Azt kérdezi: mi a létezési módja (Seinsweise) a szóbanforgó tárgyakkak?“ „Amennyiben ontológia egyáltalán lehetséges, tárgya tisztán a lét elemzése s nem a létezők közti viszonylatoké.“ (Philos. Anz. 1928—29.) Az ittlét elemzésénél most eljutottunk addig a pontig, hogy vele szemben is föltehetjük a kérdést: Miben áll ittlétünknek a léte? Mi az embernek nevezett létező létértelme? Heidegger elgondolása a következő: Az ittlét, a maga feltüntetett jegyeivel, egyetlen strukturális egész. Keresnünk kell egy olyan eredeti, egységes jelentést, amely ebben az egészben már eleve benne van, úgy hogy minden alkatelem alkati lehetőségének ontológiai alapját adja. Ez a még alapvetőbb tényező, amelyből, mint közös gyökérből, a feltüntetett alkatelemek erednek, adja meg az ittlét (tehát az ember) existenciális alapjellegét; ez a tényező lenne az, amit éppen ontológiai alapjellegénél fogva Heidegger „az ittlét lété“-nek (das Sein des Daseins) nevez.

Azt mondtuk: az ittlét annyiban létezik, amennyiben magát önmaga lehetőségeibe kivetíti. Ez azonban ontológiailag annyit jelent, hogy ittlétünk a maga létében mindig előzi önmagát (das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg). Az ittlét, mint lehetőségekben való lét, mindig szükségképen „túljár önmagán“; ez a jellege megvan már a legegyszerűbb hétköznapi bajlódásunknak is; éppen ez mutatja a nagy különbséget köztünk és minden más létező közt, amely világunkban adva lehet: csak az ember képes előzni önmagát. Mivel azonban ez a vonás az embernek, mint teljes világbanlétnek jellemzője, önmagaelőzésünknek erre a velünk adott világra, azaz kivetettségünkre kell támaszkodnia. Önmagaelőzés tehát pontosabban: önmagaelőző-világbanlét. Ehhez azonban még egy jegy tartozik: az, hogy önmagunkat előzve már el is merültünk a világban adott létezőknél, a velük való foglalatosságban. Az az egységes, de persze még mindig láthatóan

tagolt alapjelenség tehát, amelyet ittlétünk ontológiai egységének tényezője gyanánt foghatunk fel, a következő formulába foglalható: önmagáraulalt — világbamerülő — önmagaelőzés. (Idézem az eredetét is: „Sich-vorweg-schon-sein in-der-Welt als Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden“. Klasszikus példája Heidegger állandó gyakorlatának: hogyan fejezi ki a tiszta, tárgyatlan ontológiai viszonyokat pusztá prepozíciók összekapcsolásával.) Ezt az ontológiai alaptényezőt, amely mint végső alkati egész, minden emberi helyzetünk és magatartásunk „exisztenciális apriori“-ja, ezt az „eltéphetetlen egység“-et nevezi Heidegger egyetlen műszóval *gond*-nak (*Sorge*). Nem a köznapi, lelki vagy lélektani értelemben veendő; nem jelent sem gondoskodást, sem bajlódást, sem aggódást, minden tartalma a fent megadott ontológiai formulában rejlik.

A *gond*: „az ittlét léte“ (das Sein des Daseins), „az ittlét létének egésze“ (die Seins Ganzheit des Daseins). Ontológiailag nem ember, nem test, nem lélek, nem szellem vagyok elsősorban, hanem *gond*, a fenti értelemben. A *gond* az az egységes alapjelenség, amely ittlétünket, mint kivetett-kivetítő lehetőség hármas egységét hordozza. Mélyebb, mint az „én“, vagy mint a „magam“, — e két jelenség már fölteszi a gondot, mint ontológiai alapjukat. Ahogy Heidegger mondja: az „én“ a *gond* szavajárása (mit „Ich“ spricht sich die *Sorge* aus). A *gond* nem szorul rá arra, hogy egy „én magam“-ban alapoztassék meg, sőt a jól felfogott *gond*-struktúrában a „magam“ már bennfoglaltatik (die vollbegriffene *Sorge*struktur schliesst das Phänomen der Selbstheit ein).

Az, aki a hagyományos metafizikából Heideggerhez tér át, úgy érezheti, hogy egyszerre süllyedni kezd alatta minden. Ember, én, ittlét: mind csak felszín, amely felolvad egyetlen ontológiai mozgásba: a *gond* fentjelzett hármas ütemébe. Pedig ez még nem is az utolsó szó: a végső, leglényegesebb lépés még hátravan. A *gond* maga olyan elemi egész, amely semmi ontikus alaptényre vissza nem vihető, már csak azért sem, mert létet létezővel nem magyarázhatunk. De ez az egész még *tagolt* egész, kell tehát lenni egy még eredetibb jelenségnek, amely a *gond* egységes-egész alakoszerűségét ontológiailag hordozza. Nincs olyan létező, amelyen a *gond* alapulna, de lehet olyan létjelenség, amely a *gond*-egység ontológiai értelmét adja, amely tehát ezzel együtt az ittlét, ittlétünk egészét is ontologice lehetővé teszi.

Előbb azonban szemügyre kell vennem magát ezt az egészet. Valóban egész-e ittlétünk? A *gond*ban állandóan előzzük önmagunkat. Egészek, befejezettek talán nem is lehetünk, mert mindig úgy érezzük, hogy valamik még nem vagyunk. Csak a halál tesz pontot ez után a szakadatlan előrerohanás után. Ekkor ugyan „egész“ már az ittlét, de ugyanekkor meg is szűnik, önmaga egész-volta tehát számára adva nem lehet. Az is lehetetlen, hogy ezt az egészjellegét egy tartalmilag meghatározható tökéletességi pont elérésében adjuk meg. Az ittlét állandóan



előzi magát, lényege szerint csupa lehetőség, nincs olyan pont, amelyen bármi erőszakkal megállítható. Hol van hát adva az emberi lét egésze, amelynek most legvégső ontológiai alapját keressük?

Ittlétünk egészsvoltát nem szabad összetévesztenünk a dologi elkészültséggel vagy befejezettséggel. Csak ez a hamis szempont hitetheti el, hogy az ittlét egészének kézbekapásához a meghalásra van szükség. Ittlétünk egészsvolta adva van számunkra *mindig*, szüntelen, azáltal, mert végesek vagyunk s életünk minden percében a véghez, a *halálhoz* léteünk (Dasein = Sein zum Ende, Sein zum Tode). Köznapian azt mondanók: életünk minden percét a halál, a vég tudata kíséri. Heidegger azonban tiltakoznék az ilyen magyarázat ellen. Nem arról van szó, hogy létezésünket ilyen vagy olyan tudat, vagy gondolat, vagy érzés kíséri, hanem arról, hogy létezésünk, legmélyebb ontológiai természetűe szerint, *végese* létezés, ez a végesség természetének gyökerében van s tudatunkban akár veszünk róla tudomást, akár nem, létünk minden strukturális jellegét az adja meg, hogy egy bizonyos véghez léteünk. (Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.) Ez tehát a halál értelme: részünkre a halál nem a meghalás pillanatát jelenti, mert hiszen ekkor már elveszítjük „ittlét“-ünket, hanem azt a létezési módot, hogy állandóan, első percünkől fogva, tudatosan vagy nem a halálunkhoz léteünk. Ebben a létezési módban van adva ittlétünk egésze bármikor.

A halál tehát az a legfőbb lehetőség, amely az embernek, mint lehetőségek egységének legfőbb ontológiai jellegét előidézi. Valamennyi magunk kivetítése, magunk előzése közt első hely illeti meg azt, amikor *nekifutunk a halálnak*, amikor önmagunk előzését eddig a végső pontig hajtjuk előre. Sőt, a halál lehetőségeink szövevényében az egyetlen, amely mindvégig valóban az is marad. A mindennapi lét gondja arra irányul, hogy lehetőségeket valóságokká alakítson át. Csak a halállal szemben mond csődöt minden ilyen vállalkozás: önmagunkat előzve őt nem előzhetjük, lehetőségeket valóra váltva őt (ittlétünkben) ily módon le nem győzhetjük. A halál az az állandó, mindig lehetőségként ránknehezülő lehetőség, amely nyitva tartja életünket minden hanyatlással vagy tárgyias megmerevéssel szemben a magunk igazi mivolta számára. A halálig-előrefutás választ ki, hullajt el életünkben mindent, ami nem igazi s ébreszt bennünket igazi lehetőségeink tudatára (das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst zurückzufallen).

Ezzel azonban egy különös, alapvető ontológiai tényt kell észrevennünk, amely egész ittlétünket, mint gondot, egyáltalán lehetővé teszi, amely tehát ittlétünk strukturális egészének is végső létalapja. Amikor legigazibb kivetítésünkben halálunkig előrefutunk, föltárulnak előttünk igazi lehetőségeink s mi feljűk fordulva *magunkrabocsátjuk* őket. Amíg léteünk, a halálból, helyesebben létezésünk végességéből, ebbe a véges-

sebbe előrefutva *felénkjövötjük* igazi magunkat. (Dergleichen ist nur so möglich, dass das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommen-lassen als Möglichkeit aushält, d. h. existiert.) Létünk alapja ez a főlvállaló *magunkrabocsátás*, azaz (az igazi, ontológiai értelemben vett) *jövő*. Ez a jövő azonban nem egy időpontot jelent, amely most még nincs, de egyszer majd lesz, hanem azt, ahogy az ittlét, a maga legigazibb lehetőségében, önmagára „jövendő”.

Ebben az elszánt előrefutásban azonban nemcsak azt kell felvállalnunk, amit így, mint jövőt, magunkra bocsátunk. Ez a magunkrabocsátás, éppen azért, mert véges létből történik, visszasodor bennünket kivetettségünkre. A jövőt úgy és abban kell vállalnunk, amilyenek vagyunk, azaz amilyenek a magunk egyszeriségében *már voltunk*. A „jövendő” már eleve, és nem utólagos következésképpen, mindig *multat* is tár föl. A legvégső, legigazibb lehetőségünkbe való előrefutás egyúttal megértő visszatérés a magunk „volt”-jára.

Ne időzzünk tovább részletelemzéseknél. Létünk ontológiai alapja, a „gond” mélyebb hordozója az *idő*, nem a köznapi időfogalom, hanem az az „eredeti időiség”-nek (ursprüngliche Zeitlichkeit; magyarul így kell mondanunk, mert időbeliség = Innerzeitigkeit Heideggernél lényegesen más jelent) nevezett egységes tünemény, amelyet a „ránkjövendő-multbavivó-jelenítés” formulában foglalhatunk össze. Ami ránk *jövendő*, feltárja előttünk azt, amik *voltunk* s ezáltal beállít bennünket a leplezetlen *jelenbe*. („Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliches Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.”) Ez a hármasan összetett, mégis elválaszthatatlanul egyetlen mozgás ittlétünk legvégső ontológiai történése, hordozója; benne válnak ittlétünk elemzett részletstruktúrái, maga a gond is, egységes létegésszé. Nem a hétköznapi „idő” ez (a különbségről még alább lesz szó); igazi értelme, alapidimenziója a jövő. Nem a multból a jövőbe, hanem a jövőből a multba létezünk. Ittlétünk minden tartalmának, minden mozzanatának az időiség adja meg igazi értelmét. De vajjon mi hát maga az idő? „Die *Zeitlichkeit* ist überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. *Zeitlichkeit* *zeitigt* und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins.” A három fő „*idézési*” fajta természetesen a jövő, mult, jelen, de rajtuk kívül Heidegger még sok ilyen idézésfajta elemez ki, ezeknek struktúrális egysége az idő s ezek teszik ontologice az ember történetét és mindennapi életét lehetővé.

Az ittlét időjellegének megállapítása a heideggeri alapvető ontológia tulajdonképeni eredménye. Benne diadalmaskodik az a törekvés, amely az ember metafizikai magyarázatát meg akarja szabadítani a szubsztanciális tárgyiasságon való orientációtól. Az ember lényegül olyasmi derített ki, ami maga sohasem tárgyasítható, mert hiszen

még az sem mondható róla, hogy „van“: az *idő*, mint ontológiai alapmozgás. Az idő von éles határt az ember és minden más létező közé. Minden, ami tárgyasítható, ami megfogható, ami a maga tiszta megélésén túl is adva van még: az idő idézéseiben van adva számunkra; ezért mondható *időbelinek* (innerzeitig), de nem *időnek*, mert lényege szerint időtlen. A létezők mindegyikét el tudom gondolni úgy, hogy kivesszem az időből, önmagamat nem. „Ittlét“ számomra csak az én ittlétben van adva, ennek pedig lényege az időiség. Mi volnék „én“ idő nélkül? Ha szemlélem önmagamat, rá kell jönnöm, hogy mindaz, amit magamban és magam körül tárgyszerűen, bizonyos fokig az időből kiemelt valóságként megfoghatok, már másodlagos, leszármazott valami („alles Entspringen im ontologischen Felde ist Degeneration“!), ott kell éreznem mögöttem igazi önmagamat, amely sohasem tárgyasítható s a tárgyas felfogás bármily erőfeszítésével ki nem meríthető. A tárgyiasság valóban nem az én létezőmódom. Mindaz, ami tárggyá válik, már szembenáll velem; „én“ nem vagyok más, mint a minden tárgyiasság mögötti, ittlétemet lehetővé tevő tiszta, tárgyatlan idő. Csak azért, mert én idői vagyok, tudok egy egyetemes világidőt elgondolni, amelyen belül a dolgok léteznek. Magukról a dolgokról ilyen dimenziót soha le nem olvashatnék. Ez a külső időszemlélet azonban már csak torzult mása a belső időnek s tisztán a tárgyi adottságon orientálódik. Fő dimenziója nem a jövő, mint az egzisztenciális idő, hanem a „most“, a pontszerű jelen, s az időt úgy fogja fel, mint tárgyszerűen egymáshoz sorakozó semleges időpontok lefolyását. Innen van, hogy a világidőt végtelennek kell gondolnunk: elménk nem tudja felfogni, hogy a mostpontoknak ez a sorozata valaha megszűnhessék. Ontológiai szempontból azonban a világ nem idői, hanem csak időbeli, az egzisztenciális, igazi idő pedig *véges*, mert ittlétünk lényege szerint *tiszta*.

Az eddigi metafizikákban, vagyis inkább a bölcséleti közvéleményben bizonyos előítélet üldözte az időt, az időiséget. Ha időt és időtlenséget egymással szembeállítottunk, ontológiailag ez utóbbinak adtuk a pálmát; az örökkévaló, igazi lét önkéntelenül úgy jelent meg előttünk, mint ami nincs az időnek alávetve, mint ami ki van véve e dimenzió alól a maga „nunc stans“ örökkévalóságával. (Scheler például még magát az emberi szellemet is, nemcsak az Istenséget, időfelettinek tartja.) Az időt a maga örök tűnésével, a romlandóság, a deriváció, valósággal a degeneráció mezejének gondoltuk sokszor. A világmindenség: egy önmagában időfeletti lényeg időbeli kibontakozása vagy teremténye, de egyúttal az abszolútumnak relativummá való leszállása, az Ige testetöltése, a romlandóság, az idő vállalásával. Ebből a szemszögből érthetjük meg Heidegger eredményének nagyszerűségét. Nála nem az időiség, hanem az időtlenség a mínusz. Időtlenek a pusztá tárgyak, időtlen minden szubektanciális dologiság, de a mi ittlétünk semmi ilyesféle kategóriával be nem fogható, mert lényege szerint tiszta, eredeti

idő. Ha már azt a létezőt, amely a többi létező közé kivette, kiemelkedik azzal, hogy érti a létet és hogy önmagához és másokhoz tud létezni, ha már ezt a létezőt időinek kell látnunk s a nála rangban alacsonyabbakat időtleneknek, akkor, minél feljebb haladunk az ontológiai ranglétrán, annál inkább az idő eleven sodrát kell éreznünk, nem a *nunc stans* örökkévalóságot a maga merev jelenével. „Ha Isten örökkévalóságát a bölcelet valaha is felfoghatná, nem dologian elgondolt álló jelenben, hanem csakis egy még eredetibb, végtelen időiségben kellene ezt az örökkévalóságot látnia.“

Kantról szóló művében azt mondja Heidegger: főműve címében (Lét és idő) a tulajdonképeni problémát az és kötőszó rejti magában; ez azonban ugyanaz a probléma, amely ott szunnyad a metafizika egész eddigi történetében. Amennyiben a filozófia eddig a létet vagy legalább is az egyes létezőmódokat értette, ennek a megértésnek az alapja, a horizont, amelyre a létet „vetítették“, az *idő* volt. Az idő adja már eleve az alapot a lét mindenfajta felfogásában. Bizonyítják ezt az ontológia görög műszavai: az *ὄντως ὄν*, mint *ὄν* (maradóság!), az igazi létező mint *οὐσία*, *παρουσία* (= jelenvalóság); a létező lényegének aristotelesi meghatározása: *τὸ τί ἦν εἶναι* (Heidegger: „was immer schon war“, tehát megint jelenvalóság vagy eleveadottság). Ugyanez az időhorizont rejlik a modern bölcelet apriori, aposteriori problematikájában, valamint abban, hogy a létezőket már a legelemibb módon időbeliekre, időtlenekre és időfeleltiekre osztjuk fel. A metafizikának ez az ősi titkos hajlama lett most, az „alapvető ontológia“ világosságában, tudatossá. Egyelőre nem kapunk feleletet, de kapunk valamit, ami többet ér az elszármazott feleletnél: magát a világos, minden ízében kidolgozott problémát. Az ember véges lény; végeességének gyökere az, hogy értenie kell a létet, hogy számára olyasminek, mint „lét“, adva kell lenni. Viszont láttuk, hogy az emberi ittlét lényege az idő, a tiszta időiség. (Das Ich ist die Zeit selbst und nur als sie selbst wird es seinem eigensten Wesen nach möglich.) De ha ez így van, nem magától értetődő-e, hogy az *idő*, a magam tiszta időisége és a *lét* között valami mély, szükségszerű kapcsolat van? Idő és lét, ez a két valami, amelyet eddig inkább távartottunk egymástól, a létet önkéntelenül is időfeleltinek gondolva, nem áll-e szükségképi egymásvonatkozásban? A transzcendálás, a létezők fölött a lét horizontjának megalkotása a tiszta idő, mint tiszta én műve. Létet csak időiségünk alapján értünk meg; a létet magát az időre vetítjük ki, lévén az idő, a mi időnk az egyetlen, aminek „átnyúlása“, horizontja van. Ez az időhorizont teszi lét és létezők megjelenését lehetővé. Csak időiségünk alapján vagyunk képesek ontológiai ismeretre. Hogyan? Ez éppen a probléma, amelyre a Sein und Zeit második fele ígéri a feleletet. A lét nem lehet más, mint a tiszta idő egy eddig fel nem tárt, legősibb idézőmódjának, (pontatlanabban, de világosabban:) valamely

ősi időtörténésnek a kivetítése. Itt áll most Heidegger; főműve kérdéssel zárul, ezzel is jelezve, hogy csak a probléma föltevéséig jutott el.

### III.

Ismertetésünk már terjedelme miatt sem lehetne teljes. Csupán elő akar készíteni a művek olvasására, amelyek előkészítés nélkül első látásra inkább elriasztanak, mint vonzanak. Nem szándékunk Heidegger gondolkodásának részletes bírálata (aminthogy a kézenfekvő összehasonlításokról is le kell mondanunk; utalunk *Georg Misch* könyvére: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Lipcse, 2. kiad. 1931). Sok pontja vár még kritikára; a Kant-könyv, már az eddigi recenziók alapján is, elhibázott alkotásnak mondható, bár legmélyebb törekvésében alighanem igaza van. Szó férne a Sein und Zeit sok tételéhez is; ez a szinte középkori tektonikával fölépített munka mégis a bölcséleti belátásnak és fegyelemnek oly mély fokáról tanuskodik, hogy első bemutatásánál nem szabad apró kifogásokkal közelíteni hozzá. Az alábbiakban nem egyes részleteit, hanem elgondolásának egészét fogjuk nem annyira bírálni, mint inkább csak néhány megjegyzéssel kísérni.

a) Az ittlett lényege az idő: szüntelen előrefutó, nekifeszülő vállalása igazi lehetőségeinknek. Azonban igazság és nemigazság talán nagyon is leegyszerűsített formula az emberi élet választútjainak gazdagságára. Hátha még a halállal, a nagy választóval szemben sem tudom megérezni: hol, miben vagyok igazán én? A választút bővebb értelme Heidegger szerint a következő: *En* nem vagyok, nem lehetek tárgy, nem szabad tehát a világ semmi tárgyi adottságában teljesen elmerülnöm; minden tárgyi foglatosságban mintegy a tárgyiasság felett kell lebegnem, hogy függés, rabszolgaság helyett bármikor visszatérhessek énemhez. A tárgytól-függés emberi rabszolgaságát valóban ismerjük; de a tárgyban való felolvadás és a hanyatlás (nemigazság) mégsem okvetlen azonosítható. Igaza van Schelernek: Minél magasabb valamely cél, annál kevésbé lehet és szabad tudatosan intendálnunk, legkevésbé a legszentebbet és legmagasabbat: ehhez tisztára csak tárgyi kerülővel, az objektív munka önfeledtségében juthatunk el. Azok az igazi szentek és jók, akik nem tudják, hogy azok. Nem aggályos-e akkor azonban az „igazság“ állandó tudatos keresése, cél gyanánt kitűzése, ez a folytonos önmagunk-körüli keringés Heideggernél?

b) Az egyén ontológiai alaptörténének legfőbb hajtóereje, az igazság próbaköve az egzisztenciális filozófia számára a *semmi*, a *halál* állandó feltárultsága. Bizonyos határig igaz tény, amelynek túlzásai ellen azonban megint Schelert kell megszólaltatnunk. A semmitől, az elmúlástól való félelem mellett kell, hogy az emberi egyéniség munkájának ezzel egyenrangú *pozitív* forrásai is legyenek. Ahogy Scheler mondja, semminő igazi értékes alkotásunk sem fakadhat csak negativumból; a magunkban megsejtett vagy másokon meglátott pozitív érték

nemcsak egyes értékes alkotások megindítására elegendő; magam igazi énjét is megtalálhatom nemcsak akkor, ha a semmibe nézek, hanem akkor is, ha egy átértett alkotás vagy szeretett egyéniség ébreszt önmagam tudatára. A semmitfeltáró rettegés (Angst) mellett pedig van üdvösség is: boldog, megzavarhatatlan nyugvás a megtalált Abszolútumban, az élet minden dinamikus előrendülése közepett.

c) A heideggeri ember, ittléte mélyén, gyökeres elszigeteltségben él. Heidegger is említi ugyan a másokkal-együttlétet (Mitdasein), de az ittlét ontológiai alapmozgásában nem ad szerepet neki. Nem lesz-e így ez az alap szükségképpen hiányos? Ontikus szempontból az együttlét a prius; nem találánk-e az ontologikus alaptörténések közt is olyant, amely áttöri az elszigeteltséget? A lét eszméjének kutatásánál éppen a mások léte adhat legkevesebb felvilágosítást? Scheler és Jaspers ebben a tekintetben is teljesebbek Heideggernél. Az igaziságnak és az ontológiai ismeretnek egyforma talaja nálunk a közösség és az egyéni existencia. Különösen Jaspers utal arra a látszólag paradox tényre, hogy magamból és mégsem magamból válok magammá s hogy az együttlét kölcsönös ontológiai teremtő hatalma, a kommunikáció, a teljes odaadottság nélkül egyáltalán nem lehetek az, ami. Az igazi lét éppúgy együttlét, mint magánosság. Itt is el kell vesztenem magam, hogy megtaláljam; tudok olyan közösséget, amelyet a halál sem változtat „gyökeres elszigeteltséggé“ s amely nem válik semmivé az Abszolútum előtt sem.

*Barta János.*

## Négyesy László.

Továbbtűnt földi alakja után kellene tekintenünk akkor is, ha nem fűzik őt bensőséges kapcsok a Filozófiai Társasághoz, s ha munkásságának betetőzéseként életének utolsó évtizedét nem esztétikai műveltségünk filozófiai módszerességű fejlesztésének szenteli is. Értékek összhangja volt egész valósága. Egyéniség, amely értékstruktúrát jelent. S éppen ebben a struktúrában élhető meg a most bontakozó magyar szellemtörténet irodalomszemlélete. Ő, a forma nagy értelmezője szellemi alkotásában jelöl e tekintetben lényegét. Abban a szférában szemléli az irodalmi jelenségeket, amelyben egyéniség és alkotás nem válnak szét egymástól. Az érték szférájában. Az egyéniség és közösség annyira elölrben álló problémáját is ilyen értelemben oldja meg. Szerinte Arany „génusza a közös lelkiségben nem oldódik fel, hanem magába veszi azt, átalakítja, eszményíti“. A nehézségek ilyen természetű megoldásával jár, hogy előadása tárgyiassága mellett is szellemi; inkább finom, mint díszes s inkább fénylő, mint színes. Stílusának sokat emlegetett választékossága és tisztasága jórészt hódolat volt a tárgyi igazság előtt. Annak a belső kényszernek volt köszönhető, amellyel világos fogalmi meghatározásra, pontos megkülönböztetésre s az egyoldalú véleményeket egybefoglaló s egyben kizáró teljességre törekedett. Nyelvünket a gondolati munka rendkívül alkalmas szervének tartotta s mint nyelvész is végső eredményben ilyenként vizsgálta. A versvizsgálatok elemzései mögött ott világított a „benső forma“ ideája és jórészt épp ez tette lehetővé a példás módszerességet. S mindezekben nemcsak alapvonalakat jelzett, hanem az alapozást is elvégezte. Ennyiben „pozitivistá“ volt. Nagy veszteség, hogy szintézisét ki nem bontakoztathatta. De éppen mert hitt az értékekben és a fejlődésben, érthette be a történeti szükség által reá rótt feladatok elvégzésével. Ha lelkében élt is a beteljesítés vágya, ott ragyogott az idealizmus e hitéből származó optimizmus derűje és békéje is. Azután szellemi világának jellemzője volt bizonyos nyitottság, fejlődésre képesség, az élet fogékonysága. Még októberben Arany génuszáról tartott felolvasásában is új fogalmakat vezet be a tipológia, fenomenológia területéről a zseni-probléma megvilágítására. Az „időn és téren kívül érvényes lelki kép“, az „Aranyphaenomen“ megragadása, beleilleszkedés az érték struktúrájába az, amiben megkísérli az egyéniség és az általános érvényűség ellentétét feloldani.

Mintegy búcsúzóul fényt gyujtva még, amelynek világosságánál az ő el nem múlt alakját is megpillanthatjuk.

*Baránszky-Jób László.*

## Hornyánszky Gyula.

Az ókortudomány magyar művelői határok fölött álló vezérsellemet gyászolnak Hornyánszky Gyulában.<sup>1</sup> Hatvannégy éves korában halt meg ez év elején, a tudományt a kritikus harcaival egyesítő, kolozsvári, szegedi, budapesti egyetemi tanári működés után, egy olyan időpontban, amikor a Budapesti Philologiai Társaság görög és latin kutatóinak első országos értekezlete közvetve ugyan, de annál szemléletesebben mutathatta a betegsége miatt már távollevőnek átmeneteket teremtő érdemeit. Ime, a magyar ókortudomány,<sup>2</sup> ha a tudományos fogalmi tisztaság becsülettörvénye szerint átengedi a természetes különfejlődésnek mindazt, ami nem elsősorban vonatkozik az antikvitásra, Hornyánszky Gyula szellemében nem szegényebb lesz, hanem gazdagabb: egy bizonyos kor történeti egyéneinek visszaérzése és visszaképzése a filológia és történettudomány azonos alapú munkaközösségében.

„Az öncélú és önállóan művelt tudományról való lemondás“ ellen szólt az Athenaeumban megjelent számos cikke közül az, amelyben saját tudós feladatának ilyen széleskörű meghatározását adta (Philologia és philosophia. 1902). De nem pusztán e nagyhatású és egy egész filológusnemzedék számára irányt szabó meghatározás miatt érezzük azt, hogy amikor Hornyánszky Gyula tudományos jelentőségéről itt megemlékezünk, első helyen erre a dolgozatra kell visszanyúlnunk. A visszaérzést és visszaképzést, mint eljárást hangsúlyozó filológiameghatározás tisztán formai szempontjának egyoldalúságát azóta el-tűntette az antik anyag különös fontosságát és értékét is hirdető ókortudományi felfogás. Hornyánszky Gyula tudományos egyéniségére legjellemzőbb s egyúttal legnagyobb érdeme is az, hogy a filológus öncélú és önálló munkásságának megjelölte egy olyan feltételét is, amely egy nagyobb stílusú magyar ókortudomány kifejlődésének, az antik anyag ismerete és tisztelete mellett legfőbb biztosítóka. Ez a feltétel Hornyánszky idézett cikke és egész munkásságának vallomása szerint az, hogy a filológusból legyen filozófus.

<sup>1</sup> L. Egyetemes Philologiai Közlöny. 57. 1933. 1. k.

<sup>2</sup> Az ókortudomány szót nálunk tárgyilagos gondolkodással senki sem értheti félre: a görög és római és a vele szorosan kapcsolatos antikvitás tudományát jelenti. A németek sem értik félre az „Altertumswissenschaft“ szót általános „régiségtudománynak“, pedig ott az ókori Kelet tudománya sokkal fejlettebb. Ilyen szokat a tudomány élete vet fel, életképességüket a gyors elterjedés igazolja.



Ez nem antik filozófia-történeti tárgyválasztást jelent. Ilyen tárggyal való foglalkozás magában véve még nem tesz senkit filológussá. Filozófia-történeti tárgyak iránt való érdeklődés is jellemezte ugyan Hornyánszky Gyula lelki alkatát. Ennek köszönhető, hogy „A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates“ kettős címen ókortudományunk egyik legáltalánosabb érdekességű könyvét írta meg. De az igazi ókortudóst éppen itt az összefogó műveltségtörténeti szempont árulja el és ebben az esetben a tudós egyéniségére még különösebben jellemző, hogy kutatásának tárgya a természettudományosan gondolkodó orvos... Ugyanígy következtek Hornyánszky filozófiai és politikai hajlandóságából — mindkettőből egyformán — tömeglélektani vonatkozású görög történeti tanulmányai és társadalomtudományi, elméleti- és szervező munkássága. A filológusnak a *filozófia* felé vezető útja Hornyánszky Gyula elméletében és gyakorlatában *formai* előrehaladás a lelki valóság egyéni megnyilvánulásainak visszaérzésétől és visszaképzelésétől a történeti alakulás és fejlődés tényezőinek felismerése felé — ugyanezekben, az egyéniség megismerése felé, amely csak megelőző foka az általános emberi lélek megismerésének, a történeti valóság különálló tényeitől általános és elvont képzetek története felé, a filológiai anyagtól — fogalmak rendszere felé.

Ez az irány az általános felé nem méltatlan a görögséghez, amelynek megismerése az első cél volt. Amennyiben bizonyos apriorisztikus magatartáshoz vezetett — külsőlegben: a jövőidejű igealak jellemző használatához — vagy az irány későbbi fejleményében a Hornyánszkyénál messzebbmenő pusztá fogalmisághoz görög tartalom nélkül: ez ókortudományunk történetében csak múlt jelenség lehet. Megmarad Hornyánszky Gyula sokoldalú tudós életének nem utolsó eredményeként: egy filozófikus filológus mintát jelentő emléke és egy filozófikus filológia megvalósítandó programja. k. k.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

**Rendszeres filozófia.** PAULER AKOS: *Bevezetés a filozófiába.* Harmadik javított és bővített kiadás. Budapest, 1933. Danubia kiadása. 268. l.

Pauler Bevezetése nem új könyv, mégsem mehetünk el e nagyjelentőségű mű harmadik kiadása mellett anélkül, hogy meg ne emlékezzünk a magyar filozófiai irodalomnak erről az eseményéről. Mert valóban eseménynek kell mondanunk, hogy tudományunknak ez a mély és nagy szellemi erőfeszítést igénylő rendszerezése aránylag rövid időn belül eljutott a harmadik kiadásig. Eddig több mint 6000 példány fogyott el belőle, amivel magyar filozófiai könyv még nem dicsekedhetik. Bizonyosága ez annak, hogy a magyar szellem mégsem oly idegen a filozófiától, mint sokan szeretik hirdetni, mert különben nem nyúlt volna ily módon Pauler műve felé. Pedig a szerző semmi kedvezést sem tesz az olvasó számára: nem fokozza le a problémákat, nem szűkíti meg a tág horizontokat, ellenben megbízható, nyugodt lépésű és bizalmat keltő kalauznak bizonyul a legmagasabb, nyaktörő csúcson is. A filozófia problematikájának ilyen világos, mély és áttekinthető rendszerezése a külföldi irodalmakban is ritkaság. Ezért keltett méltó feltűnést e Bevezetés német fordítása a filozófusok hónapban: Németországban is.

Folyóiratunk más alkalmakkor már behatóan foglalkozott Pauler rendszerének jelentőségével. Ismétlésbe esnénk, ha most magát a rendszert kívánnánk vázolni. A platoni idealizmusnak ez az egyik legszebb hajtása ma már a tanítványok révén is lényeges alkatrésze lett a magyar szellemi életnek. Ebben az új kiadásban Pauler a réginél még jobban kidomborítja a vallás felé hajló problémákat: rámutat arra a közös forrásra, az Abszolútumra, amely egyaránt élteni a vallást és a filozófiát. Ezzel a meggyőződéssel mond éleseszű kritikát a modern etikai irányokról is.

Általában — ha lehet mondani — a régi kiadásoknál még szigorúbb, még elvibb ennek az újnak a vonalvezetése. Nincs a filozófiának egyetlen kérdése sem, amelyre nézve ne tudna az olvasó e logikus rendszer keretében tájékozódni s így teljes bizalommal indulhat el vele világnézetének formálásában.

Kár, hogy az új kiadás alakja kissé nehézkesen kezelhető. Ez a mű nem album, hanem igazi *livre de chevet*: minél kisebb formában adtam volna ki, hogy az olvasó magával vihesse magányos sétáira. S a cífrázottásra emlékeztető fedőlap sem illik a tartalomhoz. H. N. J.

**Filozófiatörténet.** WEINHANDL, FERDINAND: *Die Metaphysik Goethes.* Berlin, 1932. Junker und Dönhaupt. XV., 400 l.

Goethe eszmevilágának hatása, működésének első lépéseitől kezdve, bele volt építve kultúránk életébe és ideáljaiba. Am olyan elementáris,

olyan magátólértetődő volt ez a hatás, hogy valójában meg sem próbálták felmérni igazi nagyságát. Az ő nagy aratása után csak tallóztak s így is gazdag volt az eredmény: számtalan részletmunka rajzolta meg a költő, a természettudós, az államférfi, a pedagógus Goethét. A XX. század új világszemlélete, amely egyre lázasabban számolja fel értékeit, felismerte, hogy Goethe szellemi termésében nem elég rendszertelenül tallózni, a részletmunkát fel kell váltani rendszeres, alapvető kutatásnak. Így vált a mult esztendő százados ünnepe nagyszabású kutatások kiindulópontjává. S a Goethe-kutatás megindulásakor hamarosan kitért (különösen Goethe természetfilozófiájának rendszeres vizsgálatánál), hogy a legsúlyosabb mulasztás Goethe filozófiájának, helyesebben metafizikájának feltárásánál történt. Ezt az adósságot próbálja törleszteni Weinhandl hatalmas kötete: Goethe metafizikája.

Weinhandl Goethe filozófiáját az „Egész-filozófiájának“ nevezi s metafizikai jellegét Goethe életfelfogásában keresi, „in der die Erscheinungswelt durchdringenden Welt der Idee begründet“. Műve első részében (Grundriss und Bausteine), a kutató Goethét rajzolja meg, hogyan alakult ki Goethe életfelfogása, természetszemlélete, s a változás-elv, az identitás, az exoterikus tulajdonságok, a polaritás gondolatának pillérein hogyan épült fel a goethei totalitás, a világ, mint Egész. A második rész (Die Vermittlung von Subjekt und Objekt), a gondolkodó Goethe útját tárja fel. Tanulságosan veti egybe Kant és Goethe filozófiáját, elválasztván Kant kritikai (ő transzcendentálisnak nevezi) módszerét Goethe morfológiai módszerétől, amely utóbbi módszer predestinálja alkalmazóját a létezés alapkérdéseinek kutatására. A befejező részben (Die Metaphysik des Symbols) elénk tárja a goethei metafizikát, a látnok Goethe világképét. Ebben a világképben az esztétikum jelentős helyet foglal el ugyan, de nem mint értékrendszer, hanem mint létező, megvalósuló valóság. (Gestalt und Charakter, Die Physiognomik des Kunstwerks.)

Szerzőnk hatalmas művét részletesen nem ismertettük. Csak rövid útmutatót adtunk hozzá. Azonban már e rövid áttekintésből is kiténik, milyen kevés gondot fordít tisztán ideológiai kérdések tárgyalására. Ebben osztozik a legtöbb mai metafizikai rendszerrel, pedig ez a hiány egy naív szimbolizmus kialakulásának veszélyét hordja magában. Weinhandl könyve nemcsak gazdag tartalmáért, hanem ezért a feltűnő hiányáért is megérdemli a metafizikával foglalkozók figyelmét. *Bóka László.*

WACH, JOACHIM: *Das Verstehen* (Grundzüge einer Gesch. der Hermeneutischen Theorie im XIX. Jahrhundert). I—III, 1926—1933. Tübingen, Mohr. 266., 379., 350. ll.

A XIX. század vezéreszméi közül az idealizmus és pozitívizmus filozófiatörténeti jelentősége eléggé tisztán áll előttünk, kevés figyelemre méltatott azonban a harmadik terület: a romanticizmus. Az eszmében rejülő nagy mozgató erőket napjainkban kezdjük ismét észrevenni, mikor

felmerül a törekvés, hogy a szaktudományokat és a szakfilozófiát közelebb hozzuk egymáshoz. Dilthey figyelmeztetett rá, hogy a hermeneutika (a megértés elmélete) hidalja át a filozófia és a szellemi szaktudományok közötti űrt. De az ő munkásságát ismét elfelejtette adekvát módon felértékelni és folytatni a filozófia, ellentétben a szellemi szaktudományokkal, amelyekre nézve igen hasznos volt útmutatásainak követése.

Troeltsch és Rothacker után most Wach mutat rá a „megértés” tudományos jelentőségére. Amit Dilthey (Die Entstehung der Hermeneutik) írásművészetének elhittünk, ő nagyszabású részletkutatásokkal mutatja ki: Schleiermacher óta életerős, nagyszabású, egységes és minden szerénysége ellenére filozófikus igényű eszmeáramlat vonul végig a XIX. századon, a szellemtudományi irány, mely kitermelte a maga sajátos módszerét, a hermeneutikát. Ez az irány tartózkodik az elhamarkodott rendszerektől, a ma divatos expressz-szintézisek éppúgy távol állnak tőle, mint a metafizikai konstrukciók, de egy pillanatra sem vész el szaktudományi atomizmusban: következetesen tartja az egyensúlyt idealizmus és pozitívizmus között. Wach érdeme, hogy e hagyomány tényleges meglétét kifogástalan és megtámadhatatlan módon kimutatja s ezzel ő maga is belekapcsolódik e szellemi kontinuumba. „Die grosse, unvergleichliche geistige Tradition, die in diesen Gedanken und Leistungen enthalten ist, fordert von uns eine Auseinandersetzung mit ihr. Dazu ein wenig Material beibringen zu helfen war die Aufgabe, die wir uns gestellt haben“ (III. k. VII.) — hangzik túlzóan szerény célkitűzése.

A hermeneutika fogalma szorosan összefügg — ma ezt mind világosabban látjuk a filozófiában és szaktudományokban egyaránt — a szellem, élet, történet, nyelv tényeivel. E beláthatatlan területnek a munkásait — amennyiben módszertani gondolataik voltak — három csoportban ismerteti szerzőnk: az első kötetben a nagy szisztematikusokat (köztük Schleiermacher, Boeckh, W. v. Humboldt), a másodikban a teológusokat (Schleiermachertől Hofmannig), a harmadikban pedig a történészeket és archeológusokat (köztük Ranke, Droysen, Steinthal). Hiú vállalkozás lenne e három kötet anyagának ismertetése. Csupán két tényre akarunk rámutatni, melyek előkelő szerepet biztosítanak Wach művének korunk filozófiai irodalmában.

Az egyik: új orientáció a XIX. sz. filozófiatörténetében. Annál fontosabb ez, mert következményei a jelenre nézve is életbevágóak. Ha korunk egészséges törekvését filozófia és szaktudomány kibékítésére ápolni akarjuk, nagyon hasznos megismerni, hogy milyen viszonyban álltak e törekvés XIX. századi képviselői az akkori filozófiával. Wach műve II. kötetének ragyogóan megírt bevezetésében érdekesen vázolja e viszonyt. Meglepő, hogy Hegel mennyire idegen ennek az iránynak, hisz filozófiájának éppen történet és szellem az alapkövei. „Die Meister der Geisteswissenschaften, die bei Hegel lernten, haben sich im Laufe der Zeit von ihm allesamt gelöst und der grossen Tradition genähert,

die von Humboldt über Ranke in die Gegenwart führt“ (38). Felületes lenne ez elfordulást hisztorizmusnak, filozófiátlan szubjektivizmusnak minősíteni. Éppen ellenkező az igazság: a hermeneutikus számára túlságosan egyéni, kézenfekvő a hegeli dialektika s épp *objektív* megértésre törekedvén, nem fogadja el. Ezen a fordulaton érdemes komolyan elgondolkozni.

Második nagy tanulsága Wach művének tudományetikai természetű. Kétségtelen, hogy a hermeneutikust tárgyának természeténél fogva mindig fenyegeti a veszély, hogy filozófia és szaktudomány között botorkálván, tudománytalan lesz. (Erré sok példát találhatunk a mai szellem-történetben.) Kiderül Wach könyvéből, hogy ezért nem tehető felelőssé az a hagyomány, melynek a mai szellem-történet egyenes leszármazottja. Ez a hagyomány éppen ellenkezőleg: szerény, objektív és kitartó vizsgálódást követel s kizárja az elhamarkodott spekulációt. Éppen mert a tárgyában rejlő irracionális a tudománytalanság állandó veszélyét rejti magában, alakított ki a hermeneutika egy szigorú gondolkodás-etikát. Wach maga is szigorúan alkalmazkodik ehhez, talán kelleténél jobban. Erre mutat az a tény — ami egyébként a műve ellen felhozható egyetlen súlyos kifogás —, hogy művének legérdekesebb, legjelentősebb részei — legalább is a filozófus számára — mindvégig a lapalji jegyzetek: kevés kivétellel itt húzódnak meg szerényen azok az összefüggések, melyeknek kiderítése adja meg éppen Wach vállalkozásának jelentőségét.

Mátrai László.

WOYCIECHOWSKY JÓZSEF: *Sipos Pál élete és matematikai munkássága*. Budapest, 1932. Athenaeum. 124 lap. (Közlemények a Debreceni Tudományegyetem Matematikai Szemináriumából, VI. füzet.)

Egy teljesen feledésbe merült magyar nagyságnak az életét és működését ismerjük meg ebből a kis könyvből. Igen jó szolgálatot tett a magyar kultúrának egyrészt Dávid Lajos azzal, hogy a szerző figyelmét Sipos Pálra fölhívta, másrészt pedig a szerző azzal, hogy gondos utánajárással, éveken át tartó szorgalmas munkával minden Sipostra vonatkozó adatot felkutatott és az adatokat igazán elismerésre méltó formában földolgozta. Érdemes volna Sipos életéről és működéséről a nagyközönség számára is hozzáférhető helyen és formában tanulmányt iratni, megérdemelné Sipos, hogy minden művelt magyar ember megismerje a nevét. Sipos (1759—1816) a Teleki grófnál volt nevelő, majd Szászvároson és később Sárospatakon tanár. Költő és filozófus volt, Kazinczynak egyik legbizalmasabb barátja, de legnagyobb sikerét mint matematikus érte el. A körívek összehasonlítására szerkesztett mérőeszközét a berlini tudományos akadémia aranyéremmel tüntette ki. Ezt az eszközét az ellipszis ívhosszájának meghatározására is fölhasználta és e téren kortársait messze fölülmuló eredményeket ért el.

A könyv két részből áll, az első rész Sipos életét és munkásságát ismerteti, a második rész a matematikai munkásságát részletesen tárgyalja. A könyv végén rövid német kivonat és német matematikusoknak Siposhoz írt levelei találhatók, továbbá névmutató, amelynek bősége tanuskodik arról, hogy milyen hatalmas irodalmat dolgozott föl a szerző könyvének megírása közben. A munka több tekintetben érdekelheti a magyar bölcselkedés multjának kutatóját. V. P.

**Természetfilozófia.** DRIESCH, HANS: *Philosophische Gegenwartsfragen*. Leipzig, 1933, E. Reinicke, 184. l.

Drieschnek ez a könyve, amely az utolsó időkből írt dolgozatainak foglalata, három főreszből áll. Az első rész „Intuition und Positivismus“ címen vitairat a fenomenológia ellen és a szerzőnek e kérdésben elfoglalt ismeretes álláspontját tartalmazza; e vitairat a végén már vádirattá emelkedik, midőn szerzőnknek az 1930. évi oxfordi kongresszuson „Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeiten“ címen elmondott beszédét közli.

A második rész „Studien über Ganzheit“ címen négy értekezést foglal össze. Ezek közül három a biológiai folyamatok elemzésével különböző oldalakról foglalkozva, a vitalizmus elméletének igazolásában találkozunk. Tagadja az életfolyamatok pusztán mechanisztikus értelmezésének lehetőségét; kimutatja, hogy e folyamatok csupán a fizika és kémia törvényeivel meg nem ragadhatók, hanem mindig „Ganzmachende Faktoren“, szellemi tényezők felvételét posztulálják. E rész még egy brilliáns kis tanulmányt tartalmaz, amely — az időjeggyel kapcsolatos emlékképeink elemzése alapján — a pszichofizikai parallelizmus tarthatatlanságát mutatja.

A harmadik rész logikai dolgozatai között kétségkívül a legaktuálisabb és egyben a legjelentősebb a „Wahrscheinlichkeit und Freiheit“ című. A modern fizika, nevezetesen a kvantumelmélet egyik legújabb eredménye az ú. n. Heisenberg-féle határozatlansági reláció, amelynek értelmében az atómmag körül keringő elektron helyének és sebességének meghatározása nem végezhető tetszésszerű pontossággal (még elvben sem!), hanem az egyik mérés pontossága a másikat szükségszerűen befolyásolja, úgyhogy pl. minél pontosabban mérjük a sebességet, annál bizonytalanabb lesz a helymeghatározás. Ebből a mérési meghatározhatatlanságból egyes fizikusok arra a következtetésre jutottak, hogy az elektron magában sincs determinálva, úgyhogy az ú. n. mikroszkópikus rendszerekben valódi határozatlanság uralkodik; Driesch azonban fentidézett, rendkívül szellemes cikkében a valószínűség fogalmának elemzésével kimutatja, hogy ha elfogadjuk e feltevést, akkor lehetetlenné tesszük a fizika statisztikai törvényszerűségeit; ha az elemi részek nincsenek megkötve, együttes viselkedésükről sem mondhatunk semmit. A fejezet további cikkei az ismeretelmélet lélektani bázisával, a létező fogalmá-

nak különféle jelentéseivel és végül a tudásnak a cselekvés feletti primátusával foglalkoznak.

*Faragó László.*

HEZSER LASZLÓ: *Átöröklés mint végzet.* Budapest, 1932. Novák. 228 l.

E nemrég megjelent munka az *átöröklést* tárgyalja általánosabb, *filozófiai vonatkozásaival* együtt. Ismerteti a *Mendel*-elméleten alapuló modern átörökléstant, a *chromosomák* szerepét, a *szerezett tulajdonságok* átöröklésének kérdését stb. Ezek a biológiai fejtegetések nagy olvasottságra, alapos tájékozottságra valló, élénk, élvezetes előadásban összefoglalt bemutatásai az amúgy is érdekes problémáknak.

E fejtegetésekhez fűzött filozófiai, metafizikai elméletek azonban már kevésbé állanak meg a tudományos kritika előtt. Itt szerzőnk meglehetősen könnyedén, felületesen intéz el igen mély, nehéz kérdéseket is. Érezhető, hogy szaktudományok teréről téved át oly filozófiai területekre, amelyekben nem rendelkezik kellő tájékozottsággal, iskolázott kritikával. Így szerzőnk szerint az *élet* is csupán *anyag*i jelenség, az anyag bomlási folyamatának eredménye. Az élő szervezet minden működését szigorúan előírják a szerves molekuláknak, illetve az atomoknak sajátosságai. Ezt az álláspontot főleg *Driesch* meggyőző érvelései óta a modern természetbölcselet már túlhaladottnak tekinti. Az *anyag*i alkotórészzeit tekintve, teljesen azonos élő és élettelen szervezet óriási különbségét a bölcselet *Aristoteles* óta csak egy újszerű elvvel: az *élet* principiumával tudja kielégítően megfejtetni. És szerzőnk is aligha tudná tisztán materiális alapon az élet birodalmában mutatkozó sok csodás *teológiai* jelenséget megmagyarázni. Ezekkel szerzőnk nem is foglalkozik. Szerzőnknél a *lélek* is kémiaiávé, anatómiaiávé materializálódik. A lelki élet is csak az anyag műve, a lélek azonos a testtel, az anyaggal. Messze vezetne, ha ezt a ma már merész állítást részletesen próbálnók cáfolni. Legyen szabad csak röviden a lelki élmények egészen sajátos természetére, a tudatra, az énrre, az összes lelki jelenségek ön-szerű összefüggésére utalnunk, amik bajosan volnának jobban magyarázhatók pusztá anyaggal, mint az ettől lényegszerűen különböző lélek elfogadásával. Mindezekből természetesen következik szerzőnknél az általános és teljes *determinizmus* is. Minden a materiális szükségyszerűség törvényeinek van alávetve. De hát akkor honnan tudhatom én mindezeket. Hiszen akkor képtelen vagyok saját gondolataim felett kritikát gyakorolni, a helytelen felfogástól a helyesnek felismerthez szabadon csatlakozni. Akkor minden gondolatom — helyes vagy helytelen, igaz vagy téves — egyaránt materiális okok szükségyszerű következménye. Akkor e most írt bírálatom sem szabad elhatározásomból folyó cselekedetem, hanem materiális szükségyszerűség folyamánya, amiről egyáltalán nem tehetek és amiért semmi felelősséget sem vállalhatok. Akkor egy tényérnek egy arcon való csattanása éppoly szükségképeni és akaratlan természeti jelenség, mint a fejemen kopogó jégeső vagy a gépek csattogása. Akkor nincs sértés, bűn, jogtalanság és

teljesen értelmetlen a felháborodás, méltatlankodás. Vajjon vállalná-e szerzőnk mindezeket a gyakorlati következményeket? Szerzőnk alapelvéből természetszerűen folyik az *etikai* és *vallási relativizmus* is. „A válás nem egy spirituális epiphenomen, hanem a szellemi élet fejlődésének egy differenciálatlan állapota, a láthatatlan ősök szellemének látható megnyilvánulása.“ De miféle szellemről beszél szerzőnk, mikor csak anyag van?

Mindezek a mély és világnézetünkre is erősen kiható problémák nagyobb gondosságot és óvatosságot is megérdemeltek volna. Nem tagadjuk ugyan, hogy szerzőnk fejtegetései még e területeken is mindvégig érdekesek, sok helyen gondolkodóba ejtenek és mindenütt elmélkedni szerető emberre vallanak. De tudományos szempontból könyve kétségtelenül sokkal kevesebb kifogásolnivalót, nyujtott volna, ha a filozófiai fejtegetések mellőzésével megmarad tisztán a biológiai problémáknál.

Somogyi József.

**Kultúrfilozófia.** KORNIS GYULA: *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata.* Történefilozófia. *lata.* Budapest, 1933. Franklin-Társ. I. köt. 306 l., II. köt. 331 l.

Kornis Gyula eddigi értékes filozófiai, lélektani, történelembölcseleti, kultúrtörténeti és kultúrpolitikai művei után egy hatalmas, összefogó jellegű munkával ajándékozta meg irodalmunkat, amidőn „Az államférfi“ című kétkötetes művében elvégezte „a politikai lélek vizsgálatát“. Ez az új munkája éppúgy tekinthető mélyeszántó *pszichológiai* tanulmánynak, mint *történebbölcseleti* elmélkedésnek, éppúgy lehet jelentős *államelméleti* művet, mint a *gyakorlati politika* éles szemmel megírt tankönyvét látni benne. Megírásához szerzőjének rendkívül sokoldalú és átfogó tudományos műveltsége volt szükséges.

De e sokoldalú tudást sugárzó sajátossága mellett mégsem sorozható be e munka egyszerűen a pusztán tudományos művek sorába. Az előadóművészetnek olyan tökéletességével, olyan drámai elevénységgel van megírva, hogy érdekesség és esztétikai erő dolgában vetekszik a legérdekfeszítőbb szépirodalmi művel. S ha jól ítéljük meg munkáját, akkor azt a mozgatórúgót, amely szerző tollát vezette, nem is abban a törekvésében pillantanánk meg, hogy irodalmunkat egy újabb tudós munkával gazdagítsa, hanem abban a lelke mélyén izzó „politikai erosz“-ban, hogy állami önállóságra jutott nemzetét politikai gondolkodásra és cselekvésre nevelje. Ebből a szemszögből vizsgálva „Az államférfi“ című mű az államférfi szavának és írásának azt a jellemző vonását mutatja, hogy nemcsak szó és írás akar lenni, hanem egyúttal cselekvés, a nemzet életét kedvezően befolyásoló *tett* is.

Kornist mély filozófiai műveltsége különösképen képesíti arra, hogy az állami élet jelenségeit a legmagasabb filozófiai elvek szögéből, a politika legkonkrétebb kérdéseit a legelvontabb bölcseleti



elvek magasságából nézze. Azok a perspektívák, amelyeket végső filozófiai absztrakciók és gyakorlati politikai konkrétumok közt megnyit, sokszor éppenséggel meglepőek. A bölcséleti szempontoknak ez a folyton érezhető érvényesülése azonban egyáltalában nem teszi munkáját nehezzé vagy elvont jellegűvé, minthogy mesterien ért hozzá, hogy általános igazságait a világtörténelem mozgalmas drámájából s a politikai harcok forratagából kiragadott példákban megelevenítse. Művében a történelmi portrék óriási sokasága vonul el filmszerű gyorsasággal, de elevenséggel is szemünk előtt. Anyaga átfogja az államférfiak képcsarnokát Periklestől MacDonaldig és Herriotig, kiterjeszkedik egy-egy nagy japáni, kínai és indus államférfiúra is és különös szeretettel foglalkozik a magyar múlt nagy politikusaival, ezek között, különösen *Széchenyivel*, akiről azt tartja, hogy „kevés nemzet dicsekedhetik ilyen vesékbe látó, a lelki indítékokat lényegükben megragadó és önmagát is mélyen elemző politikai lángelmével“. (I. 32—33. ll.) A történelmi és politikai adatoknak, az életrajz- és memoár-irodalomnak óriási tömegéből pedig mindig a legérdekesebbet és a legtanulságosabbat ragadja ki.

Művéhez „Bevezetés“-ként „*Államférfi és történelem*“ címen remekbe-készült történetbölcséleti tanulmányt ír, amely a nagy egyéniség történetformáló erejét és a nagy államférfinak a mai politikai életben játszott szerepét világítja meg.

A mű egyébként két részre tagozódik. Az *I. Rész* „*Az államférfi étosza*“ címmel „az államférfi ideális típusának megszerkesztését“ kísérli meg. Az a kérdés, amely e rész vizsgálódásait vezérl, arra irányul, hogy „mik az igazi államférfiúi nagyság ismertető jegyei?“ Szerzőnk úgy találja, hogy „a nagy államférfiú egész erkölcsi és szellemi habitusának, valamennyi lényeges tulajdonságának egy közös kútfeje van: a *hivatástudat*“. Ebből a központi magból csiráznak ki szellemi alkotásnak többi vonásai: a *politikai eszménytudat*, minthogy a hivatástudat mindig feltételez egy eszményt, a *politikai erosz vagy tárgyszerelm*, amelyet az eszmény az államférfi lelkében lángrobbant, az *akaraterő*, amelyet a hivatástudat és az eszmény megacéloz, a *felelősségérzés*, a *sugalmazó erő*, az *emberismeret* és a *valóságérzés*, amelyeket mind a hivatástudat és a politikai erosz melegít s amelyek a politikai eszmény megvalósításának nélkülözhetetlen eszközei. Szerzőnk mindezen lelki jegyeket külön fejezetekben elemzi és világítja meg a világtörténet legnagyobb politikusainak példájával.

A mű *II. Része* „*Az államférfi lelki alkata*“ címmel nem az ideális típust, nem azt a kérdést vizsgálja, hogy „milyennek *kell* lennie az államférfinak“, hanem azt, hogy „*ténylegesen* milyen a vérbeli államférfiak lelki alkata“, „milyen gondolkodásbeli, érzelmi és akarati típusokba különülnek s hogy mennyiben függ politikai tehetségük kibontakozása a társadalmi rétegtől, amelyből származnak, s a millió egyéb feltételeitől?“ E célkitűzésnek megfelelően e rész „*A politikai lélek típu-*

sai“, „Az értelem a politikában“, „Az érzelem a politikában“, „Az akarat a politikában“ és „A társadalmi rétegek a politikában“ című fejezetekre tagozódik.

A fenti ismertetés szerint látszólag élesen elkülönül egymástól a munka két része: az első rész *normatív* jellegű, az államférfival szemben támasztható *követelményeket* fejt ki, mintegy a politika *etikája*, a második *valóságtudományi* jellegű, „kizárólag *lelki tények* és összefüggések vizsgálata“, a politika *pszichológiája*. Valójában a két rész elkülönülése nem ilyen éles. Szerzőnk az ideális államférfi típusát nem egy magasabb normatív szférából, nem az államéletre alkalmazott erkölcsi követelményekből vezeti le, hanem a tapasztalat termékeny talajából. Azt, hogy milyennek *kell* lennie a nagy államférfinak, annak a megfigyelése útján állapítja meg, hogy milyenek voltak „*ténylegesen*“ a világtörténet nagy államférfiai. S a *nagy* államférfi megjelölésében rejlő értékelés is a tényleges sikert használja értékmérőül. Valójában tehát a mű első része is pszichológiai és nem normatív-erkölcsi vizsgálódás. Helytálló tehát az egész munkának az a megjelölése, hogy az „*A politikai lélek vizsgálata*“. Szerző maga is látja ezt s ezért találoán jegyzi meg: „Voltaképp nem a pszichológia, hanem az etika tárgya annak vizsgálata, hogy milyen erkölcsi tulajdonságoknak kell benne rejleniök a nagy államférfiúi jellemben. Mivel azonban ezek a tulajdonságok, «erények» csakis a lelki alkaton és tevékenységeken keresztül érvényesülnek, egészen természetes, hogy az erkölcsi és pszichológiai szempontok e vizsgálatban erősen összefonódnak“. (I. 24—25. ll.) Ekként szorosan összefonódik, homogén egésszé egységesül a munka két része is. A kettő közötti különbség — úgy látjuk — inkább csak az, hogy amíg az első részben szerző közvetlenül az államférfi alakjára függeszti tekintetét, annak legkiemelkedőbb ismertető jegyeit, a nagy államférfiakat közösen jellemző elsődleges vonásokat ragadja meg s vizsgálata nem pszichológiai kategóriák, hanem a nagy politikai egyéniség kontúrjai nyomán halad, addig a második részben lélektani kategóriák szemüvegén keresztül, az értelem, az érzelem, az akarat és a külső hatások szempontjából veszi vizsgálat alá a politikai történet nagy hőseit, a lelki kémia elem-sora szerint teszi vegyelemzés tárgyává mindazt, ami az államférfi lelki kontúrjain belül mint anyag összsűrűsödik. S mint-hogy művének első részében az államférfi lelki alkatának fővonásait már felvázolta, a második részben elég, ha utal ezekre és figyelmét a részletek rajzára fordítva, az egyes államférfiúi típusokat egymástól elkülönítő másodlagos lelki jegyeket boncolja szét. Hogy ezt egy példával is megvilágítsuk: az első rész anyaga nagyrészt belefért volna a második rész „Az akarat a politikában“ című fejezetébe, de minthogy ezt az anyagot szerző írói génusza már az első rész számára kiragadta, a második rész említett fejezete egy az első részre utaló rövid megjegyzés után a különböző államférfiúi jellemek kérdését ismeri fel a részle-

tesebb vizsgálat megoldandó problémája gyanánt. Ekként az első rész az államférfit mint *genuszt*, a második pedig e genusz különböző *specieit* vizsgálja: az első az államférfiről, a második az államférfiak különböző *típusairól* értekezik. Találó az a kép, amellyel szerző a politikai lélek vizsgálatára irányuló munkájának kettős tagozatát megvilágítja: előbb mintegy *felülről* vizsgálta a politikai lelket, azután mintegy *alulról* vette szemügyre. (II. 5. l.)

Kornis hatalmas művének ezen általános jellemzése után mit mondjunk a részletekről? A mű bámulatos tartalmi gazdagsága lehetlenné teszi, hogy a benne felvetett és megoldásra találó problémákon csak futólagos seregszemlét is tarthassunk. Ez a harmonikus egészként lezárt nagy munka egy egész sereg önmagában is kerek tanulmánynak a csokra, amely elragad problémáinak a színpompájával és elevenségével, kérdésfeltevéseinek nagyvonalúságával s a megoldások szépségével és világosságával.

Különösen tanulságos az, amit a politika és erkölcs viszonyáról, a politikai elvszerűségről, a politikai opportunizmusról, elvek és pártok, elvek és nemzetek viszonyáról, az angol, a francia, a német és a magyar politikai jellemről mond. (II. 205—266. ll.) Hogy mennyire igaz az angol politikai jellemről festett képe, amely szerint az angol politikai művészet alapjellemé s egyben sikereinek kulcsa „az egyetemes elvektől való félelem és tartózkodás s a pillanat konkrét követelményeinek való megfelelés“, azt az angol jog példájával is igazolhatnók, amely igen kevésbé ismeri a kodifikációt és alapjában véve ma is esetjog (case-law), a precedensek gyűjteménye. Kornis az angol kultúrát alaposan ismerő műveltségével, főként azonban józan belátásával és gyakorlati politikai érzékével az angol politikai jellemet állítja oda követendő mintakép gyanánt. Van bátorsága ahhoz, hogy a jó értelemben vett és csupán a közérdek szempontjától vezetett politikai opportunizmus mellett lándzsát törjön az elvekhez való tántoríthatatlan ragaszkodást előnyben részesítő erősen érzelmi és antiracionalista magyar politikai jellemmel szemben. Ha ez a felfogása elegendő sugalmazó erővel fog bírni a magyar közvéleményre, akkor politikai erostól hevitett, de egyoldalúságtól mentes, józan mérséklettel megírt műve betölti hivatását: nem marad tudós munka csupán, hanem politikai tetté lesz.

Vitéz Moór Gyula.

WHITEHEAD, ALFRED NORTH: *The adventure of ideas*. Cambridge, 1933. University Press. XII, 392 l.

Az egész mű lazán összefüggő kultúrfilozófiai értekezések sorozata, amelyeket a szerző négy fejezetben (szociológia, kozmológia, filozófia, kultúra) csoportosít. Az első rész esszéiben az emberiség története úgy van beállítva, mint a XVIII. század nagy eszményeinek: a szabadságnak, egyenlőségnek, testvériségnek fokozatos megvalósulása. A második

rész a természettudományok jelentőségét vizsgálja az emberi kultúra történetében. A különböző kozmológiai és kozmogóniai elméleteket vizsgálva — ami természetesen széleskörű vallás-, filozófia- és kultúrtörténeti alapokon történik — a szerző eljut a természeti törvény fogalmához, amelyet az immanencia, transzcendencia, továbbá kauzalitás és egymásutániság (Hume—Kant) szempontjából alaposan megvilágít. A természeti törvény magyarázatához szervesen kapcsolódnak a következő fejezetnek a természettudományok és szellemtudományok közti különbségekről szóló fejtegetései, amelyek az egész műnek legsikerültebb részét alkotják. A harmadik rész filozófiai, illetőleg pontosabban: ismeretelméleti problémák vizsgálatával foglalkozik. Whitehead a megismerés dualizmusáról, az időszemléletről, a valóság és látszat viszonyáról, valamint a filozófiai vizsgáldás módszeréről a német iskolákhoz viszonyítva egészen új és eredeti szempontok szerint értekezik. A negyedik részben („civilisation“) is filozófiai tárgyú — axiológiai — kérdések vizsgálatát kapjuk: mi a szépség, mi az igazság, mi a kettő viszonya és mi a béke?

Egészben véve: Whitehead műve tartalmas és mélyen szántó könyv, amely a filozófiában mindenkor külön utakon járó angolszász szellem megismerésére nagyon alkalmas. *Magyaryné-Techert Margit.*

HEUSSI, KARL: *Die Krisis des Historismus*. Tübingen, 1932. J. C. B. Mohr. 104 l.

Aki a forrástanulmányok megkerülésével, rövid úton akar megismerkedni a kérdéssel, alig találhat alkalmasabb összefoglalást Heussi könyvének. Alapvető elméleti gondolatai nem újak (bár fel-felfigyelhetünk egy-egy megkapó kimélyítésre), az új idealizmus nyomdokain járnak; egyéb eredményeket is felhasználva Dilthey, Rickert, főként pedig Troeltsch szintézisével foglal állást, de ezt a szintézist igen következetesen át-gondolja — különösen a problematika összefüggését látja élesen — és nagyon világos és kitűnően tagolt előadásban tárja elő. Először a historizmus különböző értelmezéseit sorolja fel s a maga részéről az 1900 körüli történelemírás szellemében határozza meg, a krízist pedig a világháború utáni változásban. Majd vázolja a krízis történeti kifejlődését s négy pontban szisztematikai tartalmát. Ezek: a történelemlogika kérdése, a históriai relációk kérdése a relativitás problémájával együtt, a fejlődés, végül az immanencia és transzcendencia kérdése a történetben. Eredményeit, amelyek valóban a történelemelmélet változásának lényeges jegyeit foglalják össze, röviden így választhatjuk: a történeti realitás abszolutisztikus felfogása helyére az a belátás lép, hogy a történelmi tárgy alkotásában az alany teremtetőleg tevékeny; a történeti jelenségeket nem elszigeteltet, hanem kiterjedt, bonyolult összefüggésekben látjuk, végtelen relációban; a fejlődést nem a haladás jelentésében értjük s csupán a történet zárt egységein belül, nem nagy egészeinek életében fedez-

zük fel, ellenben még talán erősebben látjuk az emberi dolgok örök változását és a korszakok elkülönülését; a történelem és a filozófia között sokkal szorosabbá vált a kapcsolat, a historikus tehát tudatosan látja anyagát és használja módszerét, ez a módszer nem egyszerű adatmegállapítás, hanem intuitív mélyrehatolás, mert a történelem tárgya többé nem pusztán a külsőséges jelenségek, hanem a lényeg, az idea, a forma, az alkat. Ez a változás azonban nem jelent igazában transzcendenciába, a szorosan vett metafizikumba való fellépést, csak elmélyülést, mert a lényeg stb. éppen úgy a történet immanens valóságához tartozik, mint bármely külsőleges tény. Az új história tehát a teljesebb történeti valóságot ragadja meg s bebizonyította, hogy a történelmi mutató nem választható el a szisztematikus gondolkodástól. Nagy érdeme Heussinak, hogy a historizmus és az új szellem közt kétségtelenül meglévő átmenetet — vérbeli történész módjára — mind történeti lefolyásában, mind szisztematikai összefüggéseiben mindenütt előtérbe állítja s ezáltal — anélkül, hogy ezt ő maga megállapítaná, de mi nem hagyhatjuk kiemeletlenül — a történeti folyamat dialektikus mivoltának beszédes példáját szolgáltatja.

Joó Tibor.

KEYSERLING, HERMANN Graf: *Südamerikanische Meditationen*. Stuttgart—Berlin, 1932. Deutsche Verlagsanstalt. 384 l.

Keyserlingtől, a jelenkori Európa legjellegzetesebb filozófusától valóban nem lehet elvitatni gondolkörének rendkívüli gazdagságát és sokoldalúságát. Azok közé a jelentős szellemek közé tartozik, akik a valóság minél szélesebbkörű megismerését arra tudják felhasználni, hogy ezt a valóságot a filozófus egyetemes szempontjainak magaslátáról tekintve, jobban megvilágítsák a mai Európa égető problémáit. Híres „Utinapló“-jának éppen ez az idegen világrészeknek, népeknek, fajoknak megismeréséhez fűződő filozofálása adott érdekességet és elevenséget. Egységes rendszert, logikai gondolatépítményeket nála hiába keresnénk. Ehelyett nagyszerű beleérzőképessége, szellemessége, gondolatainak elfogulatlansága és bátorsága, a felvetődő problémáknak sokszor egészen frappáns, újszerű megvilágítása, erős metafizikai beállítottsága hivatottá teszik őt arra, hogy eloszlassa azt a homályt, amely eddig az idegen világok szellemiségét az európai ember szeme előtt eltakarta.

Keyserling ebben a művében a szorosabban vett témakörrel, Dél-Amerika sajátos lelkiségével kapcsolatban mint a szív és a lélek szenvedélyeinek filozófusa lép előtérbe. Ezen a földön találta fel legtöretlenebbül az emberi lélek legmélyebb rétegeinek ősi erőit, amelyek a mi túlracionalizált, túlmechanizált világunkban teljesen veszendőbe mennek. Ehhez a lelki alvilághoz, vagy *gana-világhoz*, ahogy K. nevezi, az európainak valósággal új orgánumokkal kellett közelednie, hogy teljesen új perspektívát kapjon a valósággal szemben. Keyserling feltárja

előttünk a léleknek ezeket az ősi gyökereit, az őszöntönök világát, mert ezekben látja a világtörténesek legfőbb magyarázatát.

Az őstudatban az őszéhség és az ősz-félelem uralkodnak. Az előbbi arra ösztönzi az embert, hogy az egész mindenség felett uralkodjék, hogy ezt a törekvését gátoló elemeket egyszerűen elpusztítsa. Az utóbbi a természet legyőzhetetlen túlerejének tudatából fakad, amely az embert, gyöngesége érzetében, önmaga álcázására, a valóság elrejtésére indítja. Ez a természetben mindig a gyengébbnek legelső impulzusa az erősebbel, a vadnak a vadással szemben. Az oroszva gyilkolás előbb volt, mint a természetes halál; a kiontott vér mámora a legprimitívebb érzések egyike, amelynek az ősi vallásokban mindenkor nagy szerep jutott. Ezeknek az ősi ösztönöknek, a lélek alvilágának felszínrekerüléséből értjük meg a háború indító okát. A háborúból csak akkor származhatik valami jó, ha a népek őszintén beismerik ezeket az indító okokat: akarataikat a gyilkolásra és a pusztításra, és beismerik azt is, hogy ez mind hozzá tartozik az emberi természethez. A világháborúnak azért vannak olyan végzetes következményei, mert egyes nemzetek — mint pl. Franciaország — győzelmüket istenítéletnek fogták fel, azaz szellemi, morális értelmet tulajdonítottak az emberpusztításnak, ami pedig csakis az őszöntönök világában nyerhet magyarázatot. Ezáltal összecserélték a jogot az igazsággal, mert kikényszerített szerződéseknél semmi közük nincs a normális joghoz. Az emberi őszöntönökből táplált világháború szellemi igazolása csak sátáni művet hozhatott létre. A dolog természete szerint minden politika az erőszak, önzés, család, kétszínűség világát tükrözteti, tehát minden igazi államférfiben van valami a gonosztevből. Csak az a politikus, aki tudatosan magára veszi a tragikus sorsot, mely szerint mindez az emberi természethez tartozik, tudja a történéseket oda terelni, hogy a szellem is érvényre jusson az igazságtalanság a minimumra redukálódjék. A vér és az arany, az alvilág ősi moztatói, határozzák meg ma is mindazt, ami a felszínen történik. Délamerikában mindig bőven akadtak olyan típusok, amelyek a maguk céltalan, vad, ösztönös kalandorságukban minden politikusnak úgyszólván őseiként tekinthetők.

De Dél-Amerika éppen azért, mert az ösztönök, az érzelmek ősi rendjének hazája, bizonyos missziót is tölthet be Európa számára. A dél-amerikai egyik legfőbb jellegzetessége a nagyfokú érzékenység (delicatezza) és az ebből fakadó finom formakultusz. Keyserling szerint a mai kor brutálisan, túlzottan aktivisztikus szellemének, amely tisztán az intellektusoktól meghatározott igazságkeresésben gyökerezik, jótékony ellensúlyra volna ez a lelki érzékenységet mindenkor tisztelő, a szellem eredeti gyökereire visszamenő új szépségkultusz. Dél-Amerikában lehet legjobban megérteni, hogy milyen egyoldalú az a felfogás, amely a megismerést csak a racionális funkciókban látja, holott az érzelem is lehet megismerő eszköz. A tiszta racionalizmus éppen a maga tekintetnélküli

igazságkeresésében hideg, nyers, embertelen. Erre a modern észak-amerikai és az orosz szellem a legfőbb bizonyíték. Hatalmas lesz a reakció, ha az érzelmek világa az erőszakos elnyomás alól felszabadul. Keyserling itt főképp a nőktől várja, hogy az emberi szellem teljes elmechanizálódásának gátat vessenek. Nem az északamerikai elférfiasodott, racionális nőtípus, hanem a maga sajátos női zsenijét kifejlesztő és érvényesítő nőtípus lesz a felszabadító.

A föld, az érzelmek és a szenvedélyek súlyából fakad az a sajátos „tristezza“, szomorúság, amely annyira jellemzi a délamerikai lelket. Ez az a szomorúság, amit a szellem a maga szabadságában nem ismer soha. De éppen a szenvedés mély élménye teszi fogékonná a lelket a szellem befogadására, így magasan felette áll Észak-Amerika felületes optimizmusának. A mai európai szellem nem táplálkozik mély forrásokból. Keyserling felveti a kérdést: vajjon a vér és a föld, a szerelem és a halál nem mélyebb és lényegesebb dolgok-e, mint a mechanisztikus modern civilizáció minden vívmánya? Mi európaiak erősen hajlunk arra, hogy csak az értelemben lássuk a szellem megnyilvánulását, már pedig az az eszmény, amelyet csak megértünk, sohasem lehet igazi élmény tárgya. Az intellektus inspiráció, lélek nélkül nem szellemibb, mint a gyomor, viszent az emberi lélek teljes egészének szellemmel kell töltekezni, hogy legfőbb célját, a „werde, der du bist“, önmagának megvalósítását, elérhesse.

Keyserling a világfolyamat végső értelmének fejtegetésével zárja délamerikai meditációit. A szellemnek az ősi érzelmi rendbe való behatolásával kezdetét veszi az az örök nyugtalanság, amely az embert folytonos továbbhaladásra, lényegének, a szellemnek minél tökéletesebb megvalósítására űzi. Legelső megnyilvánulásai a bátorság és a hit. Ezek nélkül nincs szellemi élet. A legszellemibb emberek azok, akik nem teóriákban, hanem tettekben valósítják meg a szellemet. Az ember szellemi élete abban a szerepben nyilvánul meg, amit önmaga vagy mások előtt játszik. Ez a szerep: a hivatása. Minél nagyobb színész valaki ebben a szerepben, minél több benne a nyugtalanság és a vágy szerepkörének kiszélesítésére, annál több benne a szellem. Most már arra kell törekednünk — mondja Keyserling —, hogy az ember ezt a szerepet, azaz színjátékot saját lényének síkjáról építse fel, tehát önmegvalósítása önabrázolással történjék, csak így lesz színjátéka Dante Divina commediája: a föld, a pokol és az ég — vagyis a föld, a lélek és a szellem — egyesítése, lépcső ahhoz, hogy a világfolyamat végső értelme, teljes átszellemesülése megvalósuljon. *Prahács Margit.*

JOLIVET, RÉGIS: *Étude sur le problème de Dieu dans la Vallésfilozófia. philosophie contemporaine.* Lyon—Paris, 1932. Em. Vitte. 240 l.

A könyv címéből következtetve az újabban megjelent vallástörténeti munkák, ha nem is összesének, de legalább nagy részének ismerte-

tését várjuk. E helyett egy-két önkényesen kiválasztott francia filozófus rendszeres kritikai taglalását kapjuk. Olyan szerencsésen kiválasztottakét azonban, akik képviselik a jelenkor legfontosabb vallásfilozófiai irányait.

Ilyen elsősorban *Brunschvicg*, az Isten nélküli spiritualizmus hirdetője: a szellemet tökéletes tisztaságában, minden „exterioritás“-tól függetlenül akarja megragadni. Ez azonban csak önellentmondások árán sikerül neki; abszolút idealizmusa mögött be nem vallott, szegyenkező realizmus bujik meg. Ahol pedig következetes igyekszik maradni, ott meghatározása csak pusztá szó: flatus vocis-ként hat, mint Istenről való felfogásában is. Szerinte csak a durva képzelőerő látja Istent antropomorfikusan munkásnak, aki világot teremt, családátjának, aki öröködik felette. A filozófusok és tudósok Istene — és nála csak erről van szó — „szellemi egység, amelyből ki van zárva mindaz, ami veszélyezteteti az eszme intellektuális tisztaságát“. Isten csak a tudatban létezik, csak „en esprit et en vérité“. De ez az Isten — veti ellene a szerző — nem más, mint pusztá név, mint tartalom nélküli elvontság, úgy, hogy valójában *Brunschvicg* vallásfilozófiai felfogása az atheizmussal egyenlő.

Nem tartja sokkal elfogadhatóbbnak *Parodi* elméletét sem, aki a racionalizmusra igyekszik felépíteni vallásbölcseleti rendszerét. Isten eszméjét, legalább is konkrét formájában, nem annyira az ész által követeltnek, mint az emberi szív szükségleteiből fakadónak tartja. Ezzel magyarázza, hogy önellentmondásokat tartalmaz; Isten név ugyanis jelent: személyt, szubstanciát, ideált. Ezek a fogalmak azonban egymással össze nem egyeztethetők, mert a személy determinációt és szingularitást foglal magában, a szubstancia végtelenséget és indeterminációt, végül az eszme, mint Igazság, Jóság, Szépség absztrakcióit, végül a személyiségnek ellentétei. Csakhogy, ha *Parodi* Istene sem személy, sem szubstancia, sem végtelen tökéletesség, sem világteremtő, mi hát akkor? A negatív megállapítás után pozitívet is igyekszik adni. Ez isteniből indul ki s így akar Istenhez eljutni, a megnyilvánulásból a tartalomhoz. Azonban az egyetlen célravezető utat, a tradicionális dualizmust elveti, így végeredményben nem emelkedik túl azon a felfogáson, amely szerint Isten azonos a világgal, tehát pantheizmusba merül.

Nem tér el sokban *Parodi* felfogásától *Ruyssené* sem. Helyesen indul ugyan ki, megállapítván, hogy a filozófusok és tudósok Istene, a hideg és hozzáférhetetlen „geometriai“ Isten mellett az emberi szívnek szüksége van olyan Istenre, aki az „egyéni szeretet és közös imádat elveszhetetlen tárgya“; az értelmünk által gondolt Isten mellett a szívünk által azerttbe. Ezzel az alapgondolattal megindul a vallás; nem halad azonban logikusan ezen az úton, amely a keresztény vallás dogmáihoz vezetné őt. Azzal, hogy Isten személyiségét tagadja, beleesik *Parodi* hibájába: pantheizmus és theizmus között ugyanis az a leg-



lényegesebb különbség, hogy utóbbi Istent személynek és szabad lénynek tekinti, előbbi nem.

Eddig tart a munka negatív, kritikai része; külön pozitív, önálló rendszeralkotó része nincs is; a bírálatokból kitűnik, hogy szerző a katolikus vallás dogmatikája alapján áll. Némi kifogásokat lehetne tenni stílusa, a mű felépítettsége ellen; egy-két helyt homályos, nem elég áttekinthető, másutt megelégszik komolyabb bizonyítékok helyett szójátékokkal. Filozófiai szempontból mindamellert értéket képvisel az újabkori, különösen francia gondolkodásra hatást gyakorló vallásbölcseleti rendszerek alapos ismertetése és beható bírálata által.

*Kozmutza Flóra.*

WALLASCHEK, RICHARD: *Psychologische Ästhetik*, herausgegeben von O. Katann. Wien, 1930. Rikola-Verlag. XXXIV. 798 l.

A kiváló bécsi zenepszichológus e posthumus műve felett már akkor eljárt az idő, midőn 1915-ben befejezte. Nagy szorgalommal összegyűjtött, ügyesen felhasználta klinikai adathalmazt ez annak a bizonyítására, hogy az esztétikai jelenségek maradék nélkül megérthetők a Lange-féle vazomotorikus érzelmelmélet alapján: *Kunst als Lebensbedingung*. Az esztétika rég túlhaladt a „Drüsensekretionsphilosophie“ naiv hédonizmusán s a benne megnyilvánuló részletigazságokat egészen más összefüggésekben értékesíti. Így Wallaschek könyve alig lehet több a mai esztétika számára, mint rokonszenves, de elfogult és szűklátókörű — anakronizmus.

Alig vélekedhetik róla másképen a pszichológus sem. A Lange-féle elmélet ma is tudományos érvényű ugyan a lélektanban, de csak a primitívebb lelki jelenségek egy eléggé szűk körére nézve; egyébként mind a pszichológia, mind pedig a pszichopathológia messze jár már Wallaschek egyoldalú művészetpszichológiájától, még messzebb talán, mint az esztétika, hisz e tudományok az utóbbi években rohamosan fejlődtek. Ezt legegyszerűbb megállapítanunk, ha egy pillantást vetünk a Wallaschek-adta hatalmas bibliográfiára: tényleg alig, lényegileg pedig egyáltalán nem jut túl az 1900-as évszámon. Így tehát e mű a lélekbúvár számára is legfeljebb adathalmaz lehet, amit teljesen át kell értelmeznie, ha fel akarja használni. Ha a könyv kiadása — leszámítva a kegyeletet — nem is, de nagy terjedelme mindenképen indokolatlan.

*Mátrai László.*

BÜHLER, CHARLOTTE: *Der menschliche Lebenslauf als psychologische Problem*. Leipzig, 1933. Hirzel, 325 l.

Különösen a komplex és magasabbrendű lelki jelenségek vizsgálatánál érezzük nyomasztó hatását annak, hogy a szellemtudományi és a természettudományos lélektan nem találja a kapcsolatot egymással: e kérdésekről az egyik irány sokat mond, de bizonytalanul, a másik bizo-

nyosat ugyan, de édeskeveset. Ch. Bühler szép, de nehéz feladatának megoldásánál megtalálta a helyes megoldást, vagy legalább is a helyes irányt. Művének biztos alapjául az ember biológiai pályafutásának váza szolgál; amint itt növekedést, előkészületet, tetőpontot, öregedést és elaggást látunk, ugyanígy mutatható ki a lelki életben is a funkcionális fejlődés, a célkeresés, az (ideiglenes, majd végleges) célkitűzés, a produkció és a hanyatlás öt fázisa. Minél szellemibb téren zajlik le valakinek az élete, annál inkább kimutatható a szellemiség konzerváló hatása következtében egy retardáció a biológiai életpálya fordulópontjaival szemben.

A maga vázlatos voltában is igen érdekes a könyv második része, mely a fenti törvényszerűségek alapján az életpályák tipológiáját kísérel felvázolni: az élet és a mű viszonya dönt e kérdésben. Az egyik típusnál a mű dominál (pl. Kant), másíknál az élet (pl. Karoline Schlegel), a harmadíknál összhangban van e kettő (pl. Goethe). Igazság, boldogság és teljesség a három típus jellemzői. Itt azonban már elfeledkezik szerzőnk a biológiai korrektívumról. Ez különben könyvének az a pontja, ahol erősen érezhető napjaink lélekbúvárainak egyetemes hibája: tudományellenes elzárkózás a többi „iskolától“. Így aztán átsiklik olyan helyeken, ahol más kutatók értékes és új eredményekre fognak bukkanni.

Még vázlatosabban kifejtett, de nem kevésbé fontos végül művének harmadik főeredménye: az emberi élet öt fázisa már az első két korban, a „Kindheit und Jugend“-ben lejátszódik provizórikusan s így már ebben az előkészületi periódusban megtalálható a későbbi pályafutás virtuális képe. E három megoldás közül csupán a középső az, amire feltétlenül érvényes még a szerző által is jogosnak tartott kételkedés: „Hier ist Diskussion und Entscheidung auf Grund der vorgelegten Tatsachen für jedermann möglich.“

Mátrai László.

## TÁRSULATI ÜGYEK.

---

### A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése.

Társaságunk 1933. évi május hó 27-én tartotta ezévi közgyűlését a Magyar Tudományos Akadémiában. Jelen voltak: *Pauler Akos* elnök, *Kornis Gyula* és *Halasy-Nagy József* alelnökök, *Dékány István* főtítkár, *Prohászka Lajos* titkár és *Kronfusz Vilmos* pénztáros, a Társaság számos tagja és választmányi tagja, továbbá igen nagyszámú közönség.

*Kornis Gyula* alelnök az elnöki széket elfoglalva felolvassa *A kultúra és az értékek formális jellege* című elnöki megnyitóját, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Az elnök ezután felkéri *Kerényi Károly* tagot *Halhatatlanság és Apollon-vallás* című tanulmányának felolvasására. A nagy figyelemmel meghallgatott felolvasás után az elnök köszönetét fejezi ki a mélyen szántó tanulmány bemutatásáért és felkéri a titkárt évi jelentésének felolvasására.

*Prohászka Lajos* titkár a következőkben számol be a Társaság 1932. évi működéséről:

Tisztelt Közgyűlés! Egy tudományos egyesület működése, ha kitűzött céljainak megfelelni kíván, mai életünk egyre fokozódó szegénységében nem könnyű és nem akadálytalan feladat. A panasz általános: a tagok létszámában az elmúlt két esztendőben szinte ugrásszerűen beállott csökkenés és az államsegély tetemes megapadása a tudományos egyesületek munkáját megnehezítette, kiadványaikat rendre összezsugorította vagy éppen szünetelésre kényszerítette. Az adott mostoha helyzetben tehát fájdalmas, de nem meglepő, ha a titkári jelentés nem számolhat be látható eredményekről.

Társaságunk sem maradt mentes a számbeli megfogyatkozástól, sőt ez az elmúlt évben még egyre fokozódott, amivel, sajnos, a felvételre jelentkezők száma már nem tudott lépést tartani. Megmaradt tagtársaink tagdíjfizetőképessége is — amit ezúttal először vagyok kénytelen felpanaszolni — eddig még soha nem tapasztalt mértékben csökkent. Választmányunk állandóan foglalkozott a kérdéssel, mikép lehetne szélesebb körben felébreszteni az érdeklődést a filozófia iránt, a jelenlegi kedvezőtlen viszonyok közt azonban egyetlen felmerült terv sem ígér biztos eredményt. Az államsegély nagymértékű csökkenése is apasztotta anyagi erőnket. Ha e csüggesztő jelenségek dacára is Társaságunk élete az elmúlt esztendőben aránylag zavartalanul folyt és nem voltunk kénytelenek a korábbi évekhez képest szűkebb keretek közé szorítani tevékenységünket, azt kiváltképen nagylelkű pártfogónknak, a M. Tudományos Akadémiának köszönhetjük, amely az *Athenaeum* fenntartására az anyagi eszközöket továbbra is változatlanul folyósította. Társaságunkra ilyenformán, csak az a kötelesség hárult, hogy a munka folytonosságát biztosítsa. Ennek a kötelességnek egész erőnkéből igyekeztünk eleget tenni. Folyóiratunk múltévi, 18. évfolyama közel 18 ívnyi terjedelemben jelent

meg, ami az előző évfolyamhoz képest 3 ívnyi gyarapodást jelent. Ezt a növekedést főleg a nyomdai árleszállítás következtében sikerült elérni s ha még ehhez számítjuk, hogy ezúttal tömöttebb szedésre is tértünk át, akkor az évfolyam gyarapodását 5 ívre tehetjük. Így vált lehetségessé, hogy folyóiratunknak ebben a kötetében 6 nagyobb tanulmányt, 13 kisebb közleményt és a filozófia aktuális kérdéseiről tájékoztató cikket, 36 ismertetést, továbbá a hazai filozófiai irodalom évi bibliográfiáját és Társaságunk életéről beszámoló jelentéseket közölhettünk.

Kiadványsorozataink közül a *Filozófiai értekezések* egy füzettel gyarapodott, amennyiben kiadtuk benne Dékány Istvánnak „Az emberi jellem alapformái” című értekezését.

Folyóiratunk kiadása mellett az elmúlt évben is rendszeresen folytattuk felolvasóüléseinket. Utolsó közgyűlésünk óta öt ízben tartottunk felolvasóülést, a következő tárgysorozattal:

*Bencsik Béla:* A világmindenség végtelenségének problémája.

*Boda István:* A következtetések tanához.

*Mátrai László:* Nietzsche jelentősége korunk filozófiai gondolkodásában.

*Joó Tibor:* A korszellem mint történetfilozófiai kérdés.

*Dékány István:* A norma filozófiája.

Rátérve a Társaságunkat a mult közgyűlés óta ért személyes veszteségekre, időrendben is első helyen kell megemlékeznem arról a súlyos csapásról, amely nemcsak Társaságunkat, de az egész magyar tudományt Klebelsberg Kuno gróf, volt vallás- és közoktatásügyi miniszter váratlan elhúnytával sújtotta. Nincs tudományos egyesület hazánkban, amely ne érezte volna az ő jótékony gondoskodását. Társaságunknak is alapítótagja volt, törekvéseink iránt mindig igaz megértést tanúsított és minisztersége idejében többször részesültünk az ő áldásos támogatásában, amellyel munkánkat elősegíteni igyekezett. Emlékét Társaságunk mindig hálás kegyelettel fogja őrizni.

Nem kevésbé fájdalmas veszteséget jelentett számunkra, amikor az irgalmatlan halál rövid időközben egymásután kiragadta körünkől a magyar tudományos életnek két értékét, Négyesy Lászlót és Hornyánszky Gyulát. Nem vállalkozhatunk ezúttal arra, hogy tudományos érdemeiket közelebről méltassuk: ezekről folyóiratunkban még külön fogunk megemlékezni. Mindkettőt szoros kapcsolatok fűzték Társaságunkhoz. Négyesy régi alapítótagunk volt és mint a műfajelméletnek és esztétikának kiváló művelője, mindig fenntartotta az érintkezést a filozófiával, a szó antik értelmében filozófus volt, αὐτοῦργος τις φιλοσοφίας, aki generációk sorát tanítva és nevelve, maga is utolsó lehelletig tanulni vágyott. Hornyánszky pedig, aki nemcsak igazi filozófiai szellemmel űzte szűkebb stúdiumát, az ókortudományt, hanem úgyszólván benne élt a filozófiai problémákban, választmányunknak régi tagja és folyóiratunknak negyedszázadon át állandó munkatársa volt. Mindig büszkék leszünk

rá, hogy körünkbe is tartozott és hogy mindig szívesen időzött Társaságunkban. Az ő emlékezetüket is kegyelettel fogjuk őrizni.

A működésünkkel járó anyagi ügyekről a pénztári jelentés fog képet adni. Az én kötelességem csak az lehet, hogy Társaságunk nevében leg-hálásabb köszönetünket fejezem ki valamennyi jótevőnknek, első helyen a Magyar Tudományos Akadémiának a mai nehéz helyzetben kétszeresen hathatós támogatásért, úgyszintén a vallás- és közoktatásügyi miniszter úrnak is az államsegély kiutalásáért. Külön köszönettel kell adoznunk Balogh Jenő öxcellenciájának azért a vendégszeretetért, amelyben Társaságunkat az Akadémia termének üléseink számára való átengedésével részesítette. Társaságunk hálás köszönetét fejezem ki végül felolvasóinknak is önzetlen közreműködésükért.

Tagjaink száma a mai közgyűlés napján: 341. Ebből 4 tiszteleti tag, 8 alapító, 34 választmányi, 293 rendes tag és 2 előfizető.

Kérem a mélyen tisztelt Közgyűlést, hogy jelentésemet tudomásul venni és a tisztikar részére a felmentvényt megadni méltóztassék.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és az elnök javaslatára a titkárnak az ügyvitelért és a szerkesztés munkájáért köszönetet szavazott. Az elnök ezután felkérte *Kronfusz Vilmos* pénztárost az évi zárszámadás és a költségvetés bemutatására.

*Kronfusz Vilmos* pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága folyó évi január hó 1-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendbenlevőknek találta és ennek alapján a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1932. évről a következő:

*Bevételek:* Egyenleg 939·37 P, a M. Tudományos Akadémia segélye 2000 P, államsegély 750 P, befolyt tagdíjak 879·80 P, visszatérítések különnyomatokból 121·50 P, kamatjövdelem 36·67 P, főbizományi árukért 111·62 P, összesen: 4838·96 P.

Egyenleg 1933 január 1-én: 299·49 P.

*Kiadások:* Egyetemi Nyomda követelése 1931-ről 780·49 P, tisztviselők tiszteletdíja, irodai, pósta- és egyéb költségek 642·85 P, írói tiszteletdíjak 1064·22 P, nyomdai költségek 2051·91 P. Egyenleg 299·49 P, összesen: 4838·96 P.

Költségvetés az 1933. évre:

*Bevételek:* Készpénzegyenleg 299·49 P, államsegély 750 P, a M. Tudományos Akadémia segélye 2000 P, tagdíjbevétel 800 P, összesen: 3849·49 P.

*Kiadások:* Tisztviselők tiszteletdíja 500 P, irodai költségek 144·49 P, írói tiszteletdíjak 700 P, nyomdaköltségek 2000 P, rendelkezésre 500 P, összesen: 3849·49 P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és költségvetést tudomásul vette, a pénztárosnak a felmentvényt megadta és neki, az elnök javaslatára, buzgó működéséért köszönetet szavazott.

## KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

### **Die Kultur und der formale Charakter der Werte.**

Von Prof. JULIUS KORNIS.

Die Kulturphilosophie muss die notwendige Gültigkeit der absoluten Werte voraussetzen. Dieser Voraussetzung entspringen aber zwei wichtige Probleme: a) Wie ist es möglich, dass das Absolute in dem relativen, an Ort und Zeit gebundenen menschlichen Geist erscheinen kann? Wodurch werden Logos und Psyche, zeitloser Inhalt und zeitliches Erlebnis verbunden? b) Wenn die Werte einmal schon in unser Bewusstsein treten können, was versichert uns, dass wir es wirklich mit echten, objektiven Werten zu tun haben und nicht mit subjektiven Trugbildern? In Beantwortung der ersten Frage weist Verf. auf die *Transzendenz*, die transzendierende Macht des menschlichen Geistes hin. Es ist eine Grundbeschaffenheit unseres Geistes, dass er aus dem Zeitablauf herauszutreten und mit seinen intentionalen Akten zeitlose Inhalte zu ergreifen vermag. Wir können nicht nur anschauen und denken, wir können auch Wertbedeutungen, ewige Gehalte erleben, indem wir uns den Wertdingen hingeben, uns in ihre Struktur vertiefen. Die zweite Frage sucht nach einem gültigen Massstab, vermittels dessen wir Objektives vom Subjektiven in unserem Werterleben scheiden können. Diese Frage kann nicht positiv beantwortet werden. Das einzige objektive Mass unserer Werterlebnisse bildet die Idee der Kultur als des Inbegriffs aller objektiv gültigen Werte. Diese Idee ist aber rein formaler Natur; es ist uns nicht gegeben, absolute Werte inhaltlich ohne subjektive Färbungen erkennen zu können. Verf. betont, dass an dieser Formalität der höchsten Wertideen unbedingt festgehalten werden muss. Sowohl die materiale Ethik als auch die materiale Ästhetik erweisen sich bei genauerem Hinsehen als ungesichert; sie sind in ihren inhaltlichen Elementen von den herrschenden Werterlebnissen eines Kulturzeitalters bedingt, und was sie uns als Absolutes bieten können, ist immer nur formal. Der systematischen Philosophie bleibt es versagt, ein alle Zeit gültiges materiales Wertsystem rein auf dem Wege der Vernunft zu gewinnen. Als ebenso hoffnungslos erweist sich aber der Versuch, dasselbe bei der Geschichte, bzw. bei der geschichtsphilosophischen Analyse der Kultur zu versuchen. Spranger (Das deutsche Bildungsideal usw.) gelangt trotz der ausserordentlichen Feinheit und Tiefe seiner Erkenntnisse nicht weiter als die systematischen Philosophen. Die gegenwärtige politische und soziale Lage weist eben in ihren Mängeln und in ihrer Zerrissenheit auf einige positive Ideen hin, die eine Wiedergeburt erfahren müssen. Diese Ideen als Normen der staatlichen, rechtlichen, kulturellen und religiös-sittlichen Neubildung sind aber wieder nur die alten formalen Wertideen, wie z. B. die Durchgeistigung der

Seele und die Erfüllung des Geistes mit Seele, das wechselseitige Ineinanderdringen von Seele und Arbeit usw. Das Materiale der Kultur ist immer zeitbedingt; nirgends können wir konkrete, absolute Wertinhalte als für uns gegeben finden. Formalität der Kulturidee ist aber keineswegs mit Leere gleichbedeutend. Die formale Wertidee behält ihre volle regulative Gültigkeit und wird dann vom konkreten Menschen verlebendigt, mit stets neuem Gehalt angefüllt. Der Fortschritt der Menschheit gründet auf dem Glauben, dass wir uns stufenweise immer mehr der Erkenntnis der echten Werte annähern, wenn wir auch die objektiven Maßstäbe dieser Erkenntnis nicht besitzen.

## Unsterblichkeit und Apollonreligion.

(Zum Verständnis von Platons Phaidon.)

VON K. KERÉNYI.

Gefragt wird nach den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des platonischen Phaidon. Die Möglichkeit, dass Sokrates in diesem Dialog seine eigene, von Platon unabhängig gebildete Überzeugung vorträgt, wird mit I. Burnet und A. E. Taylor zugegeben und deshalb prinzipiell zwischen „sokratischem“ und „platonischem“ Gut nicht geschieden. Das Platonische kann sich ja hier deshalb entschiedener geltend machen als in den „sokratischen“ Dialogen, weil es in allem im Phaidon ausgeführten Zügen sokratisch ist.

Zum Ausgangspunkt des religionsgeschichtlichen Verständnisses wird der Endmythos nur insofern gewählt als sein sekundärer Charakter in dieser Hinsicht augenscheinlich ist. Solche Mythen sind Folgen, nicht Voraussetzungen des sokratisch-platonischen Denkens. Sowohl historisch als nach dem Grade ihrer Realität stehen vor diesen Seelenmythen die Götter selbst. Die Unterscheidung des Wirklichkeitsgrades steht im Phaidon ausdrücklich (62c, 114d), sie ist schon für die Pythagoreer bei ihrer ungünstigen Beurteilung des blossen „Glaubens“ vorauszusetzen (Gorgias 493b.) Griechische Gottesanschauung — ein „Wissen“, wie das der Ideen — ist es, wodurch Sokrates' Beweise der Unsterblichkeit in bewusster und unbewusster Weise beeinflusst sind.

Die hohe Wertung der „Unsichtbarkeit“ der Seele hängt damit zusammen. Sie gehört eingestandenermassen zu einer charakteristischen Lebensführung (64a ff.), deren Hintergrund hier in der Apollonreligion der Pythagoreer gezeigt wird. Der seelischen Realität der tödlichen Sehnsucht nach lebensungestörter Reinheit entspricht die höhere Realität derselben Reinheit in Apollons Gestalt, deren finstere Todesseite neben der ebenso tödlichen, verführerischen, nicht natürlichen Lichtseite zur Ergänzung von W. F. Ottos klassischen Apollondarstellung (Die Götter Griechenlands 78 ff.) ausgearbeitet wird. Sokrates bekennt sich zu die-

ser Religion des lebensfernen, transzendenten *Geistes* im Phaidon überall, besonders in der Lehre vom Sinn des Schwanengesanges. Für ihn ist aber die höchste Reinheit des Geistes nicht das Nichts — was mit der Apollonreligion auch zu vereinigen wäre — sondern sie besitzt die Wirklichkeit der „Idee der Reinheit“. Der Eintritt der Seele in diese höchste Wirklichkeit ist Unsterblichkeit im Phaidon. Ideenlehre und Apollonreligion vereinigen sich darin.

Der Dialog ist in diesem Sinne (nicht nach Nietzsche) apollonisch, sowie auch die Persönlichkeit des Sokrates von der Pythia, diejenige Platons von dem ganzen Altertum aufgefasst wurde.



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

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

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepítendő”. A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

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

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A főtitkár telefonja: Aut. 573—85. *Legbiztosabban d. u. ½2-kor és d. u. 4—½5-ig található.*

A titkár és szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

## **FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.**

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### **KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL**

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2— P

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

### első 6 kötete.

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 24.— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) ..... 12.— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... 15.— „
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 15.— „
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 5.— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 7.— „

*Kiadja a M. Tud. Akadémia.* Az 1, 2, 4, 5, 6. köt. főbizománya Révai-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.

*Tagtársaink számára 50%-os kedvezményt tudunk ki-  
eszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre  
vonatközoilag. Irjanak fötitkárunknak tagtársaink levelezőlapot  
e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára kedvezményes árára  
igényt tartok.“ Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás!);  
fötitkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filozó-  
fiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10, I. 1.) rövid idő alatt  
intézkedik.*

## PAULER ÁKOS: BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

3. bővített kiadás.

Ára 6.50 pengő.



KORNIS GYULA:

## AZ ÁLLAMFÉRFI A POLITIKAI LÉLEK VIZSGÁLATA

Két kötet.

Ára 20.— pengő.

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

19.175. — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czakó E.)

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

*PAULER ÁKOS EMLÉKSZÁM*



BUDAPEST, 1933.

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

## TARTALOM

	Oldal.
<i>Kornis Gyula</i> : Kezdet és vég. (Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Pauler-emlékülésén, 1933 november 7-én) . . . . .	181
<i>Báró Brandenstein Béla</i> : Pauler Akos emlékezete . . . . .	202
<i>Schütz Antal</i> : Pauler és a keresztény bölcelet . . . . .	231
<i>Vitéz Moór Gyula</i> : A „filozófia mibenléte“ Pauler szerint . . . . .	240
<i>Halasy-Nagy József</i> : Pauler platonizmusa . . . . .	262
<i>Kecskés Pál</i> : Pauler aristotelizmusa . . . . .	270
<i>Varga Sándor</i> : A filozófia autonómiája Paulernél . . . . .	282
<i>Somogyi József</i> : Az igazság eszméje Pauler bölceletében . . . . .	287
<i>Bencsik Béla</i> : Pauler ideológiája . . . . .	295
<i>Noszlopi László</i> : Embertani felismerések Pauler etikájában . . . . .	309
<i>Harkai Schiller Pál</i> : Pauler Akos a pszichológia feladatairól . . . . .	317
<i>Prahács Margit</i> : Pauler esztétikai problémái . . . . .	323
<i>Tóth Dénes</i> : Pauler és a zene . . . . .	334
<i>Mátrai László</i> : Pauler történetzemlélete . . . . .	340
<i>Prohászka Lajos</i> : Pauler tragikus életérzése . . . . .	346
<i>Kerényi Károly</i> : Orphikus lélek. (Pauler Akos utolsó megjegyzéséhez) . . . . .	361
<i>Pauler-bibliográfia</i> . . . . .	369

## INHALT

	Seite.
<i>Prof. Julius Kornis</i> : Ursprung und Ausgang. (Eröffnungsrede, gehalten in der Gedenkversammlung der Ung. Philosophischen Gesellschaft zum Gedächtnis weil. Prof. Akos v. Pauler, am 7. November 1933) . . . . .	181
<i>Prof. Béla Frh. v. Brandenstein</i> : Akos v. Pauler . . . . .	202
<i>Prof. Anton Schütz</i> : Pauler und die katholische Philosophie . . . . .	231
<i>Prof. Julius v. Moór</i> : Das Wesen der Philosophie nach Pauler . . . . .	240
<i>Prof. Josef Halasy-Nagy</i> : Der Platonismus Paulers . . . . .	262
<i>Prof. Paul Kecskés</i> : Der Aristotelismus bei Pauler . . . . .	270
<i>Priv. Doz. Alexander Varga</i> : Die Autonomie der Philosophie bei Pauler . . . . .	282
<i>Priv. Doz. Josef Somogyi</i> : Die Idee der Wahrheit in der Philosophie Paulers . . . . .	287
<i>Dr. Béla Bencsik</i> : Die Ideologie im System Paulers . . . . .	295
<i>Priv. Doz. Ladislaus Noszlopi</i> : Anthropologische Ansätze in der Ethik Paulers . . . . .	309
<i>Dr. Paul v. Schiller</i> : Pauler über die Aufgaben der Psychologie . . . . .	317
<i>Dr. Margarethe Prahács</i> : Paulers ästhetische Probleme . . . . .	323
<i>Dr. Dionys Tóth</i> : Pauler und die Musik . . . . .	334
<i>Dr. Ladislaus Mátrai</i> : Paulers Geschichtsbetrachtung . . . . .	340
<i>Priv. Doz. Ludwig Prohászka</i> : Das tragische Lebensgefühl Paulers . . . . .	346
<i>Priv. Doz. Karl Kerényi</i> : Orphische Seele . . . . .	361
<i>Pauler-Bibliographie</i> . . . . .	369

Das vorliegende Heft soll demnächst als *Akos von Pauler-Gedenkschrift* in vollem Umfang auch in deutscher Sprache veröffentlicht werden, dadurch erübrigt sich hier die sonst übliche deutsche Inhaltsübersicht.

---

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

EL SOHA NEM MÚLÓ LEGYEN ÍM' EZ AZ ÉNEK, AMELLYEL  
LANTOM PENGÉSÉT AKAROM KÍSÉRNİ. A DALT A  
JÓ S A SZELİD BÖLCSRŐL, A BARÁTRÓL, MÉZİZŰ SZÓKBÓL  
ÖSSZESZÖVÖM S A HANGOKAT ÉKES, ARANY KIŰTŐVEL  
HÍVOM ELŐ. FELIDÉZEM A MŰZSÁK SZENT SEREGÉT IS,  
ZENGJEN AZ AJKAIKON DAL, AMELYNEK A HARMÓNIAJA  
MESSZE KIHALLATSZÉK, AHOGY EGYKOR ACHILLEUSZÉRT IS  
ISTENI IHLETBŐL A HOMÉROSZI ELSIRATÓ DALT  
ZENGTÉK. SZÁRNYALJON, NOSZA MŰZSÁK, ÉNEKETEK AZ  
ÉN ZENESZÓMMAL AZ ÉGBE: MA ÉN VAGYOK ITT VELETEK,  
HOSSZUHAJÚ PHOIBOS. TE PEDIG, NAGY ISTENI SZELLEM,  
AKI NEM IS RÉG MÉG A HALANDÓK ÉLETIT ÉLTED,  
S MOST, HOGY AZ EMBERI SORS ÉS TESTI VALÓD KÖTELEKÉT  
ELSZAKÍTOTTAD, SZÁLLSZ FEL A DÉMONOK ISTENI LÉTE,  
HONJA FELÉ. IDELENN HAGYOD A TÖMEGET BŰNEIKKEL  
S MESSZIRE, EL TŐLÜK, NAGY ERŐVEL ÚSZOL A TULSÓ  
OLDALI PART SZIKLÁS PEREMÉHEZ. RAJTA, KÖVESD A  
TISZTÁN ÉLT LELKEK MAGASAN FÖNT ÍVELŐ ÚTJÁT  
S ÉRJ ODAÁT, AHOL ISTENI FÉNY ÉS ISTENI JOG VAN,  
EGY TISZTÁBB, NEMESEBB LÉT, TÁVOL A BŰNÖK, A VÉTKEK  
ÁRJÁTÓL. MIKOR ÉLTÉL, AKKOR IS ELMENEKÜLTÉL,  
FUTVA, KERÜLVE — BE SOKSZOR — A SZENNY ÖZÖNÉT, DE OLYANKOR  
ISTEN A VÉRSZINŰEN HABZÓ HULLÁM KÖZEPÉN A  
VÉGCÉLT OTT MUTATÁ KÖZELEDBE. HA SZELEMED OLYKOR  
FERDE UTAK FELÉ TÉVEDT, ISMÉT Ő SEGÍTETT S AZ  
Ő EREJÉBŐL AZ IGAZ ÚTRA TE VISSZAKERÜLTÉL

GYORSAN. FELRAGYOGÓ SUGARAKKAL AZ ÉGIEK ÉLTED  
ÉJI SÖTÉTJÉT OLY SOKSZOR MEGFÉNYESÍTETTÉK,  
HOGY SZEMEID LÁTTAK — DE IGAZ, HOGY TÉGED A FÖLDI  
AZ EMBERSZEMEK ÁTKA, VAK ÉJE SEM ÉRT SOHA EL, SÖT  
MÉG HOGY A FÖLDI KÖDÖT LÁGY, ÉGI KEZEK SZEMEIDRŐL  
ÉLTEDBEN LEEMELTÉK: LÁTHATTÁL SOK OLYASMIT  
— SZÉPET S JÓT IS — AMIT NEM IGEN LÁTHAT MEG AKÁRKI  
LÉGYEN A BÖLCS VAGY A JÓK KÖZÜL IS. S MOST, ISTENI MESTER,  
— MERT HISZ A BÖRTÖNÖD AJTAJA TÁRT S A TE LELKED A SÍRBÓL  
MESSZE REPÜLT — IME, SZÁLLSZ A HALHATATLAN SEREGEKKEL  
FELFELE, OTT, HOL A SZENT, A TISZTA ÖRÖM, ÖRÖK ÉLET  
ÉS A BARÁTSÁG VAN, NAGY ISTENEK AMBRÓZIÁT ÚGY  
NYUJTANAK, LÁGY FUVALOM MEG A SZÉP EROSZOK KÖTELEKE  
ÁTÖLEL ÉS KÖRÜLÖTTED CSENDES A GYÖNGYSZÍNŰ ÉTHER.  
NAGY ZEUS ISTENNEK RAGYOGÓ IVADÉKAIBÓL OTT  
ÉL MINOS S RADAMANTHYS, A KÉT TESTVÉR, S AZ IGAZ, JÓ  
AIAKOS, OTT PLATON EREJÉT S A SZÉP PYTHAGORAST  
LÁTHATOD S MIDAZOKAT, KIK A SZENT SZERELEM Seregében  
VANNAK: ELÉRTÉK ŐK A DÉMONOK ISTENI SORSÁT  
S ÍGY ÖRÖKÖS SZÍVEIKBEN A JÓKEDV, ÉS TEMAGAD, TE  
BOLDOG BÖLCS, AKI SZÁMOS HARCAIDAT BEFEJEZTED,  
ÉLSZ A SOK ISTENI SZELLEM KÖZT MOST ISTENI ÉLTET.  
ÁM TI ÖRÖMTELI, SZENT MÚZSÁK, A DALT S A ZENÉT IS  
MÁR BEFEJEZZÜK. AMIT PLOTINOSRÓL S LELKÉRŐL  
AZ ARANYOS KITHARÁN ELZENGENI VÁGYTAM: IM EZ VOLT.

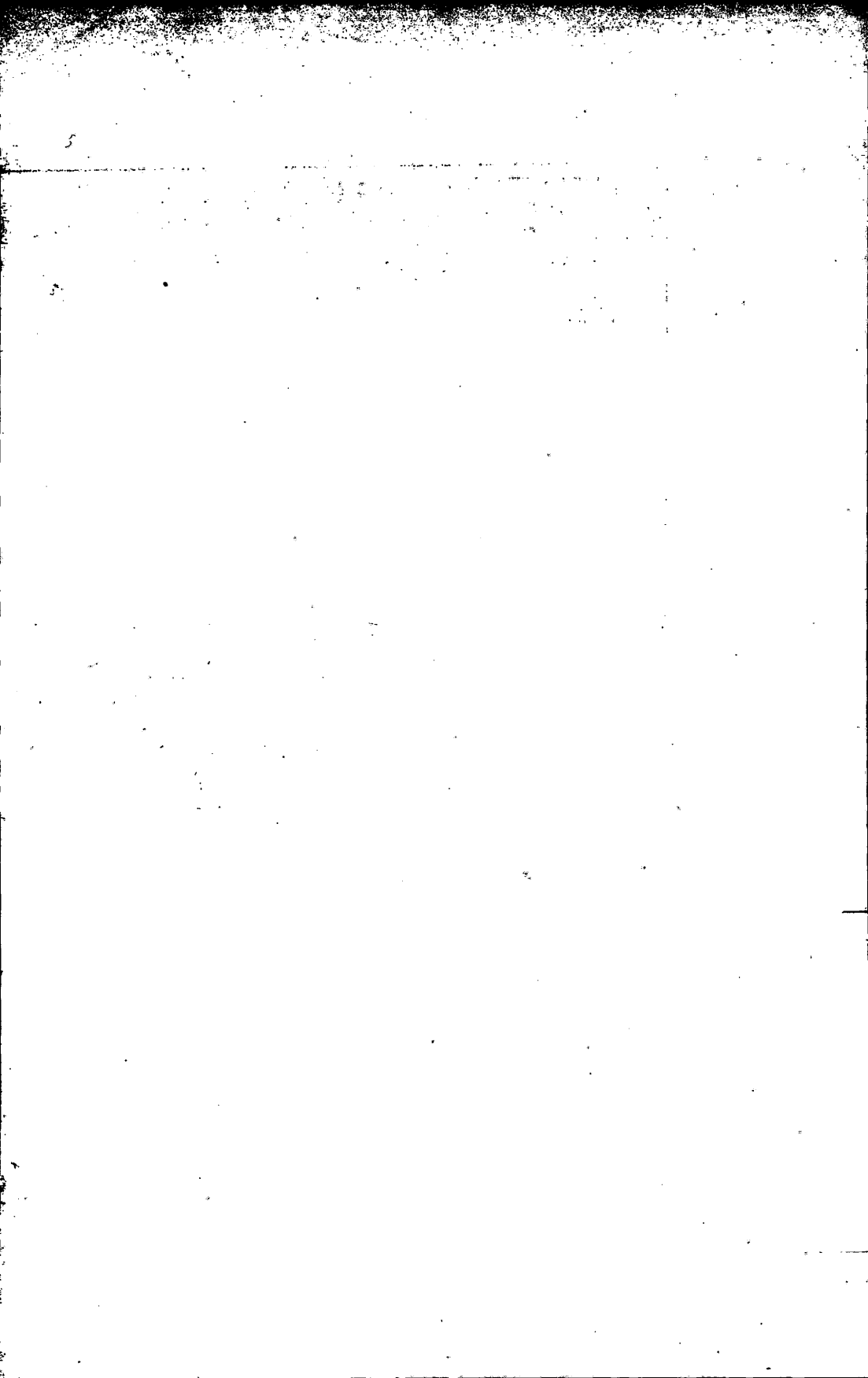
(Porphyrios: Vita Plotini, 22. fejezet.)

*Magyaryné-Techert Margit fordítása.*



Pándy Lajos olajfestménye után.

S. Pauler





## KEZDET ÉS VÉG.

Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1933 nov. 7-én Pauler Ákos emlékére tartott ünnepi ülésén.

Elmondotta: KORNIS GYULA.

---

„Az élet óriási kaoszában, melyben az individuum a köznapi életben elmerül, mintegy felrázólag hatnak a halál csapásai az emberi lélekre. Csekély, kis dolgokkal törődünk s az élet apró gondjai közepette nem ritkán megfélemedezünk a sors nagyobb horderejű kerekereire figyelni, mely meghozza a végzetes csapást s maga alá temet. Az élet nehézségét csak ily pillanatokban érezhetjük igazán, midőn kedveseink közül valaki elköltözik az ismeretlen hazába, midőn minden nyoma, csekély emléke, melyet hátrahagyott, az ijesztő kérdőjel felé mutatnak, mely a halálon túl van; csak ilyenkor emelkedhetünk magasabb szempontra s térhet szívünkbe a mulandóság tudata, mely az örökkévalóság birodalmának határát juttatja eszünkbe... Homo toties moritur, quoties amittit suos: az ember annyiszor hal meg, ahányszor elveszti övéi egyikét.“

Ezeket a sorokat írja a tizenhatéves kis filozófus Pauler Ákos Naplójába (1892 augusztus 10), amikor szíve egyik kedves rokona halálán sajog. Ma mi ugyanilyen hangulatban jöttünk össze, mert a mai magyar filozófia mintegy édesapját, a Magyar Filozófiai Társaság pedig szeretett vezérét gyászolja Pauler Ákosban. Nem „csekély az az emlék“, amelyet hátrahagyott, hanem gazdag örökség, amely őt a filozófia valamennyi ágában hosszú időn át léptenyomon a magyar gondolkodók emlékébe fogja idézni.

Hogyan mozdul fel a filozófus embriója az ifjúvá serdülő Pauler lelkében? Micsoda gondolatesirák avatják őt már oly korán filozófussá? Micsoda formában dereng föl először előtte a világ elvszerűen felfogott egységes képe? Mikép indul vándorútjára a szellem birodalmában ez a fényes elme: mi a *Kezdet*? De a kérdések nyomába szegődik természetszerűen a másik probléma: hová futotta ki ez a ragyogó lélek egy egész életnek belső erjedése és vívódása után a maga formáját? Milyen világfelfogás zárja le fejlődése útját: mi a *Vége*?

### I.

A gyermek a pillanatnyi benyomások rabja, napról-napra az éppen rázúduló ingereket dolgozza fel: nem emelkedik fölébük, nem kapcsolja őket össze a mult, jelen és

jövő szerves egységébe; nincsen még tagolt időtudata; nem eszmél még arra, hogy élete az időben tovatűnő, szakaszai-ban egységbe záródó egész. A serdülő ifjú azonban már először ösztönösen, aztán mind tudatosabban érzi, hogy az idő folyik, élete a jövőbe nyúlik; az, ami benne mint képeség szunnyad, az idő folytonosságában kibontakozik: egy jövőendő élet kapujában áll, amelynek sorsa tőle is függ s amelyért önmagának felelős. Most már nemcsak a pillanatoknak él, mint a gyermek, hanem többször kezd visszapillantani a maga múltjába s még inkább előretekinteni jövőjébe. Homályosan dereng benne, hogy életpályája folytonos menetét belső értelem kapcsolja egybe: *biodicaea*. Magát fontosnak kezdi érezni: életterveket szövöget, saját célokat tűz ki. Mivel én-je jelentőségének tudatára ébred, élte folyásának eseményeit, egyben terveit, életeszményének körvonalait megrögzíti: ezért tipikus a serdülés korában a naplóírás.

Pauler Ákos is tizenöt éves korában naplót kezd írni. De akkor is, amikor a pubertás erjedő-forrongó korán túl van, folytatja mindhalálig: mélyen erkölcsös lénye ebben a napi lelkiismeretvizsgálás egyik formáját érzi. Valószínűleg mintaként lebegett előtte nagyapja példája is, akinek naplóját mint családi kincset őrizte. Pauler Ákosnak ifjúkori naplójegyzetei kulcsok, amelyek lelki fejlődésének zárát számunkra megnytik.

Naplójának egyes megjegyzéseiből, a napi eseményekhez kapcsolt kis elmélkedéseiből azonnal szemünkbe szökik, hogy ifjú szerzőjük *született filozófus*. Nem a környezet szellemi terméke: lelki struktúrája eleve filozófussá avatja, aki a világ és az élet apró, jelentéktelennek látszó mozzanatait is mindjárt magasabb elvi szempontból látja, önkénytelenül azonnal egyetemes kategóriák magaslatait szállja meg. Lelke nem robog tova az idő tovatűnő benyomásainak hullámaival, hanem megáll az idő árában, szembehelyezkedik a tovaillanó tarka impressziókkal s az egyetemesnek és örökkévalónak tiszta fényébe iparkodik látni. A kis filozófus már az antik stoikus böles hideg nyugalomával tekint a világba. „Igazán az ember — írja Ischlben tizenhat éves korában, nagynénje halálán érzett szomorúságában — semmin se csodálkozzék. A legváratlanabb történiik mindig. Hogy mi vagyunk a készületlenek, vagy az eset tényleg váratlan, az más kérdés. Itt ülök asztalomnál s hallgatom az eső egyhangú kopogását s a kocsmában ülök halotti énekhez hasonló fel-felhangzó jódlereit. Sajátságos: meny-

nyire alkalmazza mindenki világát kedélyhangulatához. Ami máskor mulattatja, az ilyenkor szomorúsággal tölti el. Ilyenkor látja az ember az *abszolút stoicismus és apathia* óriási becsét, mely képessé teszi az embert oly magas szempontra emelkedni, mely egyenlő távol áll úgy a jó, mint a balsorstól.“ Néhány hét múlva (1892 szeptember 5) még tudatosabban felfedezi magában a világ sürgése-forgása fölé emelkedő stoikus bölcsét: „Rendkívüli hajlammal bírok — mondja — a stoicismus iránt, mely igazán a boldogság valódi és egyetlen útjának látszik.“ „Valódi philosophikus életet élek“ (szeptember 24) — tör ki belőle a világot lenéző s tőle visszavonuló lelki alapvonás. S leírja óráról-óra beosztott napirendjét, amelyben a sétán kívül alig foglal helyet egyéb az élet külső örömeiből. Ez nem a serdülő-kornak a magányt, az egyedüllétet kereső tipikus pesszizmista fellobbanása, hanem Pauler lelki struktúrájának egész életét átható alapvető vonása: lelkének minden ízét betöltő teoretikus magatartása előtt élte fogytáig eleve *óδιόπορον* maradt a világ minden hívsága és külső dísze. Nem véletlen, hogy már tizenhatéves korában nagy lendülettel értekezést kezd írni az aszkézisről. A stoikus gondolat, amely szerint a boldogság csak szubjektív lelki állapot, ifjúkorában mindig kísérti: „Határozottan érzem egész idegrendszerem túlfeszültségét — írja a hetedikés gimnazista a tanév kezdetén (1892 szeptember 5) —, mit másnak nem tulajdoníthatok, mint hogy túleröltettem magamat. Hiába, a boldogság mégis csak teljesen szubjektív dolog!“

De valóban miért jelentkezik nála néha-néha ilyen idegrendszerbeli depresszió s komorabb kedélyhangulat? El kell ámulnunk azon a komoly, szakadatlan és magasrendű gondolatmunkán, amelyet a serdülő ifjú állandóan végez. Naplójában úgyszólván napról-napra nyomon kísérhetjük olvasmányait. Tizenötéves korában már Lotze pszichológiájába és metafizikájába, Kant Tiszta Ész Kritikájába és Prolegomenájába, Hume Vizsgálódásaiba és Bacon Novum Organum-ába, Schopenhauer Parerga kai Paralipomenájába és Die Welt als Wille und Vorstellung-jába, Spinoza Ethikájába és Aristoteles Nikomachosi Ethikájába mélyed (az utóbbinál naplójában az egész életére jellemző eredeti forrásszeretete büszkén hozzátéti vele: „magyar és görög szöveg“). A Cartesii Opera éppoly örömet okoz neki már ekkor, mint Goethe Faustja. Naplója szinte visszhangzik egy-egy örömkialtástól, amikor valamely klasszikus filozófus műve postán megérkezik. Mint életének fontos

eseményét jegyzi be 1892 tavaszán, hogy „megjött Rómából Aqu. Szt. Tamás két Summa-ja“, ősszel pedig megérkezett Lipcséből Hegel, Schopenhauer és Aristoteles („roppant karbolszagúak, mert a dühöngő kolera miatt dezinficiáltak“). Boldog, mikor kézbe kapja Epiktetos Enchiridion-ját és Sextus Empiricus művét, melyeket Lipcséből hozatott. Platon összes műveit atyjától karácsonyi ajándékba kapja. A tizenhétéves ifjúnak Aristoteles Metafizikája, De Anima, Analytica Priora és Posteriora, Magna Moralia könyvei behatóan tanulmányozott olvasmányai. Nyárra Badacsonyba viszi Aqu. Szt. Tamás Summa contra Gentiles-ét. Hartmannak Grundlegung des transcendentalen Realismusát, Trendelenburg Logische Untersuchungen-jét, Hegel Encyclopaedie-jét éppúgy olvassa, mint a skolasztikus Gutberletnek és Peschnek műveit. 1893 őszén elégtelenen jelenti, hogy Kant összes művei Lipcséből megjöttek. A következő év elején Fichte, Herbart és Diogenes Laertius rendszeres olvasmánya.

Közben folyton irodalmi tervei vannak: sok kisebb-nagyobb filozófiai értekezésbe fog. Első nyomtatott dolgozata azonban nem a filozófiának, hanem a szépirodalomnak kertjében nőtt. Tizenöt éves korában a Fővárosi Lapokban (1891 július 7) Helgoland szigetéről fürdői tárcát ír. A később sokat utazó és rendkívül szellemes causeur-Paulier már hiánytalanul megvan e kis írásműben. De a filozófus is kitör már belőle, amikor a kis vörösföldű sziget temetőjét írja le, amellyel megható harmóniába olvad a tenger melancholikus végtelensége. A hajótöröttek temetőjének fekete keresztfáit szemlélve, a később is annyit moralizáló gondolkodó kiált föl benne: „Hány szerencsétlen nyugszik e kis földben, ki elment szerencsét, gazdagságot keresni a tengerre, s mit kapott? Egy kis homokos sírt névtelen fejével.“

Tizenötéves korától kezdve folyton új és új problémán töri a fejét s gondolatait értekezésekben iparkodik rendszeresen kidolgozni. Ez is próbaköve annak, hogy olvasmányai nem suhannak el nyomtalanul lelke fölött, hanem mély és meleg benső élmények tárgyai. A problémák nincsenek kívülről ráakasztva, hanem lelke mélyéből autonóm módon, önállóan forrnak ki: már a fiatal Pauler állandó gondolatfájásban szenved. Kérdésein a serdülő kor szeszélyességét megtagadó szívósággal töpreng, szilárd akarata nem ismer korlátot, a *Wille zur Wahrheit* páratlan erővel feszül benne. Nem hiába választja az 1893-ik

évnek első napján naplója mottójául Aqu. Szt Tamás szavát: *Per voluntatem utimur omnibus, quae in nobis sunt.*

Első filozófiai értekezésének tárgya a szabadakarat: „Néhány szó a determinizmusról“ (1892 okt. 3). Majd „Az ember tragédiájának világnézetét“ vizsgálja. Meglepő, hogy a tizenhatéves ifjú „A philosophiai kutatás egysége“ címen nagyobb értekezésbe fog. „A lélek immaterialitása“, „A végtelenség eszméje, tekintettel a metaphysikai kutatásokra“, „A lényeg valóságára“, „A theismus erkölestani alapelve“, „Az ismerettani istenbizonyítékok“, „Az ismerettani probléma jellege“ azok a kérdések, amelyekre vonatkozó gondolatait értekezésekben rögzíti meg. Közben a tizenhétéves ifjú már azt hiszi, hogy részletkutatásait egy felsőbb szintetikus világnézetbe foglalhatja: 1893 nyarán Ischlben befejezi „Philosophia“ c. munkáját; ebben „jelenlegi világnézetem alapjai vannak lerakva“. Ha a gimnáziumban nyilvánosan szerepelnie kell, filozófiai jellegű témát választ. Amikor a hetedikes gimnázistát megbízzák azzal, hogy XIII. Leó pápa jubileumi ünnepén beszédet mondjon, „XIII. Leó és a modern korszellem“ címen értekezik: az ifjú a nagy pápának kora világnézete átalakítására való törekvését méltatja. Közben szellemének függetlenségét, mely élte fogytáig egyik legjellemzőbb lelki vonása, érzi megsértve: dolgozatát már előzetesen nemcsak tanára, de az igazgatója is megecenzúrázza. Ebben a szabadkőművesek kezét látja, akik attól tartanak, „nehogy a Leó-jubileumból ultramontán ünnep legyen“ a gimnáziumban, amely elvégre mégis kir. katolikus iskola. „Az államra, mint az egyház ellenségére való hivatkozást elhagyom — tör ki a heves ifjú —, de a protestánsokról azt mondom, ami nekem tetszik.“ Elégülten írja később naplójába: „Pokorný hittanár az órát látogató Wisinger apátnak föl- említette a XIII. Leóról szóló dolgozatomat és érdekemet a keresztény filozófia iránt“ (1893 márc. 14). Amikor hittanára később azt mondja neki: „Magának a philosophiára kellene magát adnia!“, már évek óta fölébredt biztos hivatásának tudatában büszkén hozzáteszi: „kicsit későn jött a tanács“.

## II.

Milyen a pubeszciens gondolkodó világnézet-felfogása? Tizenhétéves korára már úgyszólván az összes klasszikus filozófusokat elolvasta s hihetetlen gondolatenergiával a legellentétesebb felfogásokat többé-kevésbé megemésztette. Úrrá tudott lenni olvasmányain: határozott állás-

pontja az Aristoteles alapján álló skolasztika. A vérbeli kis filozófus elsősorban metafizikus. Amikor az Akadémiának 1892-ben meginduló filozófiai folyóirata, az Athenaeum kezébe kerül, hevesen tör ki pozitivista szelleme ellen. „Nekem sehogysem tetszik — írja Naplójában (1892 október 12) — annak szelleme. A legpiszkosabb materializmus hirdetője. Hogy nem akarják belátni a psychophysiologia meddő voltát!”

Ezért első nagyobb és érettebb munkáját a skolasztikus Bölceleti Folyóiratnak küldi el (1893 június 23) „Kant-tanulmányok” címen. Amikor a szerkesztő, Kiss János, értesíti arról, hogy közölni fogja, boldogan jegyzi fel naplójába: „Ez lesz tehát első irodalmi működésem a tudományos irodalom terén. Adja Isten, hogy e munkálkodásomat minél tovább folytathassam.” Még nagyobb az öröme, amikor az értekezés valóban meg is jelenik. Háromszorakkora betűkkel, mint a többiek, írja: „Ma reggel megjelent a Bölceleti Folyóirat s benne mindjárt első helyen „Kant-tanulmányok” első irodalmi kísérletem.” (1894 március 22.)

Korának uralkodó filozófiai áramlata a criticizmus: ennek éles bírálatán próbálja ki a fiatal böleselő a maga merész erejét. A criticizmusnak az a kétségbeesítő tanítása, hogy a dolgok magukban teljesen ismeretlenek, „zsák-utcába juttatta a gondolkodást”. A criticizmus a Kanttól kijelölt irányban sehogysem fejlődhetett. Már maga ez a fejlődésképtelensége gyanút ébreszt alaptanainak igazsága iránt. Tévedéseknek minősíti az apriori ítéleteknek Kanttól megállapított kritériumait: abból, mert valamely ítélet általános és szükségképi, nem következik, hogy apriori, s így nincsenek apriori ítéleteink. Kant, de előtte Platon is, abban tévedtek, hogy valamely ítélet általánosításának lehetőségét quantitativ, nem pedig qualitativ tényezőktől hitték függőnek. Ami pedig a szükségképiség kritériumát illeti, az empirikus rendben a szükségképiség felismerése megelőzi az általánosságát, mert éppen ez a felismerés végzi az általánosítást. Ugyanis az apodiktikus szükségképiség nem egyéb, mint imperativus alakba öntött okszerűség. Az ifjú gondolkodó azonban itt szembeszökően összezavarta a *ratio*-t és a *causa*-t.

Majd hevesen támadja a transzcendentális idealizmus alaposzlopát: az apriori szintetikus ítéletek tanát. Hogyan csinálhatja maga az ész a tapasztalatot, hogyan lehet az ész alapja világunknak, amikor éppen fordítva áll a dolog?

Ha az apriori forma olyan, hogy ettől egyáltalán nem vonatkozhatunk el, akkor tarthatatlan az az állítás, hogy *tudatunkba* mégis csak akkor jön e forma, ha kívülről a tárgyak már adattak nekünk. Más szóval: az apriori formák vagy aprioriak, s akkor velünk születettek, s ebben az esetben a Descartes—Lebniz-féle praeformationalismusnál vagyunk, amit Kant határozottan tagadott, belátván a velünkszületett eszmék bármely alakjának abszurditását — vagy aposterioriak, s ekkor az egész transzcendentális idealizmus romba dől. Középút nincs.

Legeredetibb és legértékesebb e Kant-tanulmányoknak a transzcendentális szkématisztust bíráló része, amelyben a fiatal gondolkodónak Aqu. Szt. Tamás-tanulmányai hatékonyan érvényesülnek. Maga Kant főművének idevágó részét „a legszárazabbnak és legunalmasabbnak” nevezi; Pauler a legérdekfeszítőbbnek találja, mert ez a probléma magában foglalja a szubjektum és objektum közti viszony egész misztériumát: hogyan megy át az értelem a tapasztalatba? az elmélet a létbe? A közvetítő közegnek mind értelminek, mind érzékinek kell lennie. Ilyen szkéma, Kant szerint, az időmeghatározás, mert csak az idő az, ami minden létezőt, legyen az értelmi, vagy érzéki, magában foglal. Kant ezzel a problémát nem fejt meg, hanem kikerüli. Mert ha a szkéma az átmenet, a kérdés ez: miképp kerül a szkéma alá a tapasztalat? Mennyire helyesebbnek tartja az ifjú elmélkedő a skolasztikusok eljárását, „akik egy valódi, speciális funkciót (*intellectus agens*) vettek föl, amely átváltoztatja az érzéki (tapasztalati) létet elmeivé”. A zsenge skolasztikus irányú gondolkodó diadalmasan állapítja meg, „hogy a régi bölcselet annyiszor kigúnyolt tana az *intellectus agens*-ről, melyet napjainkban is néha félreértenek, szükséges az ismeret problémájának megoldására. S ha a scholastikusok az *intellectus agens*-t a teremtetlen (isteni) fény közvetlen származékának mondták, ezzel azt akarták kifejezni, hogy csak ezáltal lehetséges a *subjectum* és *objectum* közötti jelenlegi viszony, szóval a mi világunk, mely visszatükrözése az isteni értelemben létező örök eszméknek”.

Meglepően éles ésszel boncolja Pauler Kantnak a matematikai megismerés természetére vonatkozó felfogását is. Az, amit Kant — mondja — apriori szemléletnek vélt, az voltaképpen aposteriori intuíció, de ezekből is lehetséges az absztrakció, mert az általánosítás — mint Aqu. Szt. Tamás tanítja — nem egyéb, mint a forma kiemelése az

egyres tünemény fölé ésszerű okok, vagyis evidencia alapján. A tér- és időszemléletnek tehát nem kell apriorinak lennie, mert a formai ítélet az egyesben is általános. A matematikai ismeret aposteriori szemléletből levont absztrakció eredménye. Vagyis a matematika még nem teszi szükségessé a világnak az alanyból való kifejtését. A matematikai ismeret forrása megmaradhat az objektumban is.

Ezekben a Kant-tanulmányokban már egészen kifejtett módon benne van nagy gondolkodónknak egész filozófiai lelki alkata, teoretikus magatartásának minden alapvető formai vonása: a kristálytiszta logika, az éles és szubtilis dialektikai hajlam, a problémák minden oldalról való megforgatása, az észnek fölényesen építő spekulatív ereje, a vizsgált tárgyra vonatkozó hatalmas és alapos ismeret. A gondolkodás terén már ekkor a pleinairizmus híve: legfontosabb tulajdonsága a világosság. Nem szellemi arabeszkokban gondolkodik, hanem mindig a rendszer logikai folytonosságában. Erudíciója már ekkor bámulatbaejtő: feje egész könyvtár, amelyben a polcokon tárgyilag pontosan rendezve, minden könyvnek megvan a maga helye. A hevesen támadó modor és szellemesen maró szarkazmus nem a serdülőkort jellemző hyperkritikus hajlam kitörése nála, hanem szellemén később is mindenkor kiütőző alapvonás, amely a gondolatainak maradék nélkül való odaadásából, tárgya rajongó szeretetéből s meggyőződésének szinte dogmatikus erejéből sarjadt. A később tőle annyira tisztelt s vele oly sok rokonvonást mutató Hegelt most még felületesnek minősíti, aki „szabadulni akart a kriticizmus nyomása alól, mely dacára tévedéseinek, legalább becsületes filozófia, nem pedig olyan, az észet arculütő abszurdítások halmaza, mint a lét aequale nemlét-féle sophismák; csodálatos, hogy őt némelyek még mai napig is *summus philosophus*-nak nevezik“.

De legádázabb ellenfelének tartja a filozófia ifjú adeptusa a *pozitivizmust*, amely a dogmatizmus megdöntésére maga is dogmatizmust űz. „Ily gyarló ismerettani bírálatot gyakorol a pozitivizmus napjainkban, hívei egyszerű tyrannismushoz folyamodnak az ismeret határainak kiszabásában, de azért nem átallanak a legmagasabb metafizikai problémákról kategorice nyilatkozni, s vakmerőségük annál határtalanabb, mentül inkább szerénykednek, ismereteink gyarlóságai miatt.“ A fiatal metafizikus személyes ellenségének érzi a pozitivistát. Amikor a hetedikes



gimnazistának az iskola filozófia-tanára, a pozitivistá Lechner László, visszaadja a Kant-tanulmányok kéziratát, szerzőjük ezt írja naplójába: „Lechner igen dicsérei és azt állítja, hogy még a pozitívizmus útjára fogok térni. Pedig én ép az ellenkezőt szándékozom. Most, hogy Kanttal végeztem, *nyitva áll az út a metaphysikára, melyet művelni és jogait védeni egyik célja életemnek.*“ (1893 június 23.)

Tanárának igaza lett: egyik leghevesebb pozitivistánkka alakult át. De filozófusunk is megtartotta fiatalkori szavát: élte utolsó két évtizedét főképp a metafizika jogai védelmének és rehabilitációjának szentelte: a metafizika egyik hatalmas dómját építette fel. Így zárult a *Kezdet* és a *Vég* benső harmóniába.

### III.

Alighogy megjelennek Kant-tanulmányai, örökké mozgékony szelleme máris új munkába fog: megkezdi „A metaphysika módszeréről“ című értekezésének írását. Másnap van tizennyolcadik születésnapja (1894 április 9). Egy hónap múlva siet már befejezni, mert megkezdődnek a gimnáziumban a VIII. osztályból való vizsgálatai. Az értekezést eljuttatja Pauer Imréhez. „Beküldtem ma — írja — az Athenaeumnak értekezésemet. Őszintén szólva, nem hiszem, hogy ki fogja adni. Ép ellenkező szellemben van írva, mint aminőt a folyóirat vall. De meglátjuk majd. Azért küldöttem oda, mert ott egészen más körök olvassák, mint a Bölseleti Folyóiratban. Ezeknek pedig nagyon üdvös valami antipositivistikus cikk. De azért nem szándékom szakítani a Bölseleti Folyóirattal sem.“ Nemsokára örömmel jegyzi fel, hogy Pauer biztosította atyját, hogy a cikk a jövő évben meg fog jelenni. Azonban első sejtelve nem esalta meg: szellemi fejlődésének ezt a rendkívül becses dokumentumát, amelyben élte végén szerkesztett metafizikájának csírái már megvannak, néhány évvel ezelőtt Pauer Imre hagyatékában találtam meg.

Az ifjú metafizikus lelkét sehogysem elégíti ki a kanti ismeretlan, ez a „félénk tartózkodástan“ (Nietzsche), amely pontosan ki akarja cövekelti az empiria körében a tudás határait. Mindjárt a gyökérvizsgálás fog: mivel a pozitívizmus a módszer szempontjából támadja a metafizika lehetőségét, tehát a metafizika módszerét vizsgálja meg. „Ha a metaphysika túl tudta élni az oly szigorú kriticismus támadásait, bizonyára fel fogja fedezhetni azon téve-

déseket is, melyeket a pozitivistikus aposteriori ellenvetések tartalmaznak.“

Negatív kiindulópontul az igazságnak pozitivistikus meghatározását bírálja, mely szerint az igazság abban áll, hogy a képzetek rendje megfelel a tünemények rendjének, a gondolatok mozgása követi a dolgok mozgását. A tudomány célja a pozitívizmus szerint sohasem lehet a dolgok lényegének (miségének), hanem csakis tapasztalati viszonyainak ismerete. A metafizika az előbbire, tehát lehetetlenre törekszik. Pauler kimutatni iparkodik, hogy a pozitivisták igazság-definíciója nemhogy bizonyítaná, hogy csak viszonyokat ismerünk meg s nem miségeket, hanem ezt előre fölteszi. A régieknek van igazuk: igaz az a tétel, amely megegyezik tárgyával. Ilyen ismeret pedig nemcsak a pozitív tudományok tárgyaira vonatkozhatik. Az ismeretnek van olyan neve is, „mely szükségképen átlépi a közvetlen adottat s a tapasztalat *alapján*, bár nem egészen *abból*, megszerkeszti a metaphysika rendszerét“. Ha kételkedünk abban, hogy a fogalom *megegyezhetik* a tárggyal, ha mindjárt lényegileg különbözik is (az egyik gondolati tartalom, a másik meg érzéki valóság), akkor ezzel az ismeretnek objektív voltát is kétségbevonjuk. De akkor a „gondolat mozgásának megegyezése a tárggyal“ is lehetetlen, mert a pozitivisták igazság-definíciója is „megegyezés“, csakhogy a tárgy *misége* helyett annak *mozgása* (viszonyai) van fölvéve. A tárgy mozgása is lényegileg különbözik az alany gondolati mozgásától. A megismerés tehát nem korlátozható pusztán a tárgyak tapasztalati viszonyaira.

De vajjon a tapasztalat áthágása, azaz a metafizikai megismerés nem pusztán szubjektív módszer szerint megy-e végbe? A szerző ki akarja mutatni, hogy a metafizika is objektív módszerrel dolgozik s így tudományos jogosultsága van. Miben áll a metafizikai tételek igazolása? Abban, „hogy a metafizikai következtetések az *adott* fogalmából indulnak ki“ s olyat posztulálnak, *ami nélkül a tárgy gondolhatatlan*. „Azon metaphysikai postulatumok, melyeket ily módon nyertünk, ép oly bizonyosak, mint maga az érzékelhető tárgy: a tapasztalat. Mert ez esetben az illető metaphysikai elv nélkül magának a tapasztalati tárgynak *léte* is gondolhatatlan számunkra, s viszont a tárgy létének tudata: az érzéklet is gondolhatatlan ez elv nélkül. Ha pl. azt találjuk, hogy a természet fogalmá gondolhatatlan bizonyos ontologiai principiumok nélkül, akkor többet

nem tehetem, hogy a természetet gondoljam metaphysikai postulatumaik nélkül. S ez esetben e postulatumok már eo ipso igazolva vannak, mert meggyőződtem arról, hogy az adottnak fogalma valóban postulálja az illető lénytani elvet. S ekkor a lénytani elv már nemcsak föltevés, de *igazság*. Ha a metaphysika valamely tételét ennyire képes igazolni, akkor már nincs messze a matematikai bizonyosságtól. Ismeretes, hogy ez utóbbinak szükségképisége abban áll, hogy rögtön visszavezethető a szemléletre, amelyből származott. Ha tehát valamely metaphysikai tárgyról (postulatumról) sikerült kimutatnunk, hogy rögtön visszavezethető az adotról, azáltal, hogy kimutatjuk, hogy *az adott által postuláltatik s mintegy abban van*, akkor ezáltal a szemlélettel hoztuk kapcsolatba a nem szemlélhető metaphysikát, s az előbbinek léte szükségessé teszi az utóbbinak létét is. Természetesen itt azért van bizonyos különbség, mert a matematika mindig szemlélhető marad s így itt a *reducálás* nem két heterogén jellegű dolognak összekapcsolása, mint a metaphysika *reducálásánál*, ahol a *nem szemlélhetőnek a szemlélettel való szükségképi kapcsolatának felmutatásában áll az igazolás.*“

Mi egyéb ez, mint a későbbi Pauler filozófiai módszerének, a redukciónak születéshelye? „A filozófiai kutatás eljárása — mondja egy negyedszázad múlva, amikor az ifjúkori gondolatembrió teljesen kifejlődött — minden esetben abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adottságokból visszakövetkeztetünk azon tételre, illetőleg elvekre, amelyek érvényét ez adottságok felteszik.“ (Bevez. 15. §.) „Így jutunk Aristoteles-szel arra a paradox megállapításra, hogy az összes tudományos tételek közül a filozófiai tételek bírnak a legnagyobb fokú bizonyossággal, ha tudniillik sikerült azokat megfelelően megformulálni.“ (16. §.) A férfi-Pauler hangjának módszertani fonetikája ugyanaz, mint a serdülő Pauleré: csak hogy az utóbbi terminológiai hangja még nem tiszta, hanem átmenetien csikorgó. Már redukciót mond ugyan, de autonóm tétel helyett még posztulátumot.

Mennyire körülbástyázza az ifjú metafizikus a tapasztalatot túllépő ismeret bizonyosságát! Szinte hegybe hordja a pro- és kontra bizonyítékokat. Hiszen majdnem becsületbe vágó sértésnek fogja fel, ha a pozitivisták a metafizikai tételről vakmerő azt állítani, hogy csak hipotézis! „A természettudományi hypothesis — mondja — csak provisorius, a metaphysikai tétel soha. A bölcselőnek azon

tudattal kell metaphysikai tételt kimondania, hogy az nem pusztá föltevés, de *ismeret*, melyet az *adott* tárgyról magunknak szereztünk. A hypothesis bizonytalanná ép az teszi, hogy lehet más tétel is, mint a szóbanforgó föltevés... Ellenben a metaphysikai tételnél azon tényező, mely a postulatum bizonytalanságát okozná, hogy tudniillik mással is pótolható, eltűnik, mert ha felfogtam a tárgyat, akkor a logika vastörvénye szerint csak amaz egy tétel következhet belőle, s bár múljék el ezer év s haladjon a tapasztalati tudomány bármennyit is, a postulatum csak egy lehet s nem más... Objektív módszer szerint történik a metaphysikai tétel reductiója, mikor annak kimutatásában áll, hogy az adott tárgy fogalma csakugyan postulóálja a metaphysikai fogalmat, vagyis hogy ez utóbbi az előbbiben mint jegy helyet foglal.“

A fiatal idealista lélek, amely szomjúhozik a világ egységes képe után, igen sivárnak tartja a pozitivistának azt a negatív álláspontját, mely nem tud a nyers tapasztalaton felülemelkedni s elutasítja a metafizika lehetőségét és jogosultságát. „Az agnosticizmus — állapítja meg benső szomorúsággal az ifjú bölcselelő — érzi ama nagy veszteséget, mely a metaphysikai tudás megvetésével úgy intellectuális, mint morális életünket érte, mert megbomlott mindkettőben a harmónia — vagy ami még nagyobb baj —, a *harmónia lehetőségének reménye*... Metaphysika nélkül az ismeret ház marad tető nélkül, melyen sok szépséget találhatunk, de benne állandóan nem lakhat senki.“

A metafizika épülete nem légvár, amelyet csak a szív vágyaitól üzőtt képzelet szerkeszt. Ez éppoly szolid építmény, mint az, amelyet a természettudomány az érzéki tapasztalat talaján emel föl. Mindkettőnek megvan a maga sajátos építési stílusa, külön jogosult módszere. „Valamint a természettudományi tétel igazolása nem *idem per idem* való bizonyítás, midőn azt ugyancsak érzéki észrevések sora által igazoljuk, ép úgy nem lesz *idem per idem* a metaphysikai demonstratio sem, ha azt neki megfelelő logikai úton igazoljuk, vagyis ama bizonyos *reductio* által, mert hisz ezáltal a tételt vele homogén elemmel igazoltuk. Nem kívánhatunk tehát a metaphysikától mást, mint ilyen logikai igazolást, ép úgy, mint lehetetlen a természettudományi tételtől nem érzéki alapon nyugvó igazolást követelni... A metaphysikai következtetésnél kilépünk az idő, a futó érzéki benyomások birodalmából s oly régiókba szállunk, melyeknek tárgya örök, mozdu-

latlan, mert alapjukat a világ tárgyainak lényegében, miségében bírják. Itt nem csalhat a jól fogalmazott következtetés, mert alapját valami constansban, az adott világ miségében bírja, mely nem változik, nincs időben, s így szilárd alap ama reduktív igazolásra, melyet végeznünk kell.“

## IV.

Amikor Pauler a metafizika módszeréről írt értekezését 1894 májusában befejezi, az érettségi vizsgálat előtt áll. Június havi naplója címéül ezt írja: „Matúra-hónap.“ Máskor mottóit főképp a stoikusokból, Senecából és Epiktetosból választja: most, humorosan az érettségi vizsgálat vakszerencséjére célozva, Zrinyi jelszavához vonzódik: *Sors bona, nihil aliud*. Egyben azt is érzi, hogy vége a gyermek- és ifjúkor játszi világának, mert másik mottóját Heine-ből idézi:

Vorbei sind die Kinderspiele  
Und alles rollt vorbei:  
Das Geld, die Welt, die Zeiten  
Und Glaube und Liebe und Treu.

Filozófus természete a magyar írásbeli dolgozat választásában is előtör: a három tétel közül ezt dolgozza ki: „Ünnepi beszéd br. Jósika Miklós halálának százados évfordulóján.“ A dolgozatnak naplójába jegyzett vázlata filozófusra vall: „Az erkölcsi irányregény jogosultsága. Jósika világnézetének elemei. A XIX. század erkölcsi eszméi. Jósika egyéni dispositiói.“ Az érettségi írásbeliek közti szünetnapon Aristotelesnek a lélekről írt könyvét kezdi fordítani görögből magyarra. Szóbeli érettségi vizsgálatáról is igen tüzetesen számol be. Eredmény: praematurus. Öröme nem sokáig tart. Nyáron édesanyja meghal: a fiú fájdalma határtalan. „Ne mondjátok — írja —, hogy csak a rossz emberek okoznak fájdalmat övéiknek. A jó ember, ha meghal, ezerszerte nagyobb fájdalmat okoz szeretteinek, mint amennyit a rossz egész életén át.“ S a tőle eszményül választott stoikus bölcsék példájára a *consolatio animae*-t a bölcselkedés forrásából iparkodik meríteni: „Vigaszt a philosophiában keresek, mely, valamint a vallás, fókemelve a földi létből, közelebb hoz az örökkévalósághoz.“

Az egyetem, amelynek bölcsészeti karán a filozófia és a klasszika-filológia tanárait hallgatja, nem elégíti ki lelkét. A M. T. Akadémiának Lukács Krisztina-féle pályatételén dolgozik: „Az ismerettan kritikai története nap-

jainkig.“ Másodéves bölesészhallgató korában befejezi. A jutalmat az Akadémia nem adja ki neki, de „feltétlen dícsérettel“ illeti. „Az egyetemen — írja naplójában a pályázó (1897 május 7) — óra végén Pauer Imre felállott s azt mondta, hogy felhívja a hallgatóság figyelmét azon kitüntetésre, mely egyik társukat érte. Pauler Ákos egyik philosophiai munkáját az Akadémia dícsérettel tüntette ki stb. Eljenzés.“ Elolvassa Alexander B. és Böhm K. bírálatát. „Sok tanulságos van benne — jegyzi meg —, de számos helyen félreértették álláspontomat.“

Lelkében fokozatosan belső eltolódás, molekuláris változás áll be. Világnézete aztán töből megváltozik: a buzgó metafizikus heves pozitivistává alakul át; Aqu. Szt. Tamás helyét lelkében Comte foglalja el; nem vájja már Kant kriticizmusába fiatalosan bíráló körmeit, hanem összhangba iparkodik vele hozni a pozitívizmust. Comte és Taine, Spencer és Mill, Guyot és Wundt tanulmányozásába mélyed. A Böleseleti Folyóirat szerkesztőjétől 1895-ben levelet kap azzal a kéreessel, hogy ismertesse ennek a folyóiratnak tíz évfolyamát a Budapesti Szemlében; Kiss János azzal is meg akarja tisztelni, hogy az Aqu. Szt. Tamás Társaságnak rendes tagjává óhajtja választatni. Pauler felelete már jelzi világfelfogásának új fordulatát: „Levélben megírtam, hogy nem vagyok híve a thomistica philosophia-nak s így legnagyobb sajnálatomra nem fogadhatom el a kétrendbeli megtiszteltetést.“ Már 1897-ben a régebben pozitivista szelleme miatt megvetett Athenaeumnak buzgó munkatársa. Most már ugyanolyan hévvel támadja a metafizika létjogát, mint azelőtt Kant és Comte böleseségét. „Nem kell — írja Az ismeretelmélet lélektani alapjairól című értekezésében — a kriticizmus mélységeibe bocsátkoznunk, hogy belássuk annak igazságát, hogy tudományról csak a lehető tapasztalat körében lehet szó. Ha ugyanis azon képzetek lélektani genesisét és elemeit vizsgáljuk, melyek állítólag a lehető tapasztalat körét túllépik s valami tapasztalatfölötti valóságot hoznak tudatunkba, kiderül, hogy azok nem egyebek, mint a tapasztalat tényeiből kritikátlanul alkotott mythologiai képzetek, melyek csak új, naív synthesisben nyujtják azon elemeket, melyeket a tapasztalathól merítettünk. Ily módon valamit *belegondolunk* a valóságba, de mitsem *kapunk* tőle. Az összes tapasztalatfölöttiséget arrogáló képzetek, melyeket a dogmatikus speculatio termelt és termel, dacára a theologusok és metaphysikusok minden erőlködésének, mely mun-

kájok oda irányul, hogy elvonásaikkal és üres taglalásaikkal olyasvalamit hozzanak azokba, ami valóban kimutat az empirikus tények köréből, végelemzésben azok mégis csak idealisált tapasztalati képzetek maradnak.“

Három évvel azelőtt a filozófiai ismerés módszerét a spekulatív redukcióban látta: most ezt is a pozitív tudományok tapasztalati eljárására fokozza le: „Miután a philosophia semmi egyéb, mint azon pozitív tudományok összessége, melyek a valóságnak mint *ilyennek* magyarázatára, szóval a tudományok eredményeinek egységesítésére vonatkoznak, tekintettel egy egységes világnép nyeresére, világos, hogy a philosophiai törekvések magvát, mintegy alapját az *ismerettan* fogja képezni... A metaphysikus követelődzése itt mítsem használ, el kell ismernünk azt a paradox tételt, hogy *maga az ismerettan is tapasztalati tudomány*, mert az ismerésnek nevezett tudatprocessusokat elemzi, tekintettel azon általános föltételekre, melyek között azok létrejöttek.“

A nagy lelki transzformáció után a fiatal Pauler szemében nem a metafizika az alapvető filozófiai tudomány, hanem az ismerettan, ennek is csak a megismerés lelki folyamatait, mint *tényeket* vizsgáló formája. Erősen feszül lelkében az észnek, a tudománynak megváltó erejébe vetett nagyralátó hite: hevesen védi az autonóm észnek jogát és méltóságát, amely azonban ismeri a maga korlátait. „Ha az emberi elmét — úgymond — azért nevezzük tökéletlennek, mert nem igazolja a fegyelmetlen elméjű és tudatlan ember [a metafizikus] mythologiai követelődzéseit, akkor ez olyan, mintha a vizet tökéletlennek mondanók — mert nem lehet vele tüzet gyújtani. A tudomány esődjéről beszélni csak azért, mert a tudomány nem alchymia és mythologia — legalább is naiv dolog. Igényeinket kell az elme természetéhez arányítani, és nem az elmét dogmatikus igényeink szerint mérni és becsülni... Valójában akkor volna jogunk panaszkodni az emberi elme tökéletlen voltáról, ha a metaphysika is komoly tudományszámba volna vehető; mert hisz *ezzel* a tudománnyal évezredek óta nem haladt ismerésünk semmit, ép oly kevéssé, mint az alchymiaival. Az elme sem méltóságából, sem hatalmából nem veszített azáltal, hogy a metaphysikai ismerésről lemondott.“ (Athenaeum, 1897. 530., 547. l.)

A pozitivistává átalakult fiatal filozófus most a neofitának friss lendületével végignyomozza a filozófia egész területét, hogy belőle kiirtsa a metafizikának még utolsó

maradványait is. Így az esztétikából is. Éles dialektikájú cikket (A biológiai elv jelentősége az aesthetikában. Athenaeum, 1898) szentel annak igazolására, hogy az esztétikai jelenségek nem egyebek, mint valóságos életfolyamatok, úgy ahogy valamennyi tudatjelenség csak életprocesszus: hisz a tudat és az élet ugyanannak a valóságban egységes és oszthatatlan tapasztalati tartalomnak csupán különböző jelölései. Az esztétikai élmény csak az élet általános oekónómiájának egyik mozzanata. Kant úttörő nagysága az esztétikában Pauler szemében felfogásának pozitivistikus magja, mely nem egyéb, mint a szép szubjektivitásának tana: a szép objektive abszolút lényegében kifejezhetetlen, a szépet csak ránk való szubjektív hatásában ismerhetjük. Ezért az esztétikában egyedül a tisztán pszichológiai álláspont jogosult: metafizikai transzcendens esztétika teljesen értelmetlen és meddő törekvés.

De ugyancsak ki akarja iktatni a metafizikát a természetfilozófia területéről is doktori értekezésében (A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól. 1898). „Amíg — írja — a philosophia mint metaphysika a tapasztalat tartalmát tényleg meg akarta toldani, a komoly tudomány haladását csak gátolta; a természettudományt, de az erkölcsi tudományokat is a metaphysikától való emancipációjuk tette nagyokká. Azóta lettek oly hatalmasokká, amióta öntudatosan vagy öntudatlanul, de tényleg alkalmazzák azt az elvet, hogy tényt csak egyszerűbb ténnyel, jelenséget csak jelenséggel lehet magyarázni s nem elvont entitásokkal. Szóval, amióta *törvények*, de nem metaphysikai *lényegek* ismeretére törekszik... Természettudomány és theologia, tapasztalás és metaphysika végelemzésben összeegyeztethetetlen fogalmak, mert az előbbi viszonylagos jelenségeken alapuló törvényekkel, ez utóbbi pedig entitásokkal magyaráz.“

Ebben a pozitivistá, főképp biológiai elvre épült világ-felfogásában még csak megerősítették a lipcsei egyetemen, majd a párizsi Sorbonne-on és Collège de France-on egy-egy évig folytatott tanulmányai. Lipcsében főképpen Wundtot (akinek pszichológiai intézetében dolgozott), a pszichiáter Flechsiget és a fiziológus Heringet hallgatta. Naplói ezentúl fiziológiai s pszichopathológiai egyetemi jegyzetekhez hasonlók: a hallgatott előadások tükröi. Hatvan-két lelki kórkép tüzetes leírása tanúsítja a szorgalmas egyetemi hallgatónak a pszichopathológiába való komoly elmélyülését. A Sorbonne-on hallgatja ugyan Faguet-t,



Buissont, Leroy Beaulieut, de legjobban itt is a pszichopathológus Pierre Janet előadásai s a Salpêtrière-kórházban bemutatott demonstrációi érdeklik.

Mielőtt Lipeséből távozik, az utolsóelőtti napon (1899 augusztus 13) ezt jegyzi be naplójába: „Mily hamar telt el ez az esztendő! De minden elmúlik a világon; oly egyszerű tétel és a legtöbb ember nem képes átlátni: mindazok, akik hisznek örök vallásban, halhatatlanságban, örök és változhatatlan barátságban és szerelemben. Könnyen hiszünk abban, amit szeretünk, s nehezen, amitől félünk.“ Ez a pozitívista világfelfogásnak hitevesztett melanchólikus hangja. A mélyen vallásos szellemben nevelt, a skolasztikus metafizikáért melegen lelkesülő ifjú most csak kényszerű okságnak és törvényszerűségnek rideg vasláncát csörgető, minden természetfölötti eszményt csak szép illúzióknak gondoló Fausttá hidegült.

## V.

„Addig nem fogadhatok el egy tételt — írja az érettségi előtt álló kis *doctor profundus* a metafizika módszeréről szóló, már ismertetett értekezésében — míg át nem gondoltam azt magam is, mégpedig legelejétől fogva. E szempontból igaz azon mondás, hogy mindenki maga esinál metaphysikát magának. A böleselőnek meg kell, úgyszólván, emésztienie mindazt, amit eddig gondoltak, ha a mostani gondolkodást meg akarja érteni. *Mindenkinek elejétől kell kezdeni s átmenni azon stadiumokon*, melyeket a világnézet fejlődése hoz magával. De azért ez nem zárja ki a közös haladást... Az igazság felé való törekvést mindenki megkönnyítheti magának azáltal, ha szorgalmasan és elfogulatlanul vizsgálgatja az előző gondolkodók műveit s nem hiszi esztelen gógjében, hogy egészen önerejéből fogja megismerni a világproblémákat. Ezáltal sok fölösleges tépelődést elkerülhetünk s megtudjuk, vajjon gondolataink nem cáfoltattak-e már meg vagy mennyiben újak és önállóak. Természetesen e tanulmányokban különböző ethikai tényezők gátolják az elfogulatlanságot s ez teszi oly nehézzé a bölesészet haladását. Nem az a baj, hogy mindenkinek előlről kell kezdeni a bölcsekedést, de az, hogy e subjectivismus, mely magában véve még nem ártalmas, sok oly tényezőt hoz be a meggyőződés alakulásába, melyek épp nem logikai jellegűek. Némely böleselő művein mint vörös fonál húzódik át valamely szenvedély: gyűlölet, rokonszenv stb. hatása. Vegyük csak a legmagasztosabb

dolgot, az isteneszmét s rögtön látjuk, hogy a gyakorlati dolgok mily nagy befolyást gyakorolnak a metaphysikai meggyőződésre. Már Aristoteles mondotta: ἔστι γὰρ ἡ κακία φραστικὴ ἀρχή. (Eth. Nic. VI. 5.): a romlottság az elv tönkretévője. S valóban az isteneszme egyúttal magasztos ideál is, mely fogalmához okvetlenül szükséges s így nem csoda, ha az erkölestelen nem fog tudni fölemelkedni ily eszményhez, mert romlott szive befolyásolja meggyőződését.“

Pauler Ákos valóban ahhoz a kutató-tipushoz tartozott, amelynek lelki alkatát e sorokban tizennyolcéves korában oly találóan jellemezte. A filozófialást többször elülről kezdte. Nem külső indítékból, hanem belső kényszerből, önzetlen odaadásból és tárgyszerelemből fakadt ki lelkéből mindaz, amit szellemileg alkotott. Originális volt, mert nem törekedett rá: folyton a nagy klasszikus filozófusok műveit tanulmányozva, próbákore tette a maga gondolatait. Nem monoton filiszter volt, hanem uralkodó királyi lélek, a szellem gazdag polifóniájával. Nagy ember volt, mert több ember lakozott benne, az egyben: hosszú fejlődése útján több ember cserélődött át kínos lelki vívódás után lelkében; folyton továbbkereső szellemi nomád volt, aki végigjárta a pozitívizmus sivár és kietlen vidékeit, hogy eljusson újra a metafizikának lelkét megnyugtató oázisához. *William James* a vallásos tapasztalat szempontjából az embereket két kategóriába sorozza: némelyeknek csak egyszer kell születniök, hogy boldogok legyenek; mások viszont boldogtalannak születvén, újjászületésre várnak: *once born and twice born characters*. Pauler Ákos a második típus sorsában osztozott: újjá kellett születnie, hogy élte nagy hivatását betöltse.

A pozitívizmus lélekaszálya nála csak egy évtizedig tart. A neokantianizmus egyetlen továbbépítő irányának, a Rickert-féle értékelméletnek hatása alatt mindjobban eltávolodik az egyoldalú pozitívizmustól, amely az etikát és esztétikát pszichológiára, szociológiára, vagy biológiára, sőt általában „természettudományra“ akarja építeni. Brentano, Bolzano, Husserl beható tanulmányozása pedig mindjobban az önmagában megálló, a gondoltságtól független igazságnak logikai elméletére tereli figyelmét. És csudálatos elmeéllal megalkotja a logikai alapelvek eredeti fogalmazásából kiindulva a tiszta logikának egységes rendszerét. De ezzel párhuzamosan a világháború alatt egy új metafizika alapgondolatai is folyton nőnek lelkében, mint a korallszigetek a tenger fenekén. 1918

augusztus 4-én egyik hozzám intézett hosszú levelében tüzetesen felvázolja logikájának és metafizikájának épületét, mielőtt Badaacsonyba megy. „Annál is inkább örülök — írja — a külső otiumnak, mert világnézetem kialakulása immár — körvonalai meglévén teljesen — oly stadiumba jutott, hogy nyugodt, újból és újból való átgondolásra van szükségem... Mindkét művem: a Logika és a Keletkezés és elmúlás úgyszólván teljesen készen van, utolsó íveiken dolgozom. Igaz, hogy nálam csak akkor kezdődik az igazi munka, mikor a dolgozatot megírtam: a csiszolás, átdolgozás, az én írásmódom mellett, kíván legtöbb erő-kifejtést.“

A java férfikorában virágzó Pauler távoli mélységekből fiatalkori szellemi világának hangjait kezdi hallani: ifjúkori metafizikájának, mint valami elsüllyedt szellemi Atlantiszna, messziről felé hangzó akkordjai mind erősebben zengenek lelkében. A *Kezdettel* harmóniába olvad össze a *Vég*. Az Aristoteles és Aqu. Szt. Tamás hívő kultúrájában felnőtt gondolkodónak élete utolsó két évtizedében szerkesztett grandiózus rendszerében újra fölelevenedik az aristotelesi szubsztancia-fogalom, a potentiának és actusnak, az anyagnak és formának eszméje, az istenség mint első mozgató után való vágyódás, a mindenség dinamikus felfogása, az Abszolútum és a világ ősdualizmusa, az Abszolútum örökkévalósága és változatlansága, az Abszolútum mint tiszta forma, amelyben lehetőség és valóság, lényeg és lét öröktől fogva azonosak, s amely létének tartalma időfölötti. „Az Abszolútum fogalma — írja halála előtt — egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal. Ez utóbbi elméletek reduktíve nem végiggondolt álláspontok. A metafizikai teizmus éppoly előfeltevése a valóságismeretnek, mint ahogy a logizmus az igazság fogalmának elkerülhetetlen preszuppozíciója. (Bev.<sup>3</sup> 1933. 167. l.)

Filozófusunk csodálatos prófétája volt saját szellemi fejlődésének: tizennyolcéves korában mintegy megjövendölte, hogy bölcsességének koronája az aristotelesi teizmus lesz. Mit mond pályája *Kezdetén a Végről* a metafizika módszerére vonatkozó tanulmányában? „A philosophia történetében három stadium észlelhető, melyek a világnézet genesisének mozzanatai gyanánt tekinthetők. E három stadium: pantheizmus (monismus), platonizmus (idealismus) és aristotelizmus (realistico-theismus). Ezeknek periodikus föllépése a bölcsellettörténetben határozottan észre-

vehető. S e három stadiumon áthaladva minden világnézet szükségképen a harmadikká fejlődik. A görög világ, melynek minden tekintetben való tanulságos volta épp abból áll, hogy tartalmazza minden lehető világnézet paradigmáit — átélte e három szakot s elért Aristoteles realismusa alapján a theistikus világnézet első fundamentumához. E theismus a középkorban megizmosodott a kereszténység eszméi által, mely egyesítette az erkölcsi ideált a metaphysikai objectummal s megalapította az Isten *vallási* eszméjét. A többi *speculatio*, melyekkel Aristoteles után találkozunk, lényegüket tekintve, mind e három stadium egyikébe sorolható... A nyugtalan emberi szellem nem nyugodott. A hévben, mellyel az igazság után tört, a módszerrel együtt elvetette a régibb tanokat s újra vállalkozott fölépíteni a bölcsészetet. S e türelmetlenséget, ez izgatottságot, mellyel mindig törekedtek az emberek a legfőbb igazságokat kikutatni s melynél fogva sokszor félreismerték az elődöket, mert kis hibáért egészen elfordultak ezek világnézetétől, nem csodáljuk. Mert van-e fontosabb dolog az *egyénre* nézve is, mint a legfelsőbb igazságok, melyektől az embernek mindene függ, melytől üdvöt s boldogságot várunk. A *continuitás* valamely tudásban alig lehetséges lélektanilag, ahol az *egyénnek* érdekében áll még megtudni az *egész* igazságot. Mert a philosophiában más is élteti, mint a tiszta tudomány szomj. *Az ember élete függ attól.* ... Az utak s módszer [a mai philosophiai irányokban] bár különbözök, a cél és az eredmény (jeléül annak, hogy az igazsággal van dolgunk) mégis főbb vonásaikban ugyanaz: a realismust a legmagasabb consequentiák levonása által *theismussá* dolgozni ki. Mindez irányok egyesülni fognak, mert egy cél felé törekszenek: a világproblémákat az aristotelesi alap gondolat szerint megoldani. A pozitivizmus be fogja látni egyoldalúságát s azt, hogy a tapasztalatot át kell lépnie, ha azt meg akarja érteni; a realismus abberansai is hovatovább theistikus magyarázathoz kell, hogy folyamodjanak. Mert ha van dolog, ami az ellentétes, de *őszinte* törekvéseket egyesíti, úgy az az igazság, mely nagy és győzedelmeskedik. A philosophia mindig Aristotelesre fog visszatérni, mert nála van az igazság.“

\*Pauler Ákosnak őszintén igazságot szomjazó lelke is, egy évtizedes pozitivista elkanyarodás után, Aristoteleshez tért vissza, úgy ahogy öntudatlanul ifjúkorának főnnebbi igéi szerint jómagá megjósolta. Filozófus volt, mert a

görögök módjára gondolkodott. Megvolt benne az erősek erénye: az alázatosság. Mindig tökéletlennek és kiegészítésre szorulónak érezte magát: ezért tudott fejlődni, tudta önmagát, régebbi álláspontjait felülmúlni. Utolsó éveiben a filozófia már szinte a világnak jelentést adó vízió, teremtő látomás volt számára.

\*

A filozófusnak nagy sugalmazója a halál: Sokrates szerint a filozófia nem is egyéb, mint a halállal való foglalkozás; az sem vakeset, hogy Egyiptom legrégebbi filozófiai műve a *per em heru*: napjából való kimúlás. Pauler Ákos metafizikájának is első címe: *Keletkezés és elmúlás*. Az utóbbinak misztériuma gyermekkorától kezdve mindig a legmélyebben foglalkoztatja. Ifjúkorának naplójegyzeteiben a *Mors Imperator* váltja ki stoicizmusra hajló lelkéből a legszebb elmélkedéseket. „A világfolyás óriási gépezetében — írja tizenhatéves korában (1892 augusztus 10.) — a legkisebb processusnak vagy változásnak megvan a maga oka és rendeltetése. A Véghetetlen, ki azt igazgatja, felhasznál minden kis rúgót a megfelelő munkára s kiszabja útját és rendeltetését, mely szerint végigfussa pályáját. S aki ennek tudatában van, az nem búsulhat soha oly dolgok fölött, melyet emberi nyelven csapásnak, vagy szerencsétlenségnek neveznek. Lehet, hogy szívtelennek mondják nem egyszer az ilyen gondolkodót s cselekvőt. De ne feledjük soha, hogy az illető a gyöttrődés helyébe ezerszerre becsesebb dolgot nyújt: a tanulságot.“

Nagy gondolkodónk ilyen örök tanulságot hagyott nekünk örökségül életében és műveiben.

## PAULER ÁKOS EMLÉKEZETE.

Irta: báró BRANDENSTEIN BÉLA.

---

Minden emberben él a vágy, hogy megértse emberiségének és életének, világának mivoltát; de kevés emberben válik ez a vágy annyira erőssé, hogy nemcsak világosan tudatosul, hanem egész életének alakítását is meghatározza. Csak egyesekben fokozódik olthatatlan, csupán kielégülésével csillapuló sóvárgássá: belelátni a lét, az élet mélységeibe, megpillantani végső forrásait. Az ilyen egyén nyugtalan szellemű: a mindenben kérdésessé vált életen gyötrődve, keres, nézelődik, hogy hol találhatná meg azt a szilárd pontot, amelyre önmagában felépíthetné az egész világot. Látja a körülötte mozgó, áramló életet, de mintha nem venné észre; jól látja ennek az életnek eleven alakjait, de mégis mintha elszürkülnének, vázzá lennének előtte: nem azért, mert nem jól látja, hanem azért, mert mélyebben látja őket. Miért van az, mintha nem venné az egyes lényeket és eseményeket észre, bár jól lát, jól hall, világos felfogású? Mert keresztül néz rajtuk. És ekkor sötét mélységükben is látni kezd. Látja azokat a gyökérszálakat, amelyek a mélyben összefutva, az élet dús lombú, hatalmas koronájú fáját ősalapjához kötik. Látja a mélységben az egyszerű és mégis csodálatos összefüggést, amelyből eredve a valóság csillogó tarkasága kibontakozik. Hatalmas ívek emelkednek ki most már szeme előtt, amelyek a Mindenség végtelenjét őserővel összefogják: minden az ő bolthajtásaik alá hajlik, minden az ő kereteik közé van zárva, minden az ő egységükben nyer valóságot és tartósságot. Sóvárgása célhoz vitte, a lét rejtelmes alapjai feltárultak előtte; ő, a látóvá lett ember bennük megérti a Mindenséget. És ezt megértve, visszanéz a Földre, szegény, vergődő embertársaira és elindul nekik megmutatni mindazt, amit lát, hogy megszabadítsa őket a titkaiban fenyegető lét örök gondjától. Ez a filozofoszból lett szofosz, a bölcsesség szerelmeséből lett böles alakja: megmintázásához a legkitűnőbb modellt szolgáltatja Pauler Ákos.

Pauler a filozófus mindenekelőtt a nagy kereső volt. Bár minden írását, minden előadását a befejezettség, a lezárttság és ennek kategorikus szelleme jellemezte, olvasója és hallgatója egyaránt kiérezte belőle a nagy keresőt. Kiérezte az igazság rajongójából, akinek egész működése az igazság keresésében folyt le. Az igazság keresése

alkotta Pauler Ákos voltaképeni létformáját. Ezért volt a szó teljes értelmében filozófus és ezért volt olyan nagy hatása: mindenki érezte, hogy a fényes tehetségű előadót az igazság létébe és megtalálhatóságába vetett rendíthetetlen meggyőződés élteti és beszélteti, hogy hisz az igazságban, hisz a lét nagy titkainak megfejthetőségében, hisz abban, amit belőlük meglátott és róluk elmond. E nélkül a hit nélkül nincs igazi filozófus, mert a bölcsesség szerelmének az igazság szeretőjének is kell lennie, az igazságot pedig nem lehet szeretni, ha nem hiszünk benne és abban, hogy minket megtalál és magához emel. Pauler Ákosban nagy és rendíthetetlen volt ez a hit, amelyet ismételt hangszólyozott is: ezt érezték előadásán és írásain tanítványai és ezért hittek viszont benne. Mert az ember nem önmagától, hanem felsőbb hatalomtól van és ettől nyeri létének magvasságát, igazságának zálogát; ezért van az, hogy csak annak az embernek van hitele, aki maga is hívó; a csupán önmagában ingó és nem örök értékű erőben lehorgonyzott ember igazságának nincs garanciája.

Pauler nagy kereső volt, mert fáradhatatlan és becsületese kereső volt: ez volt benne a sokratosi vonás a rejtelmes görög filozófussal, a teoretikus erosz egyik legnagyobb megtestesítőjével szemben való minden különbsége mellett. Mert Sokrates a végletekig demokratikus, Pauler erősen arisztokratikus természetű, Sokrates mindig és mindenütt közlékeny, Pauler inkább zárkózott és csak „önkörében“ nyílik meg; Sokrates ironikus és hipotetikus, Pauler erősen dogmatikus és kategorikus gondolkodó. Mindezekben erős ellentétek: de a fáradhatatlan és becsületese keresésben egyek. Ez a rokonságuk érteti meg azt is, hogy Pauler minden filozofikus természetű egyénre, aki hatáskörébe került, valóban nagy ébresztő és fejlesztő hatással volt, bár iskolája tulajdonképpen nem alakult ki soha; hiszen az úgynevezett sokratikus iskolák is Sokrates szellemét, azaz objektív és abszolutista magatartását és vizsgálódási irányát, de nem konkrét tanításait veszik át, amelyekről, ha voltak is, igazában csaknem semmit sem tudunk.

Hogy Pauler Ákos nagy kereső volt, azt igazolja végül az az őt közelebbről ismerők számára kétségtelen tény, hogy gondolkodásának egész iránya és jellege az volt, amire ő maga törekedett és amit végül el is ért, de nem az, ami ő maga eredetileg volt. Mert Pauler rendkívül erős alanyiségű egyéniség, igen intenzív és hatalma-

san hullámzó érzelmi étellel, nagyon temperamentumos és csaknem akaratos gondolkodással, társaságban csodálatosan feltűnő, élénk szellemességgel: a hűvös, szenvedélytelen és nyugodt objektivitás, amely világfelfogásának és rendszerének célja, az ő eszménye volt, amely felé nagy lelki harcok árán, de mindvégig kitartóan és ezért végül is győzelmesen közeledett. Az út, amelyet megtett, hosszú és óriási ívelést mutat: első pillanatra talán meglepő, de mélyebben tekintve, az emberi gondolkodás fejlődésének egyetemes törvényszerűségét fényes példán jeleníti meg. Próbáljuk meg követni.

Pauler Ákos 1876 április 9-én született, három nemzedéssel előbb magyar nemességet nyert és teljesen magyarrá lett, német eredetű, pozsonyi családból. Nagyatyja, Pauler Tivadar, híres jogász, az észjog művelője, a pesti egyetem professzora, majd kultusz- és igazságügyminiszter. Atyja, Pauler Gyula, nagynevű, tudományában immár pozitivistá szellemű történétíró, országos főlevéltáros. Anyai ágon Pauler Ákos a Lenhossék-családból eredt; elődei között tehát az ország szellemi arisztokráciájának több kimagasló egyéniségét találjuk, ő maga pedig ennek a tudós-családnak rendkívül kifinomult, arisztokratikus természetű, férfiágon utolsó, magányos életű sarja és felgyülemlett szellemi örökségének nagytehetségű hordozója.

Amikor az ifjú Pauler az egyetemre kerül, a pozitívizmus üli diadalait és éppen delelőjéhez ér; nem meglepő, hogy az igen éleseszű, erősen filozofikus gondolkodású, de sok alapos szaktudományos ismeretet is elsajátító fiatalember, aki már serdülő korában járatos a filozófiában, nyolcadik gimnazista korában a metafizika módszereiről írt és ebben a tanulmányában metafizikai szelleműnek mutatkozott, most már a pozitivistá bölcsélet zászlajához szegődik. Mint mindent meggyőződéssel, elvszerűen és lehetőleg alaposan végző ember, pozitívizmusát is igen alaposan és teljesen vallja: 1898-ban megjelenő doktori disszertációja „A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól” ennek az álláspontjának következetes, nagyon határozott és — főleg, ha meggondoljuk, hogy 22 éves ifjú műve — igen értékes megnyilvánulása. A pozitív természettudomány itt számára a tudomány mintaképe; ez szerencsésen átélte minden tudomány gyermekbetegségét, a teológiai és a metafizikai stádiumot, feladatul immár nem tapasztalatfölötti lények, szubsztanciák és erők megismerését tekinti, hanem egyedül a ter-



mészeti jelenségek törvényeit, vagyis kapcsolataik objektív moduszait akarja kideríteni. Egy-két elkésett metafizikus kivételével, úgymond, minden komoly kutató belátja, hogy a természetet csak önmagából lehet megérteni és tudományosan magyarázni, nem pedig a természetben, a lehető tapasztalat körén kívül gondolt noumenonnal. A természetet tehát úgy kell magyaráznunk, hogy bonyolult jelenségeit elemiekre vezetjük vissza, illetőleg az elemi jelenségek kapcsolatának törvényszerűsége által világítjuk meg a bonyolultabb kapcsolatok létrejövését. Világképünk legegyszerűbb alkotórésze az érzet, objektíve kifejezve, az egyszerű kvalitás. Az érzet tudománya a végső tudomány: ez az a pont, ahol ismerésünk két nagy kategóriája, a természettudomány, vagyis a jelenségek objektív szempontból való elemzése találkozik a másik nagy ismerési mezővel, a jelenségek szubjektív szempontból való analízisével, a pszichológiával. Minden diszciplína e két főcsoport valamelyikébe tartozik; ami nem természettudomány, tehát az összes filozófiai tudományok is, az utóbbiba. Pszichikum és fizikum nem külön valóságok, hanem ugyanazon jelenségek különböző szempontjai. A szubsztancia nem önálló valóság, mely a konkrét érzéki határozományok mögött mint változhatatlan állag, lényeg vagy noumenon leskelődik, hanem formális összefoglaló kategória, melynek élete és realitása épp csak a kvalitásokban, a jelenségekben van, mely a tudattal föllépő rögzítő funkció folyamánya, hirdeti Pauler Kant, Comte, Lange, Taine, Wundt, Böhm tanításaira támaszkodva. A tudomány nem beszél platonoi  $\nu\omicron\varsigma$ -ról, abszolút szubsztanciákról, hanem az általános emberi tudatban, a normális szervezet által mutatott jelenségekről és ezek törvényeiről. A tudományos filozófiának is ehhez a létfogalomhoz kell alkalmazkodnia. Szerencsére a metafizikai előítélet kezd hanyatlani; a valóság kritériumául kezdik azt tekinteni, ami egyedül igazolható, hogy t. i. a realitás nem az örökké állandó, de az örökké változó.

Az ismeretelméleti alaptétel az, hogy tárgy nincsen alany nélkül s alany tárgy nélkül; ez az alany-tárgy korrelativitásának a tana, amely, nézete szerint, már Kant kriticismusának lényegét és legfőbb vívmányát alkotja. A valóság érzetkomplexus, tehát csak az alanyi szempont-hoz viszonyítva bír értelemmel, s viszont az alany elvonva a valóságban nincs sehol. Alany és tárgy kategóriák, de nem entitások; de e kategóriák éppoly szükségkép

fejlődnek ki, mint a szubsztancia, az ok, a mennyiség és a minőség kategóriái, bár hiposztazálva mindezek csak metafizikai chimaerák. Az alany-tárgy-korrelativitásának tana az a mag, melyből a kriticizmussal szövetkező pozitív világnézet hatalmas fája kinő. Ezt kívánja Pauler kiépíteni. A létezésnek egy fogalmát bírjuk, mely összeesik a tapasztalhatósággal. Mentül fejlettebb valamely metafizikai vagy vallási rendszer, isteneszméje annál elvontabb, de még a legabsztraktabb isteneszme alapja is a szemlélet — talán valami rendkívüli intenzitású fény —, melytől soha el nem vonkozhatunk. Az isteneszme sohasem valamely transzcendens lény, hanem az emberi szellem szim-boluma, mely azt megalkotta.

A tudomány elméletének felállítása, vagyis az ismeretelmélet kifejtése a filozófia κατ' ἐξοχήν feladata, épp mert ismerés a tudományok legáltalánosabb preszuppozíciója. A filozófia és a pozitív tudomány úgy aránylanak egymáshoz, mint forma és matéria; a bölcsészet hivatása nem új entitásokat és nem-empirikus processzusokat toldani a tapasztaláshoz, hanem ez utóbbit formailag földolgozni, amit az utóbbi föltételeinek elvonása által ér el. A természetfilozófia hivatását és fogalmát is ezen körülmények determinálják, s az nem lehet egyéb, mint a legfőbb filozófiai tudomány, az ismeretelmélet egy alosztálya, helyesebben az utóbbi eredményeinek a természettudomány tartalmára való alkalmazása. A természetfilozófia tulajdonképeni feladata ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása. Ezt iparkodik Pauler elvégezni a természetfilozófia formális, majd materiális elveinek a kutatásával.

Pauler ekkori véleménye szerint valamely fogalom eredetének, tartalmának és érvényének szempontjai egymástól el nem választhatók: Böhm Károllyal, aki álláspontját bírálva, valamely fogalom eredetét és érvényét különbözőnek állítja, polemizál. Nem tagadható, hogy a pszichogenetikus szempont dönt fogalmaink eredete és így tartalmuk fölött, s viszont e tartalomból folyik logikai érvényük. Természettudomány és teológia, tapasztalás és metafizika végelemzésben összeegyeztethetetlen fogalmak. Alláspontja pozitívizmus, de az idealizmussal mutat legtöbb rokonságot: hiszen belátja, hogy a jelenséget — amely éppen csak jelenség — relativ-mechanisztikus módon vizsgáló egyoldalú természettudományi elvonás épp a szubjektivitáson törik meg; ez nem más, mint az érzet,

a tudatosság, az élet már levezethetetlen ténye. Az élet, a tudat levezethetetlenségének tana: tulajdonképen az ismerés relativitásának, tehát a kriticizmussal szövetkező pozitivizmusnak tana. A filozófia főfogalma így a jelenségeiben már csak intuitíve, nem diszkurzíve megismerhető élet lesz, amely öncélú. Az erkölcsöt is mindaddig nem érthetjük meg, amíg abban öntudatos célratörekvést és nem öntudatlan szükségletből fakadó életjelenséget látunk. Az emberi tudásnak *egy* nagy feladata van, az élet problémája: de ezt csak tapasztalt jelenségeiben, ezeknek törvényeit kutatva, próbálhatjuk megfejteni, nem pedig eredetében, amely sokkal nagyobb rejtély, semhogy a teológusok antropomorfizmusai és üres posztulátumai, vagy a metafizikusok szegényes, de *petitio principii*ben gazdag levezetései valaha megfejtethnék.

Ebben csendül ki Pauler első nagyobb műve, amelynek álláspontja tehát kriticista tanokkal átszőtt, relativista és pszichologista-biologista pozitivizmus: ezt a felfogását azonban teljes következetességgel és nagy éleselműséggel vezeti végig. Még 1902-ben megjelent tanulmánya, „A pozitív paedagogia alapelveiről“ is ezt a szellemet mutatja, amint már a cím is elárulja. Igen érdekes, hogy itt nemcsak az akarat, hanem az érzelem primárius voltát is hangsúlyozza az értelemmel szemben. Reméli, hogy a pozitív gondolkodás át fogja alakítani a világot új nevelési eszmény, új, egészségesebb emberképzés felállításával, amely majd kifejleszti az új nemzedékekben az igazi hitet és erkölcsöt, mely nem kívülről kapott transzcendens fikciókban, de magában az egészség szerzésben gyökerezik. A spontaneitás kifejlesztésére nagy súlyt vet és a nevelést-tanítást az élet szolgálatába kívánja állítani. Ezért a klasszikus nyelveket, amelyek tanulásának bizonyos haszna tagadhatatlan, vagy fölösleges tovább is tanítani, vagy pedig eddig követett módszerüket jobbal kell felcserélni. A növendéknek csak akkor lehet helyes világnézete, ha a természettudományról halad a szellemi tudományokra és nem fordítva. Tanügyünk barbár, nem egységes-egészséges didaktika, hanem a régi teologiko-metafizikai és a derengő pozitív világnézet léleknélküli vegyülete: ezt legjobban az mutatja, hogy az élettant nem is tanítjuk mindenkinek, míg ellenben a legszerényebb hivatalnoki pályára készülő ifjúnak is ismernie kell — a latin rendhagyó igéket. A matematikai ismerésnek a tapasztalástól való bizonyos függetlenségét elismeri;

hangsúlyozza azonban, hogy világunk képe és a tudomány sohasem lehet abszolút, mint a metafizika hitte, de minden ízében relatív. A magasabb oktatásban abszolút tanszabadságot követel és az egyéniség kezdeményező erejét hirdeti. Világfelfogásunk a társadalmi haladás eszméjén épül fel. Ez eszme által vezetettve, felismerjük, hogy a tudomány a létért való küzdelem legtökéletesebb eszköze. Mert az igazság, ez maga az élet, amely ha mint egészséges, pozitív pedagógia érezteti hatását az új nemzedékekre, nemcsak tudósokká, de erősebbekké és jobbakká is tesz bennünket.

Pauler a budapesti egyetem 1902-ben magántanarrá képesíti és ő megkezdí mindjárt eleinte is hatásos előadásait. Világképén ekkor Kant, Comte, Darwin és Spencer csillagzatai uralkodnak: az evolucionista pozitívizmust és a Németországban újraéledt kantianizmust gondolatvilága igen szerves egységben kapcsolja össze. Amde ekkor már új fénylő csillag jelent meg a német tudományos élet égboltján: a nagyhatású papfilozófus, Brentano Ferenc, aki skolasztikus hagyományokat elevenít fel és a figyelmet egy, a német idealizmus tündöklése és bukása idejében élő, alig észrevett és csakhamar elfelejtett másik papfilozófusra, Bolzanora irányítja. Bolzano pedig a tiszta logika atyja, az önmagukban, minden gondoltságtól függetlenül fennálló logikai tárgyak felfedezője, e tárgyaké, amelyeket gondolkodásunk megismer, de amelyeknek érvényessége független az elgondolástól és az elismeréstől. Brentano két nagy tanítványa, Meinong és Husserl, két nagyjelentőségű filozófiai irányt indít meg: a tárgyelméletet és a fenomenológiát. Különösen Husserl fenomenológiai iránya csinál nagy iskolát; és a Bolzanora visszanyúló Husserl 1900-ban kiadja „Logische Untersuchungen” című művének első kötetét, amelyben a pszichologizmust, vagyis az ismeret érvényét az elgondolásra alapító felfogást megsemmisítő bírálatnak veti alá. Ez a kritikai kötet nagy hatást gyakorolt, sokkal nagyobbat, mint Husserl bármely pozitív irányú munkája: és hatása — eleinte alighanem közvetve — Pauler Ákosra is döntő jelentőségű volt.

Amde Pauler gondolkodásának fejlődése, amelyen nagy utat jár meg, olyan folyamatos összefüggésben, szervesen bontakozik ki. Ennek a szerves továbbalakulásnak kitűnő példája 1903 februárjában előadott és 1904-ben megjelent tanulmánya: „Az ismeretelméleti kategóriák problémája.” Kategóriáknak a szó legáltalánosabb értelmében

azon általános fogalmakat nevezi, amelyek szerint ismerési tárgyainkat csoportosítjuk és rendszerezük. Azon kategóriákat, amelyeket valamely határozott tüneménycsoport vizsgálata közben alkotunk, pozitív kategóriáknak nevezi, tekintettel arra, hogy ily kategóriák mindig valamely pozitív tudomány területén merülnek fel. E pozitív kategóriákkal szemben filozófiai kategóriák azok, amelyek nem konkrét tüneményeket, hanem a tüneményekről, illetve ismereti tárgyainkról alkotott legáltalánosabb fogalmainkat osztályozzák. A bölcsészeti kategóriák tehát a pozitív kategóriák kategóriái s rendszereiken azon legáltalánosabb fogalmak összességét értjük, amelyek alá összes ismereti tárgyaink sorozhatók. Miután pedig a bölcsészeti kategóriák úgy keletkeznek, hogy egymásra visszavezetjük mindazon általános fogalmakat, amelyek ily visszavezetést egyáltalán megengednek, világos, hogy a bölcsészeti kategóriák rendszere azon fogalmakat fogja tartalmazni, amelyek egymástól már gyökeresen különböznek, egymás által nem definiálhatók, egymásból le nem vezethetők. E kategóriák szükségképen felbonthatatlanok metafizikai szempontból s irracionális fogalmaknak nevezhetők, mert ha ismernénk oly magasabb (metafizikai) fogalmakat, amelyekből e kategóriák le volnának vezethetők, akkor már nem lehetnének az elménk által alkotható legáltalánosabb fogalmak. A kategóriák tehát az emberi ismerés elemi kiindulópontjait fogják jelezni, de nem lélektani, hanem ismeretelméleti szempontból. A bölcsészeti kategóriák elmélete sohasem ignorálhatja teljesen a lélektani szempontot, mert hisz a legelvontabb fogalom is a valóságban mindig bizonyos konkrét lélektani területen burjánzik fel. De a tisztán lélektani szempontból folytatott vizsgálat sem képes a kategóriák teljes filozófiai jelentőségét kideríteni, mert azok logikai szerepét ily alapon nem lehet eszközölni.

Látjuk, hogy itt Pauler már elkülöníti az ismeretelméleti, valamint a logikai szempontot a lélektanitól, a filozófiai kategóriák rendszerét a pozitív kategóriák fölött állónak látja és ezekből egyfajta redukció útján véli nyerhetőnek. Pozitívizmusa fölött ekkor teljesen elhatalmasodik a kriticismus szelleme: az egész mű túlyomában kantianus jellegű. Kant korszakalkotó rendszerére hivatkozik Pauler. Kant kategóriatanát szerinte az jellemzi az összes régiebb hasonló dogmatikus koncepciókkal szemben, hogy célja nemesak összeállítani ismerésünk legáltalánosabb fogalmait, hanem fölveti a kategóriák érvényének a kérdésését is

s ezzel kapcsolatban azt kutatja, hogy a kategóriák micsoda jogcímen s mely határig szolgálhatnak az ismerés alapjául. Ennyiben mind a dogmatikusok, mind a szkeptikus Hume fölött áll: amazok nagyon tágra vették a kategóriák érvényének a körét, ez már egészen megtagadta érvényességüket. De vajjon lehetséges-e teljesen elszigetelni valamely ismeret érvényének kérdését eredetének problémájától? Lehet-e egyáltalán az ismerés érvényét kutató diszciplínákat, vagyis az ismerettant és logikát, teljesen függetleníteni a lélektantól? Bármely ismerési folyamat és logikai képlet tagadhatatlanul mint konkrét lélektani mozzanat lép tudatunkba. Ennyiben maga a logika is a lélektannak egy része s attól soha el nem szakítható. Ámde az ismeretben van logikai érvény vagy érvénytelenség, vagyis igazság vagy tévedés kifejezve, amely mint ilyen független az illető ismeret lélektani geneziséstől, úgyhogy joggal mondhatja a probléma egyik érdekes tárgyalója, mégpedig Husserl tanítványa, Scheler, hogy: „a szellem életének formája a lélektanra nézve transzcendens“. Bármily különböző is azonban az ismeret, illetve az ismerési folyamat vizsgálatának lélektani és érvényességi, vagyis tiszta logikai, ha tetszik transzcendentális szempontja, tagadhatatlan, hogy e kettő mindig együtt merül fel. Az ítélet lélektani folyamat; az igazságot meg kell hódítanunk és nem készen száll alá deus ex machina módjára: minden igazság voltakép a mi igazságunk és hosszas lélektani és történeti evolúció terméke. Bármennyire is különböznek tehát az ismerés lélektani folyamata annak logikai, érvényességi mozzanatótól, e kettőt nem lehet elválasztani, mert oly igazság, amely önmagában léteznék, függetlenül minden ismeréstől, mely azt megformulálná, voltakép misztikus föltevés, mely nem magyaráz semmit, sőt ellentmond mindannak, amit az igazság megismeréséről tudunk. Mert bizonyos, hogy miután az igazságot csak az általunk adott formulázásban ismerhetjük, minden igazság, amelyet megismerhetünk, szükségképen viszonylagos és szigorúan véve az abszolút igazság fogalma ellenmondást zár magába. — Minden ismerésben két, egymásra vissza nem vezethető szempontot kell megkülönböztetnünk, a lélektanit és a logikait. A lélektan az okság elvével, a logika a principium rationis sufficientis segélyével magyaráz. — Ennél tökéletesebb átmenet a régibb pszichologista korszakból a jövő logicista felfogásához el sem képzelhető.

A kategóriák rendszerének kiépítése céljából a pozitív

tudományban leszűrődött általános emberi tapasztalásból indul ki Pauler. „Organikus tapasztalása“ nem akar egyéb lenni a reális pozitív ismerés legáltalánosabb feltételeinek vizsgálatából levont tanulságok összességénél. Mint ilyen, a kanti tiszta tapasztaláshoz igen közel áll és kimondottan elkerüli az egyoldalú *pszichologizmus* szírtjét is. Három ismeretelméleti alapkategóriát különböztet meg Pauler: a tudatot, a létet és a változást. A tudattal kapcsolatos tudatosság az ismerés nem pszichológiai dimenzióját alkotja, amelyen az ismerés érvénye, logikai szerepe nyugszik. A lét úgy aránylik a tudatossághoz, mint tartalom a formához. Létező a szó legáltalánosabb értelmében az, ami lehető tapasztalat tárgyát képezi. Az istenségnek tulajdonított attributumok is mind csak nagyított emberi sajátosságok. Van pszichikai és fizikai lét. Amazt a belső tapasztalás ragadja meg, amelynek alapeleme az érzés, emezt a külső tapasztalás, amelynek eleme az érzet. A tudatosság szűkebb kategóriáit három alapformája, a gondolkodás, érzelem és akarat alkotja. Az elsőnek sajátos tartalma az igazság; de óvakodnunk kell a gondolkodást egyoldalú intellektualizmussal vagy racionalizmussal felfogni, mert benne az érzelemnek és akaratnak is nagy szerepe van. Az igazság érvénye független formulázásától, de az igazság formulázására viszonylagos és mi mint ilyen viszonylagos igazságot ragadjuk meg, bár nem teremtjük. Az érzelem az értékeket ragadja meg és mindig öncél, az akarat pedig az erőt ismeri fel. Azután további szűkebb kategóriákat is megkülönböztet Pauler és egy részüket a pozitív tudományok sorával hozza kapcsolatba.

1906-ban Pauler a pozsonyi jogakadémia tanára lesz és a jogászoknak elsősorban etikát kell előadnia: természetes tehát, hogy maga is most az etika problémáiba merül el leginkább. Vizsgálódásainak eredményét igen értékes munkában közli. Pozitívizmusa teljesen eltűnt és rickerti szálakkal átszótt kantianizmusa átszellemült és megnemesedett Paulernek ebben az egyik legnagyobb és legszebb könyvében, az 1907-ben megjelent „Etikai megismerés természetét“-ben. A pozitívizmus becses maradványa itt már csak gazdag tartalmi és tapasztalati anyag, amelynek segítségével — talán részben megint a fenomenológia hatására — Kant formalisztikus etikáját jelentős materiális erkölcestannal is kiegészíti. Az erkölcs az érzületből fakad és az erkölcsileg értékes cselekedetnek önértéke van, amely az abszolút érték egy nemét képviseli. Az erkölcsi ismerés

lényegileg — a tényítélettel szembenálló — értékítéletben nyilvánul. Vannak ugyanis konstatáló és értékelő ítéletek, de minden konstatáló fölé egy értékelő helyezhető és minden tudattartalomtól mindkét fajtájú alkotható. Háromféle értékítélet van: logikai, etikai és esztétikai. Mindenemű ítélet közös vonása, hogy valamit jelent, ami független magától az átélési aktustól mintilyentől. Az ítélet mint folyamat ugyanis valakinek az egyéni tudatában végbemenő pszichikai tünemény, melytől meg kell különböztetnünk az ítélet intencionális, logikai tartalmát. Ami valójában igaz, szép vagy jó, az megmarad annak, akárki mondja is ki, vagy ha nem is mondja ki senki. Dogmatikus eljárás azonban, ha az értékeszméket valami felsőbbrendű realitásoknak tartják némelyek, mert hisz az értékeszmékre a lét kategóriája egyáltalán nem alkalmazható. A létítéletet az jellemzi, hogy valami, az empirikus szemléletben adhatóra vonatkozik: létezőnek ugyanis épp azt nevezzük, ami lehető szemléletünkben tapasztalatilag adható. A szemléleti tartalom hiánya és a közvetetlenség jellemzik viszont az értékítéletet minden formájában. Az etikai értékítélet tárgya az akarat.

Az érvényes észelvek összesége a tiszta ész. Az észelvek mint ilyenek nem erednek sehonnau, mert nincsenek az időben; lényegük az érvényesség, ez pedig olyasvalamit jelent, amit időbeli mozzanatokkal nem lehet kifejezni. Az egyéni ész mint pszichikai folyamat az ész ratio cognoscendije, de semmiesetre sem egyúttal ratio essendije, mint minden idők pszichologizmusa hitte, azt tanítván, hogy a logika nem egyéb, mint a lélektan egy fejezete. Az ész tehát olyasvalamit jelent, amit teljességgel ki kell vonnunk a lét kategóriája alól s ami az érvényesség specifikus fogalma alá sorolandó; ugyanígy az igazság, mely örökkévaló. Kant mellett itt már Aristotelest is idézi és értékelni kezdi Pauler, de még sok tévedést talál nála.

A gyakorlati ész a cselekvés etikai értékét meghatározó princípiumok összessége; az etika az abszolút helyes cselekvés legáltalánosabb elveiről szóló tudomány. Régi empirizmusát itt gondolkodónk már teljesen elvetette: az empirizmus jogosult ellentéte azonban nem az érzékfölkötti metafizika, hanem végelemzésben a kritikai idealizmus. Vannak abszolút etikai normák: hiszen tagadásuk is az volna, mert annak *becsületes bevallását* kívánná, hogy nincsenek. Az emberi cselekvés eszményeinek elmélete ideológikus vizsgálat.



Az erkölcsi alapfogalmak a szeretet, az erély és a tisztet. Az etikai értékeket csak egyéni spontán belátás, intuíció alapján ismerhetjük meg, s ennél fogva voltaképpen nem is közölhetők, csak felébredhetnek. A legfőbb jó a helyes moralitás. Minden ismerés intuícióban gyökerezik, az erkölcsi intuíció pedig már gyökerében valami megvalósítandó mozzanatra, akaratra vonatkozik; ezért nem azonos a logikai intuícióval és evidenciájával. A *szabad* akarat problémája azonban lényegileg nem etikai kérdés. A legfőbb erkölcsi eszmények a morális humanizmus, a kultúra, a becsület és a jog. Ezeknek a kialakulásáról és mélyértelmű erkölcsi érték- és erélytanával való összefüggéseiről megragadó fejezeteket ír Pauler; itt még hangsúlyozza, hogy a pozitív vallástól, amely hanyatlóban van, független erkölcsi oktatásról és nevelésről kell gondoskodnunk, hogy az ember megtanulja az erkölcsiséget önmagáért tisztelni és szeretni: ekkor lesz igazi méltósággal bíró kultúremberre.

Az etikai munkájának megjelenését követő években szellemi vihar sebességével halad Pauler Ákos bölcséleti gondolkozásának kibontakozása. 1910-ben az Akadémia levelező tagja lesz és 1911-ben „A logikai alapelvek elméletéhez” címmel tartja meg akadémiai székfoglaló értekezését. Ebben a legutolsó korszakától eltekintve, gondolkozását leginkább jellemző logikai idealizmus immár teljesen kibontakozott. Tanulmányát mindjárt azzal kezdi, hogy a logizmus mind öntudatosabb és határozottabb kialakulása és térfoglalása napjaink gondolkodásában, szemben a pszichologizmussal, melyet a közelmúltban még nagyrészt öntudatlanul vallott a legtöbb bölcselő: nem egyéb, mint a logika mind szabatosabb elválása a lélektantól. E mozgalom Bolzanonak az indításaira megy vissza, de őt csak igen későn, a XIX. század végén méltányolja. Az inkább csak általánosságokban, kritikában és programadásban mozgó logista törekvéseket Pauler most már határozott logikai tárgyon kívánja a megvalósulás felé vinni: ez pedig természete szerint mindenekeelőtt csak a logikai alapelvek tárgyköre lehet. A logika minden gondolkodás helyességének előfeltévéseit vizsgálja, míg a lélektan az egyéni tudatélet tényörtvényeit kutatja. Így a tiszta logikai szempontnak voltaképpen már semmi köze sincs a gondolkodáshoz, mint élményhez, mert voltaképpen nem is a gondolkodásról szól, hanem minden lehető gondolkodás helyességének már nem szubjektív feltételeiről. A tiszta logika tehát nem gondolkodástan, hanem

az igazság legáltalánosabb formai feltételeiről szóló tudomány. Tárgyai magukban való tételek, tételelemek (a későbbi logizmák) és magukban való szillogisztikus tételviszonyok. A gyakorlati vagy normatív logika, a logika második formája azután a tiszta logika tárgyaiból mint minden lehető gondolkodás követelményeiből folyó imperatívuszokat állapítja meg az emberi megismeréssel szemben. A tiszta logika tehát merő érvényességi viszonyokkal foglalkozik s így semmi köze nincs holmi Én-aktusokhoz. Az Én alapjában ontológiai s nem logikai fogalom, melynek kialakítása már felteszi a logikai elvek érvényességét s így a legnaívabb *petitio principii* közé tartozik, ha valaki Én-aktusokra akarja építeni a tiszta logika rendszerét; ez éppoly dogmatikus, mint a középkori skolasztikusok kísérlete, kik az istenség létezésétől akarták az igazság érvényét és érvényének lehetőségét függővé tenni, miközben nem vették észre, hogy az istenfogalom, mint bármely fogalom helyességének, vagyis logikusságának tudatát már a logikai alapelvek érvényességéből meríti. Ilymódon e metafizikai elméletek már felteszik azt, amit bizonyítani akarnak s úgy valójában nem magyaráznak semmit. Különben is aggályos volna, ha logikai alapelveink bizonyossága oly vitás és ingatag metafizikai elméletekhez volna kötve, mint akár az igazság teológiai vagy — itt főleg Böhm Károly ellen foglalt állást — szubjektív-idealisztikus teóriája.

Logikai alapelveken Pauler azon legáltalánosabb formai princípiumokat érti, amelyek érvénye más elvből nem vezethető le s így amelyek érvénye előfeltétele minden más logikai törvénynek vagy szabálynak. A logikai alapelveket csak egy az indukciótól és a dedukciótól gyökeresen különböző módszerrel, a redukcióval lehet megállapítani. Három és csak három logikai alapelv mutatható ki, az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elve. Mindegyik négyféleképpen fejezhető ki: minden lehető ismereti tárgyra vonatkozólag, azután külön-külön a tiszta logika, a matematika és a valóságtudomány alapfogalmainak segítségével. Az azonosság elve így hangzik: Minden dolog valami tekintetben azonos önmagával. Az ellenmondás elve az azonosságnak negatív kifejezése és a harmadik kizárásának az elve az előbbi kettőből következik. — Később Pauler úgy fogalmazza meg az elvet, hogy minden dolog csak önmagával azonos, és most már az ellenmondás elvét is következményének tekinti. — Az összefüggés elve: Minden dolog összefügg más dolgokkal. Körébe tartozik az elégséges alap elve.

Az osztályozás elve: Minden dolog osztályozható, és pedig vagy mint az osztály főfogalma, vagy mint alárendelt mozzanata. Idetartozik a dictum de omni et nullo elve. A második alapelv az első, a harmadik az első és második érvényét felteszi. Igen jellemző, hogy Kant mellett itt már Aristoteles rendkívüli tekintélyként szerepel; Kant nem egyéb, mint a végiggondolt Aristoteles; Leibniz rendszerét pedig Pauler a legmélyebben járó ontológiának minősíti, amelyet valaha alkottak.

A következő években, amelyek 1912-ben nyert kolozsvári professzorságának idejével esnek egybe, Pauler az ő legsajátabb vizsgálódási területének, a logikának rendszeres feldolgozásán fáradozik: ezt bizonyítják további logikai tanulmányai, amelyek közül kiemelhető az Akadémia-ban 1915-ben bemutatott „A fogalom problémája a tiszta logikában“. A logizmus, amelynek híve és immár zászlóhordozója Pauler, úgy jellemezhető, hogy szemében a logika feltétlenül autonóm tudomány. Azonos a logikai, vagyis az észelvek aprioritásának elméletével és legáltalában logikai idealizmusnak mondható. Legnagyobb klasszikus úttörői Platon, Aristoteles, Kant és Bolzano: a két első név elvi jelentőségű hangsúlyozása egyúttal azt is bizonyítja, hogy Pauler a mind többet tanulmányozott nagy görög gondolkodókat immár a filozófia legnagyobbjainak kezdi tekinteni. Feladatát a tiszta logika csak úgy oldhatja meg, ha az összes logikai képleteket mindennemű szellemi aktustól vagy metafizikai tényálladéktól függetlenül határozza meg: pl. egy abszolút szellem léte nem posztulátuma semmiképen sem a logikai érvényességnek. Pauler ezúttal a tiszta fogalom mibenlétét vizsgálja, amelynek realitása érvényességében van. Nemcsak tételben, hanem a fogalomban is kifejezést nyerhet az igazság, amely magukban az egyes dolgokban is megnyilvánul. A fogalom lényege az, hogy kifejezi a dolog önmagával való azonosságának igazságát. Amire a fogalom vonatkozik, az a fogalom tárgya; ami a tárgyra vonatkozik, a fogalom tartalma; a fogalom tárgya numerikus tekintetben a fogalom köre és a fogalomnak más fogalmakhoz való viszonya a fogalom relációja. Tárgy és tartalom viszonya a fogalom jelentését, tartalomé és köre a vonatkozását, köré és relációé a rendszertani helyét adják; jelentés, vonatkozás és rendszertani hely együttevén feltételei a fogalom érvényességének. Mind ezek mivoltát Pauler behatóan megvizsgálja. Minden egyes fogalom egy-egy vég-

telen fogalomSORnak a kiindulópontja és az összes lehető fogalomviszonyok ama végtelen fogalomSOR természetében gyökereznek, mely minden egyes fogalomból szü克斯égképen fakad; a sorszerűség pedig semmi egyéb, mint a három logikai alapelvnek együttes érvényesülése a fogalmak körében.

A logika teljes rendszere bontakozik ki Pauler szeme előtt: szigorú zárttságban, az alapelvektől való egységes függésben. Ámde ez a rendszer csakhamar a filozófia egészét átfogja. Paulernak több irányban kialakult filozófiai gondolatai a logikai alapelvek rendszermagva körül kristályosulva monumentális bölceleti rendszerre épülnek, amelyben a logikai alapelvek vaserejű kapcsa összefogja a tiszta logikát, az aristotelikus gondolkodástant, a platonizáló értéktudományokat és ideológiát, valamint a leibnizi alapon továbbszótt metafizikát. Ebben a szigorú logikai és logisztikus egységben lép elénk az 1915 óta a budapesti egyetem egyik filozófiai tanszékét betöltő Pauler bölceleti rendszere 1920-ban megjelent főművében, amely a *Bevezetés a filozófiába* szerény címét viseli.

A filozófia a szaktudományok mellett külön tudomány: feladata az igazság természetének s az abból folyó gondolkodási és kutatási szabályoknak logikai, a cselekvésnek és a végső erkölcsi előfeltevéseknek etikai, az alkotásnak és végső előfeltevéseinek esztétikai, a létező legegyetemesebb határozmányainak metafizikai és mindenféle tárgy legáltalánosabb vonásainak ideológiai vizsgálata. Ilyen módon logikai rendben minden szaktudomány előtt áll, hiszen minden tudomány végső előfeltevéseit teszi tervszerű vizsgálat tárgyává, vagyis a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány. Rajta kívül van a matematika s a valóságtudomány. Az utóbbi az előbbire és mindkettő a filozófiára támaszkodik; a matematika módszere a dedukció, a valóságtudományé az indukeió, a filozófiáé a tapasztalati adottságokból visszakövetkeztető és a dolgok végső előfeltevéseit felderítő redukció, amely végül megállapítja az autonóm tételek rendszerét.

A logika mindenekelőtt tiszta logika: ez az igazság természetéről szóló tan. Legfőbb tárgya a három logikai alapelv, az azonosság, összefüggés és osztályozás elve, amelyekhez corollarium gyanánt a correlativitás elve tartozik: nincs relativum abszolútum nélkül. E négy elvnek megfelelően minden tudománynak alapjában négy problémája van: az alkotóelemek, a relációk, az osztályok, vagyis

a kategóriák és az abszolútum problémája. Az elsőt a tiszta logikában a tiszta logikai fogalom, vagyis a logizma, a másodikat a tétel, a harmadikat a szillogizmus, a negyediket pedig maguk a logikai alapelvek alkotják. A logizma tanában felmerülnek a fogalom problémájáról szóló tanulmány megállapításai, közöttük a fogalomviszonyok részben megváltozott elmélete; ezek a viszonyok az alapelveknek megfelelő inhaerentia, coordinatio és subordinatio, amelyekben a negáció viszonyai, a kontradikció és a kontrarietás is bennerejenek. A tétel vagy tézis logizmákból álló igazság. Szerkezete dualisztikus, alanya és az alanyt kiegészítő állítmánya van; a tétel tehát nem egyéb, mint a logizma dualisztikus kiegészítődésének az alakja. A szillogizmus tételekből álló igazság, tételrendszer; nem két, nem is három, hanem határtalan sok premisszája van. A teljesség fokát tekintve három faja van, a kategorikus, a hipotetikus és a legteljesebb diszjunktív, illetőleg hipotetiko-diszjunktív szillogizmus.

Az alkalmazott logika alapkérdése az, hogy melyek a megismerés legáltalánosabb feltételei? Egyrésztől a tudatos szubjektum, amelynek ismerési tudatfunkcióját logikai szempontból a gondolkodástan kutatja, a másik részről az igaz tartalom, amelyet mint az ismeret tárgyát az ismeretelmélet vizsgál. A gondolkodástan normatív tudomány és a helyes gondolkodás feltételeit vizsgálja. Idevalók a gondolkodási funkciók; először is az ítélet, amely lehet ismerettagláló analitikus és ismeretgyarapító szintetikus vagy autotetikus. A két kanti ítéletfajtaéhoz a harmadikat Pauler maga teszi hozzá és úgy határozza meg, hogy benne az állítmány az alanyfogalom logikai előfeltétele. Az analitikus ítélet az induciónak és a valóság-tudománynak, a szintetikus ítélet a dedukciónak és a matematikának, az autotetikus ítélet a reduciónak és a filozófiának felel meg, amely éppen reduktív úton és autotetikus ítéletekkel haladhatja túl a lehető tapasztalás körét. Gondolkodástani szempontból a logizmának megfelelő fogalom már produktuma a tételnek megfelelő ítéletnek; a szillogizmusnak a következtetés felel meg. A módszeren is beleilleszkedik a logika zárt rendszerébe: az indukciónak és az analízis az azonosság elvének, a dedukciónak és a szintézis az összefüggés elvének, a reduciónak és az autotézis az osztályozás elvének felel meg. A három alapszemponton kívül a definíció, a magyarázat és az osztá-

lyozás, a rendszerezés e három formája, hasonló megfeleléseket mutatnak.

Az ismeretkritika alapkérdése az, hogy mily objektív feltételek között lehetséges egyáltalán megismerés. Két szempont merül itt fel: miképen kell az ismereti tárgynak adatnia, hogy megismerés jöhessen létre és hogy a tárgyat magát mi teszi megismerhetővé? Az első szempontból téves, illetőleg hiányos válaszokat próbál adni a szenzualizmus, az empirizmus és kritieizmus; helyesen felel meg a transcendentizmus, amely szerint vannak félféle nem empirikus ismereteink is: a tapasztalás végső előfeltevéseire irányuló filozófiai, valamint matematikai megismerések. A második szempontból, hogy a tárgyat magát mi teszi megismerhetővé, téves a szkepticizmusnak és a szubjektivizmusnak a tanítása és helyes az objektivizmusé a tökéletesített kritikai realizmus alakjában.

Minden megismerés bizonyosságra törekszik, de nála még erősebb lehet a hitbeli bizonyosság: hiszen hit nélkül éppoly kevésbé élhetünk, mint tudás nélkül.

A bizonyosságról szóló tannak kell a vallás és tudomány viszonyát is megállapítania. A vallás általában hitet jelent, azaz olyan meggyőződést, mely nem értelmi belátáson alapszik. Hit nélkül nincs határozott s erélyes cselekvés; ha azt, hogy cselekvésünk célját eléri, csak többkevesebb valószínűséggel valljuk, cselekvésünk mindig tétova és gyöngé marad. Erélyes és határozott cselekvés nélkül pedig nincs élet: íme, az erős hit biológiai szükségesség. Élni annyi, mint hinni: a tudás csak kis részben támogathatja a cselekvést. A hit adja meg minden esetben azt a bizonyosságot, hogy cselekvésünk nem hiábavaló, hiszen a jövőt mindig csak hisszük, de bekövetkezését abszolút bizonyossággal sohasem tudjuk. Azt a meggyőződést, hogy a legnemesebb célokra irányuló cselekvésünk nem eredménytelen, mert van objektív biztosítéka annak, hogy elérjük célunkat, vallásos hitnek nevezzük, amikor „vallás“-on a már etikailag fejlett tudat hitének rendszerét értjük. A hit tehát az életnek éppoly nélkülözhetetlen kelléke, mint a tudás, s valamint a tudásnak öntudatos kultusza végül is a tudomány kialakítására vezet, úgy a hitnek etikai motívumok alapján való kiépítése a magasabbrendű vallást hozza szükségképpen létre. Vallás és tudomány nem abszolút ellentétek: csak némely vallás tanítása találja magát szemben a tudomány tételeivel s némely tudományos állítás van ellentétben bizonyos vallási

dogmákkal. Valójában azonban összetartoznak, mint egy-azon törzs két hajtása: az igazi tudomány nem jöhet ellen-  
tétbe az igazi vallással s a kérdés csak az, melyről immár  
évezredek óta folyik a vita, hogy melyik az igazi vallás és  
melyik az igazi tudomány.

A logika történeti kiépülésének legnagyobb klassziku-  
sai Sokrates, Platon, Aristoteles, Szent Ágoston, egyes  
középkori bölcselek, Leibniz, Kant, Hegel és Bolzano; de  
Kant is csak annyiban, amennyiben nem ellenlábas, hanem  
folytatója Aristoteles tanításának, aki Kantnál lényeges  
pontokban mélyebben látott.

Az etika az emberi cselekedet értékéről szóló tudomány  
s alaproblémája az, hogy a cselekvés mely módja a leg-  
értékesebb? Ez a főkérdés három problémára tagozódik:  
mi a cselekvés általában, mi teszi a cselekvést általában  
értékessé, mily szabályok szerint kell cselekednünk, hogy  
az élet különböző viszonylataiban a legértékesebb cselek-  
vés eszményeit megközelítsük? A cselekvés a cselekvő alany  
akarataiban gyökerező tevékenység: erkölcsi beszámítható-  
ságának feltételei a szándékosság, öntudatosság és cél-  
tudatosság. Az erkölcsiség az egyén állandó készségét  
jelenti és ezért igazában a cselekvés állandósult lélektani  
alapjában, a jellemben vagy érzületben van. Morális a jó  
érzületből fakadó cselekvés, szemben a külsőleg korrekt  
cselekvés legalitásával. Az erkölcsi cselekvés megkülönböz-  
tetésére tartalmi vonások megállapítása is szükséges: ilye-  
nek a cselekvés céljában és indítékában vannak. Az erköl-  
csös, vagyis a legértékesebb cselekvés motívuma csak az  
lehet, hogy cselekvésünkkel minden erőnkől meg *akarjuk*  
valósítani azt, ami a legértékesebb, mégpedig azért, mert  
azt mindenekfölött szeretjük és tiszteljük. Ez a legértéke-  
sebb, a legfőbb jó nem lehet a gyönyör, vagy az egyéni,  
illetőleg társadalmi boldogság, sem az emberi tökéletesedés,  
vagy a nagyobb szellemiség, hanem csakis az igazság szol-  
gálata. A részletekben Pauler itt túlnyomóan megmarad  
régibb etikai tanítása mellett. Az etika történetének leg-  
nagyobb klasszikusai Sokrates, Platon, Aristoteles, Szent  
Ágoston és Kant.

Az esztétika, az emberi alkotásokról szóló tudomány,  
először az alkotás mivoltát, azután az esztétikai értékelés  
végső előfeltevéseit, végül az esztétikai normákat és esz-  
ményeket vizsgálja. Alkotás az emberi tevékenységtől létre-  
hozott tárgy; ha önmagáért tetszik, esztétikai értékkel bír;  
a természetet is annyiban tekintjük szépnek, amennyiben

a szellemi műalkotás mintájára fogható fel. Tartalmilag szép az az alkotás, amely közvetlenül, intuitív szemléletnek adható, valamint egységes és jellegzetes; formális szempontból a szépség — amely örökkévaló, mint az igazság és a jóság — objektivitást és irrealitást kíván. A művészet lényege az, hogy az esztétikai értékeket alkotás útján felfedezi és velünk megismerteti. A tragikum lényege az értékes emberi élet szükségképi összeütközése a valósággal, mert ez az élet véges, vagyis nincs meg az a tartalma, amelyet megérdemel: így az egész emberiség élete is tragikus. A bölcséleti esztétika fő fáklyavivői Platon, Arisztoteles, Plotinos, Kant és Hegel.

A metafizikai tétel a valóság legegységesebb előfeltevéseire vonatkozó közvetett ténymegállapítás. Ami létezik, az állandó tevékenység forrása. A szubsztancia öntevékenységi centrum: öntevékenysége vágyon alapuló törekvésben áll, vagyis a szubsztancia pszichomorf természetű, amelynek csupán jelensége a test. Ámde a világfolyamat csak úgy lehetséges, ha több szubsztancia létezik: ezek egyetemes kölcsönhatásában áll a mindenség egysége. Minden változás lényegében vagy fejlődés, vagy visszafejlődés, a világfolyamat pedig abban áll, hogy a szubsztanciák egymásból reakciókat váltanak ki: egymást serkentik vagy gátolják a kibontakozásban, vagyis a fejlődésben. Ámde minden változás lényege potenciából aktusba való átmenet is: ennyiben a világfolyamat a lények conatusainak kibontakozása, tehát nagy felszabadulási folyamat. Minden szubsztancia öntudatlanul vágyódik azon szubsztancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja: *létezni annyi, mint vágyódni a végső felszabadító után*. Ez pedig nem más, mint az őszorgató szubsztancia, az Abszolútum, aki változhatatlan megvalósultságában zavartalan aktivitással szüntelenül maga felé mozgatja az örökké létező és változó világot. Az isteneszmében, mint a vallásos hit tárgyában azonban Pauler megállapítása szerint *több* van, mint a metafizikai Abszolútum fogalmában, s másféle bizonyosság is a vallásos meggyőződés, mint aminő a bölcselő spekulatív bizonyításból fakadhat. Ezt, úgymond, mindig szem előtt kell tartanunk, nehogy a vallás és a metafizika tételei oly irányban és mértékben azonosíttassanak, mely egyiknek sem válik előnyére. — A metafizikának ezek az alaptanításai a természet- és a szellem-filozófiára alkalmazhatók. A metafizika történetének széleskörű áttekintéséből Pauler meta-



fizikájának két nagy elődje, Aristoteles és Leibniz magaslik ki.

Az ideológia általános tárgyelmelet: első része, a fenomenológia a dolgok elemeit, második része, a relációelmélet, a dolgok lehető viszonylatait, harmadik része, a kategóriaelmélet, a dolgok végső osztályait és negyedik része, az általános értékelmélet a végső tartalom preszuppozícióját vizsgálja a logikai alapelveknek és korallariumuknak megfelelően. Az ősertékek, a szépség, az igazság és a jóság is megfelelnek a három alapelvnek. Értékelméleti szempontból létezni annyi, mint törekedni az igazra, a jóra és a szépre és a létezés teljessége egyúttal annak teljes értékességét is jelenti. Az ideológia problémái alkotják Pauler rendszerének legnehezebb és legkevésbé ismert részét: méltánytalanul, mert a logikán kívül itt vannak leggazdagabban elszórva mély belátásai és problémafeltevésai, történeti áttekintései pedig a filozófia klasszikus és legmodernebb elméleteit szövik itt hatalmas egységbe.

A filozófia egész történetének alakulását Pauler Aristoteles szemével nézi: valija, hogy voltak nagy korok, amelyek az igazságot mélyen látták, de azután a felületre változó korszellem a mély belátásokat ismét elfelejtette. A legmélyebb bölcséleti belátás korát a nagy görög filozófiában találja meg: csak a hellén gondolkodók szellemi kincseinek alapos ismerete és megértése hozhat a filozófiai gondolkodásba is folytatólágosságot és biztosíthat neki szilárd, dilettantizmustól ment alapvetést.

A Bevezetésben Pauler gondolkodásának hőskora és e kor hatalmas alkotása, Böhm Károlyé után a második nagy magyar bölcséleti rendszer áll előttünk. A rendszer alapja láthatóan a logika: ezt azután Pauler 1925-ben megjelent külön könyvben is részletesen kidolgozza a Bevezetés logikai tanításainak értelmében, de azokat tovább fejlesztve.

1924-ben Pauler az Akadémia rendes tagja, 1931-ben a II. osztály elnöke, majd az Igazgató-Tanács tagja lett; a Filozófiai Társaságnak az összeomlást követő megújulás óta elnöke, a Közoktatási Tanácsnak egy ideig ügyvezető alelnöke; a klasszikus nyelvek tanításának egyik legfőbb pártfogója, aki azt hirdeti, hogy valamely nemzet kulturális mélységének a fokát a klasszikus nyelvek és műveltség oktatásának a nivója jellemzi. A magyar filozófiai tudomány szellemi vezére, akinek németül megjelent Bevezetése és Logikája külföldön is elismerést sze-

rez. Így Pauler mint teljesen kifejezett, nagy önálló gondolkodó hirdeti tanításait; ámde sohasem szakad el a nagy szellemek köztársaságától, régi és új gondolkodókat állandóan tanulmányoz. Legbehatóbban Platonnal, Aristoteles-szel és Leibnizzel foglalkozik. Aristotelesről kitűnő kis könyvet is ad ki 1922-ben, Leibniz metafizikájáról pedig 1917-ben részletes tanulmánya jelenik meg. A legnagyobb magyar gondolatvilágába elmerülve Széchenyi társadalmi erkölcesstanát is vizsgálja. De nemcsak a böleselők, hanem a művészek is vonzzák: persze elsősorban a nagy gondolkodó művészek. Liszt Ferenc gondolatvilágáról írt könyve (1922), Pauler legszemélyesebb érzelmeire derít fényt, határtalan sóvárgására a végtelen felé, amelynek legjobb kifejezését a zenében találja meg, és folyton elmélyülő vallásosságára. A másik nagy művész, aki szívéhez mindig közelállt, Goethe: az ő bölcseségéről tart az Akadémia 1932-i nagygyűlésén gyönyörű előadást. Bemutatja, hogyan fejlődik Goethe egész lelkisége az Abszolútum felé, idézi a költő mondását, amely szerint a gyermek realista, az ifjú idealista, a férfi szkeptikus, az aggastyán misztikus. A gondolkodással szemben immár előtérbe állítja a hit irracionális bizonyosságát, a cselekvés igazi éltető elemét. A minden ízében pogány Goethéről szóló felületes szólammal ellentétben a bölcseségének csúcspontjára' érkezett Goethe vallásos szellemét, a szeretetből táplálkozó bölcseséget és a kereszténység felé való közeledését vetíti elénk.

Csupa önvallomások is voltak ezek a megragadó jellemképek. Mert Pauler nem lett ugyan aggastyán, de lelkileg, szellemileg teljesen megérett, hatalmasan ívelő lelki életútja elérkezett oda, ahová kezdettől fogva öntudatlanul, majd mind tudatosabban vágyakozott: az Abszolútumhoz. A vallásos hit és a misztikum világa kibontakozott benne. Már 1926-ban tartott akadémiai felolvasása Anaxagoras istenbizonyítékáról megmutatta, hogy érdeklődésének középpontjába az Abszolútum, az isteneszme lépett. És ez mindhaláláig így is maradt: ennek fényes bizonyítékai a Bevezetésnek nem sokkal halála előtt megjelent harmadik, átdolgozott kiadása, valamint a csonka kéziratban hátramaradt metafizika.

A Bevezetés új kiadásának legfőbb újdonsága éppen a metafizikai Abszolútum tanának rendkívüli fejlődése. A régiebb kiadások négyharmadlapnyi Abszolútumtana itt több mint háromszorosára bővül és az Aristoteles-féle első mozgató a keresztény bölcsélet egy, világfölötti, fel-

tétlenül egyszerű, örök-változatlan, szabad, teremtő, mindenható, személyes, szellemi és végtelenül tökéletes istenségévé bontakozik ki, amely kétségtelenül létező, bár a valóság kategóriái reája nem alkalmazhatók, és az igazságot és abszolút értékeket mint aspektusait foglalja magába: az aristotelesi Abszolútumtól tehát Pauler Abszolútum-fogalma teljesen a keresztény metafizika Istenfogalmához ment tovább, amely az aristotelesi Istenségén kívül magában hordja a platonai Legfőbb Jót és a Timaios-beli Teremtőt is; az abszolút értékeknek ez a belefoglalása az így teljesen kibontakozó metafizikai Abszolútumba a legfőbb továbbfejlődés és egyúttal tárgyilag sem továbbfejleszthető végső lezárás a pauleri bölcelet utolsó megfogalmazásában. Itt az Abszolútum fogalma — Pauler saját megállapítása szerint — egybeesik Isten vallási eszméjével s megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal. Azon az istenismereten kívül, mondja tovább, melyre a metafizika jut, olymódon is közvetlen istenélményben részesülhetünk, hogy a minden lény legmélyén lappangó többé-kevésbé öntudatos istenvágyunk engedjük át magunkat. Ez a vallás útja, mely a vágy és szeretetből fakadó hitből meríti Isten létébe vetett meggyőződését. Mivel pedig a hit még alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés, tanítja Pauler, a vallási hit sokkal közvetlenebbül vezet Isten felismerésére, mint a filozófiai kutatás. Ám szellemünk mindenoldalú kifejesztése mindkét út kiépítését kívánja s lelkiéletünk egységénél fogva arra van mindkettő hivatva, hogy egymást megerősítsék és támogassák.

Ezek a megállapítások léptek a vallás és metafizika viszonyának az első kiadásból idézett és a harmadik kiadásban elhagyott jellemzése helyébe: a minden cselekvés alapját alkotó, sőt az étellel magával egy hit győzött itt, legmagasabbrendű, vallásos alakjában. Amde más is győzött: a metafizikának ezen a döntő pontján az aristotelesi Abszolútumot Platon és a legnagyobb keresztény platonista, Szent Ágoston istenkonceptiója hatotta át és győzte le Pauler gondolatvilágában; a platonizmus, amely a logikában és általa az etikában, az esztétikában és az ideológiában már eddig is uralkodott, itt döntő módon benyomult metafizikájába is és elfoglalta annak fellegvárát, az istenfogalmat. Ilyen módon Pauler egész rendszere végül harmonikus egységben túlnyomóan platonistává lesz és Platonon keresztül jut el a keresztény bölcelethez, en-

nek legplatonibb, szentágostoni irányához. Innen érthető, hogy a *Bevezetés* új kiadásában a modern gondolkodók jellemzésén kívül a legnagyobb filozófiatörténeti változás Szent Ágoston tanításainak fokozott, egyenesen kiemelkedő figyelembevétel, valamint a filozófia haladását jelző nagy gondolkodók — Thales, Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant — sorának Szent Ágostonnal való kibővítése; innen érthető a metafizika új szövegében a lélek halhatatlanságának hangsúlyozása is. A Platonhoz és Szent Ágostonhoz való fordulás erejét és határozottságát bizonyítja végül az új *Bevezetés* legnagyobb ismeretelmélet újsága is, a megismerés lényegének, kimondottan Platon anamnesisének és Szent Ágoston illuminatio-tanának nyomán, az örök igazságra való hirtelen ráébredésben, e meglepő megvilágosodási élményben való megpillantása.

A metafizikai kézirat címe: Relatívum és Abszolútum, a metafizika — majd kijavítva: a filozófia — alapkérdése. Első része a valóságról, a második az ideák világról, a harmadik az Abszolútumról, a negyedik az Abszolútumról a megismerésben, az ötödik az Abszolútumról az erkölcsi bizonyosságban, a hatodik az Abszolútumról a műalkotásban, a hetedik az Abszolútumról a természetben szól. Itt, a hetedik fejezet közepén, a 118. pont elején szakad meg a kézirat; a nyolcadik — és talán utolsó? — fejezet az Abszolútumot a történelemben kívánta vizsgálni. A szöveg sok megegyezést mutat az utolsó *Bevezetés* logikai, etikai, esztétikai, metafizikai, ideológiai részeivel; de nem egy újság is van benne. Legfőbb jellemvonása mindenütt az Abszolútumnak központbaállítására és a matematikának végül mindig reá való vonatkoztatására; ez a vonatkoztatás azonban mégsem mindenütt olyan erős, amilyenek a fejezetelemek sejtetik.

A valóság struktúrájának szükségképiséget a logikai alapelvek szerint való rendezettsége ad; minden egyéb határozománya a világi valóságnak, tehát a szüntelen változás is, csak empirikus úton való adottság, melyet igen nagy valószínűséggel állíthatunk, de korántsem egyetemes szükségképiséggel. Az ideák világában vannak az igazságok, a logizmak, általában a tiszta logikai, matematikai tárgyak és az értékek. Idea és valóság között leképezési viszony áll fenn, az idea a változó, múlandó, időbeli, hiányos, tapasztalati és részben érzéki valóság változatlan, örökkévaló, teljes, tapasztalat- és érzékfeletti előfeltétele: tökéletes platonizmus érvényesül itt a metafizikában is.

Az ősidea a jóság, amely mibenléténel fogva előbbrevaló minden más dolognál. Pauler platonizmusa itt annyira erős, hogy Aristoteles ellen is fordul, akinek ellenvetéseit az ideatan ellen sorra részletesen megcáfolja, sőt Aristoteles „elfogultságból fakadó eltorzításait a platonikus tanra nézve” is hangoztatja. Aristoteles polémiája az ideaelmélet ellen az egész vonalon félreértésen alapul, amelynek gyökere az, hogy míg Platon megsejtette, hogy az idea az érvényesség és nem a valóság síkjába esik, addig Aristoteles polémiája azon az előfeltevésen épül fel, hogy Platon az ideákat a valóság síkjában helyezte el. Az ideák világának rendszerességét, az ideák vonatkozásait, rendszertani helyét is általánosságban megállapítja Pauler. Az idearendszernek három dimenziója, azaz mélysége, hosszúsága és magassága van, melyet a három logikai alapelv határoz meg.

Az ideák világa nem azonos az Abszolútummal, csak szoros kapcsolat áll fenn közöttük; az Abszolútum mint mindenek abszolút végső egyszerű előfeltétele, előfeltétele az ideák világának. Analógiás értelemben az ideák Isten örök gondolatai, melyek csak számunkra mutatnak többséget. Az Abszolútum azonos a Jósággal, mint ősideával és nem más, mint maga a Szeretet. Istennek, az Abszolútumnak a létét már a relatívumok, azaz a valóságot alkotó egyes valóságok elismerése is bizonyítja. Az Abszolútumra érvényesek a logikai alapelvek, de ez nem azt jelenti, hogy nekik alá van vetve, tőlük függ, hanem hogy az Abszolútum azonos minden igazság alapvető mivoltával, melyet épp a logikai alapelvek határoznak meg. Az érvényesség az az aspektus, melyben az Abszolútum létmódja ismeretes előttünk. Ez az Abszolútum nem lelki és nem anyagi, hanem szellemi léttartalmú, de nem valóság. Abszolút koncentráltságú, teremtő tudatú Én, végső alany, végtelen öntudat, amelyben azonban semmi passzív tudat és relativitás, semmi alany-tárgy-dualizmus nincs. Teljesen theisztikus értelemben lehetséges csupán.

Minden ismerés voltaképen ideák megismerése. A lelki jelenségek közül az intuíciónak, mint intencionált tárgykör, a valóság, a törekvésnek az érték, a gondolkodásnak az igazság, az idea felel meg. A megismerésben az új ismerési tartalom adatása, mint idegen tartalomnak a tudatba való betörése jellemezhető. Ez mutatkozik a ráébredésben, amelyben bennünk öntudatlanul lappangó, velünk született ismeretek emelkednek az öntudat fényébe; a platoni vissza-

emlékezés-tan sejtí meg tehát legjobban azt, ami a megismerésben történik. Az Abszolútum úgy teremti a megismerő alanyokat, hogy azokban az egész ideavilág öntudatlanul megvan. Az empiria valóban csak kivált minden megismerést, de nem határozza meg tartalmát. Voltaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk. Az őstartalmak, például a logikai alapelvek és az őstértékek, az Abszolútum aspektusai; ez bennük megnyilvánul, de egyúttal rajtuk túl van, amelyet az őstartalmak jelképeznek.

Az etikai fejezetben Pauler az életformákat, a hivatásokat az Abszolútummal való kapcsolatuk szorosságá szerint rangsorozza és megállapítja, hogy 1. a pap, teológus, filozófus, 2. a tudós, 3. a nevelő, 4. a művész, 5. a jogász és államférfi, 6. az orvos, 7. a katona, 8. a technikus, 9. a földműves, 10. az iparos és 11. a kereskedő hivatása következik. Az Abszolútum külön kegyelmi segítségével a relatív egyén lelki élete időnkint egy pillanatra felszabadul az okság törvénye alól; így szabad akarata is lehetővé válik és ennek tudatát nincs jogunk illúzióknak minősíteni. Az egyén a kegyelemben újjászületik és az Abszolútum a világ megváltójának, a Jó szolgálata pedig a legfőbb kegyelmi szentségnek mutatkozik. Mindez az egyéni lélek halhatatlanságát is posztulálja; nem tudjuk, hogy a jelenlegi testtől felszabadult lélek nem fejleszt-e ki magában újszerű orgánumokat?

A lét végső misztériumaiba néz Pauler utolsó munkája, amelynek utolsó mondatában a theodicaea nehéz problémái hangzanak fel. A szinte utolsó napjaiig folytatott kézirat végül rendkívül kicsiny betűkre zsugorodik össze, az író vitalitásának esökkenését elárulva, de szellemi fénye és ereje mindvégig kristálytisztán ragyog és figyelme a halmazelmélettől és a relativitási elmélettől Spann bölceletéig a legmodernebb kérdésekre kiterjed. Nagy kár, hogy az így is igen értékes mű befejezetlen maradt. De Pauler bölcelete lezárult, kiérett, ő maga pedig, bár nem volt öreg, teljesen megérett: gondolatvilága is, személyisége is felemelkedett az Abszolútum örök-változatlan régióiba. Itt elérte a teljességet, itt meg kellett nyugodnia, tovább nem mehetett; de nem is kellett tovább mennie, mert végtelen sóvárgása és keresése elérkezett végtelen, örök céljához.

Ha visszatekintünk Pauler bölceleti életútjára, igen érdekes jelenség ötlük szemünkbe: Pauler fejlődésének

egész vonala nem a Goethe-féle életjellemezés — realista, idealista, szkeptikus és misztikus kor — szerint alakul, mert igazi szkeptikus korszakot Paulernál nem találunk. Az igazságnak olyan hű rajongója volt ő egész életében, hogy megismerhetőségében is mindig hitt: legfeljebb különböző, előbb kisebb, később nagyobb mértékben tartotta megismerhetőnek. Ámde az ifjúkorában Comte nyomán vallott fejlődési vonal sem jellemzi, amely a teológiai stádiumtól elindulva a metafizikain át a pozitivistikus felé halad: hanem éppen ennek a megfordítása. Ha legkorábbi, gimnazista korabeli metafizikai hajlandóságától eltekintünk, amely már nagy filozófiai műveltségre vall, de elsősorban mégis csak erős és valódi filozófikus szellemét jellemzi — hiszen minden filozófia gerince és centruma csak a metafizika lehet —, akkor pontosan azt találjuk, hogy először határozott pozitivista, azután előbb az értékelméleti idealizmus alakjában, majd ennek az aristoteles-leibnizi metafizikával való kiegészítésével metafizikai korszaka bontakozik ki, amely végül pregnáns módon misztikus szálakkal átszőtt teológiai korba megy át; ebben gondolkodása teljesen lezáródik. Pauler maga is így értette meg élete végén szellemi fejlődését. És ha ezt az utat nézzük, azt látjuk, hogy sokkal igazabb, mint Comtenak egy átmeneti korban rosszul szemlélt látszatjelenségek alapján felállított stádiumelmélete: hiszen az egész görög bölcelet fejlődése, amely lezárva fekszik előttünk, azt mutatja, hogy a vízzel, levegővel, tűzzel magyarázó ó-ion természetbölcséselők pozitivista korszaka után a pythagoreusokkal és eleatákkal, részben Herakleitossal határozott metafizikai korszak indul meg, amely Platon és Aristoteles bölceletében kulminálva egyúttal a teológiai korszakba kezd áthajolni, hogy azután a hellenizmus bölceletében, főleg az újplatonizmusban a görög filozófia teljesen teológiai és jórészen misztikus színezetű lezáró korszakának adjon helyet. Ez az út legmélyebben igaz: igazságát megérteti Paulernak a filozófia módszeréről szóló örökértékű tanítása, hogy az a tapasztalati adottságokból kiindulva reduktív úton, visszafelé halad a tapasztalati valóság előfeltevései felé. Ez meg egyezik az Aristoteles mély belátásában megragadott ténynyel, hogy számunkra előbb a logikai és ontológiai rendben utolsó, közvetlen tapasztalással megragadható valóság van adva; ezen tovább haladva már a tapasztaláson túl lévő, egyetemes metafizikai valóságghatározmányokhoz ju-

tunk el, legvégül pedig a valóság végső okához és forrásához, az Abszolútumhoz, az Istenséghez. Ez nemcsak a filozófia, hanem az egész emberi élet királyi útja, amelyen az, ha törekvése jó és igaz, végighaladva célhoz ér. Pauler célhoz ért. Miért?

Mert legfőbb törekvése az igazság elérésére irányult: ez a mélységesen becsületes és ezért annyira elvszerű törekvés adta életének nagy erkölcsi értékét. Ez magyarázza meg az igazság megragadására irányuló theorétikus életforma legmagasabb értékét Pauler világnézetében. Ez az igazsággratörekvés edzette szilárdra Pauler férfias elvszerűségét; az igazság, amely felé emelkedett, adta egyéniségének határozott magvasságát. És életének ez a változatlanul fénylő sarkcsillaga adta tengerként háborgó és hullámzó lelkének egészben azt a nyugalmat, amely nála annyira feltűnő volt, amelyet a távolabb állók egyedül láttak benne és amelyet a hozzá közelebb állók nem egyszer szem elől tévesztettek és ha újra elébük tűnt, olyan nehezen tudták maguknak megmagyarázni. Pauler élete külső eseményekben aránylag szegényen, nagyobb zökkenők nélkül, aránylag nyugodt folytonosságban alakult; és ugyanígy alakul gondolkodása, pedig szélső ellentétek, pozitívista és teológiai kora között ível hatalmasan és merészen át. A tőle annyira nagyrabecsült aristotelesi entelecheia kibontakozásához hasonlít. Ebben az entelecheiában, fiataalkori munkájából kitűnően, a metafizikus bölcselő szunnyad, de amikor először feltörik, a pozitívista lép elő. Láttuk és szemmel kísértük, hogy ez a pozitívista gondolkodás milyen lassú és harmonikusan szerves átmenetben megy át az érvényesség felfedezésén és mind erősebb elmélyítésén keresztül a metafizikai korba és ez a kor megint az érvényesség jelentésének további elmélyülésével éri el a lezáró teológiai felfogás korát. Szinte azt hihetné valaki, hogy Pauler előtt kezdettől fogva tudatosan állt egész bölcséleti alakulásának kész terve, amelyet azután művészi biztossággal, pedagógiai rendben és a közbülső állomásokat csaknem színészi módon a folyamatosság megőrzése kedvéért mutatva be, alakított ki. Pedig mennyire tévedne egy ilyen felfogás, amely Paulerben tökéletes gondolatköltőt, a bölcséleti gondolkodás nagy pszichogenetikus regényíróját látná! Aligha csalódunk, ha azt mondjuk, hogy ennél semmi sem állt távolabb Paulertől. Az ő harmonikusnak és szervesen folyamatosnak látszó gondolati fejlődése alatt a szellemi küzdelmek nagy viha-



rai dúltak. Amit ő látott, vallott és tanított, annak igazságában szinte fanatikusan, megtántoríthatatlanul hitt, annyira, hogy sokszor még az érvek elől is elzárkózott és ellenvetésekre igen érzékenyen reagált. Gondolkodásának látszólagos későbbi intellektualizmusa ellenére azt lényegében egy igen erős akaratí vonás jellemzi: innen van rendszerének feltűnő, egyes pontokon némileg erőszakosnak is ható konstruktív ereje. És innen van Pauler előadásának és írásának az a csodálatos biztossága, amely aránylag csekély igazolási törekvéssel tételeinek kategorikus felállításában jelentkezik: ez ugyan egyrészt kételyt is kiváltott, de másrészt viszont fölötte szuggesztíve hatott. Honnan fakad ez a kategorikus biztosság olyan tételeknél is, amelyek nem mutatnak evidenciát? A rendíthetetlen hitből, amellyel őket Pauler átélte. Ő teljesen hitt az igazságban és ezért hitt annyira belátásaiban, tanításában is. Rendszere nagyon sok architektonikus vonást mutat és ő maga is az esztétikában hangsúlyozza a tudományos rendszer művészi értékeit. De semmi sem állt tőle távolabb, mint hogy saját bölcséletét elsősorban a művészi érték szempontja szerint, ilyen értelemben mindig relativisztikus módon gondolatköltészetnek nézze! Bölcselete az ő szemében legfeljebb azért és annyiban lehetett szép, mivel és amennyiben igaz: sokkal vérbelibb, sokkal valódibb filozófus volt ő, semhogy a filozófiát ne lényegileg tudománynak tartotta és az igazság értékeszméje szerint ítélte volna meg. Mindig ez volt legerősebb meggyőződése: ő egész énjével, egész lelkével az igazságnak való odaadással gondolkodott.

Milyen szellemi vajúdasba, mekkora értelmi és akaratí küzdelmekbe, szenvedélyes érzelmi hullámzásokba kerülhetett tehát neki álláspontjának szerves, de lényeges megváltozása! Ezt igen erős, sokszor éles filozófiai polemikus megjegyzései mutatják, valamint Goethe kijelentésének alkalmilag szíves idézése: levetett hibáinkkal szemben vagyunk a legszigorúbbak. Ő minden pszichológizmus, relativizmus és szubjektívizmussal szemben nagyon szigorú volt. De ez csak dicséretére válhatik! Az igazság nagy bajnoka ő, aki mindig aránylag gyöngé biológiai vitalitása mellett feltűnő óriási szellemi vitalitásával, elevenségével harcolt az igazságért önmaga és mások ellen. És milyen csodálatos, hogy e szenvedélyes lelki küzdelmek mellett, amelyek benne álláspontjának lényeges változásaihoz bizonyára lefolytak, mégis ennyire szerves gondolkodásá-

nak külső alakulása! Ezt egyrészt önkénytelenül is ható művészi hajlamai, másrészt és még inkább azonban őszinte, egyenes igazságtörekvése értetik meg: ez vitte őt határozottan és biztosan, visszaesések és kilengések nélkül célja felé, míg amazok az út alakulását legalább külsőleg csiszolták.

Így áll előttünk Pauler alakja: aránylag kis életerejű testtel, de annál nagyobb és a testi erő bizonytalanságától fokozott fejlődésre sarkalt szellemi erővel és elevenességgel; kezdettől fogva filozófikus életformában, az igazság és a végtelenség felé való hatalmas sóvárgással — jól mutatja ezt az intenzív végtelenséget rejtő zene és az extenzív végtelenséget feltáró tenger iránt való nagy szeretete —, de e sóvárgás mellett az igazság megközelítésére alkalmas nagy értelmi erővel és elérésére képes hatalmas akarat-erővel és következetességgel felruházva. Ez a gazdaglelkű egyén szenvedélyesen, mint nagy akaratú küzdő, de becsületesen indul el és jár igazságot kereső életútján: és ezért célhoz is ér. Célhoz érve immár Platonhoz mutatja a legtöbb hasonlóságot, aminthogy élet- és világfelfogása is leginkább Platonéval rokon. Visszavonult várbeli és remeteszerű badacsonyi életében, nehéz megközelíthetőségében mutatkozó arisztokratikus exkluzivitása és nyugalma nála platonikus vonás, abból ered, amiben él. Mi ez? A régóta keresett ideák világa ragyogó fenséggel és végtelen arányokban feltárul előtte. Csodálattól eltelve nézi, már inkább abban él, a változó érzéki világ kezd eltűnni szemei elől; kevésbbé is érti meg, aláértékeli, nem igen találja benne helyét, nem jól érzi magát benne; sok erős szál fúzi még hozzá, de igazi hazája már nem ez. Így teljesen megérve áll az Abszolútum előtt, akit, sóvárgásának egyetlen igazi ősi célját, boldog szeretettel fogad lelkébe. A teljes halálraérettség mintaszerű képe ez: és ekkor — 1933 június 29-én — valóban eltávozik körünkből; régebben elhatalmasodó betegség következtében és mégis váratlanul, de nem meglepően, mert a szellemi világrénd törvényeinek klasszikusan teljes megfelelésével. Filozófikus elvszerűségű élete és halála: alakja éppen úgy, mint gondolkodása. Élete utolsó hónapjaiban korábbi, valószínűleg csekélyebb vitális erejéből és amellet erős alanyiságából együtt folyó kicsinyesebb, földibb vonásai is lehullanak róla: tisztán és formáját teljesen megvalósítva emelkedik az Abszolútumhoz. Mély igazság van abban a mondásban, hogy az ember

úgy élt, ahogyan meghalni tudott. Pauler nagyon szépen tudott meghalni!

Nemes, példaszerű egyénisége eltávozott körünkből. Nagyon fájdalmas veszteség ez a közelállóknak, de egyetemes és lényegében nem tragikus élettörvény érvényesülése: hiszen személyiségét elsősorban kinek-kinek magának kell kialakítania, ebbe a másik személyiség bele nem nyúlhat, csupán eleven példájával és élete művével segíthet az alakulásban. Pauler egyéniségének nagy nevelő hatása immár nem érvényesül: de személyiségének legnagyobb értékei életművében lecsapódtak. Mi az, amit Paulernak szellemi életünk kialakítására *leginkább* köszönhetünk? Formai tekintetben az igazságba és megismerhetőségbe vetett rendületlen hitét, amely minden munkáját átjárja; lankadatlan törekvését az igazság megragadására és egy bölcselileg elhanyagolt korszakban filozófiai rendszer kiépítésére vállalkozó bátorságát. Tartalmi tekintetben köszönhetjük neki a filozófia tudományos voltának, rendszeres egységének és a szaktudományokhoz való viszonyának világos és tagadhatatlan kimutatását; a filozófia módszerének, a redukciónak elvi határozottságú megállapítását; a tiszta logika mivoltának és tárgyköre természetének mélyenjáró felderítését, az abszolutizmus minden téren való következetes keresztülvitelét; a logikai alapelvek korlátozott és határozott számának a hangsúlyozását és főleg az összefüggés elvének egyetemes logikai alapelveként való felállítását; a logizma struktúrájának sokoldalú feltárását és további sok bölcselati részletkérdés mélyreható, főleg ideológiai vizsgálatát. Mindazok pedig, akik ismerték, köszönik neki azt a nagyszerű példát, amelyet egy szellemileg gazdagon kibontakozó és kiérő és mély erkölcsiségű élet harmonikus és következetes lezárása ad: mert ebben a tekintetben a halál már nem szomorú elmúlás, hanem a végső beteljesülés jele és a benne lezáruló értékes szellemi élet az élet örök értelmének és az ezt az értelmet nyerő és hordozó személyiség halhatatlanságának legnagyobb gyakorlati záloga.

## PAULER ÉS A KERESZTÉNY BÖLCSELET.

Az Aquinói Szent Tamás-Társaságnak 1933 október 18-án tartott Pauler-emlékülésén mondott elnöki megnyitóbeszéd.

Írta: SCHÜTZ ANTAL.

---

Néhány éve egy nagyolvasottságú, biztos ízlésű, jótollú német irodalomkritikustól megjelent egy világirodalmi áttekintés ezzel a címmel: *Was bleibt?* Azt keresi ez a munka: a világirodalom rengeteg termeléséből mi az, ami kiállja a történelem teherpróbáját? Mi az, ami nemcsak néhány történetkutató érdeklődésére tarthat számot, hanem amiről a könyvolvasó késő nemzedékek is úgy találják, hogy van az őszámukra mondanivalója?

Ha valaki egyszer arra vállalkozik majd, hogy a bölcseleti irodalom történetét megírja ennek a programnak a szellemében, nem mehet el szótlánul *Pauler Akos* mellett. Van ő akkora bölcseleti — sőt ezideig magyar földön alighanem az egyetlen —, hogy ezt az átfogó mértéket lehet, sőt kell vele szemben alkalmazni. Volt alkalmam erről személyesen is meggyőződni Németországban, mely valamiképen még mindig „das Land der Dichter und Denker“. Ha ott annyira fölfigyelnek az idegenből jött szóra, mint Paulerrel tették, elégséges külső kritériumot kaptunk arra, hogy az a szó nem merőben a pillanat gyermeke.

Szabad tehát Pauler életművének színe előtt föltenni a kérdést: *Was bleibt? Mi megy bele Pauler tanításaiból a bölcselet elévülhetetlen inventáriumába?*

Ma még bajos erre a kérdésre teljes részletességgel megfelelni. Paulerrel szemben nincs még meg az a distanciánk, mely nélkül a történelmi értékelés és rangba-iktatás majdnem lehetetlen; és nevezetesen még megoldásra vár az a tüzetes részletkutatásra utalt kérdés: *Mi az igazán új és eredeti Pauler bölcseletében?* Ez a részletkutatás, mely oly hálás föladat és egyben nobile officium a Pauler-nevelte fiatalabb magyar bölcseleti nemzedék számára, Pauler marandó, székuláris értékeit valószínűleg nem azon a területen keresi majd, mely minket talán leginkább megigéz: a rendszer hiánytalan zárttságában és páratlan architektonikájában, mely a három úgynevezett logikai, helyesebben logikaelőtti alapelv motívumain építi föl nemcsak az alapfalakat, hanem még az utolsó oszlopfőt és kiugrót is. Hanem: a logikai alapelvek, a tiszta logika és a bölcseleti módszer szabatosabb kidolgozása, a szubjektív és objektív bölcseleti mozza-

natok egyensúlya és bölcelettörténeti begyökereztetése, nevezetesen az aristotelesi bölcelet éltető idegének (a regressus in infinitum lehetetlensége a logikai, metafizikai és etikai területen) biztos kiboncolása és szerves továbbgondolása, — alighanem ez lesz az a gondolatmunka, mely Paulert beviszi a bölcelet halhatatlanjai közé.

De bármint van, aziránt nincs kétség, hogy ő a legnagyobb, legeredetibb és legtermékenyebb — gondolatokban, nem könyvekben legtermékenyebb — bölcselő, kit a magyar talaj eddig termett. S csak természetes, hogy akik miként a Szent Tamás-Társaság is, határozott programot tűztek zászlajukra és hivatásuknak tekintik ennek a programnak térfoglalásán dolgozni, az ő tudományos nagyságának színe előtt fölsóhajtanak: *Talis quum sis, utinam noster esses!* Azonban éppen a bölcselőhöz nem illik, hogy nála a vágy legyen a gondolat atyja; ezért teljes hűvös tárgyilagossággal kell szemébe néznünk annak a kérdésnek: *Milyen viszonyban van Pauler rendszere a keresztény bölcelettel?*

Nincs most módomban részletesen kipontozni, milyen értelemben lehet beszélni *keresztény bölceletről*. Bár nem tartom fölöslegesnek hangsúlyozni, hogy amint a keresztény bölceletnek fogalma és programja a XIII. századi nagy katolikus gondolkodók nyomán kialakult, a „keresztény“ jelleget semmikép sem szabad olyan, akár tartalmi, akár alaki mozzanatban keresni, mely a bölceletnek autonóm tudományos jellegére legcsekélyebb árnyat is vetne. E tekintetben talán szabad utalnom rendszeres összefoglalásomra (A bölcelet elemei), mely *via facti* igazolja ezt a tényt. De másrészt ugyancsak vitán fölüli áll, hogy nem minden bölcelet alkalmas arra, hogy a kinyilatkoztatott igazság tudományos rendszerezésének szerve legyen és ebben az értelemben keresztény bölceletszámba menjen; még akkor sem, ha az a rendszer spiritualista, és ha szerzője egyénileg ószinte hívő. *Descartes* tudvalevőleg megfogadta, hogy elzarándokol Lorettóba, ha sikerül a radikális módszeres kételkedésből ismét a biztos bölcselő tudás gátjára följutnia; és híven teljesítette fogadalmát. S rendszere alapján még sem lehetett katolikus teológiát fölépíteni, egy Malebranche-nak zsenije és sok franciának sovinizmus-fütötte fanatikus igyekezete ellenére sem. Ugyancsak összeomlott a hegelista kísérlet egy Rosenkrantz, Baader, *Günther* tagadhatatlan spekulatív tehetsége dacára. Szinte üszögében maradt az a kísérlet is, mellyel a nagytehetségű *Hermes* és köre Kant filozófiájával akartak teológiát alkotni.

Ezeknek a történeti jelenségeknek színe előtt kérdésbe kell tenni: Mi szükséges ahhoz, hogy a tudományos katolikus gondolat egy bölcseleti rendszert ne csak rokonnak érezzen, hanem munkatársának vállaljon? Mi kell ahhoz, hogy egy rendszer a hívő keresztény meggyőződésnek megalapozása és a kinyilatkoztatott igazság rendszeres kiépítése számára biztos eszköz lehessen?

A felelet az, hogy ennek a követelménynek csak akkor felel meg, ha eleget tesz egy ismeretelméleti, egy metafizikai és egy alanyi követelménynek.

*Ismeretelméleti tekintetben* középvonalon kell elhelyezkednie két szélsőség között. Az alsó határ, melyre nem szabad lesüllyednie, az *agnoszticizmus*, mely az alapvető metafizikai és etikai problémákkal szemben az „Ignoramus et ignorabimus“ álláspontjára helyezkedik; akár empirista alapon, mint a pozitívizmus, például H. Spencer rendszerében, akár a Kant-féle criticista megokolással. A keresztény filozófusnak kell vallania, hogy a transzcendentális dialektika (Kant) alapkérdéseire: Isten léte, lélek halhatatlansága, akarat szabadság, erkölcsi kötelezettség, a bölcseletnek van határozott igenlő felelete. A felső határ, melyet nem szabad súrolnia, a *gnoszticizmus*, mely a II. századi nagy gnosztikus rendszerektől Scottus Eriugenán keresztül egészen Hegelig a keresztény hittitkokat, nevezetesen a Szentháromságnak és a megtestesülésnek titkát is bölcseleti evidenciára akarta hozni. A keresztény bölcselet tehát a szkeptikus tendenciákkal szemben megvédi az ész autonóm tudományos jogát, és ellene fordul minden fideizmusnak, még akkor is, ha keresztény vagy egyenest katolikus lobogó alatt utazik, mint például a XIX. századi francia tradicionalizmus (Bonald, de la Mennais); de éppúgy szembefordul azzal az elméleti őbűccsel is, mely mint racionalizmus, a bölcselet elme jogosult autonómiáját *αυτάρκεια*-vá fokozza.

*Pauler* rendszere, különösen legérettebb formájában, amint Bevezetésének 3. kiadásában utolérhetetlen kikristályosodottsággal élénk ragyog, ennek a követelménynek maradék nélkül eleget tesz; még pedig nemcsak melleleg, egy odavetett gesztussal, melyet végre is az ősi tradíciós hatalom felé való bóknak lehetne minősíteni. Hisz, ha nem csalódom, az ő bölcseletének is az a tengelye, amit éppen ő oly biztos mesteri kézzel az aristotelesi bölcselet alapidegének mutatott ki: A regressus in infinitum lehetetlensége alapján az abszolútum mint a relativumnak föltétele mind a három nagy területen (logika, metafizika, etika), és ezzel

együtt ennek az abszolútumnak valamilyen bölcselő megismerhetősége, mint a bölcselő gondolkodás előfeltétele és megkoronázása. De éppoly távol van attól, hogy ami hittitok és hittartalom, azt bölcséleti észigazságba akarná oldani. E tekintetben igen szabatos és világos a Bevezetés 72. §-ának beszédje.

*A metafizikai követelmény*, melyet a hittudományba feselni akaró hívő gondolkodásnak támasztani kell az együttműködésre fölkínálkozó bölcsélettel szemben: Az Ens abszolútum-nak nemcsak mint ténynek elismerése és tudományos igazolása, hanem annak valamilyen, bölcséletileg kiértékelhető tartalmi meghatározása is. Ez másszóval annyit jelent: Keresztény bölcselő csak az lesz, aki nemcsak igazolja a föltétlen Valót, hanem kimutatja, hogy az nemcsak posztulátum vagy idea, hanem tudományos bölcséleti tételezésnek is tárgya. Az újskolasztikusok ezt a követelményt az *analogia entis* jelszavába foglalták: az Abszolútum persze hogy meghaladja a tapasztalati létből absztrahált kategóriákat: „más“ világ az, melybe utal; de nem annyira, hogy mindenestül más, hogy ennek következtében csak negatív állítmányokat lehet róla tételezni mint alanyról; hanem rokonságban van vele; *causa exemplaris*-a ennek a tapasztalati világnak, s ezért a róla absztrahált kategóriák és egyéb határozmányok hasonló, analóg értelemben joggal állíthatók róla. Az *analogia entis* metodikai elvével megalkotott tételrendszer mindenestre súlyos föladat elé állítja a módszeres bölcselő kutatást; de éppen, mert minden lépésének irányát, nagyságát és jelentőségét pontosan megállapítja, nem lesz kevésbbé szabatos tudományos egész, mint a bölcseletnek bármely része (lásd *Dogmatikám*, I. köt. 123—209. lap).

Ennek a követelménynek, melyen elcsúszott az egész XIV. századi bölcsélet, mellyel nem teljes eredménnyel kénytelen volt birkózni egy Cues Miklós zsenije is, *Pauler* fényesen eleget tesz. Bevezetésének már híressé vált 168. és 169. §-áról van szó, a 3. kiadás érett fogalmazásában. Nem túlzás, ha azt mondom, hogy ilyen kis helyen, ennyi súlyos igazságot, ily világosan még nem írtak meg magyar nyelven, — más nyelven is gyéren. Csak a legintenzívebb ihlet ritka órájában sikerül, még a világos gondolatszövés és tömör kifejezés olyan mesterének is mint *Pauler*, egy hosszú gondolatmunkában telt élet összes útjait és egy hatalmas rendszer összes szárait így egybefogni és ilyen aranycsúccsal tetézni. Nos, ez a 168. és 169. § nem más, mint az *analogia*

*entis filozófiája dióhéjban.* S hogy milyen vonatkozásban van a keresztény tudományos gondolattal, erre nézve legyen szabad egy személyes fordulattal válaszolnom. A boldogult Pauler ismételten tudakolta erről a §-ról véleményemet. Mikor aztán tüzetes elmélyülés után azt mondtam neki, hogy mindenesztül bele tudnám illeszteni Dogmatikámba, akkor az őt annyira jellemző előkelő bensőséges tartózkodáson keresztül is valami egészen szokatlan meleg öröm sugárzott ki szeméből. Lehetetlen volt meg nem érezni, hogy itt egy mélységes begyökérszerű szívügy áll a szinte matematikai veretű, rideg logikájú következtetések és gondolatmenetek mögött.

Ezzel azonban ott vagyunk a harmadik, a *személyes követelmény*nél, melyet a keresztény igényű bölcsellett szemben támasztanunk kell. Ezen nem kell megütközni. A vérbeli bölcselőnek, akármilyen rendszert vall, a bölcselkedés szívügye. Ésszel állapítja meg, igazolja és szövi együvé tételeit; de szíve táplálja, sőt bizonyos értelemben irányítja azt a folyamatot, melyen gondolathajója jár. Nietzsche fölhívása: Schreibe mit Geist, schreibe mit Blut, a filozófusnak is szól. Nemcsak a logikának gyökerei vannak az etikában, amint Lotze megállapítja, hanem az ismeretelmélet és metafizika éppúgy, sőt még inkább, a bölcselőnek nem is etikájából, hanem egyenest az éthoszából sarjad. Érthető tehát ha a teológia is, mikor valaki kopogtat a kapuján, nyitás előtt megnézi, ki beszél, bár természetesen az marad a döntő, mi mondanivalója van.

E tekintetben első követelése, hogy a bölcselő levonja a keresztény tudományosságnak megfelelő *ismeretelméleti álláspont etikai következtetését*: A világnézetileg jelentős alapigazságok megismerésének és általában az igazság megismerésének más útja és forrása is van, mint a bölcselő elme. Hogy Pauler mennyire eleget tett a filozófus önismeret és szerénység e követelményének, eléggé tanusítják azok a határozott megállapítások, melyeket a hit és vallásosság világnézeti illetékességéről tesz (72., 107., 168., 169. és 241. §).

A második személyi követelmény, melyet legalább a katolikus gondolkodás támaszt, az elsőnek logikus folyománya: A bölcselő ne ringassa magát abban a napoleoni hiedelemben, hogy ősei vele kezdődnek; hogy tudniillik neki úgy kell kezdeni a bölcselkedést, mintha öelötte senki nem gondolkodott volna. A hívó tudomány ugyanis meg van győződve, hogy a történelemben egy Λόγος σπερματικός érvényesül, melynek tanulságait nem lehet büntetlenül tudatlanra venni;



önmagát fosztja meg a legtermékenyebb indításoktól és ellenőrzésektől, aki nem akar szoros együttműködésben *munkatársa lenni összes elődeinek*, egy philosophia perennis szellemében. Innen van, hogy a ma már hála Istennek halványodó elvvel szemben: *Catholica non leguntur*, a katolikus hívő tudomány soha sincs kísértésben visszavágni: *Acatholica non leguntur*; és általában több értéssel és méltánylással vesz tudomást még a legádázabb ellenfél szellemi műveiről is, mint fordítva. *Pauler*, amint tudva van, éppen erre a munkaprogramra esküdt föl teljes tudatossággal. A maga rendszerét, elsősorban metafizikáját úgy fogta föl, mint Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz művének szerves továbbfejlesztését és kiépítését. A Bevezetésnek már futólagos áttekintése is mutatja, milyen gonddal és tervszerűséggel jár utána minden tételénél a *történeti begyökézésnek*, és mennyire leméri minden lépésénél, mennyiben halad együtt a multtal és mennyiben megy túl rajta.

S ezt a *mérleget* nekünk is meg kell csinálnunk: *Miben halad együtt velünk Pauler*, és miben tér el. Mert amint tudva van, Pauler bölcseleti gondolkodása nem járt mindig azon a hídon, melynek ismeretelméleti és metafizikai pillérjeit az imént körvonalaztuk.

Lehet azt mondani, hogy tőlünk indult ki. Első dolgozata — nyolcadikos gimnázista korában — a metafizika módszereit ismertette és igazolta; első megjelent dolgozata (Kiss János Bölcseleti Folyóiratában) a szenttamási istenbizonyítékokat vette védelmébe Kant kritikájával szemben. A neki izmosodó ifjú gondolkodó azonban csakhamar kievezett a koráramlatok nyílt vizeire. A pozitívizmus, majd a Kant-féle kriticismus lett a programja. De — s ez bölcselelő elhivatottságának nyilvánvaló bizonyossága — csakhamar megindult benne az erjedés; ő is egy-kettőre belejutott a kritikus korszakába. S hogy az általános bölcseleti krízisnek legértékesebb fázisába kapcsolódott bele, hogy fölismerte a XX. századeleji bölcselekedés holttengerében azt a golfáramot, mely végre is átvitt az újvilágba: mindez megint csak célbiztos bölcselelő érzékéről, mondjuk, ösztönéről tesz tanuságot.

Hogy pedig az a golfáram a *philosophia perennis* partjai felé tartott, azon sem ütközik majd meg, aki a bölcselet-történelem hydro-dynamographiáját tüzetesebben tanulmányozza. Ismeretesek Pauler argonauta útjának főállomásai: *Husserl* antipszichológista fenomenalizmusa volt a kiindulás. Pauler aztán az ő történeti begyökéző igényével hamar

megtalálta a Husserl-féle bölcselkedés kettős forrását: *Brentanót*, kitől Aristoteleshez, és *Bolzanót*, kitől Szent Ágostonhoz vezettek a történeti szálak. Még sok önkigazításra, sok átöntésre és veretezésre volt szüksége Pauler gondolatművének, míg aztán megkapta azt a végső formát, melyben most klasszikus egyszerűségben és egyenesvonalúságban előttünk áll. Ez a rendszer, ezt világosan meg kell mondanunk, inkább Platon, mint Aristoteles, inkább Szent Ágoston, mint Szent Tamás, inkább Leibniz, mint Mercier szellemi útvonalán helyezkedik el.

*Mi jelentősége van* már most annak a ténynek, hogy olyan becsületes, szívós, nyomos gondolkodó, mint Pauler Ákos, visszatalált a keresztény bölcsülethez? És pedig annak nem annyira Aristoteles—Szent Tamás-i, hanem inkább Platon—Szent Ágoston-i kiadásához?

*Deussen* az indus bölcsületnek a nyugatihoz mért értékét szellemes fikcióval világítja meg: Ha a legközelebbi bolygók egyikén, mondjuk a Marson, volnának hozzánk hasonló szellemi lények, és azok termettek volna, miként mi, kultúrárt és annak virágát, bölcsületet, és ha mi valahogyan tudomást szereznenék arról a bölcsületről, nyomban azt keresnők: miben térnek el tőlünk, és miben egyeznek velünk. Amiben eltérést állapítanánk meg, ott tüstént azt kutatnók, vajjon melyiknek van igaza. De ahol egyezést találunk, ott, biztosak volnánk benne, hogy igazsággal van dolgunk; olyanformán, mint mikor két számoló különböző úton-módon ugyanarra az eredményre jut. *Ez* Pauler filozófiai pályájának és végső állásfoglalásának igazságtanúsító, apológiai jelentősége.

Pauler azonban az igazságnak tanúja és védője lett nemcsak rendszerével, mely mint objektívum az alkotójától és annak egyéniségétől függetlenül járja immár a maga útját a szellem birodalmában. Hanem *az* lett *életével* is. A bölcsületnek nemcsak *pro-fesszora* volt, azaz katedránvallója, hanem *con-fesszora* is, vagyis étellel-vallója, előkelő tartottságában csak annál intenzívebben ható férfias páthoszának erejével, következetes, elvhű életével, egészen a döntő nagy próbáig, a keresztény halálig. Ő a filozófus hivatását úgy fogta föl, mint a régi nagyok, mint egy Xenophanes vagy Herakleitos: papi vagy legalább a papival rokon hivatásnak. De ennek csak azért tudott olyan stílszerű következetességgel és olyan egyetememes tiszteletet kiváltó módon megfelelni, mert levonta a filozófiálás végső következtetését. Minden igazi bölcselkedésnek ugyanis mi a vége? — „Das ist das Ende der Philosophie: zu wissen, dass wir glauben

müssen!“ S mert ő ezt a következtetést bátran levonta, mert a bölcselkedés vége az ő számára a hívés kezdete lett, mert így túlnőtt a filozófián, azért eljutott oda, hová legszentebb vágya irányít minden igazi vérbeli bölcselőt, mindenkit, aki igazán φιλόσοφος, azaz a bölcsesség szerelmese: eljutott a bölcseséghez. Φιλόσοφος-nak indult és σόφος-nak érkezett meg.

Élete külsőleg is megfutotta a maga körét, úgy mint az csak a Gondviselés nagy kegyeltjeinek jár ki (lásd Prohászka pályája, 119. k. lap), s belső egységét is az adta: megszabta életének belső ütemét és jellegét. Pauler szellemi nagyságának itt van a nyitja. Némi sejtelmet ad abból a nagyságból, hogy az ő életének éthoszát megírták már több mint kétezer éve. Egy ősi könyvben, mely a hívők szemében Szentírás, a Bölcsesség könyvének 7. és 8. fejezetében meg lehet olvasni Pauler igazi életírását:

Őt (a Bölcseséget) szerettem és kerestem ifjú koromtól,  
és azon voltam, hogy menyasszonyommá tegyem,  
és szerelmese lettem szépségének.  
Eltökéltem tehát, hogy őt veszem élettársul;  
mert tudtam, hogy tanácsot ad nekem a jóra,  
és vigaszom lesz gondok és bánat közepett;  
s dicsőségem lesz általa a népek előtt,  
s holott ifjú vagyok, becületem lesz az öregek előtt:  
Ha hallgatok, megvárnak engem,  
ha szólok, fölfigyelnek,  
ha meg tovább beszélek, szájokra teszik ujjukat.  
Ezenfelül általa halhatatlanságban lesz részem,  
és örök emlékezetet hagyok az utánamvalóknak...  
Megtérve otthonomba kipihenem magam oldalán,  
mert nincsen keserűség a társaságában,  
nincsen bosszúság a vele való élésben,  
hanem csak vígság és öröm...  
Mialatt mindezeket fontolgattam magamban,  
és szívemben meghánytam-vetettem,  
körüljártam és kerestem: mint vehetném magamhoz.  
Én ugyan éptermetű ifjú voltam, és jó elme jutott részemül,  
de mivel láttam, hogy nem juthatok másként a birtokába,  
mint ha az Isten megadja,  
azért az Úr elé jártam és kértem őt,  
könyörögtem, és értelem adatott nekem,  
imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke.  
S többre becsültem azt országnál és trónnál,  
s a gazdagságot hozzámérve semminek tartottam;  
egészségnél, szépségnél jobban szerettem,  
s eltökéltem, hogy világosságul használom,  
mivel fénye soha el nem alszik.  
De vele együtt a többi javak is hozzám jöttek,  
és mérhetetlen gazdagság volt kezében.  
Családráság nélkül sajátítottam el,  
és irigység nélkül adtam tovább,  
és nem rejtettem el gazdagságát...

## A »FILOZÓFIA MIBENLÉTE« PAULER SZERINT.

Írta: vitéz MOÓR GYULA.

*Tartalom:* 1. A filozófia, mint reduktív kutatás. — 2. A filozófia, mint az autonóm tételek tudománya. — 3. A filozófia, mint minden tudomány közös végső előfeltévéseinek vizsgálata. — 4. A filozófia, mint a leg-egyetemesebb osztályok tudománya. — 5. A filozófiai „alaptudományok”. — 6. Az „alkalmazott” filozófiák. — 7. A jogfilozófia.

---

A következő fejtegetéseknek adhattuk volna azt a címet is, hogy „*A filozófia és a szaktudományok viszonya Pauler rendszerében*“, minthogy a bölcelet Pauler szerint is *tudomány*, vagyis a *teoretikus* szférába esik s ekként mibenlétének meghatározása a szaktudományoktól való elhatárolásában áll.

A filozófia és a szaktudomány különbségének egyik jellemző vonása, hogy amíg a szaktudományok a maguk kutatási területének módszeres meghatározását egy logikai értelemben felettük álló *általánosabb* tudománytól, végsősorban pedig a filozófiától, az alkalmazott logika *tudománytanától* nyerik, addig a filozófia nem várhatja *actio finium regundorum* címén indítandó keresetének eldöntését valamely általánosabb tudomány ítélőszékétől. A filozófiának önmagának kell a saját kutatási területét is kitűznie s amikor ezt teszi, akkor mintegy önmaga fölé emelkedik. A filozófiának éppen ezért legelőkelőbb és egyben legalapvetőbb problémája: magának a *filozófia mibenlétének* a megállapítása. S minthogy ezt a szaktudományoktól való elhatárolás útján állapítja meg, azért a szaktudományok fölé emelkedve emelkedik mintegy önmaga fölé: találja meg önmagát, a saját centrális problémáját. Világos az elmondottak alapján is már a filozófiának legáltalánosabb tudományi mivolta: *univerzalitása* s egyben a szaktudományok fölé irányuló *tudomány-, illetőleg ismeretelméleti* jellege.<sup>1</sup>

Minél erősebb a filozófusban a rendszert alkotó képesség, annál nagyobb szüksége lesz rendszerének a filozófia mibenlétét megállapító archimedesi pontjára. A felől pedig, hogy a magyar filozófiai gondolkodás számára nem adott eddig *Pauler Akos*nál hatalmasabb rendszert alkotó elme, aligha lehet kétségünk.

<sup>1</sup> A filozófiának ezt az univerzalitását különösen élesen emeli ki *Rickert*: *System der Philosophie*, I., Tübingen, 1921; a magyar irodalomban *Bartók*: *A filozófia lényege*, Szeged, 1924.

Alapvetően fontos a filozófia mibenlétének meghatározása az úgynevezett *szakfilozófiák* szempontjából is, ha ugyan szabad ezzel a paradox kifejezéssel illetni azokat a filozófiai diszciplinákat, amelyeknek az általánossága tárgyük meghatározottsága által korlátozott; ilyenek például a *természet-, történet-, társadalom-, jog-, állam-, kultúr-, művészet-, erkölcs- és vallásfilozófia*. Ha van a pleonazmussal *általános filozófiának* nevezett bölceletnek olyan kérdése, amely ezeket a részletfilozófiákat egyformán és mégis legelsősorban érdekli, akkor az kétségkívül a filozófia mibenlétének kérdése. Ennek ilyen vagy olyan értelmű eldöntésétől függ, hogy a vizsgálódásnak a Kozmosz egyik szegmentumára való szorítása, vagyis csupán *relatív általánossága* mellett is lehet-e még filozófiáról beszélni s hogy az említett szakfilozófiák a „tudományok királynőjének“ udvarhölgyeiként helyet foglalhatnak-e a bölcelet magas régiójában? A filozófia mibenlétéről vallott felfogástól függ, hogy képzelhető-e a tudományok tagozatában *átmenet* a filozófia és a szaktudomány között? S ha igen, akkor ugyancsak a filozófia mibenlétéről alkotott felfogásnak kell vezérlő csillagul szolgálnia annak számára, aki a szaktudomány területéről át akar hajózni a bölcelet birodalmába. Ha egyáltalán helyénvaló dolog szakfilozófiákról szólni, akkor ezeknek a szakfilozófiáknak a filozófiából kell nyerniök vezérlő szempontjaikat, a filozófia mibenlétéről vallott felfogással harmóniában kell lenniök: *alkalmazott filozófiává* kell válniök.<sup>2</sup>

Az elmondottak indokolják, hogy amikor mint az egyik úgynevezett szakfilozófia szerény képviselője jelen igénytelen soraimmal a nagy rendszer-alkotó magyar bölcselő emlékének szeretnék áldozni, *a filozófia mibenlétéről* vallott felfogását tegyem vizsgálódásom tárgyává. Amint ezelőtt egy évtizeddel az Ő világos és tiszta szellemének hatalmas tűoszlopát követtem, amidőn *a filozófia mibenlétéről* vallott felfogása alapján mint a jogtudományok közös előfeltevéseinek vizsgálatát próbáltam felfogni a jogfilozófiát,<sup>3</sup> akként legyen szabad most is *ebből* a felfogásából lopnom azt a szikrát, amellyel meggyújthatom a kegyeletos megemlékezésnek ezt a pislákoló mécsét az Ő frissen hantolt sírján.

<sup>2</sup> *Pauler*: Bevezetés a filozófiába, III. kiadás (1933), 9. l.

<sup>3</sup> *Moór*: Bevezetés a jogfilozófiába, Budapest, 1923, 25. l.

### 1. A filozófia, mint redukzív kutatás.

Ha annak a felfogásnak, amelyet Pauler „a filozófia mibenlétéről“ vallott, a legsajátosabb magját keressük, azt abban a tanításában találhatjuk meg, hogy a filozófia a szaktudományok előfeltevéseit (preszuppozícióit) nyomozza. Eszerint a felfogás szerint a filozófia a szaktudományok „logikai befejezése“ volna, amely azokat a tételeket kutatja, amelyeket a szaktudományok nem bizonyítottak be, de amelyeknek az érvényességét mégis preszupponálták, minthogy azok érvényessége nélkül tanításaik nem állhatnának meg. Ilyen be nem bizonyított előfeltevésekre pedig minden szaktudomány annál is inkább támaszkodni kénytelen, mivel minden bizonyítás a bizonyítani kívánt tételnek más tételek segítségével való megindoklásában áll s mivel azoknak az úgynevezett *heteronóm* tételeknek a sora, amelyek érvényességüket ekként más előző tételek érvényességére való visszavezetésből nyerik, végül elvezet olyan úgynevezett *autonóm* tételekhez, amelyeknek érvénye egyedül önmagán nyugszik, amelyek tehát már nem is bizonyíthatók be, de amelyeknek a bizonyítása nem is szükséges, mivel önmagukban evidensek s így az értelmi belátással felismert tételek közt a legbizonyosabbak. Ha azonban a filozófia a szaktudományok előfeltevéseinek, vagyis logikai előzményeinek a kutatása, akkor valójában összeesnék a „*redukzív nyomozással*“, minthogy Pauler szerint a *redukció* módszere a logikai következményről a logikai előzményre való következtetés. Eszerint a filozófia tudományát a filozófia *módszere* határozná meg és határolná el a szaktudományoktól, ami sok hasonlóságot mutat azzal a kantianus gondolattal, hogy a megismerés tárgyát a megismerés módszere határozza meg.<sup>4</sup>

A filozófiának a *redukzív* kutatással való azonosítása megfelelne annak, amit Pauler a redukióról, mint a „filozófiai kutatás sajátos eljárásáról“, módszeréről mond. Bölcselőknek egyik legjelentősebb szellemi alkotása az, hogy „a redukiót, mint önálló, az indukcióval és dedukcióval egyenrangú metódust“ felfedezte.<sup>5</sup> S minthogy az

<sup>4</sup> V. ö. pl. *Cohen* „metódikus idealizmusával“.

<sup>5</sup> *Pauler*: *Logika*, Budapest, 1925, 207. l.; *Logik*, Berlin u. Leipzig, 1929, 270. l. — E helyen éppen csak figyelmeztetni akarunk a *redukció* módszerének és a Kant-féle *transzcendentális* módszernek, a: „Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?“ kérdésének hasonlóságára.

„előfeltevések nyomozása“ egyet jelent a „regresszív spekulációval“, a „reduktív nyomozással“, világos, hogy a filozófiának a szaktudományok előfeltevései vizsgálataként való felfogása is, — bár ezzel a felfogással már Pauler előtt is találkozunk, — mélyebb értelmet csupán Paulernek a redukciónak a módszeréről szóló fejtegetései után nyert. Semmi meglepő sem volna tehát abban, ha a redukciónak kiváló teoretikusa éppen a redukciónak a módszerében találta meg a filozófiai kutatás ismertető jegyét.

Azonban mégis helyt nem álló dolog volna Paulernek a filozófia és a redukciónak az azonosítását tulajdonítani. Bőleselők ugyanis egyrészt határozottan megállapítja azt, hogy a filozófiában a reduktív módszer nem az egyedüli, hanem csupán a „főmódszer“, amelynek a másik két alapmetódus (indukció és dedukció) „alkalmi segédeszköze“ lehet,<sup>6</sup> másrészt pedig világosan kiemeli azt is, hogy a szaktudományok is alkalmazhatják a redukciónak a módszerét: így Euklidesről az a véleménye, hogy geometria axiómáinak ismeretére minden valószínűség szerint a reduktív módszer útján jutott<sup>7</sup> és általában beszél a „filozófiai redukción“ kívül „ontológiai“ és „matematikai“ redukciónak is, bár e két utóbb említett redukciónak célja is az, hogy az *autonóm* tételek rétegéig — amelyet nehéz nem a filozófia régiójának tekinteni — jusson el: az ontológiai redukciónak ugyanis autonóm ontológiai tételekre, „ős-tényeket kifejező igazságokra“, a matematikai redukciónak pedig relációkra vonatkozó autonóm tételekre, matematikai „axiómákra“ vezet.<sup>8</sup>

## 2. A filozófia, mint az autonóm tételek tudománya.

Ha teljesen figyelmen kívül hagyjuk is azt, hogy a filozófia a redukciónak a módszerén kívül „alkalmi segédeszközökként“ más módszereket is alkalmazhat, az elmondottak alapján mégis a reduktív nyomozás körénél *szűkebbre* kell vonnunk a filozófiai kutatás körét. Közelfekvő gondolat, csupán az *autonóm tételeket* feltáró redukciónkat tekinteni a filozófiai vizsgálódásnak. Pauler valóban ismételtelen a *végző* előfeltevések tudományának nevezi a filozófiát. A végző előfeltevések és az autonóm tételek pedig egyet jelentenek. Ez a felfogás a szaktudományok területéről

<sup>6</sup> Logika, 210. l.; Logik, 274. l.

<sup>7</sup> Logika, 209. l.; Logik, 273. l.

<sup>8</sup> Logika, 208—209. ll.; Logik, 271—274. ll.

kiinduló és a heteronóm tételek hosszú során áthaladó redukciók nagyrészt átengedné az úgynevezett szak-filozófiai kutatásnak s csak a közvetlenül autonóm tételekhez vezetőknél s maguknak a végső előfeltevéseknek a vizsgálatát tartaná fenn a filozófia számára. Ez természetesen a filozófia és a szaktudomány közti határozatlan átmenet tág és rugalmas lehetőségét nyitná meg. E felfogás szerint a filozófia az *autonóm tételek tudománya* volna s ennélfogva éppúgy nevezhetnők az abszolút tételek, az abszolút érvényesség vagy röviden az *abszolútum tudományának*, mint *tudásunk határai vizsgálatának*.

Mindazonáltal vannak momentumok, amelyek Pauler felfogásának ez értelmezése ellen szólnak. Így mindjárt az is, hogy bölcseleink az autonóm tételek rendszerének megállapítását „a reduktív nyomozás, vagyis a filozófiai megismerés *határának*“ tekinti.<sup>9</sup> Nem a filozófia tulajdonképeni tárgyának és feladatának mondja tehát a *megismerés határainak* a vizsgálatát, hanem a *filozófiai* vizsgálódás is a maga határához érkezett szerinte akkor, amidőn az autonóm tételekhez eljutott. Ellene szól továbbá a szóbanforgó értelmezésnek az is, hogy a matematikai axiómák vizsgálatát nem tekinti a filozófia feladatának, holott az axiómák kétségtelenül autonóm tételek, a matematikai megismerés „elemi kiindulópontjai“.<sup>10</sup>

### 3. A filozófia, mint minden tudomány közös végső előfeltevéseinek vizsgálata.

De leginkább ellene szól a fenti értelmezésnek az, hogy Pauler nem elégszik meg azzal, hogy a filozófiát a *végső* előfeltevések tudományaként jelölje meg, hanem egy továbbmenő megszorítással „*minden* tudomány végső előfeltevéseinek tervszerű vizsgálataként“ határozza meg.<sup>11</sup> Igaz, hogy ez a meghatározás bizonyos mértékben kétértelmű, mert hiszen jelentheti nemesak *minden* tudomány *közös* végső előfeltevéseinek, hanem *minden egyes* tudomány saját *külön* végső előfeltevéseinek a vizsgálatát is. A tudományoknak ugyanis nemesak tudomány-mivoltukból folyó *közös* végső előfeltevéseik, hanem sajátos tárgyuk természete által adódó *külön* végső előfeltevéseik is lehetnek. Ilyen külön végső előfeltevéseik például a valóságtudo-

<sup>9</sup> Bevezetés a filozófiába, 15. l.

<sup>10</sup> Logika, 209. l.; Logik, 273. l.

<sup>11</sup> Bevezetés, 9. l.; Logika, 210 l. stb.



mányoknak a valóság általános természetére vonatkozó végső előfeltevések, s a valóságtudományok körén belül ismét más végső előfeltevésekre épít a térbeli valóságok tudománya, mint a lelki valóságokkal foglalkozó diszciplína. — Ez a kétértelműség azonban mégsem teheti nézetünk szerint bizonytalanná azt a meghatározást, amely a filozófiát „*minden* tudomány“ végső előfeltevéseinek a vizsgálataként definiálja, mert kétségtelen, hogy e meghatározás minden tudomány *közös* végső előfeltevéseire utalhat csupán, kizárván ekként a filozófia köréből az egyes tudományok *külön* végső előfeltevéseinek vizsgálatát. Ha Pauler ezt a megszorítást nem akarta volna, akkor teljesen elégséges lett volna annyit mondania, hogy a filozófia a tudományok végső előfeltevéseinek vizsgálata és tökéletesen felesleges lett volna annak igen hangsúlyozott kiemelése, hogy ez a vizsgálat *minden* tudomány végső előfeltevéseire irányul. Amidőn „Bevezetés a filozófiába“ című munkája első hét paragrafusában az öt filozófiai alaptudományt bemutatja, mind a logikát, mind az etikát, mind az esztétikát, mind az ideológiát mint *minden tudományos kutatás* közös előfeltevéseinek vizsgálatát állítja elének. Csupán a metafizika bemutatásánál indul ki nem a tudományból általában, hanem a tapasztalati valóságtudományokból. Ennek oka nézetünk szerint azonban az, hogy Pauler valójában igen közel áll ahhoz, hogy a szaktudományokat azonosítsa a valóságtudományokkal, hiszen a filozófián és a valóságtudományon kívül nem is ismer el más tudományt, mint a matematikát s erről is azt tanítja, hogy ez a valóságtudomány előfeltétele, hogy ez a számok törvényeinek alávetett valóság e részbeni előfeltevéseinek a vizsgálata, s ezért — ha szabad ezt a kifejezést használnunk — mintegy a valóságtudomány filozófiája.<sup>12</sup> Annál feltűnőbb, hogy böleselőnk — bár ezzel a felfogásával szinte az egész matematikát bevonta a filozófia körébe — a végső matematikai előfeltevések vizsgálatát nem fogadta be a filozófiába.

Ha az elmondottak alapján akként értelmezzük Paulernek a filozófia mibenlétéről vallott felfogását, hogy a filozófia *minden* tudomány *közös* végső előfeltevéseinek, tehát egész tudásunk univerzális preszuppozícióinak vizsgálata, akkor egy a filozófia *univerzalitását* erősen kidomborító

<sup>12</sup> Bevezetés, 11. l. — V. ö. még Logika 172—173. ll., Logik, 225. l.

meghatározáshoz jutottunk el. Ez a felfogás egyben igen jó tudományelméleti helyet biztosít a csupán relatív-általánosságú *szakfilozófiáknak*: az egyes szaktudományok vagy szaktudomány-körök *külön* végső előfeltevéseinek a vizsgálatát. Szembeszökő azonkívül ennek a felfogásnak határozottan *tudomány-, illetőleg ismeretelméleti jellege*. Ha ugyanis *minden* tudomány közös előfeltevéseit nyomozzuk, akkor az egyes tudományoknak tárgyuk különbözőségéből folyó különbségét mellőznünk kell s csupán a mindenükkel közös *tudomány-jelleggel*, vagyis *a teoretikus megismerés mivoltával* adott előfeltevések kutatására kell szorítkoznunk. Az egyes tudományok sajátos tárgyának különösségéből adódó előfeltevések nyomozását pedig a tárgyuk meghatározottsága által jellemzett *szakfilozófiákra* kell hagynunk. Természetes, hogy a filozófia külön-külön is vizsgálni fogja az *egyes* szaktudományokat, de csak abból a célból, hogy a *minden* többi szaktudománnyal közös előfeltevéseiket felderítse. Így például nagyon szépen mutatja ki Pauler a valóság tudomány egyes ágainak vizsgálatából, hogy mindenikben — és nemesak a kultúrtörténetben — mennyire fontos a szel-lekció.<sup>13</sup>

#### 4. *A filozófia, mint a legegységesebb osztályok tudománya.*

Az előbb ismertetett értelmezésben véljük megtalálni annak a felfogásnak a lényegét, amelyet Pauler Ákos a filozófia mibenlétéről vallott. Ez a meghatározás számol leginkább a filozófiának a tudás totalitására irányuló általános érvényűségével s abszolút érvényűsége törekvő, tehát formális jellegével. A filozófia mibenlétének ez a meghatározása látszik a legtermékenyebbnek az úgynevezett *szak-filozófiák* szempontjából s biztosítja a legsímább átmenetet a filozófia régiójából a szaktudományok területére.

Más kérdés, hogy maga Pauler mindenben megmaradt-e a filozófiának szóbanforgó felfogása mellett és különösen, hogy egészen szigorúan érvényesítette-e ezt a felfogást akkor, amidőn a „filozófiai alaptudományok“ körét meghatározta.

E tekintetben kétségtelen mindenekelőtt az, hogy említett felfogásának erősen ismeretelméleti, tehát formális és metodológiai jellegét szükségesnek vélte tom-

<sup>13</sup> Logika, 171. s köv. ll.; Logik, 223. s köv. ll.

pítani azzal a megállapításával, hogy „nem állapodhatunk meg“ annál a meghatározásnál, amely minden tudomány végső előfeltevéseinek vizsgálatát látja a filozófiában, mert ez „csak a filozófiai kutatás *útját*, nem pedig sajátos *tárgyát* jelöli meg“.<sup>14</sup> Ezért figyelembevéve, hogy „minden filozófiai tudomány a dolgok bizonyos *osztályainak* határmányait nyomozza“, mint a szaktudományok előfeltételét képező osztályok vizsgálatát, vagyis mint „a *legeggyetemesebb osztályokról szóló tudományt*“ határozza meg a filozófiát.<sup>15</sup>

Nem tekintve, hogy a filozófiai kutatás tárgya nem a dolgok valamely osztálya, hanem a dolgok totalitása,<sup>16</sup> a filozófia mibenlétéről vallott felfogásnak a *tárgy* tekintetbevételével történt kibővítése nem jelenthet sokat akkor, ha a filozófia tárgyaként a dolgok azon legeggyetemesebb osztályait jelöljük meg, „melyek fennállása *előfeltétele* a szaktudományoknak“. Ezen osztályok ugyanis eszerint a szaktudományok „végső előfeltevéseihez“ tartoznak s így a tárgy tekintetbevételével sem jutottunk túl azon a meghatározáson, amely „minden tudomány végső előfeltevéseinek a vizsgálatát“ látja a filozófiában. A dolgok legeggyetemesebb osztályainak tekintetbevétele legfeljebb elhajlást jelent ahhoz a felfogáshoz, amely nemcsak minden tudomány *közös* végső előfeltevéseinek kutatását, hanem az egyes szaktudományok külön végső előfeltevéseinek vizsgálatát is a bölcelet hatáskörébe utalja, mint-hogy a dolgok legeggyetemesebb osztályai szerint különülnek el egymástól alapjában véve a szaktudományok legeggyetemesebb tagozatai.

A filozófia mivoltáról vallott felfogás erősen ismeretelméleti színezetén tehát nem sokat változtat az, ha az ismeret tárgyaiként szerepelhető dolgok legeggyetemesebb

<sup>14</sup> Bevezetés, 9. l.

<sup>15</sup> Bevezetés, 10. l.

<sup>16</sup> V. ö. Schütz Antal: *A bölcelet elemei Szent Tamás alapján*, Budapest, 1927, 1. l.: „A bölcelet tárgy tekintetében abban *különbözik a szaktudományoktól*, hogy tárgya nem a valóságnak egy-egy szelete, hanem a megismerhető valóságnak egész köre; de nem enciklopédikus vagy polihisztor földolgozásban, hanem a legmagasabb szempontok, az elvek avagy okok világánál tekintve.“ — Talán nem tévedünk, ha ebben a megállapításban „a megismerhető *valóság* egész körén“ a megismerhető *dolgok* egész körét értjük, minthogy a filozófiai megismerés tárgyához kétségkívül a tapasztalati valóságon kívül a pusztán ideális léttel bíró dolgok (értvényességek, értékek, eszmék) is tartoznak, így maguk azok a „legmagasabb szempontok“ is, amelyeknek a világánál a filozófia a megismerhető dolgok totalitását vizsgálja.

osztályait jelöljük meg a filozófia tárgya gyanánt. Kétségtelen, hogy minden ismeret valamire, valamely dologra mint tárgyra irányul, s „az ismeret tárgyának“ problémája elsőrendű ismeretelméleti kérdés.<sup>17</sup> S kétségtelen az is, hogy a filozófiában a tudományos „kutatás útja“ is a vizsgálódás „sajátos tárgyává“ lesz. Ha a filozófiát mint „a legegyetemesebb osztályokról szóló tudományt“ tekintjük, ez még csak azt jelenti, hogy a „filozófiai alaptudományok“ közül a *logikán* kívül az *ideológiát* is a filozófia körébe vontuk, ami még nem feszítette szét az *ismeretelmélet* kereteit, amely Pauler felfogása szerint „logikai és metafizikai kérdések sajátos kapcsolata“, az ideológia pedig a metafizikának „legmélyebb gyökerében, végső előfeltevéseiben“ való „megalapozása“.<sup>18</sup> Feltűnő különben, hogy amidőn bölcselelnk a filozófiát „a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány“ gyanánt határozza meg, ugyanakkor az ideológiáról is azt mondja, hogy az „a *dolog általános elméletét* állapítja meg“, kutatva, „hogy a dolgok mely legáltalánosabb *osztályokba* sorolhatók“, ami szerint az ideológia — éppúgy mint a filozófia — a legáltalánosabb, legegyetemesebb osztályok tudománya, vagyis a filozófia egyet jelent az ideológiával.<sup>19</sup>

##### 5. A filozófiai „alaptudományok“.

Amidőn Pauler alapján a filozófiát mint *reduktív kutatást*, az *autonóm tételek* vagy a *közös végső előfeltevések*, avagy a *legegyetemesebb osztályok tudományát* határozzuk meg, árnyalati eltéréseket nem tekintve, amelyek a szaktudományok felé többé-kevésbé elmosódóvá teszik a bölcselet határát, tulajdonképpen a filozófia mibenlétét megragadó *ugyanazon* központi gondolatnak adunk kifejezést. A reduktív kutatás végsősorban autonóm tételekhez, végső előfeltevésekhez, legegyetemesebb osztályokhoz vezet s e három eltérő kifejezés lényegében azonos gondolatot takar; az eltérés főként a „végső“ és a „legegyetemesebb“ jelzők alkalmazásából és eltérő értelmezéséből adódik.

Több nehézséggel jár ezzel szemben — amint arra legutóbbi fejtegetéseink is már figyelmeztettek — a filozófia mibenlétéről alkotott e nagyjában véve egyöntetű felfogás-

<sup>17</sup> L. például *Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis* (I. kiad., 1892, VI. kiad. 1928) c. munkáját.

<sup>18</sup> Bevezetés, 9. l. (6. és 7. §-ok).

<sup>19</sup> V. ö. Bevezetés, 8. l., 9—10. l.

nak összeegyeztetése Paulernek „a filozófiai alaptudományokra“ vonatkozó megállapításaival, bárha „a filozófia mibenlétét“ elsősorban éppen az egyes filozófiai „alaptudományok“ bemutatásával kapcsolatban határozza meg.

Ha ugyanis megelegszünk annyival, hogy a filozófia *reduktív kutatás*, akkor a redukció módszerének valamely egészen parciális jelentőségű tárgyra való alkalmazása útján a filozófia határát tetszőleges mélységig kitolhatjuk a szaktudományok legkisebb részlet-problémáinak köréig is. S eszerint beszélhetnénk például a társadalomfilozófia mellett a gazdálkodás, a kapitalizmus, a munkanélküliség, a textilipari munkanélküliség filozófiájáról és így tovább. A filozófiának a Pauler szerinti öt filozófiai alaptudományra: logikára, etikára, esztétikára, metafizikára és ideológiára való korlátozása tehát nem volna indokolt.

Ha viszont csupán az *autonóm tételek tudományát* látjuk a filozófiában, akkor nem tekintve, hogy a matematikai axiómák vizsgálatát is a filozófia körébe kellene vonni, csupán az úgynevezett „logikai alapelvek“, „etikai és esztétikai alapértékek“, „metafizikai östények“ és „ideológiai elemi adottságok“ vizsgálata tartoznék beléje<sup>20</sup> s például a „logikai törvények“ kifejtése vagy bármely filozófiai alaptudománynak az „elemi mozzanatokon“ *túl* terjedő tanításai már nem.

Ha *minden tudomány közös végső előfeltevéseinek vizsgálataként* fogjuk fel a filozófiát, akkor, amint láttuk, *ismeretelméletté*, s ha végül mint *a legegységesebb osztályokról szóló tudományt* határozzuk meg, akkor *ideológiává* válik. A két utolsó meghatározás alapján tehát legfeljebb a logikát és az ideológiát tekinthetnők filozófiai alaptudománynak.

Valóban a *logika* az „igazságnak“ a tudás egész területén játszott univerzális jelentősége folytán, az *ideológia* pedig a megismerhető tárgyak összes osztályait felölelő totalitása folytán kiemelkedik a Pauler-féle öt filozófiai alaptudomány köréből. Az igazságérvény *formális* momentuma egyrészt, s a megismert „valaminek“ *tartalmi* mozzanata másrészt, minden megismerésben vagy ismeretben, s így minden tudományban benne van. A logika az első momentumot, az ideológia a második mozzanatot helyezi előtérbe, de azért e két alaptudomány szétválasztása nem egészen indokolt. A logika „igazsága“ is „valami“ s mint

<sup>20</sup> Bevezetés, 16—17. l.

a „dolog“ általános fogalmának egyik alosztálya csak egyik részét tölti ki az ideológiának, s viszont az ideológia összes dolgai „megismerhető“ valamik s így mint a megismeréstől, az igazságérvénytől megragadott „tartalmak“ csak egyik mozzanatát, csak változó anyagát alkotják a megismerésnek, az igazságnak s összes osztályaikkal és alosztályaikkal együtt alá vannak vetve a logikai elvek uralmának. Az ideológia csupán a dolgok egyik „osztálya“ gyanánt tárgyalja az „igazságokat“, amelyeknek vizsgálatában a logika kimerül: e szempontból a logika az ideológia alá rendelődik. Másrészt azonban az ideológia is igaz megállapításokra tör és így meg sem indulhat a logikai elvek érvényének a maga egész területére szóló elismerése nélkül; már a „dolog“ legáltalánosabb fogalma feltesz pl. az azonosság logikai alapelvének érvényét: e szempontból az ideológia a logika alá rendelődik.

Böleselőnk az *ideológiának* az összes többi filozófiai alaptudományok, sőt még a logika feletti kiemelkedő jelentőségét is élesen kiemeli: „A *dolog* — mondja — a legáltalánosabb mozzanat: ennek alosztályai azok a dolgok is, melyekkel a logika, etika, esztétika és metafizika foglalkozik“. Az ideológia nélkül szerinte „a logika, etika, esztétika és metafizika sincs legmélyebb gyökerében, végső előfeltevéseiben megalapozva“. „Az ideológia — ezért — már előfeltétele a többi filozófiai tudománynak is.“<sup>21</sup> Nem következnek-e azonban ebből az, hogy csak az ideológia nevezhető igazában minden tudomány e szempontból tekintett *végső* előfeltevései, — *valóban legvégső* alapjai — vizsgálatának, vagyis filozófiának?

A *logikának* a többi filozófiai tudományok és még az ideológia felett is kimagasló jelentőségét nem emeli ilyen határozottan ki. Azonban ez a meggyőződése is kiolvasható munkájának különböző helyeken elszórt megállapításai-ból. Amidőn azt mondja, hogy „a jó és a szép is azáltal értékes, hogy az értékességüket kifejező tételek *igazak*“, akkor tulajdonképen az etikát és az esztétikát a logikának rendeli alá; amidőn megállapítja, hogy „valóságnak lenni annyit tesz, mint törekedni az igazra, szépre és jóra“, akkor pedig a metafizikát az etika és esztétika s végsősorban a logika alá helyezi.<sup>22</sup> S még az ideológiát is alá-

<sup>21</sup> Bevezetés, 8., 9., 13. l. — V. ö. továbbá u. o. 236. l.

<sup>22</sup> Bevezetés, 248 és 249. ll. — A II. kiadásban még világosabban nyilvánul meg a logikának az etika, esztétika és metafizika fölé állítása: „... az igazság — mondja itt a 253. §-ban (299. l.) — előfeltétele

rendeli a logikának, amidőn azt tanítja, hogy „a logikai alapelvek minden lehető *tárgy* legegyetemesebb határozmányait is felölelik s így egyúttal az ideológiát is megalapozzák“.<sup>23</sup> Mindebből azonban az következne, hogy csak az a *legáltalánosabb logika*, amely a három logikai alaprincípium kifejtésével foglalkozik, tekinthető igazában véve filozófiának, az összes többi filozófiai alaptudományok pedig, köztük a logika egyéb részei és az ideológia is, csupán ennek a *valójában végső* filozófiának alkalmazott részletfilozófiái: a filozófia összes tartományai csak arra valók, hogy a logikai alapelvek abszolút uralma érvényesüljön bennük. S valójában, ha a maga egészében szemléljük Pauler filozófiáját, akkor azt kell mondanunk, hogy *ez a filozófia a logikai alaprincípiumok tudománya*.<sup>24</sup>

Ha Pauler rendszeréből a filozófia mibenlétére vonatkozólag ezt a végletes felfogást levonni nem is akarnók, akkor is kétségtelen azonban az elmondottak alapján az, hogy bölcselőnk számára a logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia nem lehetnek *egyenrangú* alaptudományai a filozófiának. Pauler felfogásából egy olyan *végső filozófiának* (prima philosophiának) felvétele következne, amely legfeljebb a *logikát* és az *ideológiát*, mint szoros kötélekkel összekapcsolt kettős monarchiát foglalja magában. Az *etika*, *esztétika* és a *metafizika* pedig ennek a kettős monarchiának csupán olyan hűbéres tartományai, amelyeket *igen általánoskörű szak- vagy részletfilozófiáknak* lehet tekinteni és amelyek egymás közt is

a szépnek és a jónak: hiszen azáltal szép és jó valami, hogy a szépségét és a jóságát kifejező tétel igaz, s azáltal létezik is a létező, mert a létezését jelentő tétel igaz“. U. o. 255. § (301. l.): „Minden, ami létezik, *alá van vetve* az értékeszméknak; hiszen épp azáltal létezik. Az igazság szempontjából ez azt jelenti, hogy a létezés azáltal áll fenn, hogy *igaz* a létezését kifejező tétel.“

<sup>23</sup> Bevezetés, 23. l. — V. ö. 65. l.: „... a három logikai alaprincípium... nemcsak *gondolkodásunk* alapvető törvényeit, de egyúttal *minden dolog* legegyetemesebb tárgyi határozmányait is kifejezi, mert hiszen abszolút érvényűek. És mert minden dolog alá van vetve a logikai alapelveknek, *azért* van nekik alávétve gondolkodásunk is, mely szintén a „dolgok“ közé tartozik.“ U. o. 246. l.: „Minden struktúra a mindenségben végül is a három logikai alapelvben gyökerezik (32. §), hiszen e princípiumok minden dolog legegyetemesebb formai határozmányait is kifejezik.“ Továbbá u. o. 32. l.

<sup>24</sup> Hasonló értelemben fogja fel Pauler filozófiáját legélesebbelméjű bírálója, *Kornis Gyula* is „*Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Akos filozófiája*“ című mélyenszántó értékezésében (Minerva, I. évf., 1—3. sz., 1922, 29—89. ll.; v. ö. különösen 37., 41—42., 52., 55., 65—66., 79., 84., 85—87. ll.)

további hűbéri függőségben vannak, minthogy bölcselelönk szerint az esztétika az etika alá, a metafizika pedig az etika és esztétika alá rendelődik.<sup>25</sup> Ezen *elsődleges szak-filozófiák* után következhetnének azután a tőlük függő speciálisabb vagy *másodlagos szakfilozófiák* (természet-, történet-, társadalom-, jogfilozófia stb.), melyekről alább azonnal részletesebben lesz szó.

A filozófiai tudományoknak e hármas szintben való rétegeződése s a *logikának* és *ideológiának* legfelső réteg gyanánt való kiemelkedése Pauler ama megállapításának a konzekvenciája, hogy csak ez a két alaptudomány előfeltétele mind a többi filozófiai alaptudományoknak, mind az összes szaktudományoknak, vagyis csak a logika és az ideológia vizsgálja *minden* tudomány közös végső előfeltevéseit s azonkívül még kölcsönösen mindegyik a másik előfeltevéseit is. Az *etikától* a filozófiai alaptudományok közül már csak az esztétika és a metafizika, az *esztétikától* csak a metafizika függnek. Az etika is és az esztétika is ezenkívül *minden szaktudomány* közös előfeltevése volna.<sup>26</sup> A *metafizikáról* végül bölcselelönk már annyit sem mond, hogy az *minden* szaktudomány előfeltevése, s csupán „a tapasztalásban adott *valóságot*“ vizsgáló szaktudomány előfeltevéseit látja benne.<sup>27</sup>

Bölcselelönknek az az érvelése azonban, amellyel mint *minden* tudományos kutatás végső előfeltevéseinek vizsgálatát állítja oda az *etikát* azon az alapon, hogy minden tudományos kutatás *cselekvés* is, az *esztétikát* pedig azon az alapon, hogy minden tudomány alkotás is, nem meg-

<sup>25</sup> Az esztétika és az etika viszonyára nézve l. Bevezetés, 248. l., a többiekére nézve a fent elmondottakat. — Az etika, esztétika és metafizika, mint elsődleges szak-filozófiák között kellene azonkívül helyet találni a szaktudományok köréből kiemelkedő *matematika* számára is, amely Pauler szerint, amint arról már volt szó, a valóságtudomány előfeltevéseit vizsgálja éppúgy, mint a metafizika, de amely a valóságnak a léttől független „számszerűségi“ előfeltevéseit vizsgálván, az ontológiai előfeltevéseket vizsgáló metafizika *előtt* helyezkedhetnek el, az ugyancsak pusztán „érvényességekkel“ foglalkozó etika és esztétika mellett. A matematika problémája ugyanis, nézetünk szerint, Pauler felfogásának szellemében még egyáltalában nincsen elintézve az ideológiának *relációkalkulusról* szóló fejtegetéseivel.

<sup>26</sup> Bevezetés, 6. l.

<sup>27</sup> Bevezetés, 7. l. — A metafizikának ez az alárendeltebb *rendszerbeli* helye bizonyos mértékben ellenmondásban van azzal a nagy jelentőséggel, amelyet bölcselelönk *egyébként*, különösen élete végén, ennek a tudománynak tulajdonított.



győző, amint arra már *Kornis* is rámutatott.<sup>28</sup> Azon az alapon, hogy a tudományos kutatás *cselekvés*, az egész tapasztalati lélektant a filozófia körébe lehetne vonni, bár Pauler azt szaktudománynak és nem filozófiai tudománynak tartja.<sup>29</sup> S az etikának *a mondott alapon* történt beállítását a filozófiai alaptudományok körébe tulajdonképpen szintén a meg nem engedett *pszichológizmus* egy neme: a tudomány mint igaz tételek rendszere vagy „igazolható ismereteredmények rendszere”<sup>30</sup> nem tévesztendő össze a tudományos kutatással, mint valamely időben lefolyó empirikus cselekvéssel, s mikor a tudományok preszuppozícióit nyomozzuk, akkor rendszeres ismeretek fennállásának *logikai* előzményeit keressük, nem pedig valamely empirikus emberi cselekvés értékes vagy nem értékes voltát akarjuk megítélni. De ha mindezt nem is vesszük tekintetbe, a mondott alapon legfeljebb azt az egy etikai normát, hogy *keresd az igazságot*, lehetne a filozófia körébe vonni, nem pedig az etikai normák egész körét, amely mint a tudomány tárgya, de nem mint annak logikai preszuppozíciója jöhet számításba. Ugyanez áll, természetesen fokozott mértékben, az esztétikára nézve is.

Ha azonban sem az etika, sem az esztétika nem tekinthető *minden* tudomány végső előfeltevéseit nyomozó diszciplínának, a filozófiai alaptudományok közé történt felvételük tulajdonképpen nem jelent egyebet, mint azt, hogy Pauler *a történetileg kifejlődött filozófiai diszciplínákat* saját filozófiájának karesú kupolája alá akarta foglalni, bárha az öt filozófiai alaptudomány közül három: az etika, az esztétika és a metafizika, nem foglalhat ott helyet, feltéve, hogy a filozófia mibenlétéről vallott felfogását szigorúan vesszük.

Logika és ideológia az elmondottak alapján még határozottabban emelkednek ki a „filozófiai alaptudományok” köréből, s ez megerősíti azt, amit a filozófiai tudományoknak hármasszintben való rétegeződéséről mondtunk.

#### 6. Az „alkalmazott” filozófiák.

E rétegeződés legalsó fokán — a most már csak elsődleges szakfilozófiákként tekintendő etika, esztétika és

<sup>28</sup> Idézett munkája, 42. l.: „Vajjon azonban az etika és esztétika csak azzal foglalkoznék, hogy a szaktudományi kutatás bizonyos értékbeli előfeltevéseit nyomozza ki?”

<sup>29</sup> Bevezetés, 9. l. — A tapasztalati lélektan „szaktudománya” mindazonáltal a filozófia *propedeutikus*, azaz *bevezető tudományának tekinthető* Pauler szerint.

<sup>30</sup> Logika, 170. l.

metafizika után — helyezkednének el a *másodlagos szakfilozófiák* gyanánt jellemezhető *természet-, történet-, társadalom-, jog-, állam-, kultúr-, művészet-, erkölcs- és vallásfilozófia*, amelyek közvetlenül az elsődleges szakfilozófiáktól függenek és amelyeket Pauler *alkalmazott filozófiai diszciplináknak* tekint.

Ezekre az alkalmazott filozófiákra bölcseleink tulajdonképpen nem tér ki részletesebben s igen jellemző módon nem a filozófia mibenlétének tárgyalásánál s nem is a logikában veszi szemügyre őket, hanem az egy jogfilozófia kivételével, amelyet az etikában éppen csak érint,<sup>31</sup> a többit „A metafizika problémái“ című résznek *Alkalmazott metafizika* című fejezetében mutatja be.<sup>32</sup>

Általában az alkalmazott filozófiáról az a felfogása, hogy az: a filozófiai alaptudományok bizonyos tanainak alkalmazása a dolgok valamely osztályára, az illető dolgokkal foglalkozó szaktudomány eredményeinek felhasználásával. Így „például a természetbölcselet nem egyéb, mint az általános metafizika tanainak a térbeli valóságra való alkalmazása a természettudomány eredményeinek felhasználásával“.<sup>33</sup> Ez a meghatározás talán nem egészen szabatos, mert hiszen nem a szaktudomány eredményeit használja fel a „szakfilozófia“, hanem ezen eredmények előfeltevéseit kutatja; vagyis valamely szaktudomány sajátos *külön* végső előfeltevéseit fedi fel és hozza összefüggésbe *minden* tudomány *közös* végső előfeltevéseivel, a filozófiával. Szoros értelemben véve tehát nem is az általános filozófia tanításainak *alkalmazásáról* van itt szó, mert hiszen nem a filozófiából indulunk ki és jutunk a szaktudományba, hanem a *szaktudományból indulunk ki*, s az illető szaktudomány különös előfeltevései elvezetnek a legvégső előfeltevésekhez: a filozófiába. A filozófia mibenlétéről vallott Pauler-féle felfogással ez az utóbbi szabatosabb formulázás van összhangban.

S valóban, midőn bölcseleink a *természetbölcselet* problematikáját fejti ki, a térbeli valóságot tanulmányozó három *szaktudományból*, a kémiából, fizikából és biológiából indul ki s e szaktudományok legáltalánosabb előfeltevéseit nyomozva jut el a természetbölcseletnek az általános metafizikába benyúló problémáihoz.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Bevezetés, 108—109. l.

<sup>32</sup> Bevezetés, 168—176. ll. — A természetfilozófiát egész röviden érinti már előbb is, l. Bevezetés, 9. l.

<sup>33</sup> Bevezetés, 9. l.

Amidőn azonban a *szellemfilozófia* problémáit fejt ki, épp az ellenkező úton halad: a filozófiából indul ki, annak a szempontjait, főleg a három logikai alapelvet erőszakolja reá a lelkivalósággal foglalkozó szaktudományokra és nézetünk szerint nem is jut használható eredményekhez. Anélkül, hogy idevonatkozó igen bonyolult, sokban mesterkélt és a kérdéses szakfilozófiák mivoltáról fennálló *communis opinio*-val kevésbé számoló nézeteit részletesen ismertetőnk, legyen szabad csupán annak a kiemelésére szorítkoznunk, hogy Pauler a *lelkivalóságra* alkalmazott metafizikát lát a *szellemfilozófia* minden ágában, amelyek szerinte a logikai alapelvek alkalmazásából folyó sorrendben a következők: 1. *az egyéni lélektan filozófiája*, 2. *a kollektív lélektan filozófiája*, 3. *a társadalomfilozófia* vagy szociológia, 4. *a történetfilozófia*, 5. *a vallásfilozófia*, 6. *a kultúrfilozófia* és 7. *a művészetfilozófia*. A kultúrfilozófiáról megjegyzi ugyan, hogy az „teljes perspektíváját természetesen csak az *etika* alapján nyeri“, s a művészetfilozófiáról, hogy az az esztétikán „alapul“, egyébként azonban a *szellemfilozófia* összes ágaira nézve az a véleménye, hogy azok „a lelki élet szaktudományi vizsgálatát fűzik egybe a metafizika tételeivel“.

A *szellem* szó tehát az adott összetételben kizárólag „lelki valóságot“ és nem jelentéstartalmat (pl. értékeket) jelent, amit pedig rendesen a szellem vagy eszme szóval jelölni szoktunk, szembeállítva a szellemi tartalmat a lelki és a testi realitással. Hogy az eszméknek ez a háttérbeszorítása a társadalom-, történet-, vallás-, kultúr- és művészetfilozófiában, amely ebből a felfogásból folyik, megfelel-e ama tárgy sajátos természetének, amelyet ezek a szakfilozófiák vizsgálnak — és amelynek nem annyira pszichofizikai realitásvolta érdekelheti a filozófiát, mint sokkal inkább az ettől a realitástól hordozott szellemi tartalom —, annak fejtegetésébe nem akarunk belebocsátkozni. Csupán érinteni akarjuk azt a kérdést is, hogy a testi valóságnak a természetbölcselet hatáskörébe, a lelki valóságnak a szellemfilozófiába, a szellemi tartalmaknak pedig az ideológiába való utalása,<sup>35</sup> — amellet hogy amint arról előbb volt szó, megfosztja a szellemfilozófia egyes ágait legsajátosabb tárgyuktól —, nem helyezi-e másrészt legalább is ebből az egy szempontból egy sívonra az ekként egymásnak koordinált természetbölcse-

<sup>35</sup> Bevezetés, 173—174. l.

letet, szellemfilozófiát és ideológiát, vagyis ezt a legmagasabb filozófiai alaptudományt és a másodlagos szakfilozófiákat. Hogy az általunk „elsődleges szakfilozófiának“ nevezett Pauler-féle „filozófiai alaptudományok“ (etika, esztétika, metafizika) elhatárolása a másodlagos szakfilozófiáktól milyen nehéz, arravatkozólólag pedig nem csupán arra utalhatunk, hogy utóbbiak Pauler *metafizikájának* keretében foglalnak helyet,<sup>36</sup> hanem arra a nehézségre is, amelyet az etikának az erkölcsbölcselettől s az esztétikának a művészetfilozófiától való megkülönböztetése jelent és amelyet egy elképzelhető „tudomány“-bölcseletnek a logikától való elhatárolása jelentene.

Ezeknek a másodlagos szakfilozófiáknak differenciálódása annyira *nem* logikai alapelvek szerint ment végbe, hogy e szakfilozófiáknak — különösen a természetbölcselettel szemben álló társadalmi, történeti és kulturális jellegűeknek —, még csak logikus csoportosítása sem minden nehézség nélkül való. Nézetünk szerint mind a társadalombölcselet, mind a történetfilozófia, mind a kultúrfilozófia ugyanazt a tárgyat vizsgálja: *az emberi társadalmakat*. A *társadalombölcselet* a mibenlét és azonkívül mind a fejlődés ontológiai, mind az értékesség axiológiai szempontját, a *történetbölcselet* a történeti fejlődés szempontját, a *kultúrfilozófia* az érték nézőpontját tekinti vezérelvül az emberiség társadalmi életének vizsgálatánál. A *jogfilozófia* és az *állambölcselet* tulajdonképpen a társadalomfilozófia részei, amelyeknek önállósulását a jognak és az államnak az emberiség életében játszott kiemelkedő szerepe indokolja: a jog és az állam ugyanis azok a tényezők, amelyekkel az emberi társadalmak életét tudatosan a legnagyobb erővel irányítani lehet, s amelyeknek ez a megmérhetetlenül nagy gyakorlati fontossága elméleti feldolgozásuknak az említett gyakorlati fontossághoz mérten sokszor bizony nagyon szerény és tökéletlen, de mégis tekintélyes tanubizonyosságát: a jogtudományok és államtudományok hatalmas ágazatait fejlesztette ki. A *művészet-, erkölcs- és vallásfilozófia* viszont az emberiség életét az érték vezérlő szempontjából megragadó kultúrfilozófia részei. Önállósulásukat a tőlük vizsgált magas értékeknek nagy társadalmi jelentősége, a művészetben, erkölcsben és vallásban foglalt értékmegvalósulásnak az emberiség élete számára értelmet

<sup>36</sup> Nem tekintve a jogfilozófiát, miről fentebb már volt szó.

adó szerepe, s a velük foglalkozó művészeti, erkölcsi és teológiai tudományok fejlettsége indokolja.

Látjuk tehát, hogy valóban nem a logikai alapelvek irányítása szerint különülnek el és különíthetők el a szóbanforgó szakfilozófiák egymástól. A természeti és társadalmi jelenségek világának tartalmi gazdagsága, egyes jelenség-csoportoknak emberi szempontból való különös fontossága és éppen ennek folytán a reájuk vonatkozó *szaktudományi kutatás fejlettsége* az a legmélyebb *ok*, amely valamely *szakfilozófia kialakulására* vezetni szokott. A szaktudományok egyes, különösen fejlett ágainak filozófiai megalapozottság utáni szükséglete s az e szükséglet kielégítésére irányuló filozófiai kutatásnak is bizonyosfokú fejlettsége pedig elegendőképpen *indokolja* is a szakfilozófia valamely ágának önálló diszciplína gyanánt való elismerését és művelését.

A *szakfilozófiában* a filozófia univerzalitása veszendőbe megy, minthogy tárgya nem minden, nem a totalitás, hanem a Mindenségnek csak egyik szelete, minthogy benne „a“ filozófia általánossága meghatározott tárgyra való vonatkozással korlátozott. Ennyiben a szakfilozófia *szaktudomány-jellegű*. Azonban a szakfilozófia a Kozmosznak azt a szeletét, amely meghatározott tárgya, mint *egészet* tekinti, úgy fogja át, mintha totalitás volna: *sub specie totalitatis*, vagyis tulajdonképpen *sub specie aeternitatis*. Ennyiben minden szakfilozófia *filozófia-jellegű* is: *formális*, amennyiben formán a változóban is *változatlan* és *állandó* lényegét értjük.<sup>37</sup> Amint a filozófia *általában* a szaktudományhoz, akként a szakfilozófia valamely *meghatározott* szaktudományhoz kapcsolódik és így közvetíti a filozófia összefüggését az *egyes* szaktudományokkal. Valamely szaktudománynak mint *egésznek* végső előfeltevéseit vizsgálja s e szaktudományi külön végső előfeltevések útján eljut a filozófiának a Mindenség totalitása szempontjából véve is *végső* előfeltevéseihez. A szakfilozófia a redukció *filozófiai* módszerének útján jut el a szaktudományból az általános filozófiába, az *átmenetet* és a termékenyítő érintkezést képviseli e kettő között: egyrészt filozófiai szempontokat és ismereteket visz bele a szaktudományba, s másrészt kiegészíti az általános filozófiának az Egészről alkotott egységes világszemléletét.

<sup>37</sup> Bevezetés, 151. l.

### 7. A jogfilozófia.

Szerény nézetem szerint a „szakfilozófia mibenlétének“ ez a felfogása felel meg annak a felfogásnak, amelyet Pauler Ákos a „filozófia mibenlétéről“ vallott, annak dacára, hogy nincsen mindenben összhangba azokkal a töredék-szerű megállapításokkal, amelyeket ő maga az egyes szakfilozófiákra vonatkozólag megformulázott. S ezért mint az egyik szakfilozófia, a jogbölcselet, területének munkása, talán nem egészen minden jogcím nélkül vallhatom magamat az elköltözött Mester tanítványának, bár jogfilozófiai rendszerem alapvetésénél nem annak a mondatnak az útmutatását követtem is, amelyben Ő maga a jogbölcselet „feladatát“ meghatározza, mondván, hogy az nem egyéb, mint „a jog etikai alapjáról szóló elméletet a pozitív jogtannal összekapcsolni, ami természetesen csak az általános jogtan közvetítésével mehet végbe“.<sup>38</sup> Az, amit mi jogászok „általános jogtanon“ értünk, összehasonlító jellegű tételes jogtudomány és semmivel sem áll közelebb az etikához, mint bármely más kevésbé általános jellegű „pozitív jogtan“. A jog etikai alapja pedig igen sokszor kétséges lehet, mert bár kétségtelen, hogy a jog az értékek világához is tartozik, valamiféle értéket jelent, de éppoly kétségtelen az is, hogy nem *mindig* jelent etikai értéket, hogy az erkölccsel súlyos összeütközésbe is kerülhet. A *helytelen jog* nehéz problémája ez, amelynek negatív értelemben való eldöntése, vagyis lehetőségének tagadása s a jognak az erkölccsel való azonosítása<sup>39</sup> a *theodicea* problémájához hasonló súlyos kérdés magját rejti magában. A helytelen jog problémájának e negatív értelemben való eldöntése mellett ugyanis vagy meg kellene tagadni és „nem-jognak“ kellene minősíteni az élő pozitív jogot, ha az helytelen, vagy bizonyítani kellene azt, hogy az erkölccsel összhangban van a leghelytelenebb jog is. Vagy nem-jognak kellene tehát mondanunk a jogot, vagy erkölcsösnek az erkölccselent. A jognak a tényleges érvényesülésben rejlő *hatalma* és erkölcsösségében rejlő *jósága* nincs minden esetben *praestabilita harmoniá*-ban.

Éppen ezért Paulernak nem a jogbölcseletről, hanem a filozófia mibenlétéről vallott felfogása alapján próbáltam

<sup>38</sup> Bevezetés, 108—109. l.

<sup>39</sup> Pauler annyiban hajlik e felfogáshoz, hogy az etikai alaponmákból vezeti le a *jog* eszményét; úgy látszik azonban, hogy a jogot mégsem azonosítja az erkölccsel, minthogy helyesen csak a *jog eszményéről*, ideáljáról, tehát mértékéről beszél. V. ö. Bevezetés, 108. l.

levezetni a jogfilozófia problematikáját, megoldandó feladatait. Ha a filozófia *minden* tudomány végső előfeltevéseinek, akkor a jogbölelet a *jogtudományok sajátos végső előfeltevéseinek* vizsgálata. A társadalom-, történet- és kultúrfilozófiától való önállósulását a jogtudományok sokágú fejlettsége és nagy jelentősége indokolja. A logika és az ideológia kettős szempontjának megfelelően, a jogtudományok közös előfeltevései is két csoportba oszthatók: 1. először a jogtudományok *tudomány*-jellegéből folyó előfeltevések csoportjába, amelyek a jogtudományi kutatásnak éppen annak tárgya szerint igazodó *sajátos* természetét s módszerét tárják fel ugyan, de amelyek végül elvezetnek a tudományos kutatás azon általános előfeltevéseihez is, amelyeket a *logika* filozófiai alaptudománya vizsgál; 2. a jogtudományok előfeltevéseinek második csoportjába azok tartoznak, amelyek e tudományok sajátos tárgyának, a *jog*-nak mivoltából és természetéből adódnak, s amelyek közt éppen a jog mibenlétének, vagyis a jog fogalmának a kérdése bír centrális jelentőséggel; e kérdés annak az eldöntésével, hogy a jog pszicho-fizikai realitás-e, vagy pusztán érvényes idealitás-e, avagy pedig a dolgok e két nagy osztályába egyaránt beletartozik-e, végsősorban az *ideológia* Pauler-féle filozófiai alaptudományába vezet. Az előfeltevések első csoportjával foglalkozik a jogbölelet *tudományelméleti* része: a jogtudományok módszertana, a másodikkal annak *jogelméleti* része: a szorosabb értelemben vett jogfilozófia.

A jogtudományok három hatalmas ágazatának, a *tételes jogtudományok*, a történeti jogtudományok (*jogtörténet*) és az értékelő jogtudományok (*jogpolitikák*) csoportjának megfelelőleg a jogfilozófiának mind tudományelméleti, mind jogelméleti része három fejezetre tagozódik. A *módszertannak* figyelembe kell vennie e háromfajta jogtudomány mindenikének sajátos módszerét, vagyis módszerbeli különbségeit is. A *jogelméletnek* pedig a *jog fogalmának* problémáján kívül — amely a legszorosabb kapcsolatban a tételes jogtudománnyal van, minthogy azt vizsgálja, hogy azon változó *tartalmak* mellett, melyeknek dogmatikus kifejtésével a tételes jogtudomány foglalkozik, mi az a változatlan *forma*, amelyben ez a tartalom megjelenik — fel kell vetnie a *jogváltozásnak*, a jogfejlődésnek problémáját is, amely a *jogtörténeti* tudománynak alapvető előfeltevése s a *jog értékességének*, a helyes jognak problémáját, amely a *jogpolitikák* végső preszuppozíciója.

Ez utóbbi megállapításaink nincsenek ellentétben azzal a régebbivel, hogy a jogbölcsélet *minden* jogtudomány közös előfeltevéseit nyomozza. Mert egyrészt a *jogtudományi módszertan* vizsgálata arra irányul, hogy milyen konzekvenciákkal jár a tudományos kutatás módszerére nézve az, hogy e kutatás jogtudományi jellegű, s így tulajdonképpen a történeti és értékelő jogtudomány módszerének kérdése sem jelent mást, mint azt a kérdést, hogy milyen módosító befolyással jár a történeti, illetőleg értékelő tudományos vizsgálódás módszerére nézve az, hogy az a *jog történetére*, illetőleg a *jog értékére* vonatkozik. S másrészt a *jogelmélet* vagy szorosabb értelemben vett jogfilozófia említett három problémája: a jog mibenlétének, okozatos fejlődésének és értékességének kérdése is előfeltevése *minden* jogtudománynak, bár e három előfeltevés mindenike a háromfajta jogtudomány egyikének keretében bír *különös* jelentőséggel. Mert hiszen már magának a tételes jognak, mint egy bizonyos helyen és egy bizonyos időben érvényes jognak a fogalma preszupponálja a jog *változásának* gondolatát, s ugyancsak már a jognak, mint megvalósítandó követelményt, szabályt, normát kifejező parancsnak a fogalma magában rejti a célnak, a kellőségnek, az *értéknek* a gondolatát. Ekként tehát a jogfilozófia redukív nyomozása, bármely jogtudomány területéről indul is ki, reábukkan a jog mibenlétének *ideológiai*, a jog okozatos fejlődésének *ontológiai* és a jogi értéknek *axiológiai* problémájára.

Pauler felfogása, amely csupán az etika keretében helyezné el a jogfilozófiát, már csak azért sem lehet kielégítő, mivel nem számol azzal, hogy a jogfejlődés is a „világfolyamat“ része, s ha utóbbival, mint egészszel az általános metafizika foglalkozik, előbbivel mint résszel a jog metafizikájának kell foglalkoznia.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> A szövegben foglalt nyilatkozat nincs ellentétben e folyóirat 1929. évfolyama 5—6. füzetében (193—210. ll.) „*Metafizika és jogbölcsélet*“ címen megjelent értekezésemmel. A szövegben ugyanis a „metafizika“ szót a Pauler által használt értelemben használok, amely szerint az „a létező dolgok legegyetemesebb sajátosságainak vizsgálata“ (Pauler: *Logika és metafizika*, Athenaeum, 1929, 126. l.) vagy „a valóság természetére vonatkozó legegyetemesebb előfeltevéseinkről szóló tudomány“ (Bevezetés, 148. l.). Ha tehát a jogot a tapasztalati valóság részeként, a jogfejlődést a „világfolyamat“ részeként fogom fel, akkor a jog „létezésének“, a tapasztalati „valóságban“ való megnyilvánulásának a vizsgálata: a jog metafizikája. Ha pedig „létezni“ annyit, mint hatni (Bevezetés, 149—150. l.), ha „a valóságban mindennek van oka és okozata“ (u. o. 156. l.), akkor éppen a jog okozatos hatásait vizs-



Az elmondottakból kibontakozik a jogbölcselet egész problematikája: az a négy alapvető kérdés, amelynek megoldásával tudományunk foglalkozik. Ezek: 1. a módszer kérdése, amelyet a jogfilozófia *tudományelméleti* része, 2. a jog fogalmának, 3. a jog okozatos összefüggéseinek és 4. a jog helyességének a kérdése, amelyeket a szűkebb értelemben vett jogfilozófiának *jogi alaptani, jog-szociológiai és jogi értéktani* fejezetei igyekeznek megoldani. A jogfilozófiának ezt a négy ágát, négy „alaptudományát“ Pauler terminológiájával: 1. a jog logikájának, 2. a jog ideológiájának, 3. a jog metafizikájának és 4. a jog etikájának nevezhetnők.

Mint homályos üvegen az izzólámpa fénye, akként világít át tehát szerény jogfilozófiai rendszeremen *Pauler Ákos* hatalmas filozófiai rendszerének alap gondolata és alapstruktúrája. Igaz, hogy ő maga más tervet vázolt fel a jogbölcselet számára, s hogy harmonikus rendszere alap-témájának egy é tervtől különböző variációját, az amit a jogfilozófia regiszterein eljátszani próbáltam. De amint az igazán szép zenei témának, akként az igazán nagy gondolatnak is ismertető jegye, hogy a variációk végtelen gazdagságának szolgálhat forrásául.

Nagy gondolatoknak messzevilágító fásza volt és lesz Pauler Ákos. Elmúlásakor s nem elsötétedésekor ez fájalmunknak s egyben vigasztalódásunknak forrása.

gáló *jogszociológia* lesz a jog metafizikája. Ez a jogszociológia természetesen nagyrészt a tapasztalati valóság adatainak átvizsgálása, de végsősorban elvezet olyan tapasztalaton felüli elvekhez, amelyek a tapasztalatból, annak előfeltevései gyanánt, redukálhatók, mint például magának az okságnak az elve. Ezt a józan „metafizikát“ azonban én — éppen a más értelemben vett metafizikától való megkülönböztetés végett — nem is nevezném metafizikának. (V. ö. Moór: *Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*, Kelsen-Festschrift, Wien, 1931, 105. lap.). Mikor „*Metafizika és jogbölcselet*“ című értekezésemben a jogfilozófiában újabban elharapódzott „metafizikai irányok“ ellen síkra szálltam, akkor ezeket a tudománytalan metafizikai törekvéseket, amelyek még csak „az ész költészetének“ (Kornis) se nevezhetők, olyan kevéssé észszerűek, akartam távortartani a jogfilozófiától. — Más kérdés, amelynek vizsgálata nem tartozik feladatomhoz, hogy maga *Pauler Ákos* mindig betartotta-e a metafizika mibenlétéről vallott józan felfogásából folyó határokat és vajjon arra szorítkozott-e valóban mindig, amit a tapasztalat adataiból szigorú logikai redukció útján kétségtelen bizonyossággal levonni lehet.

# PAULER PLATONIZMUSA.

Írta: HALASY-NAGY JÓZSEF.

---

1. Pauler Ákos filozófiai világgképének őse a platonizmus. Rendszere teljes kialakulásának korszakában tudatosan platonikusnak vallja magát, mert az idea-elméletben látja azt az alapot, amelyen állva a világ megismerése egyáltalában lehetséges. Mikor Bergson a tudományos megismerést éppen a „platonizálás“-ért hibáztatja, vagyis azért, mert az örökké új és határtalanul gazdag, sohasem kész, hanem folyton készülő valóságot egyetemes és merev fogalmakba szorítja, Pauler azt feleli neki (*Bev*<sup>3</sup> 196. §), hogy ez nem hiba, hiszen a gondolkodás lényege rejlik ebben az eljárásban: „mihelyt gondolkodunk, már platonizálunk“. Mert „megismerni annyi, mint egyetemes tartalmakra támaszkodni, tehát annyi, mint platonizálni: ebből a cirkulusból semmiképen sem menekedhetünk“. De nem is kell belőle menekednünk, mert „a platonizálás ahelyett, hogy meghamisítaná a valóságot, annak legbensőbb természetét tárja föl előttünk“.

Látható tehát, hogy bölcselőnket Platonhoz valóban igen mély képesek fűzik, mert azt a filozófust tiszteli benne, aki legmélyebben belelátott a gondolkodás lényegébe: felfedezte, hogy minden egyedi megismerés csak bizonyos egyetemes előfeltevések alapján jöhet létre s ezeknek már hallgatagon is elismert fennállása ad a konkrét megismerésnek értelmet és igazolást. A platonizálás éppen ezeknek az egyetemes feltevéseknek első filozófiai elismerését jelenti. S minthogy minden filozófia tapasztalati tudásunk emez előfeltételeinek a kutatása, természetesen, hogy Pauler a filozofálást csak a platonizáláson haladva látta helyes úton: az „igazi“ filozófia az ő szemében mindig platonizmus. Hogy ki mennyire közelíti meg az igazságot, annak a kritériumát aztán abban keresi, ki mennyiben tette világosabbá ezt a Platonnál még homályosan, mitologikus ködbe felbúzó belátást.

E homályosság az oka, hogy sziklaszilárd platonizmus ellenére átlag keveset hivatkozik a maga igazolásául közvetlenül Platonra, hanem inkább idézi azokat a filozófusokat — Aristotelest, Szent Ágostont, Leibnizet és Bolzanot —, akiket ő Platon műve legilletékesebb folytatóinak s differenciáltabb fogalmakban kifejezőinek tart. A saját életművét pedig úgy fogja föl, mint a platonizálás igazságára eddigelé legszigorúbb — mert legdifferenciáltabb — kibontakozását.

S valóban, rendszerének csaknem minden alapfogalma a platonai hagyományból és fogalomkörből van merítve. Ide vonzza őt objektívizmusa, amely azt jelenti, hogy a megismerő elme nem teremti vagy „létrehozza“ (erzeugen, mint a marburgiak mondják) a megismert tárgyat, hanem meglátja, felfedezi. Pauler az igazságnak nevezi ezt a tárgyat és egységes, összefüggő, örökérvényű változatlan rendszert lát benne. Valami *akinéton* rejlik itt: olyasmi, ami nincs alávetve a keletkezésnek és elmúlásnak, miként az érzéki valóság, tehát tagjai is változatlanok és örökkévalók. Természetes ennél fogva, hogy nem is érzékszerveink útján ismerjük meg az igazságrendszer tagjait, hanem gondolkodásunkkal ragadjuk meg: „a tapasztalás csak alkalom arra, hogy a reája vonatkozó örök igazságokat felismerjük“ (44. §). Ezért minden megismerés lényegében megvilágosodás, *illuminatio* (Szent Ágoston): ráeszmélés azokra a logikai előfeltevésekre, amelyek fennállása nélkül semmiféle valóság sem „létezhetnék“. A platonai anamnézisnél jobb és elfogadhatóbb elméletet tehát lényegében Pauler sem tud adni a megismerésre nézve (65. §). S ahogy Platonnál a lélek mélyén élő vágy sarkalja az embert az ideák világa felé fordulásra és a tisztánlátásra, úgy Paulernél is állandóan azt olvassuk, hogy a valóság mélyén valami vágy él a végtelenség, az örökkévalóság, az Abszolútum után s ennek hajtása az igazság, szépség és jóság után való sóvárgásunk is. Első tekintetre mi más ez, mint a platonai erősz pauleri változata? S ha még azt olvassuk, hogy bölcselőnk legsajátosabb fogalma: a logizma is ott lappang már Platon idea-elméletében (35. §), sőt a jóság és igazság azonoságának nehezen hihető tételét is Platon tekintélyével támasztja alá (108. §), akkor csakugyan az a vélemény ébred bennünk, hogy Pauler a leghívebb platonikus, akinek rendszerében a hellénizmus támadt új életre a XX. században a Duna zordonabb tájain. Érthető tehát, ha folyton azt hangoztatja, hogy csak a hellén gondolathoz való visszatérés mentheti meg a modern filozófiát a pusztulással fenyegető örvényektől: a szubjektívizmustól, a relativizmustól és a pszichologizmustól.

2. Azonban jobban szemügyre véve ezt a platonizmust, azt vesszük észre, hogy csupán a keretei hellének, de a lelke ízig-vérig keresztény s bölcselőnk szellemi vezére a döntő kérdésekben nem az athéni Platon, hanem a hippói *Plato christianus*: Szent Ágoston, s rendszere végső, befejezett alakjában inkább augusztinizmus, mint platonizmus.

Igen érdekes evégből megvizsgálni a rendszer néhány alapvető fogalmát, hogy lássuk, milyen jelentést kapnak ezek Pauler filozofálásában.

Platon ideatana az eleatizmus talajából nőtt ki: az érzéki és gondolati, a változó és állandó kettősségből és ellentétéből fakadt. Az, amit a görög böles ideának nevez, kétségtelenül benső tartalom, maradandó lényeg (ousia) s funkciója szerint szintétikus elv: arra való, hogy két ellentétes mozzanat között kapcsolatot teremtsen, hidat verjen. Elválaszthatatlanul hozzája tartozik ennél fogva az, amit Platon erősznak nevez: a változó és változatlan közt röpködő vágy, amely „közvetítő lény“, mert egyaránt ott-hon van mind a két világban, de az egyikből mindig a másik felé fordul sóvárogva. Az idea így mindig vonatkozásban állást mutat. Tagja egy viszonynak: a változó és változatlan viszonyának, ahol az utóbbi, a szellemi principium, — az „igazi“ létező, — mintája, ősképe a változó dolognak, amelynek ideája. A változó tehát létének értelme szerint valóban az ideán függ, mert az idea a forma, mely a viszony másik tagjára nézve alakító, fejlesztő tényező. De Platon szemében csak az érzéki és érzékfölötti viszonya, benső összetartozása a fontos az ideatanban, mert a filozófiai gondolkodás dialektikája ezt a problémát dobta eléje: az idea ugyanis legyőzése, feloldása az eleata racionalizmusnak és a szofista szenzuálizmusnak. Szinte azt merném mondani, hogy Platon szemében még az ideáknál is fontosabb valami a methexis, az a tény t. i., hogy az idea és érzéki természet között van híd, van közösség: a — részesedés. Ezért Platon szeme nem marad örökké az ideákon, mint Pauleré az „igazságokon“. Ideák viszonya ideákhoz, mondjuk így: az ideák rendszere már nem Platon, hanem Aristoteles problémája s e kérdésen keserednek meg Platon öregségének napjai. A platoni idea egy-egy önálló csillag, amelynek Platon csak a ragyogását s a földi tárgyon visszaverődő fényét látja, de a mozgását nem kutatja. Naprendszerbe tartozását sejti, de nem ismeri föl világosan. S Pauler ezt a platoni ideát megfosztja önállóságától: lefokozza logizmává, jelentéselemmé, az igaz tétel elemi alkotó részévé. A nagy egészben aztán elhalványul az egyes elemek önértéke. Míg Platon dialógusaiban lényegkutatást végez, vagyis azt keresi, mit jelent pl. a megismerés, a jó-ság, az igazságosság, az állam stb., addig Paulert a rendszer struktúrája, a formai kapcsolatok és összefüggések érdeklik.

Ezért inkább Aristoteleshez, mint az orthodox Platonhoz vonzódik.

A két érdeklődés irányát a két filozófus korának adott-ságaival magyarázhatjuk. Platont a szofistákkal való küzdelme tette metafizikussá, Paulert pedig az állandó mozzanatok keresése s a pozitívizmus ellen vívott harca a világháború előtt logikussá formálta. A szofisták ugyanis azt tagadták, amit Platon éppen ideának nevezett, a pozitívizmus pedig a tudás egységét, a világnak egyetlen rendszerbe való tartozását. A szaktudományi kutatás részekre darabolta a valóságot és veszendőnek indult az Egész öntudata: a filozófia. Ebben a helyzetben a rendszert, az egységet öntudatát kellett megmenteni s erre valók a logikai alapelvek, mint az egyetemesség legmagasabb összetartó formái. Ez a Pauler azonban még nem volt nyíltan metafizikus, hanem a tudás elméletének kutatója és a rendszer gondolatának fanatikusa. A logikai alapelvek észelvek s az igazságok még ekkor nem metafizikai lények, hanem valami egyénfölötti észegyetemességek. A platoni ideavilágot ennél a Paulernél egy, a neokantianizmusból kinőtt, érvényesség-szféra helyettesíti, amely mögött azonban nincs ontologikus metafizikai háttér. S az igazság és valóság viszonyát nem is Platon módjára, azaz metafizikailag oldja meg, hanem logikailag: a valóság azért függ az igazságon, mert az érvényesség köre nagyobb, mint a létezésé. Az érvényes igazságok a létezés törvényei és nem megfordítva, mint a pozitívizmus szűkkörű empirizmusa hirdette.

A platoni ideavilág így lesz Paulernél sokrétű és gazdag tartalomtól átfogó formai törvényszerűséggel s ez a Pauler sokkal inkább rokona Hegelnek, mint az igazi Platonnak, mert a gondolkodás törvényeiben a világ törvényeit pillantja meg. Nem csoda tehát, ha elvész nála a platoni idea legsajátosabb vonása is, az t. i., hogy az idea tapasztalata intellektuális és érzéki jellegű egyszerre. Mint-hogy ellentétek áthidalására való, nem lehet úgy szemlélni, hogy mind a kettőt egyszerre ne lássuk: a mintát is, meg az utánaat is, az állandót is, meg a változót is. Platon csak azért időzik az egyiknél, hogy róla a másakra essék a tekintete. Nem válik egyoldalú teoretikussá, hanem azért elmélkedik, hogy elméleteit valósággá tegye. Egész ember marad, a gondolat és tett szerelmese: azért vágyik a világgosságra, hogy ne kelljen botorkálnia a sötétségben, mint ahogyan az emberek többsége él. Pauler azonban az igazságok érvényesség-szférájával olyan tárgyat fedez föl,

amely több a valóságnál, ezért elfordul e hiányos és bántó való világtól, hogy egészen ama teljesebb szemléletének élhessen. Öncsonkítást végez az emberi léten, elhanyagolja a változó alakítását: egyoldalú és türelmetlen teoretikussá válik, akit bánt a való. Igen messze jutott ezzel Platontól, aki egész életében a teória és a gyakorlat összhangjára áhítozott, mert a világ szemléletét elválhatatlannak vélte a világ alakításától. Az ideát látni és megvalósítani, nála egyetlen mozdulatot jelentett, míg Pauler bíró lett, akinek az igazságot látni annyi volt, mint a valóságot elítélni. Filozófiai elmélyedése a valóságtól való távolodásával volt arányos, ami egészen antiplatonikus attitűde.

Mert Platonnál még az erősz is alkotó vágy. Igazi *eroico furore*, amely tettekre vágyik. Világépítő akarat. Paulernél ellenben a világból való elvágyakozás. Élni annyi, mint „várni végső megváltásunkat“ (168. §). Tehát „várni“ és nem cselekedni, akciók helyett passzívnak lenni. A megismerés is passzív látás, befogadás, az ember egyetlen igazi attitűdeje az odaadás, a szeretet. Innen származik aztán Pauler világméretű tragikus színezet, ami a platonizmus-tól idegen. Hiszen Platon szerint és a platonikus Leibniz szerint is a valóság az ideák utánzata, a világalkotó Jóság műve s ha hiányos is, a tökéletesség magva van benne elvetve, Pauler azonban tragikusnak látja sorsunkat, hiszen az értékes emberi élet szükségképpen összeütközik a valósággal, mert ami valóban értékes, annak örökkévalónak kellene lennie, a valóság pedig a mulandóság sorozata (128. §).

S itt aztán olyan motívumok merülnek föl filozófiájában, amelyeket se a hellén platonizmus, se ennek modern, tisztán az autonóm észre támaszkodó variációi nem elégtettek ki.

Nem, mert Platon azért vágyott az idea megismerésére, hogy jobban otthon lehessen általa a valóságban. Még Bolzano is, Pauler platonizmusának manuactora, óvakodik attól, hogy elszakadjon a valóságtól: az igazság elgondoltságában és elnemgondoltságában, nem pedig fennállásában és megvalósultságában állítja egymással szembe, mint Pauler teszi. Bölcseleink azonban az ideál távolságába löki a valóságtól az ideát: az igazságok érvényes szféráját égi magasságba emeli a változó valóság fölé s fáj neki, hogy itt kell időznie. Így lesz világlátásának alapja valami áthidalhatatlan kettősség s lelki jellemvonása a ki nem elé-

gíthető sóvárgás, amelyet csak a megváltás: a mulandóságból az örökkévalóságba való átmentés szüntethet meg.

Innen magyarázható a valóságtudományok iránt mutatott közömbössége is. Neki a valósággal való érintkezés élte utolsó éveiben már csupán alkalom volt arra, hogy róla a transzcendens magasságok felé lendüljön a lelke. A filozófiai redukciók embere redukálta magát a világból is. A világot magyarázza, de könyvében nyoma sincs annak, hogy ezt a világot ismeri, mert szereti és tudja, mit tanítanak róla napjaink vezető elméi, akik évezredes kutató, tudós munka eredményeit képviselik. A filozófia örök kérdése: mi a létező?, — de erre Pauler úgy felel, hogy meg se kérdezi a mai természettudományt.

Mert lassankint elvesztette az érintkezést ezzel a változó, tér és időbeli világgal s tekintete az örökkévalóságon függött. A filozófus elme légüres térben lebegett, s mikor fogalmiságai nem elégítették ki többé, a vallás bűvkörébe került. Mert a lebegésből valami szilárd és maradandó szférába vágott s hajózása az Abszolútum kösziklájánál ért véget. A hellén platonizmus — akárcsak a történetben — nála is a christianizmusban teljesedett be: a középkor több és nagyobb lett a szemében, mert a keresztény ember a kijelentés fényénél messzebb lát, mint az antik pogány. A keresztény gondolkörnek különösen két mozzanatában látja a filozófia elmélyülését: az egyik a keresztény *bensőségé*, melynek felfedezése Szent Ágoston lángelméjének köszönhető s nagy többletet jelent Platonnal szemben, — „a másik pedig az, hogy a keresztény gondolkodás szerint Isten a *legrealisabb lény* (ens realissimum), ki mindenek *teremtője*, ami viszont Aristoteles metafizikájának gazdagítására és mélyítésére vezetett, leginkább Aquinói Szent Tamás rendszerében.“ Nem csoda tehát, ha határozottan ki is mondja, hogy a középkori gondolkodás az Abszolútum és a relatívum viszonya tekintetében jóval mélyebbre hatolt, mint a görög bölcsélet. (184. §).

A filozófus eljutott odáig, hol el kellett ismernie, hogy „a hit még alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés“ (169. §). Átengedte magát az istenvágynak s elmondhatta Szent Ágostonnál: igazában két problémája van a filozófiának: az egyik a lélek, a másik az Isten felől kérdezősködik. (*De ordine*, II., 18., 17.) A platonizmus feloldódott az Újszövetség metafizikájában s filozófiája a természetfölötti *rend* tudatosan kiépített igénye lett. Szent Ágostonban, ebben a christianus, félig hellén,

félig skolasztikus heves afrikaiban s benső izzásban égő, türelmetlen gondolkodásában megtalálta azt, ami az ő legbenső valójának is lényege volt s ami felé már egy nyolcadik gimnazista korában írott kis értekezése mutat. Szíve mélyén hareos antipozitivist és katolikus metafizikus volt már akkor. De mindaz, amire akkor vágyakozott, a korabeli közfelfogás szerint *vieux jeu* volt és nem tudomány. A modern tudósnak 30 évvel ezelőtt más vizeken illett eveznie s még Pauler sem volt elég erős, hogy teljesen ki tudott volna térni ez elől. De hosszú éveken át kereste önmagát. Élete végén azonban, egy a hit iránt fogékonyabb korban, annál nagyobb hévvel buzogott elő lelkéből a skolasztikus metafizika. Hittet vallotta, hogy az igaz vallás és az igaz filozófia nem juthatnak egymással ellentétbe s magáévá tette Szent Ágoston tételét: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Egészen természetes tehát, hogy élete utolsó szakaszában egy nagy mű tervét melengette, amelynek tárgya a katolicizmus szerepének megvilágítása lett volna a kultúra történetében és fölépítésében.

3. Kérdezhetjük, mi volt ennek a fordulatnak az oka? Bizonyára az, hogy egy filozófia sem érzéketlen korának a problémái iránt. A bölcséletben nem tűnik el a mű mögött a személy, mint a szaktudományokban, hanem még jobban kiemelkedik és egyéni szint ad a filozófiai kutatásnak. A platonizmus nem más, mint a bölcselkedésnek egyik halhatatlan egyéni típusa, amelynek képviselőit valami benső lelki rokonság tömöríti téren és időn át egy táborba. Valamennyiüket az jellemzi, hogy fáj nekik a jelen és helyette egy más, egy jobb világot alkot filozófiai képzeletük.

Platon elégedetlen volt a korabeli görög étellel, Arisztokratikus lénye fájdalommal látta azt a szellemi és politikai chaost, amelybe az athéni életet a szofisztika elveiből táplálkozó demokrácia sülyesztette. Legfőbb vágya volt, hogy az elvtelenséget elvvé tevő közszellem helyébe egy olyat tegyen, amely az örökkévaló értékek felismerésén épült s ezek tudatában az egyén önfeláldozását és a szolgálat lelkét gyökereztesse meg a korabeli állam individualisztikus anarchiájában élő athéniek szívében. Műve azonban a görög politikai élet dekadenciáját nem állíhatta meg. De hozzá és a platonai fogalmakat öröklő Egyházhoz fordulnak ma is mindazok, akik korunknak ugyancsak szofisztikus individualizmusában és relativizmusában látják közéletünk



betegségeinek kútforrását. Az önmagát kiélni vágyó és a hatalom mámorában tobzódó egyénnel szemben a platonizmus épp úgy, mint az Egyház, a rendet, a tekintély tiszteletét és az örök értékek hierarchiáját és szerető szolgálatát követeli. Ez mindennél szükségesebb a mai társadalom zürzavarai közepette. Itt van az ok, amiért Pauler platonizmusa és christianizmusa is annál magasabbra lángolt, annál határozottabbá vált, minél tisztábban látta közöttünk a hazugságok uralmát és az egyéni önkény terpeszkedését. Nem riadt vissza attól sem, hogy ismételje önmagát, hiszen az emberek a hazugságot is folyton ismétlik, nem győzzük tehát az igazságot velük szemben újra meg újra elmondani.

Ezek a jelenségek azonban tanubizonyságai, hogy a bölcselő mindig olyan igazságokat lát meg, amelyek a saját élete és kora elevenjébe vágnak. A létet a maga existenciájából magyarázza. A pauleri platonizmus is az utolsó egy-két évtized magyar életét tükrözi filozófiai módon, *sub specie aeternitatis*. Ami a fórumon élt, küzdött, hullámzott, itt teóriává merevedett: „levetve mindazt, ami földi, egy éltető eszmévé finomult“. Az Idő a gondolatban így éri el az Örökkévalóság küszöbét.

# PAULER ARISTOTELIZMUSA.

Írta: KECSKÉS PÁL.

---

1. Pauler bölcséletének klasszikus vonást kölcsönöznek a görög filozófiával fennálló kapcsolatai. Ezekre a kapcsolatokra önmaga hívja fel figyelmünket. Gondolataival nem iparkodik az újszerűség és az eredetiség látszatát kelteni, jobb szereti őket a szerves történeti fejlődés eredményeinek tekinteni, amelyek a hellén gondolkodás termékeny talajában gyökereznek. Önálló gondolkodónál ritka a filozófiatörténet oly elmélyedő ismerete, mint Paulernél s a modern filozófiában nem mindig találunk oly meleg lelkesedést a hellén filozófia iránt, mint amilyen Pauler javakorabeli írásaiból kisugárzik. Meggyőződéssel hirdeti ezekben a hellén filozófia időfeletti értékét, problematikájának mélységét, módszereinek mintaszerűségét, maradandó hatóképességét. Nemcsak a középkort, hanem az újkor filozófusait is, elsősorban önmagát, a görögök adósainak tekinti. Sokratesben látja az ész struktúrájára vonatkozó kutatások úttörőjét, a Platon által hirdetett dualizmusban a korrelativitás elvét ismeri fel, az ideaelméletben kifejezésre jutó egyetemesítésben az osztályozás princípiumát látja meg, az igazság objektív jellegének és a visszaemlékezésnek platon tanaiban a saját ismeretelméletének fontos alappilléreit fejezi fel.

Paulert idealisztikus lelki beállítottsága kétségtelenül közeli rokonságba hozza Platonnal, minden idők legnagyobb idealistájával. S mégis, igazi mestere a görögök közül nem Platon, hanem Aristoteles volt. Igaz, hogy e két név nem jelent oly éles ellentétet, amelyek egymást teljesen kizárnák. A két nagy hellén gondolkodó közt olykor túlzásig szembeállított ellentét élét éppen Pauler segít letompítani, aki az aristotelizmus platon elemait gondosan felfedi s Aristoteles platonikus értelmezésének lehetőségeire — a történeti hűség tiszteletbentartásával — rávilágítani igyekezik. Nem tekinthető közömbös körülménynek, hogy Pauler, akit a modern platonikusok csoportjába szeretünk sorozni, egyetlen terjedelmesebb történeti művét nem Platónról, hanem Aristotelesről írta. Ez a ritka elmélyedéssel készült monográfia kétségtelenné teszi, hogy a görög gondolkodás leg-tökéletesebb teljesítményének Pauler Aristoteles művét tekintette. Bármily élénk visszhangot keltettek is benne Platon gondolatai, nála nem találta meg azt, amit kezdettől a bölcselkedés elengedhetetlen feltételének ismert fel, a rend-

szer határozottan megvont kereteit. „Platon az első gondolkodó — írja ott —, ki nagy összefüggésben pillantja meg a világra és az életre vonatkozó legmélyebb igazságokat, de valóban csak ‚megpillantja‘, de nem igazolja tudományos rendszerességgel azokat.“ (146. l.) Oly szigorúan logikus elmét, mint Pauler, csak Aristoteles formai és tartalmi tekintetben organikusan kiépített gondolatműve elégíthette ki. Az ő iskolájában született meg Paulernek az eredeti tervet minden legkisebb részletig oly szigorú következetességgel végigvezetett gondolatrendszere, amely csodálatos egységében párját ritkító alkotása a modern gondolkodásnak.

Aristoteles filozófiájával Pauler korán megismerkedett. Voltaképen Aristoteles és az aristotelikus újskolasztika voltak első mesterei. Első irodalmi kísérleteiben még az aristotelesi filozófia alapján bírálja Kant rendszerét. De már az egyetemi évek alatt az ifjú filozófus a pozitívizmus és a kantianizmus zászlaja alá szegődik s ha végleg nem is felejt el az aristotelizmust, a korfilozófia problémáival viaskodva jó időn át mint kezdetleges és kritikátlan filozófiai álláspontra tekint arra vissza. Különösen éles formában jut kifejezésre az aristotelizmus kevése értékelése „Az ethikai megismerés természete“ c. művében, amelynek első részében, az érvényesség és a lét viszonyának megvilágítása során, az aristotelesi filozófiát mint „a dogmatikus bölcseledés klasszikus rendszerét“ jellemzi. Pár évvel később, „A logikai alapelvek elméletéhez“ írt művében is az észelvek érvényének megalapozása tekintetében még Kantot tartja a „végiggondolt Aristoteles“-nek. De nézete csakhamar megváltozik s ismét Aristoteles veszi át nála a vezető szerepet Kanttal szemben. E változás kétségtelenül Bolzano és Brentano hatásának tulajdonítható. Náluk ismeri fel Pauler, hogy Aristoteles filozófiája a szubjektívizmus és a pszichológizmus leküzdése s a rendszeralkotás szempontjából mily értéket jelent. Ismét hozzálát Aristoteles olvasásához s a Stagirita iratainak mélyreható tanulmányozása nyomán a saját problémái is tisztulnak s rövidesen megoldáshoz jutnak.

2. Paulernek kezdettől fogva egyik főgondja az volt, hogy megállapítsa a filozófiának a szaktudományokhoz való viszonyát. A pozitívizmus éveiben kezdett filozófus pályáján, midőn a hirtelen kifejlődött szaktudományok a filozófia létjogosultságát is kétségbevonták, elsősorban ezzel a kérdéssel kellett szembenéznie. Mint vérbeli filozófus, nem elégedhetett meg a filozófiának azzal a szerepével, hogy ez csu-

pán összegezze a szaktudományok eredményeit. Az induk-tív filozófia gondolatától kezdettől fogva idegenkedett, s a filozófia sajátos tárgyát az ismeretelméleti alapvetésben, a valóság logikai előfeltételeinek meghatározásában látta. Ha kezdetben, a kantianizmus hatása alatt állván, ezeket a fel-tételeket még a tiszta ész funkcióiban keresi is, később a szubjektivizmus mégoly transzcendentális formájával is szembehelyezi az igazság gondoltságtól és létezésétől függet-len fennállásának objektív-idealisztikus tételét, s a filozófia sajátos tárgykörének meghatározására vonatkozó vizsgálatai abban a megállapításban jutnak végleges formához, hogy a filozófia a szaktudományok előfeltételét alkotó leg-egyetemesebb osztályokról szóló tudomány. A filozófiának a szaktudományokkal szemben érvényesülő autonómiájának és primátusának biztosítására irányuló kutatásaiban Pauler előtt kezdettől fogva az a fontos megkülönböztetés lebeg, amelyet Aristoteles megismerésünk sorrendjében való idő-beli elsőség s a logikai sorrend szerinti elsőség között tesz. Ennek értelmében ismeretszerzésünk sorrendjében korábban ismerjük meg az egyedet, mint az egyetemeset, de a logikai igazolás az egyetemes tétel érvényén nyugszik. A filozófia és a tapasztalat viszonyában ez annyit jelent, hogy bár a filozófia a tapasztalatból indul ki, de a tapasztalat tudomá-nyos értékesítése már feltételezi a filozófiai elvek érvényét. Már Aristoteles a metafizikai kutatás feladatát a valóság alaphatározmányainak megállapításában ismerte fel, ame-lyeket más tudomány nem kutat s amelyeket már feltételez. Pauler úgy látja, hogy ez az ősi megállapítás maradandó értékű s megfelelő módosítással a filozófia egész körére ki-terjesztve biztonságot nyújt a szaktudományok túltengő igényeivel szemben.

A filozófiai elvek autonóm érvényének megalapozá-sánál szintén egy aristotelesi elv, a végtelen regresszus lehetetlenségének elve jut Paulernél nagyjelentőségű sze-rephez. Már Platonnál megtaláljuk a hipotetikus mód-szert, amely a geometria eljárásához hasonlóan, egy fel-tételesen felállított tételnek egy oly terminusig visszamenő bizonyításában áll, amely nyilvánvalóságánál fogva már nem szorul további bizonyításra. Aristoteles pedig fel-állítja az ἀνάγκη στήναι elvét, amelynek értelmében bizonyí-tásainkban, bármely dolog feltételeinek kutatásában, végül meg kell állnunk egy ponton, végül el kell jutnunk egy oly tételhez, amely nyilvánvalóságánál fogva már nem bizonyítható s épp azért érvényesség tekintetében a re-

gresszív bizonyítású sor tagjaira nézve az abszolút alap jelentőségével bír. Ily abszolút elvek hiányában Aristoteles szerint kutatásunk bármily téren a feltételek keresésénél a végtelenbe veszne, ami egyértelmű a bizonyítás teljes lehetetlenségével. Ezzel az eszmemenettel állapítja meg Aristoteles az igazság végső formális határozmányait, a logikai alapelveket, ezzel jut el metafizikájában a végső létprincípiumokhoz, ezzel a bizonyítással állapítja meg teológiája a változó világ előfeltételét alkotó változatlan Abszolútumot, etikája a cselekvés végső célját, esztétikája a tetszés végső tárgyát.

Ez a mély aristotelesi belátás, hogy nincs relatívum abszolútum nélkül, Pauler világszemléletében is alapvető jelentőségű. Ezt önti formába a korrelativitás elvében, amelynek érvényére építi az egész rendszer alapjául szolgáló három logikai alapelvet s amelyet azok korroláriumának tekint. Mind a három logikai alapelv ugyanis a dolog fogalmának a végső előfeltétellel való kiegészítését fejezi ki. Az azonosság elve szerint minden dolog számára önmagában véve az önmagával való azonosság, a végső, abszolút feltétel; az összefüggés princípiuma értelmében minden dologhoz fogalmánál fogva hozzátartozik abszolút feltételként, hogy minden más dologgal valamiképp összefügg; az osztályozás elve pedig az osztályba tartozást állapítja meg a dolog abszolút határozmányaként. Bennünket most nem érdekel, hogy a felállított alapelvek mindegyike fejeze-e ki logikai szükségképeniséget és nyilvánvalóságot. Paulernek Aristoteleshez való viszonyával kapcsolatban csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy az alapelvek kinyomozásánál követett módszer a végtelen sor lehetetlenségének aristotelesi elve után igazodik. Mind a három alapelv a minden dologra érvényesnek talált abszolút határozmányokat jelöli meg, s így mint önmagukban evidensnek tekintett tételek, Pauler rendszerének végső előfeltevéseit alkotják. A logikai alapelvek meghatározásánál követett regresszív eljárást Pauler egyetemesnek tekinti minden adottság logikai előfeltevéseinek megalapozásánál s ezzel a „redukció“ az egyetemes filozófiai módszer jelentőségéhez jut rendszerében.

Pauler Aristoteleszel találkozik abban is, hogy a logikai alapelveknek ontológiai érvényt tulajdonít, habár az indokolásban eltér Aristotelesétől. Hangsúlyozza, hogy a felállított alapelvek sorrendje a világ struktúráját szemlélteti s a világot kutató tudomány problematikáját sza-

batosan meghatározza. Az ontológiai és a logikai rend közti megegyezés nem az ész törvénytadó szerepén alapul. Ezzel a kantianus megoldással Pauler végleg szakít, amióta Platont és Aristotelest választja vezetőiül. A hellén filozófiával felújított szellemi kapcsolatok következtében objektív irányú fordulatot adnak gondolkodásának. A nagy hellén gondolkodókkal egyetértve tanítja, hogy a fogalom a lényegét ragadja meg, amely objektív, a tárgyban bennerejlő mozzanat s amelyet megismerésünk kisebb-nagyobb fokban közelíthet meg. Az ismeretfunkciók természetének oldaláról nem látja igazoltnak az érzékfeletti valóság megismerhetőségére vonatkozó nehézségeket. Mert midőn a filozófia reduktív úton a megismerés, a cselekvés, az alkotás és a tapasztalás végső előfeltételeit megállapítja, eredményei mindig a tisztán logikai érvényesség, azaz a szemlélet-mentes függés megállapítására s így a lehető tapasztalaton, téren és időn kívül fekvő dolgokra vonatkoznak. A tárgyi részről pedig, a viszonyt megragadó aktusok nem-szemléletes jellegében Pauler Platon és Aristoteles tételét látja igazolva, amely már az érzéki megismerés tárgyában is rámutat a nem-érzéki és nem-empirikus elemre. E nem-tapasztalati elem nem lehet formai eredetű. Pauler a szubjektivizmus cáfolata mellett a megismerés lényegét az aristotelesi tant továbbfejlesztő skolasztikusok nyomán az intencionalitásban, a tudatnak a megismert tárgyra irányultságában találja. Ez a nézet magyarázza meg szerinte kielégítően a megismerés élményét, amelytől elválaszthatatlan az a tudat, hogy a megismert különbözik a megismerőtől. Alany és tárgy kölcsönhatása a megismerésben őstény, amelynek lehetőségét Pauler abban találja, hogy a logikai alapelvek mind a megismerő alany, mind az ismerettárgy közös törvényszerűségei lévén, a közös függőség a harmadiktól teremti meg a kettő közti kapcsolatot. Ezzel a rá jellemző logizusból következő viszonybaállítással Pauler eltér Aristotelestől, aki a logikai érvényesség alapját az ontológiai rendben jelölte meg.

Az igazság és a lét megfelelésének elve alapján Pauler előtt önellentmondásnak bizonyul a kanti előfeltevés, amely lehetségesnek tart oly tárgyakat is, amelyeknek határozmányai nem azonosak a gondolkodásunkat is szabályozó alapelvekkel. Az ismeretnek nem látja oly abszolút határát, amely a gondolkodási kategóriáknak a jelenségvilágra való korlátozását jogosulttá tenné. De Pau-

lertől távol áll a túlzó racionalizmus. Az egyébként általunk megismerhető tárgyak teljesen kimerítő ismeretét nem tartja lehetségesnek. Számol azzal, hogy az ember pszicho-fiziológiai szervezeténél fogva a világból csak a térben található valóságokat ismerheti meg közvetlenül. Ebben a korlátozásban látja az ismeret relatív határát. De ahhoz következetesen ragaszkodik, hogyha a létező világot nem is ismerhetjük meg teljesen, mégis megállapíthatjuk a létező dolgok legegyetemesebb határozmányait s ezen az úton a lényegnek abszolút világának bizonyos fokú ismeretéig eljuthatunk. Pauler ismeretkritikai bizonyításai menetében öntudattal a görög spekuláció gondolatait szövi tovább. A klasszikus objektívizmus útján jut el a metafizikai probléma megoldási lehetőségéhez. „A nagy görög gondolatok objektívizmusára kell visszatérnünk, hogy meggyógyítsuk a renaissance korának szubjektívizmusától még mindig beteg emberi lelket” — írja a Logika záró soraiban.

3. Paulernek a metafizikai agnoszticizmus elleni küzdelme érthető. A metafizikát nem tekintette tisztán az egyéni világnézet szükségletének, hanem a Stagiritához hasonlóan, a metafizika szigorúan tudományos jellegének biztosításához ragaszkodott. Az ő értékelésében is a metafizika a valóság legegyetemesebb előfeltevéseiről szóló tudomány, azt az egyetemes valóságfogalmat elemzi, amelynek érvényére épít minden szaktudomány. De abban is következetes Aristoteleshez, hogy a valóságfogalom oly meghatározását tűzi ki a metafizika elé feladatul, amely az állandóság és a változás tényének kiegyenlítő megoldását adja. Ezzel már eleve elutasítja a monizmust, amely a változást látszólagosnak tartja s az aktualizmust, amely a változás mellett maradandó szubsztancialitást nem enged meg. A kitűzött feladat kielégítő megoldását az anyag és a forma Aristoteles által klasszikusan meghatározott dualisztikus elvében találja. A tapasztalás legegyetemesebb előfeltevéését képező fogalom, a „változó valóság” fogalma Pauler szerint is két tényezőt foglal magában: a változást jelentő változatlan, érzékfeletti princípiumot, a formát s a változandó szubsztrátumot, az anyagot, amely bizonyos szubsztanciáknál térbeli tulajdonságok látszatát is keltheti.

A fejlődés magyarázatára sem talál Pauler az aristotelesinél kielégítőbb megoldást. Bevezeti tehát az anyag és a forma korrelatívumait képező potencia-aktus foga-

lompárt s a változás lényegét Aristotelesszel egyértelműen a potenciából az aktusba való átmenetben, a szubsztanciában már diszpozicionális állapotban bennerejlő tartalom kibontakozásában állapítja meg. S éppen az aristotelesi enteleicheia-fogalomban rejlő dinamizmus erőteljes hangsúlyozásával haladja meg a Stagirita álláspontját s jut el az újkor nagy aristotelikusának, Leibniznek világképéhez. Ebben a szemléletben már az anyagnak merőben jelenségi léte van: a valóság itt a pszichomorf szubsztanciák birodalma. A szubsztancia ebben a világképben öntevékeny valóság s az öntevékenységhez feltételezett egyszerűségénél fogva, fogalma kizárja az oszthatóságot, a térbeliséget. Pauler az önmagunkban tapasztalt lelki öntevékenység alapján látja igazoltnak Leibniz felfogását, hogy minden szubsztanciát ennek a tapasztalatnak analógiájára, lelki valóságnak kell gondolnunk. Oly általánosítás ez, amelyre sem Aristoteles, sem a nyomain járó skolasztika nem szánhatta el magát. Ezzel összefüggésben a tér Paulernél sem lehet objektív mozzanat. A térszemlélet aprioritásának tételében Aristotelesszel szemben Kant álláspontját tartja fenn.

Az egyetemes spiritualizmussal kapcsolatban Leibniz-cel egészíti ki Pauler Aristotelest abban is, hogy a formát nem egyetemes, hanem egyedi mozzanatként tekinti. Az újkor individualizmusa ragaszkodik nála ahhoz a leibnizi belátáshoz, amely két, teljesen egyenlő tulajdonságú szubsztanciát lehetetlennek tart s minden szubsztanciát sajátos minőségű és hatalmú, individuális öntevékenységi centrumnak minősít. Pauler úgy találja, hogy a monadológia által jut teljesen kifejeződésre az a saját metafizikai alapintuiciójával találkozó aristotelesi gondolat, amely a formát törekvésnek, konátusnak mondja. Úgy véljük, Pauler legmélyebb metafizikai gondolatát árulja el a „Bevezetés“-nek az a paragrafusa, amely szerint „minden szubsztancia természetes cselekvése az, hogy a maga mivoltát minél teljesebben kibontakoztassa s annak szükségleteit minél tökéletesebben kielégítse. Végső célja tehát az lesz, hogy teljesebben diadalra juttassa a valóságban azt a végső hatalmat, mely teljesen szabad kibontakozását, tehát az őt gátló körülményektől való megváltást eszközölheti“. (150. §.) Minden szubsztancia öntevékenységénél fogva a forma érvényesülésére törekszik, amit az idegen szubsztanciák hatása serkentőleg vagy megakasztólag befolyásol. A világ Pauler szemléletében az egymás-



sal kölesönhatásban álló, egymásból reakciókat kiváltó szubsztanciák rendszere. A konátusok megvalósulása szempontjából a valóság egy nagy felszabadulási folyamat, hiszen minden szubsztancia öntudatlanul vágyódik a végső, örök létező után, amely minden változás kiindulópontja, első mozgatója.

A lét végcéljának ezzel a felismerésével az Abszolútum fogalma Pauler metafizikájában is éppoly központi helyre jut, mint Aristotelesnél. A világfejlődés, a lényekben rejtőző diszpozicionális adottságok megvalósulásának végső oka és előfeltétele a Stagiritá világszemléletében az ősmozgató, a *πρωτον κινουον ακινητον*. Habár a világ nem az ő teremtése, mégis minden lény önkénytelenül is vágyat, szeretetet érez utána. Önmaga iránt szeretetet ébresztve készíti mozgásra, tökéletesedési törekvésre Isten az egész világmindenséget. S az önmagára irányulás egységes céljával teremt egységet a világegyetemben. Egyébként az aristotelesi istenség nincs közvetlenebb érintkezésben a világgal, boldog önelégültségében önmaga képezi gondolkodásának abszolút tárgyát.

A keresztény gondolkodásnak mindig nemes törekvése volt, hogy a maga teológiájával sok rokonvonást mutató aristotelesi Isten-fogalmat Istennek a világhoz közelebb hozásával kiegészítse. Ez a törekvés Pauler mélyen keresztény lelkében is él. Miután reduktív úton az Abszolútum létét, egyetlenségét, a világtól való különbözőségét, örökkévaló, szellemi voltát meghatározta, az Abszolútum és a relativum viszonyának kérdésére tér át. Ennek megoldását pedig abban adja, hogy az Abszolútum a relativumot nemcsak lényege, de léte szerint is abszolúte meghatározza. A relativumnak az Abszolútumtól ilymódon keletkező függését fejezi ki a teremtés fogalma, amely Pauler értelmezése szerint nem időbeli s oksági, hanem minden valóság-kapcsolattal szemben sui generis mozzanatot tartalmaz. De nemcsak a teremtői működés felvételével bővül Paulernél az aristotelesi Isten-fogalom, hanem a relativumról az Abszolútumra való analógiás következtetés kimélyítésével is, amelynek lehetőségét rendszerében a korrelativitás elve alapozza meg. Isten így mint mindentudó, mindenható, minden értéket teljes mértékben magában foglaló személy, a végtelen tökéletesség fenségében mutatkozik be előttünk. Lehetetlen, hogy ily lény ne keltsen szeretetet és vágyat maga után az emberben, aki lényege szerint léttartalma tökéletes megvalósulását kí-

vánja. Így azután megértjük, ha Pauler szerint „élni valóban annyit tesz, mint — bármily öntudatlanul is, — de mindenekfelett szeretni az Abszolútumot mint minden érték foglalatát, vágyódni utána s tőle várni végső megváltásunkat“. (168. §.)

4. Ez a megállapítás az etikai világrend legmélyebb értelmére is rávilágít. Bár Pauler a valóságismerettel szemben az etikai megismerés sajátos természetét hirdeti, az Abszolútum fogalmán keresztül etikája metafizikájával szerves egységben marad. Meggyőződése, hogy „az Isten utáni vágy s az a törekvés, hogy az istenséghez minél hasonlóbakká váljunk, — a  $\delta\mu\omega\iota\omega\varsigma\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega\upsilon$ , — erkölcsi életünk legmélyebb, bár gyakran öntudatlanul működő végső indítéka“ (122. a. §). Minden lény lényegének minél teljesebb kifejesztésére iparkodik. Ez az egyetemes léttörvény az ember kötelességévé elsősorban annak a képességnek gondozását teszi, amely más lénytől megkülönbözteti: az értelemét. Az értelem igazi java pedig az igazság; az igazság keresésében és bírásában éri el tehát az emberi élet teljességét. Midőn Pauler Aristotelesnél ezeket a gondolatokat magyarázza, egyszersmind a saját etikai felfogását is tolmácsolja. „A legmagasabbrendű erkölcsiség az örök igazság kultuszában áll. Általa már a földi életben felemelkedünk a testiség és a társadalmi élet korlátai fölé s megközelíthetjük Isten tökéletes, soha el nem múló életét és boldogságát.“ (Aristoteles, 101. l.) Paulernél is, éppúgy, mint Aristotelesnél, az igazság a maga objektív és örökké való érvényében a legmagasabbrendű érték, az az abszolút célpont, amelyen az értékek hierarchiájának megállapítására törekvő regresszív kutatás nyugvóra jut. S az igazság kultusza, a  $\beta\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , nála sem a modern intellektualizmus rideg egyoldalúságával egyértelmű. Mert amint Istenben, az emberi lélekben is az igazság ismeretétől elválaszthatatlannak tartja az örömet, a legtökéletesebb tevékenységgel együttjáró boldogságot. A megismerő elme a tárggyal való egyesülésre s szakadatlan érintkezésre vágyik. Pauler osztozik Platonnal abban az Aristotelesnél sem idegen gondolatban, hogy a szeretet a megismerés végső mozgatója.

Kant merev kötelesség-etikájával szemben Pauler Aristotelesnek ad igazat, aki szerinte az erkölcsi öntudat gazdag világát Kantnál sokkal élesebben ismerte fel. Amint Aristoteles az értelmi erények mellett az akarati és az érzelmi életet tökéletesítő etikai erényeknek is helyet juttat,

hasonlóképpen Pauler is a törvény iránti tisztelettel a jónak mindenfeletti szeretetét egyenértékű etikai motívumnak minősíti. Az igazság és jóság nála is, mint Platónnál és Aristotelesnél, egymással érintkező értékek. Az igazság végtelenségét s a jóság örökkévalóságát az Abszolútum egy-egy aspektusának, töredékszerű megnyilvánulásának tekinti s meggyőződése, hogy tudományban és etikában egyaránt az örökkévalóság utáni vágy tör fel az emberi lélek mélyéről.

Az igazság és a jóság mellett az abszolút értékek körét a szépség egészíti ki. Mint rendszere egyéb részeiben, az esztétikában is Pauler élesen szembefordul úgy a pszichológisztikus, mint a formalisztikus elméletekkel. Értékelése szerint a szép objektív mozzanat, amelyet nem teremtünk, hanem felismerünk s amely lényegénél fogva maradandóan érvényes normákat állít fel. Az esztétikai problémák kifejtésénél az objektív és a normatív esztétika mellett megnyilvánuló határozott állásfoglalásban szintén az aristotelesi hagyományokhoz való következetes ragaszkodás jut kifejezésre.

Pauler a filozófia feladatát a gondolkodás, a valóság és az érték problémáinak megoldásával még nem látta tökéletesen befejezetteknek. Nézete szerint a filozófia a szak tudományos kutatás összes előzményeit csak akkor meríti ki, ha minden tudományos kutatás közös tartalmi előfeltévesét, „a dolog“, „a tárgy“ fogalmát általában is vizsgálat alá veszi. Ezzel a megfontolással alakítja ki az általános tárgyelmelet problematikáját, amely a dolgokat a valóság és nem-valóság kettősségét megelőző fennállási módjukban, mint ideákat vizsgálja. Az ideológiai vizsgálatok alapvető jelentőségére Pauler figyelmét kétségtelenül a modern fenomenológia hívta fel. Azonban nem szenved kétséget, hogy Aristoteles is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az ideológia önálló diszciplína rangjára emelkedett rendszerében. Az ideológiai kutatás különböző ágainak kezdeteit Pauler Aristotelesre vezeti vissza s az a gazdag példatár, amit Aristotelesből idéz, amellel szól, hogy a leírásnak, a viszonymegállapításnak és az osztályozásnak a fogalmak világossága és tagoltsága szempontjából való jelentőségét Aristotelesnek ebben a tekintetben is mintaszerű rendszerében találta legkiemelkedőbbben igazolva.

5. E rövid áttekintés is, amely Pauler filozófiájának csupán legkiemelkedőbb pontjait érintette, meggyőzhet bennünket arról, hogy rendszerének kialakításához Pauler

Aristoteleستől kapta a döntő indítást. Filozófus egyénisége diszpozicionális adottságai a Stagirita szellemének hatására szökkentek entelecheiába. Hosszú keresés után, filozófus pályája delelőjén, ifjúkori mentorában találta meg ismét a filozófálás utólérhetetlen, klasszikus mesterét. Módszere alapsajátosságai, a gondos fogalomelemzés, a világos problémabeállítás, a különböző nézetek figyelembevételével és kritikájával kibontakozó megoldás, a történeti összefüggések kidomborítása tekintetében Pauler Aristoteles hűséges követőjének bizonyul. Pauler már Aristotelesnél egyesítve találja a jelentéseket felsoroló sokratesi indukciót, az előfeltevéseket nyomozó redukciót s az így nyert fogalmat különböző vonatkozásban alkalmazó dedukciót. Ha nem is látja minden kutató ily világosan megkülönböztetve az aristotelesi módszer alapirányait, az Aristotelesre való hivatkozás Pauler részéről a tőle nyert benyomás elevenségét élénken szemlélteti. Aristoteles módszertani elvei közül a végtelen regresszus lehetetlenségének elve keltette nála a legnagyobb érdeklődést. Nincs modern gondolkodó, aki nála termékenyebben kiaknázza volna az ebben rejlő gazdag lehetőségeket. Úgy gondoljuk, helyesen ismerjük fel Pauler filozófiájának alapszerkezetét, ha abban ennek az elvnek következetes keresztülvitelét találjuk a leglényegesebbnek.

Az aristotelesi hatás Paulernél elsősorban formai és metódikai jellegű. De tartalmi tekintetben is a legtöbb ponton találkozik Aristoteles nézetével. Mindenesetre, az aristotelesi gondolatvilág áthasonító feldolgozásánál az érvényességnek a valósággal szemben való elsőbbségének biztosításában kidomborodó platonizmus álláspontjához Pauler következetesen ragaszkodott. Az aristotelesi és a platoni elemek összeegyeztetésére törekvő szintézise kialakulásánál bizonyos fokig megelevenednek annak a küzdelemnek a vonásai, amelyen a keresztény gondolkodás a középkor folyamán keresztülment. Abban a küzdelemben a megoldásnak két lehetősége alakult ki: a platoni elemek elsőbbségét biztosító augustinizmus és az aristotelizmus primátusát érvényre juttató tomizmus. Pauler, aki szintézise megalkotásánál a keresztény világszemlélet érvényesítéséről nem mondhatott le, némi habozás után az augustinizmus álláspontját választotta. Az a zárókő, melyet rendszerének röviddel halála előtt történt átsimításánál az imponáló gondolatépítményen elhelyezett, az ágostoni eszmevilág stílusában készült. Úgy érezte, ez illik a nagy

gonddal kidolgozott s ismételten átgondolt rendszer egészéhez a legjobban. Ezzel a befejezéssel azonban az arisztotelikus vonások érvényesülését éppúgy nem homályosította el, mint Szent Bonaventura vagy Duns Scotus hasonló megoldást célzó rendszerei.

Azonban a középkori skolasztikával található párhuzam érintésével korántsem akarnók Pauler rendszerét az anachronizmus megvilágításába állítani. Súlyos igazságtalanság lenne ez egy olyan gondolkodóval szemben, aki annyira benne élt kora problémáiban, mint ő. Elmaradottak éppen őt nem tekinthetjük, akinél a nagy belső küzdelmek, a gondolkodás hullámzó változása, a kor közvetlenül átélt diszharmonikus lelkiségének nyilvánvaló vetülete. Belső szükséglettől indítva, azt a szilárd pontot kereste, amelyen a válságba jutott etikai és metafizikai tájékozódás biztosan elindulhat. Elfogulatlan történeti szemlélete ezt az alapot ott találta meg, ahol a mi nyugati kultúránk a középkor óta nyugszik, a hellén művelődés talaján. S ha meggondoljuk, hogy Trendelenburg, Brentano után, az objektívizmus a mai filozófiában egyre jelentékenyebb tért hódít s a külföldön is nem egy számottevő gondolkodó szintén a hellén szellem örökifjú forrásaiból várja az elvényülés veszedelmébe jutott európai gondolkodás felpezsdülését, — a magyar filozófia sem tekintheti időszerűtlennek Pauler végrendeletként hangzó sorait: „ma talán igazabb, mint bármikor, hogy az igazi filozófiai műveltség s az eredményes böleseleti kutatás alapfeltétele a nagy hellén gondolkodók szellemi kincseinek alapos ismerete és megértése, csak ez hozhat a filozófiai gondolkodásba is folytonosságot s biztosíthat neki szilárd, dilettantizmustól ment alapvetést“. (20. §.)

# A FILOZÓFIA AUTONÓMIÁJA PAULERNÉL.

Írta: VARGA SÁNDOR.

---

Pauler filozófiájának épülete a logikai alapelveken épül fel. A logikai alapelvek szolgáltatják azt a vezérfonalat, amely a filozófia bonyolult problematikájának feltárásában helyes útra vezet, azok határozzák meg a filozófia alapját, tagozódását és tudományos karakterét. Amire csak gondolunk, amiről egyáltalában gondolkodhatunk, a logikai alapelvek hatalmát hirdeti: nemlogikus gondolkodás önmagát szünteti meg, a logikai alapelvekkel ellenkező világ gondolhatatlan. Valóság és érték, lét és gondolat mind a logikai alapelvekre utal, megkülönböztetésük érvénye, megegyezésük lehetősége rajtuk alapszik. Minden rájuk utal, maguk nem utalnak semmi másra. Minden bizonyítás az ő bizonyosságukra támaszkodik, maguk önmagukban bizonyosak. A szaktudományok heteronóm megállapításaival szemben a filozófia *autonóm* alaptételeit alkotják, amelyeket közvetlenül ismerünk fel, midőn elmékedéseink közben érvényességükre „ráébredünk”. „Tudatunkban való felmerülésük azonos elismertetésükkel.” Semmiféle tagadás nem rendítheti meg őket, mert minden tagadás, ha nemtudatosan is, már érvényükre épít, hogy érvényes tagadás lehessen. Érvényükben minden más állítást megelőznek, ha az emberi gondolkodás erre aránylag későn is jön rá.

A logikai alapelvek száma nem korlátlan, de nem is vezethetők vissza egyetlen alaptételre. Az azonosság elve (principium identitatis) azt mondja ki, hogy minden dolog csak önmagával azonos; az összefüggés elve (principium cohaerentiae) szerint a csak önmagával azonos dolgok mindegyike összefügg minden más dologgal, míg az osztályozás elve (principium classificationis) arra az összefüggésre utal, amely minden dolgot valamely osztály tagjává avat. Mindhárom alapelv pedig megegyezik egymással abban, hogy a dolog fogalmát kiegészíti valamivel (azonosság, viszony, osztály), ami minden dolog *végső előfeltétele*, tehát a dolgok szempontjából abszolút, „mert nincs további feltétel s így más valamiből már nem igazolható”. Ezt fejezi ki a három logikai alapelv közös korolláriuma, a korrelativitás elve, midőn kimondja a feltételezettnek (relatívum) a feltételre (abszolútum) utalását: Nincsen relatívum abszolútum nélkül. A filozófia ezek után úgy határozható meg, mint a végső előfeltevések kutatása, az *abszolútum* felé törekvés

egyik formája. És a logikai alapelvek által önálló alapokra helyezett filozófia önálló módszerrel is jár el. Ez a módszer nem a valóságtudományokra jellemző indukción, amely *tapasztalati adottságok* elemzése (analízis) alapján jut el valamely egészre; nem is a szintetikus egészről a részre következtető dedukción, amely legtisztábban a matematikában érvényesül, hanem a redukción, amely bizonyos *fogalmaink és ítéleteink* végső előfeltevéseit nyomozza, a következményről (konzekvencia) az előzményre (ráció) haladva.

A három logikai alapelv és közös korolláriumuk, a korrelatívítás elve, nyomán a filozófia problematikája mindenütt négyes tagoltságot mutat. S ez természetes is, „hiszen ez elvek egyúttal a világ struktúráját is visszaadják“. Érthető ennél fogva, ha „minden tudománynak *négy alapproblémája* van: 1. az alkotóelemek, 2. a relációk, 3. az osztályok, vagyis a kategóriák, 4. az Abszolútum problémája“. Ezért tagolódik a rendszeres logikai kutatás a logizma, a tétel, a szillogizmus és a logikai alapelvek problémáira, ezen alapul az etikai elméletek négy főkérdése, a cselekvés mibenléte, értékviszonylatai, normái és az etikai megismerés végső tárgya felől, amely kérdések az alkotás problémájával kapcsolatban az esztétikában is megismétlődnek. De ugyanilyen tagoltság tűnik elő a metafizikai fejtegetések háttéréből és az ideológia kutatási körének vázlatából is, amely tudománnyal Pauler filozófiai rendszere alapdiszciplínáinak sora teljessé válik. Amott, a *valóság* vizsgálatánál, az öntevékeny szubsztanciák, a szubsztanciák kölcsönhatásai, osztályai és az Abszolútum metafizikai jelentése, emitt a *dolgok* elemei (fenomenológia), azok lehető viszonylatai (relációelmélet), legáltalánosabb osztályai (kategóriaelmélet) és a végső tartalmak önértékűsége (általános értékelmélet) a kutatást vezető problémák. Láthatjuk, hogy a logikai alapelvek nemcsak abból a szempontból alapvető jelentőségűek, hogy minden érvényes *ismeret*, azaz a fentiekben: a logikai, etikai, esztétikai, metafizikai és ideológiai megismerés végső előfeltételei, hanem magának a *világ* szerkezetének is alapelvei (az alapelvek ontológiai jelentősége!), amelyek a filozófia összes diszciplínájában a tárgyalás menetét, mert a tárgyat magát is, apriori meghatározzák.

Mindezt, bármily röviden, előre kellett bocsanatunk, ha tisztába akarunk jönni Pauler filozófiájának jellemével s meg akarjuk jelölni azt a problémát, amelyet a racionális

(logikai) és irracionális (nemlogikai) tényezők egymáshoz való viszonya Pauler filozófiájában alkot.

Abból a Pauler filozófiájának ismerői előtt magától értetődőnek tetsző megállapításból, hogy Pauler filozófiája a logikai alapelveken nyugszik s módszere „az *igazságok logikai síkján* mozgó“ redukció, fontos következtetések vonhatók le, amelyek Pauler filozófiájának helyes megítélésénél nem nélkülözhetők. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ezzel a megállapítással Pauler filozófiája nemcsak azokkal a tudományon kívüli (vagyis a logikai megítélés követelményeivel nem törődő, annak végső döntőbíróságát tagadó) filozófiai áramlatokkal szemben határoltatik el, amelyek az „élet“, vagy újabban az „*existencia*“ homályos fogalmaira építenek és a fogalmi megismerést az intuíció látomásaival akarják helyettesíteni, hanem tételünkben általában benne rejlik a filozófia autonómiájának gondolata. A pauleri filozófia filozófusa nem támaszkodik idegen tekintélyekre, nem enged be a filozófiába semmit, ami a logikai alapelvek észszerű rendje ellen lázong, ha e szigorúság fájdalmat is okoz az *embernek*, akinek a filozófiáért, ha talán csak ideiglenesen, legmagasabb reményeit, hitének tárgyait is, meg kell kérdőjeleznie. A filozófia tárgya, lényegéből kifolyólag, a mindenség, de úgy, amint az a „Logos“ tükrében mutatkozik. Míg az igazi hívő a hit bizonyosságából indul ki, amely logikai igazolásra nem szoruló, de logikai ellenvetéseken felülálló „*igazságokról*“ tanuskodik, míg az igazi hívő világnézetének alapkövét a hit irracionális, vagy mondjuk: szupraracionális „*igazságai*“ képezik, amelyekhez viszonyítva minden egyéb csak eszközül szolgálhat: az igazi filozófus az észre támaszkodik s mindent az ész kritikája alá vet, hogy a kritika által létesített romokból új világot építsen fel az ész belátása szerint. Pauler filozófus volt, aki, ha kutatásai közben olyan belátásokra jutott, amelyek addig hön védett eszmék feladását kívánták, meghozta a legnagyobb áldozatot is, amit szellemi fejlődésének menete oly világosan bizonyít. És ha végül fel is építi mindazt, amit a mindent próbára tevő kritika lerombolt s az ész mélyebb belátásai találkoznak hitének reménységeivel, eredményei más alapokon nyugosznak, mint a hit világnézetének alkotásai. Igazolásuk nem „egyedül a hit által“ történik, hanem a hittapasztalat tárgyainak is bele kell illeszkedniök filozófiájának a logikai alapelvek által meghatározott rendszerébe. Ami ezen túl van, nem a filozófustól van. A filozófia Paulernél nem *ancilla vitae*, de nem is *ancilla theologiae*,



hanem autonóm tudomány. Pauler filozófiája és a skolasz-ticizmus bölselete viszonyának méltatásánál erről nem szabad megfeledkeznünk.

Hogy a logika a filozófia fentvázolt megalapozását végezhesse és a filozófia épületét hordozhassa, Paulernél a tiszta logika rangjára emelkedik. Ez a tudomány nem a gondolkodás tényleges folyamatának lélektani módszerrel folytatott elemzése (a gondolkodás pszichológiája), sem a helyes gondolkodás normáiról értekező tan (alkalmazott logika), hanem az időfeletti igazságok elmélete (tiszta logika). Nem kísért tehát az a veszély, hogy a logikát *kisebbre ve-gyűk*, mint ami megilleti. A pszichologizmus egyoldalú fel-fogását a tiszta logika koncepciója kizárja.

De ha ily módon a pszichologizmus „Skylláját“ ki-kerüljük, nem ütközünk-e a logizmus (panlogizmus) „Cha-rybdisébe“? Nem juttatunk-e nagyobb szerepet a logiká-nak, mint ami jelentőségénél fogva részére a filozófiában kijár? Hogy e kérdés nem alaptalan, a következő meggondo-lás bizonyítja. Midőn az irracionálist a filozófiába bevon-juk: a logika törvényei alá rendeljük, miként ez az etikai, esztétikai, metafizikai stb. problémáknál látható, amelyek Paulernél (sokszor igen erőszakoltan) a logikai alapelvek szerint tagolódnak. Az irracionális ennek következtében nem marad a filozófián kívül álló, annak fennhatóságát megtagadó, vagy éppen autonómiáját veszélyeztető hata-lom, hanem a filozófiai megismerés tárgyává válik, amely megismerés mindenütt az igazság logikai törvényeihez iga-zodik. A filozófia mindenütt az igazság kutatásában áll s így azonosul a logikával, amely nem egyéb, mint az igaz-ság elmélete. Az irracionális elveszti önálló jelentőségét és teljesen logizáltatik (racionalizáltatik). — Meg kell állapítanunk, hogy Paulernél ez a veszély sem játszik nagyobb szerepet. Az ateoretikus tárgyak elmélyedő elemzése azok önálló jelentőségének felismerésére képesíti s e felismerés határt szab túlzó racionalizáló tendenciáknak. Az ismeret teoretikus formáiban ateoretikus jelentések irracionális ér-tékeire is bukkanunk, amelyek a logika racionális jelenté-seihez új jegyeket csatolnak.

Amit Pauler filozófiájában a fentvázolt problémával kapcsolatban nélkülözünk, annak a princípiumnak hiánya, amely a filozófiai megismerés tárgyai logikai-racionális és nemlogikai-irracionális tényezőinek határvillongásainál döntő argumentumként volna idézhető. Pedig csak ily prin-cípium alapján lehet a panlogizmus veszélyét biztosan el-

hárítani és a filozófiai megismerés racionalizáló tendenciáit törvényes keretek közé szorítani. A racionális forma elválasztandó az irracionális tartalomtól s viszonyuk elvileg tisztázandó. Paulert ebben meggátolja a kriticizmus „formalizmusától” való idegenkedése.

Utóbbi megjegyzésünk azonban már olyan kérdésekre utal, amelyek kívül esnek rövid tanulmányunk keretein. Pauler filozófiájának értékelésénél pedig nem szabad elfelejtenünk, hogy a fenti megállapítás nem érinti filozófiájának benső egységét, csak annak a problémának tudatosításánál jelentkezik, ahol a filozófia önigazolása, más szóval a filozófia filozófiája kezdődik.

# AZ IGAZSÁG ESZMÉJE PAULER BÖLCSELETÉBEN.

Írta: SOMOGYI JÓZSEF.

---

Annak a hatalmas szellemi építménynek, melyet Pauler Ákos bölcseleti rendszerében hátrahagyott, egyik központi szerve az igazság eszméje. Ez végigvonul bölcseletének csaknem minden részletén. Amint Platonnál a jóság ideája volt a legfőbb idea, minden létezésnek megismerésnek végső forrása, Paulernél az igazság foglalja el ezt a helyet és a legfőbb platonai ideaként kiterjeszkedik a megismerés, a létezés és az értékek egész birodalmára.

Az Aristotelestől származó hagyományos felfogás az igazság mibenlétét a gondolkodás és a létezés megegyezésében (*adaequatio rei et intellectus*) találta. Ezt a felfogást, amely úgyszólván a mult századig uralkodott, a XIX. század elején felváltja a kantianizmus formalisztikus igazságfogalma, majd a század vége felé a pszichologizmus és a relativizmus egyéb fajai jutnak előtérbe (Beneke, J. St. Mill, Mach, Avenarius, James, F. C. S. Schiller stb.). E pszichologista, relativista felfogás a változatlan, abszolút igazságot tagadva, minden igazságot az elgondoló tudat pszichofizikai berendezettségétől, időtől, helytől, biológiai szempontoktól és egyéb változó körülményektől tesz függővé. Csakhamar megjelentek azonban ez elmélet visszahatásaként az antipszichologizmus különböző irányai is (Bolzano, Lotze, Husserl stb.). Különösen Husserlnek századunk elején megjelent alapos tanulmányai világosan kimutatták a pszichologizmus és relativizmus súlyos tévedéseit, önellentmondásait, amennyiben a pszichológisták és relativisták saját maguk is előfeltételezik azt, amit érveléseikkel tagadni próbálnak, t. i. az abszolút, változatlan igazságot. Hiszen minden igaznaktartás, bizonyítás már előfeltételez abszolút igazságot.

Pauler is ehhez az antipszichologisztikus bölcselethez csatlakozik és a pszichologista szellem minden nyomát a bölcselet egész területéről a legnagyobb következetességgel kiirtva, a minden elgondolástól és létezésétől független, abszolút, örök, változatlan igazságot teszi bölcseletének tengelyévé. Ilyen irányú törekvése már az ő fordulópontot jelentő „A logikai alapelvek elméletéhez“ (1911) című akadémiai székfoglalóértékezésében, valamint „A fogalom problémája a tiszta logikában“ (1915) című tanulmányában is határozottan jelentkezik, teljes kifejelettségében pedig

a „Bevezetés a filozófiába“ (1920., 1933<sup>s</sup>) és a „Logika, az igazság elméletének alapvonalai“ (1925) című két főmunkájában áll előttünk.

Pauler, miként előtte Bolzano, Lotze és Husserl is, az igazság abszolút változatlanóságát a *platonai gondolat* alapján iparkodik igazolni, de platonizmusa még határozottabb és még következetesebb, mint nevezett elődeié. Miként Platon a biztos, szilárd, örök ismereteket a tapasztalati valóságtól különböző ideavilágra építi, Pauler is az igazságokat a létezőktől és a gondolkodástól független ideáknak tartja. Pauler szerint tehát az igazság alapja nem a létezés, mint Aristoteles és követői tartják, nem is a gondolkodás, mint a pszichologizmus véli, hanem létezésből is, gondolkodástól is függetlenül, önmagában áll fenn.

Platonnál minden létezőnek megfelel valamely idea és minden létező csupán annyiban létezik, amennyiben valamiképp részesül az ideában. Paulernél hasonlóképpen minden létmozzanatnak megfelel egy igazság, a létezők közötti kauzális kapcsolatoknak az igazságok között fennálló racionális összefüggés és minden létező azáltal létezik, hogy a létezését jelentő tétel igaz.

Az igazságok maguk nem reális létezők, hanem a reális létezésből, valamint az elgondolástól különböző fennállási módjuk van, amit Pauler Lotze nyomán *érvényességnek* nevez. Ez az érvényesség egész sajátyszerű, időtlen fennállás, amely ezért örök változatlanóságot és hatáskülönbséget is jelent, vagyis sem maga nem változik, sem más, reális létezőt nem változtat.

Amde, ha így elszakítjuk egymástól a reális létezés és az igazságok világát, milyen összefüggés marad meg közöttük? Pauler szerint az igazságok és a létezők egyrészt a párhuzamos tükörkép viszonyában állanak egymással, anélkül, hogy egyik a másikat létrehozná. A létezők azért jönnek létre, mert bizonyos reális okok létrehozzák őket, az igazságok pedig bizonyos logikai előzmények, időtlen rációk alapján nyernek érvényességet. Másrészt azonban az igazságok a valóságot tökéletesebben adják vissza, mint az egyes létezők. A létezőkre vonatkozó igazságok ugyanis nem egyszerű képmásai a létezőknek, hanem *ideáljai*, örök, változatlan, tökéletes mintaképei. Nem egyszerűen csak azt tartalmazzák, ami van, hanem azt, aminek *lennie kell*. Így az igazság a létezés abszolút priusza, előfeltétele és minden csak azáltal létezik, hogy részesedik az igazságok ideavilágában, így valósítja meg

Pauler igazságelméletével teljes mértékben a modern platonizmust.

Még egy további kapcsolat is kimutatható az igazságok világa és a létezők között. Ugyanis az igazság mint ideál egyúttal az emberi törekvések célja, az emberi vágyak tárgya, mely lelkesít, vonz, tevékenységünkben irányít és így a létező világ folyamatai körében mégis változást okoz. Ámde az igazság nem tevékenysége által hat, hanem úgy mozgat, mint a szeretett lény mozgatja a szeretőt (κινεῖ δὲ ὡς ἐρωµενον). Itt Pauler aristotelesi gondolatot kapcsol igazságelméletébe.

Hasonlóképp mélyreható különbséget állapít meg Pauler az igazság és az elgondolás között is. Az igazság fennállása, érvényessége nem azonos annak elgondoltságával vagy igaznak tartásával. Az igazságra nézve teljesen közömbös, hogy elgondolja-e, elismeri-e azt valaki vagy sem. Lehetnek el nem gondolt, fel nem ismert igazságok, sőt kell is lenniök ilyeneknek. Az igazságokat nem mi alkotjuk, csak felismerjük, mint tőlünk függetlenül fennállókat. A mi alkotásunk legfeljebb az áligazság, a téves tétel, amely sohasem tartozhatik az igazságok összefüggő rendszerébe. De azért sem függhet az igazság az elgondoltságtól, mert az emberi gondolat, az emberi egyén, sőt az egész emberiség is időben kezdődik és időben ér véget. Ezzel szemben az igazság nem jön létre és nem szűnik meg, hanem öröktől fogva változatlanul fennáll. Továbbá az igazságok száma végtelen, sőt minden egyes igazság is végtelen sok igazságot tételez fel, amiket sem egyetlen egyén, sem az egész emberiség nem tudna végiggondolni. Az emberi gondolkodás az igazságok teljességének mindig csak egy részét tudja felölelni.

Hogy a véges számú létezőkkel szemben az igazságok száma végtelen, ennek igazolására Pauler Bolzano elméletéhez folyamodik. E szerint minden igazság egy végtelen igazságsor kiindulópontja, amennyiben bármely igazság igaz voltát kifejező tétel is igazság. Ha valaki azt tartaná, hogy csak egy igazság van, akkor már el kellene ismernie azt a második igazságot is, hogy ezen az egy igazságon kívül nincs más igazság. Ámde akkor még legalább azt a harmadik igazságot is el kellene ismernie, hogy e két igazságon kívül nincs más igazság és így tovább. A véges számú igazság tehát önellentmondást tartalmaz. Pauler ezt a Bolzanótól származó okoskodást kiegészíti még azzal, hogy minden igazságot három irányban, a pozitív, negatív

és limitatív tételek irányában fejleszt a végtelenségig. Ugyanis minden pozitív tétel egy negatív és egy limitatív tételt is magába zár, amelyek szintén a végtelenségig kiegészíthetők.

Az igazságok végtelen száma mellett valamennyi igazság egyazon nagy igazságrendszer tagja. Az igazságok rendszere pedig, valamint az egyes igazságok is bizonyos *szerkezetet* mutatnak. Minden igazságnak van ugyanis valamilyen alakja, tartalma és tárgya, valamint ez utóbira vonatkozó érvényessége. Az igazság alakja lehet *logizma*, amely gondolkodásunkban a fogalomnak felel meg, továbbá *tétel*, amelyet az ítélet, és *szillogizmus*, melyet a következtetés tükröz vissza gondolkodásunkban. Az igazság tárgya lehet *létező dolog*, *viszony* és *osztály*. Mivel az igazság ilymódon magában foglalja a tárgyat, tehát a létező tárgyat is, az a magyarázata annak, hogy minden tárgy alá van vetve a logikai elemeknek. Tehát csak az létezhetik, ami logikus. Az igazság tartalma a tárgyat tükrözi vissza, ezért a tartalom annyiféle lehet, amennyi a tárgyak faja. A létezőkre vonatkozó tartalom *hiletikus*, a viszonyokra vonatkozó *schematikus*, az osztályokra vonatkozó pedig *kategorialis*. A tartalom és a tárgy között fennálló érvényesség lehet sajátos fennállási mód, vagyis *szubszisztencia*. Lehet továbbá az érvényesség az a viszony, mely épp az igazság tartalma és tárgya között áll fenn, amit Pauler Meinong terminusával *objektívumnak* nevez. És végül az érvényesség az igazság *értelmét* (rációját) is kifejezi, vagyis az igazságnak azt a mozzanatát, amelynél fogva annak minden alkotó része együtt egészet alkot.

Mindezek alapján az igazság szerkezetét a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

I g a z s á g r é s z e i			
Alak	Tárgy	Tartalom	Érvényesség
1. logizma	1. valóság	1. hiletikus	1. szubszisztencia
2. tétel	2. reláció	2. schematikus	2. objektívum
3. szillogizmus	3. osztály	3. kategorialis	3. értelem (ráció)

További jellemző sajátása minden igazságnak, hogy három iránya van, amennyiben vagy közvetlen rámutatással, vagy hiány kiemelésével, vagy elhatárolással jelenti tárgyát. E szerint megkülönböztetünk *pozitív*, *negatív*

és *limitatív igazságot*. Logikailag minden igazság tulajdonképpen mindhárom irányú, csupán emberi gondolkodásunkban nyilvánul meg gondolatökonómiai okokból csak egyik irányra.

Végül pedig minden igazság teljes jelentésében *egyetemességet* tartalmaz, amennyiben minden dolog, még a látszólag teljesen egyedi is, teljes jelentésében egyetemességeket előfeltételez, valamely osztályba tartozik. Az egyes és az egyetemes egymástól elválaszthatatlan korrelátumok.

Igy jutunk el az igazság összefoglaló definíciójához: az igazság oly végtelen számú tagból álló, minden tagjában egyetemességet tartalmazó s bármely tárgyra is vonatkozni képes rendszer, melynek minden tagja háromirányú (pozitív, negatív és limitatív) s amelynek fennállása érvényességében van.

Ezeknek az örök, változatlan, abszolút igazságoknak természetével foglalkozó tudományt nevezi Pauler „tiszta logikának“, amelynek feladata, hogy az igazság egyetemes formái határozmányait, szerkezetét és fennállási módját vizsgálja. Ezt a tiszta logikát Pauler élesen elkülöníti a hagyományos logikától, amelyet az előbbivel szemben alkalmazott logikának vagy gondolkodástannak nevez, amennyiben ez a helyes gondolkodás, a megismerés tudománya. A gondolkodástan fogalmának, ítéletének, következtetésének ideális megfelelői a tiszta logikában a logizma, a tétel és a szillogizmus.

A logizma egy igazságelem, elemi érvényesség, vagyis olyan tartalmi mozzanat, amelyenkből az igazságok összetevődnek. A logizma tehát hasonlít a „magánvaló képzet“-hez, aminek Bolzano nevezi a „magánvaló igazságok“ elemeit. A logizmában valamely dolognak önmagával való azonossága nyilvánul meg, vagyis a logizma azt jelenti, hogy mi a dolog önmagában. A logizmak egyúttal a létező dolgok ideáljai és előfeltételei. E logizmak összesége, Platon ideáihoz hasonlóan, egy mozdulatlan, változatlan rendszert alkot, amelyben bizonyos hierarchia is van.

A tétel Paulernél a logizmának egy sajátos viszonya és megfelel a Bolzano-féle magánvaló tételnek, illetve magánvaló igazságnak. A szillogizmus végül a tételviszonyok egyik faja, egymásnak alárendelt tételek sorozatából álló tételrendszer.

Pauler tehát a logikát teljesen átszervezni iparkodik oly módon, hogy a hagyományos aristotelesi logika, a gondolkodástan mellett kiépít egy platonikus tiszta logikát, mint a magánvaló igazságok tudományát.

De Pauler nemcsak a gondolkodás és a létezés birodalmában biztosít uralkodó szerepet az igazságnak, hanem hajlandó az összes *értékeket* is egyetlen értékeszmére, az igazságra visszavezetni. Szerinte ugyanis az önértékek, az igazság, a jóság és a szépség szintén sorozatot alkotnak ama logikai rend szerint, hogy melyik teszi fel a másikat. E sorozatban pedig az első helyet az igazság foglalja el, mert hiszen a jó és a szép is azáltal értékes, hogy az értékességüket kifejező tételek igazak. Az erkölcsiség lényegileg az igazságnak, mint megvalósítandó eszménynek kultuszában áll, a szépségben pedig az igazságnak jellegzetes, individuális, intuitív tartalomban való megjelenését ismerjük fel. A jó és a szép felismerése tehát levezethető az igazság eszméjéből, vagyis emberi szempontból tekintve a jóra és a szépre való törekvés úgy vehető, mintha nem volna egyéb, mint az igazságra való törekvés. Es pedig igazságnak nevezzük az értéket, ha gondolkodással ragadjuk meg, jóságnak, ha törekvéssel, szépségnek, ha közvetlen adatással s így érzékeléssel is. Hogy azután minden érték a mi emberi szempontjainktól függetlenül, önmagában is visszavezethető-e egyetlen ősertékre, az igazságra, e kérdésben Pauler óvatos tartózkodást tanusít. De nem tartja kizártnak, hogy az összes önértékek csak aspektusai egyazon ősertékeknek, amelyet ha a mi emberi elménk nem is képes felismerni, azt egy mindentudó elme nyilvánvalónak látja.

Pauler főleg etikájában domborítja ki az igazságnak egyéb értékterületekre is kiható jelentőségét. Az erkölcsiség végső alapját az igazság eszméjének kultuszában látja. Az erkölcsi eszmények: humanizmus, kultúra, becsület és jog s megfelelő normáik Pauler szerint nem egyebek, mint az igazság kultuszának különböző emberi tevékenységeken keresztül megnyilvánuló ideáljai, illetőleg szabályai. „Az erkölcsiség nem egyéb, mint az igazsághoz, mint végső eszményhez, teljesen alkalmazkodó egységes cselekvési mód, illetőleg érzület. Az igazság pedig végtelen és örökkévaló: midőn feléje törekszünk, egy soha teljesen el nem érhető, de mindig új és mindig értékes életformára törekszünk határtalanul. Ennyiben, valamint a



tudomány, úgy az erkölcsiség sem egyéb, mint a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egy formája. Midőn erkölcsileg tökéletesedünk, az életnek oly magasabbrendű alakja felé törekszünk, mely mindjobban kiemel a végeesség és a múlandóság korlátai közül, mert felszabadít attól, hogy egészen elmerüljünk a valóság sodrában, s fel-emel, mert soha el nem múló eszmények szolgálatába állítja életünket. Az örökkévalóságot beleviszi a pillanatba s azt megszenteli: der Augenblick ist Ewigkeit (Goethe).“ (Bevezetés a filozófiába, 3. kiadás, 190. l.) E szavak mutatják legjobban azt a nemes rajongást az igazság eszméje iránt, amely Pauler egész lényét áthatotta.

Ámde Pauler igazságelméletét nem tekinthetjük teljesen lezártnak, befejezettnek. Az a szélsőséges platonizmus, amelyet fentebb vázoltunk, Paulernek élete végén megjelent utolsó munkájában, a „Bevezetés“ 3. kiadásában már néhány érdekes és jelentékeny módosulást mutat egy mérsékeltébb irányban. Legszembetűnőbb az a változás, hogy Pauler itt már nem választja el oly áthidalhatatlan szakadékkal az igazságot a létezésről, főleg pedig az elgondolástól. Itt már nem lát pszichologizmust abban a felfogásban, hogy minden igazság feltételez egy elgondoló tudatot. Főmunkájának ebben az utolsó kiadásában általában törli mindazokat a helyeket, amelyek az előző kiadásokban az igazság és az elgondoló tudat összefüggését még mereven elítélték.<sup>1</sup> Már minden ellenvetés nélkül magáévá teszi Szt. Ágostonnak és Aquinói Szt. Tamásnak elméletét is, akik az igazság örök, változatlan voltának ősoját az isteni tudatban látják, „in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia“.

Mivel pedig Pauler ez utolsó munkájában az *Abszolútum* fogalma teljesen azonosul a theisztikus Isten való-lási eszméjével, az igazságot is Pauler az Abszolútumra, mint minden lét és érték teljességére építi. Az igazságok és az értékek világa az Abszolútum aszpektusai, azaz oly ismereti tartalmak, amelyekben az Abszolútum a mi korlátolt megismerésünk számára is, ha nem is teljesen, de töredékszerűen ismeretessé válik. Ezzel Pauler igazság-elmélete erősen eltér régebbi szélsőséges platonizmusától és nagy mértékben közeledik ahhoz a mérsékeltébb felfogáshoz, amelyet Szt. Ágoston, Aquinói Szt. Tamás és a schola vallottak.

<sup>1</sup> V. ö. a logikai problémák történeti áttekintésének számos helyét.

Miként az öregedő Platon mindinkább közeledik a gyakorlati, reális valósághoz és a Parmenides dialógusában gyökeres revízió alá veszi egész ideatanát, hasonlóképpen a magyar Platon is élete végén közelebb hozza igazságelméletét a hagyományos és a valósággal jobban megegyező felfogáshoz. Bizonyára csak idő előtti elhúnytá gátolta abban, hogy zseniális bölcsesletében még itt-ott mutatkozó szélsőségeket tovább nyesegetse és igazságelméletét is a hagyományos alapokhoz még közelebb hozza.

# PAULER IDEOLÓGIÁJA.

Írta: BENCSIK BÉLA.

---

„Minden gondolkodó világnézetében meg kell különböztetnünk a történetileg első belátást a logikailag első, vagyis alapfelismeréstől.“ „Arra fogunk törekedni, hogy ... rendszerének a szó merében logikai értelmében vett alaptételét nyomozzuk ki, amelyen, mint első láncszemen függ egész metafizikája. Tehát állításainak csupán logikai összefüggését fogjuk keresni.“

Pauler: Leibniz metafizikája.

Az igazán nagy gondolkodók életműve nem merev, zárt rendszer, amelyből sem elvenni, sem hozzátenni nem lehet, hanem rugalmas, folyton alakuló és tökéletesedő eszmevilág, amely tovább él, hat és fejlődik akkor is, ha megalkotója átlépte a földi lét határait. Eszméiknek fénye néha elhalványulhat ugyan, de csak azért, hogy aztán ismét győzedelmesen felvillanjon és újra elárassza sugaraival az igazság keresőinek útját.

Pauler gondolatai is ilyen vakító fényt és világosságot jelentenek a bölcelet történetében, amelyeknek határtalan fejlődésképességét az bizonyítja legjobban, hogy filozófiája lényegében egy másik lenyűgöző filozófiának a továbbfejlesztése, egyike azoknak a csúcsoznak, amelyek a szinte periódikusan újjászülető és diadalmaskodó *platonizmus* hullámhegyeinek magaslati pontjait alkotják.

Pauler filozófiájának magasrendűségét jellemzi, hogy nemcsak néhány kérdésben látott csodálatosan tisztán, hanem gazdag szelleme oly pazarlón ontotta a helyes felismeréseket, hogy egy rövid élet folyamán nem volt ideje ezek mindegyikének termését learatni s ezért filozófiája közismert értékei mellett tele van kiaknázatlan kincsekkel. Bölceletének egyik, ily kincsekkel tömött része az ideológia. Ebbe tartoznak rendszerének logikailag első felismerései és azok a mély belátások, amelyek a tudományos filozófia alapköveinek tekinthetők. Mert jóllehet a jelenkor két másik jelentősebb tudományos filozófiai kísérlete, Meinong tárgyelmélete és Husserl fenomenológiája, szintén helyes alapbelátásokat tartalmaz, mégis megfelelő módszer hiányában Meinong az alapbelátáson alig jut túl, Husserlnél pedig túlteng az általa megalapított fenomenológiai módszer, amely azonban sok „homályos és ingatag“<sup>1</sup> vonással bír s jelenlegi

<sup>1</sup> Bevezetés, 3. k., 216. l.

formájában a tudományos filozófia megalapozására kevésbé alkalmas.

Minden tudománynak legalkalmasabb módszerét az illető tudomány célja szabja meg. Ha a tudományos filozófia céljának a tudományok közös előfeltevéseinek kinyomozását tekintjük, akkor, mivel minden tudomány elméleti része tételek összessége, a közös előfeltételeket elsősorban oly tételek alkotják, amelyek minden tudomány tételeit logikailag megelőzik. A tudományos filozófia sajátos módszere tehát az elemzésnek egy esete, a tételtől annak logikai előzményeire való visszakövetkeztetés, azaz a pauleri *redukció*.

A reduktív nyomozással párhuzamosan juthatunk el a tudományos filozófia *tárgykörének* ismeretéhez is a következő megfontolások alapján:

Minden szaktudomány tételeinek összessége redukálható egy kisebb összességre, amely összességet alkotó tételekből az illető tudomány többi tételei levezethetők, illetőleg, amelyek a tudomány más tételeiből nem vezethetők le. Ezek a kiinduló tételek vagy tapasztalati tényekre vonatkoznak, vagy apriori természetűek. Lehetnek axiómák; amelyek elvben is levezethetetlenek más tételekből, vagy oly tételek, amelyek csupán pillanatnyilag, a tudomány mai állása szerint nem vezethetők vissza más tételekre.

Az axiómák ismét kétfélék. Vagy oly tételek, amelyek csak az illető tudomány tárgyaira vonatkoznak, vagy pedig az illető tudomány tárgykörénél tágabb körre érvényesek. Pauler szerint két axióma közül az, amelyik a másiknál tágabb körű, a másiknak logikai feltétele. Minden lehető tétel legvégső logikai feltételei tehát azok az axiómák, amelyek a lehető legtágabb körűek, azaz minden dologra vonatkoznak. A reduktív nyomozás legvégén tehát a *dolog-axiómákhoz* jutunk, amelyek minden dolog legvégső logikai előfeltevéseit alkotják és egy olyan tudományhoz, amely minden más tudománynál tágabb körű, a *dologelmélethez*.

A dologelméletnek a dologaxiómákkal való szoros kapcsolatba hozása és a dologaxiómák filozófiai jelentőségének és értelmének helyes felismerése Pauler Ákos érdeme. A filozófia történetében példátlanul álló kitartó és tudatos reduktív nyomozás útján jutott el az általa dologaxiómáknak felismert azonosság, összefüggés és osztályozás elveihez. Pauler ezeket az axiómákat a szokásos terminológiához való alkalmazkodással logikai alapelveknek nevezte. Ennek az elnevezésnek előnyét látszik igazolni az is, hogy a dologaxiómák minden más tételnek logikai feltételei. Azonban, ha

a logika és a dologelmélet tárgykörét szétválasztjuk, mint ezt Pauler is tette (és ha nem akarunk fogalomzavart, szét is kell választanunk), akkor ez az elnevezés célszerűtlen és félreértésekre adhat alkalmat. Ugyanis valamely tudomány sajátos axiómái bizonyos tulajdonságoknak és viszonyoknak — közös néven funkcióknak — az illető tudomány szempontjából, az illető tudomány tárgyaira való vonatkozását fejezik ki. A dologelmélet sajátos axiómái tehát azok lesznek, amelyek minden dologra vonatkoznak. A logika sajátos axiómái azonban nem minden dologra, hanem csak a logika tárgyaira, az igazságokra, illetőleg a tételekre vonatkoznak. Ilyen sajátos logikai axióma például a következő: „ha A tétel igaz és B következik A-ból, akkor B is igaz“.

Természetesen, mivel a dologaxiómák minden tudomány axiómái között szerepelnek, a logika axiómái közül sem maradhatnak ki, de nem sajátos axiómái a logikának.

E megjegyzésekből következik, hogy Pauler rendszere végeredményben *nem* a logikán épül fel, nem a logika területének illetéktelen kiterjesztése, nem panlogizmus, hanem a legáltalánosabb filozófiai elveknek, a dologaxiómáknak a filozófia minden területén való jogos alkalmazása és annak demonstrálása, hogy a dologaxiómák adják meg a kulcsot a filozófia legmélyebb problémáinak megoldásához.

Mindazonáltal a dologelmélet és a dologaxiómák filozófiai jogosultsága nem magától értetődő. Lehet, hogy a világ kimeríthetetlen, nem pedig zárt egység. Lehet, hogy a „dolog“ csak szó, amely nemcsak hogy újat nem mond, hanem éppenséggel értelmetlen. Ez esetben nem volna oly tulajdonság, amely mindenre vonatkozik, hanem bármire csak oly tulajdonságok vonatkozhatnának, amelyek alól van kivétel. Ez a feltevés azonban önellentmondó, mert az következik belőle, hogy bármire vonatkozik az a tulajdonság, hogy „x-nek csak oly tulajdonságai vannak, amelyek alól van kivétel“. Ilyen még például az „x-nek van tulajdonsága“ tulajdonság is stb.

A dologelmélet a legegységesebb tudomány. Azonban ennek ellenére mégsem tárgyalható önállóan, mert bármely tétel, amely valamely dologról vagy dolgokról állít valamit, ugyanakkor valamely tulajdonságról vagy viszonyról is mond valamit. Kifejez emellett valamely fennállást is, valamely tulajdonságnak bizonyos dolgokra való érvényét, vagy egy viszonynak bizonyos dolgok között való fennállását. A dologelmélet tehát, mint ezt Pauler helyesen felismerte, csak a tulajdonságok, a viszonyok és a fennállási módok

elméletével együtt tárgyalható egy közös tudományban: az *ideológiában*.

Mivel pedig nemcsak a dologelmélet, hanem minden más axióma is, nemcsak az illető tudomány tárgykörét alkotó bizonyos dolgokra, hanem az axiómákban szereplő bizonyos tulajdonságokra és viszonyokra, azaz közös néven funkcióra is vonatkozik és ugyanakkor fennállást is kifejez, *tehát minden tudomány feltételezi nemcsak a dologaxiómákat, hanem a funkcióelméleti és fennállástani axiómákat is, azaz az ideológia egész axiómarendszerét.*<sup>2</sup> Ugyancsak abból kifolyólag, hogy minden tudományos tétel bizonyos dolgokra, bizonyos funkciókra vonatkozik és bizonyos fennállást fejez ki, minden tudomány egy sajátos ága az ideológiának. Végeredményben pedig e megfontolásokból az következik, hogy a filozófia adott definíciója szerint az ideológia azonos a filozófiával. Ha azonban a „filozófia“ elnevezés történetileg kialakult jelentését is figyelembe vesszük és e szót még bizonyos filozófikus jellegű szaktudományokra is alkalmazzuk, ez esetben az ideológia legalább is *prima philosophiának* nevezhető. A filozófia legfontosabb feladata azonban ekkor is az ideológiai axiómák problémájának megoldása, azaz a pauleri dologaxiómák kritikai felülvizsgálása, esetleges más dologaxiómáknak, valamint a fennállástani és funkcióelmélet axiómáinak kinyomozása.

A fennállástani abból az alapbelátásból indul ki, hogy többféle fennállás lehetséges. A modern fennállástani kutatások legfontosabb eredménye e tekintetben az igazságok időtlen érvényességének, azaz a reális létezésről különböző fennállási módjának igazolása.

A fennállástani éppúgy, mint a metafizika, szintén a lét, de nem csupán a reális létezés, hanem a legáltalánosabb lét és minden lehetséges létezési mód kérdéseivel foglalkozik. *tehát nem azonos a metafizikával, hanem annál általánosabb tudomány.* E két tudománynak egymáshoz és a tapasztalathoz való viszonyát a következőkben szögezhetjük le.

<sup>2</sup> Az ideológia axiómáit minden tudomány axiómarendszere tartalmazza, mint nem sajátos axiómákat. E tudomány axiómarendszere tehát a „legminimálisabb axiómarendszer“. Valamely tudomány azonban nemcsak axiómákból, hanem levezetett tételekből is áll. A heteronóm tételek levezetéséhez szükségesek még a logika axiómái is. Ezeket nem teszik ugyan fel a logikától különböző (helyesebben a logikától idegen) tudományok tételei, de a heteronóm tételek tényleges levezetésénél nélkülözhetetlenek. Az ideológia és a logika axiómái tehát együtt egy „nélkülözhetetlen axiómarendszert“ alkotnak.

Pauler kétségbevonhatatlanul kimutatta, hogy minden tapasztalati tudomány kénytelen apriori metafizikai elvekkel operálni, tehát *egy tisztán tapasztalaton nyugvó metafizika lehetetlenség.*

Viszont *tisztán apriori metafizika is lehetetlenség,* mert minden apriori elgondolás csak egy lehetséges fennállási mód határozmányait derítheti fel; hogy ez a fennállási mód megegyezik-e a létezéssel, azt csak a tapasztalati tényekből kiinduló reduktív nyomozás döntheti el. E nyomozást azonban a fennállási módok apriori vizsgálatának kell megelőznie, mert reduktív nyomozásunk során csak így ismerhetünk rá azokra a kritériumokra, amelyeket a valóság feltesz, de amelyek a valóságból nem hozhatók le maradék nélkül, mivel helyességükről csak a fennállástani elvek kezekedhetnek. A valósággal való harmóniájuk mit sem mond, mivel a valóságot *téves,* azaz lehetetlen fennállást jelentő feltevések alapján is kielégítőleg megmagyarázhatjuk.

A metafizika és a tapasztalat viszonyát tehát egy olyan fordulat alapján magyarázhatjuk meg, szemben azokkal az elméletekkel, amelyek a metafizika lehetetlenségét, vagy az egyetlen lehetséges apriori metafizika jogosultságát állítják, amelyhez hasonló Bolyai Jánostól származik a matematika történetében. Bolyai abból, hogy két egymásnak ellentmondó és egyformán evidensnek látszó geometriai tétel lehetséges, nem azt a bizarr következtetést vonta le, hogy nem lehetséges geometria, hanem egy még sokkal különösebb, de mégis helyesnek bizonyult konklúzióhoz jutott el: hogy többféle geometria lehetséges.<sup>3</sup>

Hasonlóképen abból, hogy több egyformán evidensnek látszó, de egymásnak ellentmondó metafizikai tétel van, nem az következik, mint ezt Kant gondolta, hogy nem lehetséges metafizika — hiszen ezen az alapon a geometria lehetetlenségét is állíthatnók —, hanem az, hogy *több, logikailag egyformán kifogástalan metafizika lehetséges.* Természetesen azt, hogy ezek közül melyik a „valódi“ metafizika, éppúgy, mint azt, hogy melyik a valódi geometria, csak a tapasztalatból kiinduló reduktív nyomozás döntheti el. A empirizmus és a racionalizmus tehát nem ellentétesek, hanem kiegészítik egymást. A racionalizmus a ruhákat szolgáltatja,

<sup>3</sup> Természetesen az egymásnak ellentmondó geometriai tételekben, valamint a metafizikaiakban is nem azonos, hanem csak analóg fogalmak szerepelnek.

amelyek közül az empiria kiválogatja azt, amelyik legjobban illik a valóság élő testére.

A fennállástani problémák szigorúan tudományos tárgyalása csak a fennállástani axiómák ismerete alapján lehetséges. Valamely tudomány axiómái azonban, mint említettük, bizonyos funkcióknak az illető tudomány tárgyaira való vonatkozását fejezik ki. A fennállástani axiómákhoz tehát leghamarabb úgy juthatunk el, hogy felkutatjuk azokat a funkciókat, amelyek a dolgokra a fennállás szempontjából vonatkoznak. Ilyen funkciók például:

„(x) fennálló“,

„x felteszi y-t“ (x csakis akkor áll fenn, ha y is fennáll),

„x kizárja y-t“ (ha x fennáll, y nem áll fenn),

„x független y-től“ (x fennáll, akár fennáll az y, akár nem) stb.

Kimutatható, hogy e funkciók az első két funkcióra vezethetők vissza. A reduktív nyomozás előkészítése végett e funkciókat tartalmazó néhány fennállástani tételt fogunk felsorolni, anélkül, hogy e tételek axiómajellegét hangsúlyoznók.

1. A visszamenő feltételek között van utolsó dolog, azaz nincs relatívum abszolútum nélkül (Pauler, korrelativitás elve).<sup>4</sup>

2. Minden dolog feltesz valamit (Brandenstein).

3. Minden dolog fennáll valamiféleképpen (Meinong).

4. Ha A fennáll és felteszi B-t, akkor B is fennáll.

5. Ha A felteszi B-t és B felteszi C-t, akkor A felteszi C-t, stb.

A 4. és az 5. tételnek különösen az existenciabizonyítások szempontjából van jelentősége.

E tételekből kiinduló reduktív következtetés azonban mindjárt az első lépéseknél leküzdhetetlennek látszó akadályokba ütközik. Az egyik ilyen akadály Meinong tételével kapcsolatos. Ezt a továbbiakban a fennállástani paradoxon néven említjük.

Ha minden dolog fennáll, akkor a „nemfennálló“ is fennáll, azaz vannak nem-fennálló dolgok, tehát *nem minden dolog áll fenn*.

Ha pedig nem minden dolog áll fenn, akkor vannak, azaz fennállnak nemfennálló dolgok, tehát a fennálló is, meg a nemfennálló is, azaz *minden dolog fennáll*.

<sup>4</sup> Ebből nem következik, hogy a visszamenő feltételek összesége ne lehetne végtelen számosságú, mert e feltételek oly folytonos halmazt is alkothatnak, amelynek van első tagja.



E paradoxonnak és más fennállástani kérdéseknek megoldása csak a fennállástani alapfunkciók helyes értelmezése alapján lehetséges, ami viszont funkcióelméleti ismereteket feltételez. Az ideológiai redukciónak tehát a funkcióelméletből kell kiindulnia.

A funkciók egyszerű rendszert alkotnak. Egyszerűek az oly rendszerek, amelyek nem tartalmaznak minden dolgot s amelyeknek tagjai nem határozhatók meg egymás nélkül. Az egyszerű rendszerek között is a legegyszerűbb az egységrendszer, amelynek tagjai minden meghatározásban szerepelnek. Mivel csak a funkciók szerepelnek minden meghatározásban (minden dolog csak a tulajdonságai vagy más dolgokhoz való viszonya által határozható meg), tehát a funkciók rendszere az egységrendszer. A többi dologhoz viszonyítva a funkciók a legegyszerűbb dolgok.<sup>5</sup> Ezek állanak a Világrend első sorában.

A funkciók a változók szempontjából feloszthatók egyes többváltozós funkciókra. Az egyváltozós funkciók fogalma nyelvtanilag megegyezik a jelző és általában a lehető állítmány fogalmával. Például:

„x szép“, „x páros“, „x háromoldalú“ stb.<sup>6</sup>

Az egyváltozós funkciók objektív megfelelői (feltéve, hogy van objektív megfelelőjük) a tulajdonságok, vagy más néven határozmányok, avagy kritériumok.

A többváltozós funkciók a viszonyfogalmak. Például:

„x különbözik y-tól“, „x nagyobb, mint y“ stb. Ezek objektív megfelelői a viszonyok. Általában pedig a funkciók objektív megfelelői objektív funkciók.

Az objektív funkciók sok tekintetben megegyeznek Platon ideáival. Platon általában az időtlen fennállású dolgokat nevezi ideáknak. Ideák a dolgok mintái, a tulajdonságok, a számok, a matematikai és más viszonyok, az igazságok. Ezek valamennyien visszavezethetők az objektív funkciókra, a dolgok mintáinak a kivételével. Funkciók a tulajdonságok, a számok<sup>7</sup> s funkció minden viszony, sőt minden igazság is úgy fogható fel, mint egy funkció és e funkciót egyszerre kielégítő dolgok kizárólagos viszonya. (Pél-

<sup>5</sup> E kérdést részletesen tárgyaltuk „Az egyszerű dolgok problémája“ című munkában. Athenaeum, 1933, 1—3. füzet.

<sup>6</sup> Az ismeretlenlétet jező x-jellel azt akarjuk kifejezni, hogy a tulajdonságok üres formák, amelyekbe behelyettesíthetők azok a dolgok, amelyekre vonatkoznak.

<sup>7</sup> Valamely tetszőleges „n“ szám az „x (van) n elemű osztály“ tulajdonsággal azonosítható.

dául: A „3 nagyobb 2-nél“ igazság a 3-nak, a 2-nek és a „nagyobb“ funkciónak kizárólagos viszonya.)

Az objektív funkciók is az ideákhoz hasonlóan, mint a fogalmak korrelatívumai értelmezhetők. E meghatározás azonban félreértésekre ad alkalmat, mert a fogalmaknak háromféle tárgyi megfelelőjét lehet megkülönböztetni.

1. Az egyes *egyedi* dolgokat, például az ember fogalmának megfelelő egyes emberek, vagy a háromszög fogalmának megfelelő egyes háromszögek. 2. Az egyes egyedi dolgok lényeges vonásait magában egyesítő *mintát*, például „az ember“, „a háromszög“, amelyhez hasonló dolgok tartoznak az illető egyetemes fogalom alá. 3. A fogalomnak megfelelő *tulajdonságot*, például „x (van) ember“, „x háromszögű“. Az objektív minta és a tulajdonság fogalmának összetévesztése már a múltban is súlyos zavarokat okozott. Ha ezeket nem választjuk szét egymástól, eldönthetetlen az univerzális vitája, mert egy megoldhatatlan paradoxonra jutunk, abból kifolyólag, hogy az objektív minták fogalma csak fikció,<sup>8</sup> holott a tulajdonságok objektív fennállása tagadhatatlan. Tehát, ha ezeket azonosítjuk egymással, akár azt tesszük fel, hogy van nem egyedi tárgyi megfelelője a fogalomnak, akár azt, hogy nincs, mindkét esetben önellentmondásra jutunk és cáfolhatók vagyunk. Bizonyos értelemben a tulajdonságok és a viszonyok is minták ugyan, amint az öntőforma mintája az öntéssel készített tárgyaknak. Ebben az értelemben az objektív funkciók azonosíthatók az ideákkal.<sup>9</sup>

A tulajdonságok és általában a funkciók objektív fennállása bizonyítható. Ezt cáfolni látszanak azok az érvek, amelyek szerint a funkciók a reálisan létező dolgokkal szemben önállótlank, fennállásuk azon dolgok létezésétől függ, amelyekre vonatkoznak. E nézet téves. A funkciók nincsenek benne a reális dolgokban (feltéve, hogy ezek nem funk-

<sup>8</sup> A minták nem állhatnak fenn, mert oly dolgoknak kellene lenniök, amelyekre a nekik megfelelő tulajdonság alá tartozó dolgoknak csak a közös tulajdonságai vonatkoznak. Azonban, ha egy tulajdonság több dologra vonatkozik, akkor minden ilyen dolognak van legalább egy oly tulajdonsága, amely a többi dolgok egyikére sem vonatkozik (mert ha két dolognak minden tulajdonsága megegyezik, akkor azok azonosak), tehát nem lehetséges oly dolog, amelyre az illető dolgoknak minden közös és csak a közös tulajdonságai vonatkoznának.

<sup>9</sup> Noha az ideáknak nemesak logikai, illetőleg ideológiai, hanem metafizikai jelentésük is van, ez nem lényeges különbség, mert a természettudományok mai állása szerint a funkcióknak is lehet metafizikai jelentőséget tulajdonítani. Az a feltevés, hogy minden dolog funkció, úgy apriori, mint aposteriori lehetséges hipotézis.

ciók), hanem legfeljebb *vonatkoznak* rájuk. Formák, amelyek ráhúzhatók azokra a dolgokra, amelyekre éppen ille- nek, de lehet, hogy semmire sem illenek. Nem a funkciók, illetőleg az ideák teszik fel a reális dolgokat, hanem a reális dolgok és egyáltalában minden dolog feltesz ideákat. Ha ugyanis arra az álláspontra helyezkedünk, hogy van olyan dolog, amelyre nem vonatkozik idea, például tulajdonság, akkor ellentmondásra jutunk, mert ez esetben az „*x* (van) oly dolog, amelyre nem vonatkozik tulajdonság“ idea érvé- nyes rá. Tehát *valamely dolog csak akkor állhat fenn, ha fennáll legalább egy rá vonatkozó funkció is*. Igaza volt tehát Platonnak: a dolgok valóban felteszik az ideák létét.

A funkciók létének a reális dolgoktól való független- ségét igazolja az a tény, hogy vannak tárgynélküli funk- ciók is, amelyek semmiféle egyedi dologra nem vonatkoz- nak. Ilyenek pl. a „négyyszögű háromszög“, az „*x* gyök- nélküli algebrai egyenlet“ stb. Ha feltesszük ugyanis, hogy nincs tárgyaltalan funkció, ellentmondásra jutunk, mert ebből az következik, hogy az „*x* tárgyaltalan funkció“-tulajdonság tárgyaltalan.

Az objektív funkcióknak, az ideáknak a fennállása azonban a fenti érvektől függetlenül is bizonyítható. Az a feltevés ugyanis, hogy minden funkció csak gondolati dolog, ellentmondásra vezet, mert ebben az esetben az „*x* (van) gondolati dolog“ sem lehetne a funkciók tényleges, az emberi megismeréstől is független tulajdonsága.<sup>10</sup>

Az objektív funkciók egyik legfontosabb határozománya az, hogy időtlen örök fennállásuk van. E problémát itt nem tárgyalhatjuk kimerítően. Csak annyit jegyzünk meg, hogyha valamely dolog megváltozik, nem a tulajdonságai változnak meg — hiszen pl. a szilárdság megmarad szilárd- ságnak, a folyékonyság folyékonyzágnak, ha az egyedi dolog megolvad vagy megszilárdul is —, hanem a tulajdon- ságait változtatja, azaz felcseréli más tulajdonságokkal. A tulajdonságok nem változnak, hanem felváltják egymást.

Hasonlóképpen áll a helyzet a viszonyoknál. Mikor vál- tozó viszonyokról beszélünk, voltaképpen arról van szó, hogy bizonyos adott viszonyban lévő dolgok egy későbbi pillanat- ban más viszonyban vannak, mint megelőzőleg, azaz az eredeti viszonyt egy másik viszony váltotta fel. E viszonyok

<sup>10</sup> Ez a bizonyítás tulajdonképpen csak a tulajdonságok objektív fennállását igazolja. Az objektív viszonyok fennállását Pauler hasonló módon bizonyítja: „Bevezetés“, 221. old.

mindegyike önmagában változatlan, legfeljebb megszakítás nélkül követi egymást. Tehát, ha a változás fogalmát tágabban értelmezzük, az objektív funkciók nem úgy változnak, ahogy a reális dolgok, hanem úgy, ahogy a függvényeknél a független változó változik a függő változó szerint. Nincsenek „valóban“ változó funkciók, hanem az egy pillanatban összetartozó tulajdonságok és viszonyok egy oly viszony helyettesítési értékeit alkotják, amely viszony az egyes pillanatok és a megfelelő funkciók között áll fenn, azaz a funkciók önmagukban időtlenek és változatlanok.

Mint említettük, a tulajdonságok fogalmának segítségével oldható meg a fennállástani paradoxon és más fennállástani problémák. E problémák megoldásához a feltételezés fogalmának helyes értelmezése szükséges.

Feltételezésnek — fennállástani szempontból — valamely A és B dolog azon viszonyát szokás nevezni, hogy „A csakis akkor áll fenn, ha B is fennáll“. E definíció ellen azonban súlyos kifogás tehető, mert ha elfogadjuk Meinong tételét, amely szerint minden dolog fennáll valamiféle módon, akkor a fenti definíció értelmetlenség, mivel az az eset, hogy A vagy B nem áll fenn, nem is lehetséges.

A probléma megoldása Meinong tételének helyes értelmezéséből adódik. Eszerint Meinong tétele csak akkor igaz, ha tiszta tautológia, azaz, ha dolognak azt nevezzük, ami fennáll valamiféleképpen.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy az „aranyhegy“ fogalma különbözik az esetleg reálisan létező aranyhegytől és az „x (van) aranyhegy“-tulajdonságtól. A fogalom fennállhat gondolatilag és a tulajdonság időtlenül, esetleg akkor is, ha nincs reálisan létező aranyhegy, azaz, ha az „x (van) aranyhegy“-tulajdonság tárgyaltalan. Valóban, Meinong tételének az az értelmezése, amely szerint minden fogalomnak és a megfelelő objektíve fennálló tulajdonságnak megfelel valamely objektíve fennálló tárgy is, önellentmondásra vezet. Mert, ha minden fiktív fogalomnak is megfelel objektíve fennálló tárgy, akkor a „semmi“, azaz a „nem fennálló“, gondolatilag kétségtelenül létező fogalomnak is megfelel objektív tárgy, azaz arra az abszurdumra jutunk, hogy fennáll egy oly dolog, amely nem áll fenn. E meggondolásból következik, hogy a feltételezés fenti definíciója értelmetlenség ugyan, mert nemfennálló dolgok nincsenek, de mégis helyes tényállásra utal. Azzal ugyanis, hogy azt mondjuk: valamely A dolog fennállása teszi a B dolog fennállását, voltaképpen azt akarjuk kifejezni, hogyha egy fogal-

munk nem fikció, azaz megfelel neki egy objektíve fennálló A dolog, akkor egy másik fogalmunk sem fikció és annak is megfelel egy B dolog. Mivel pedig, mint láttuk, lehetségesek fiktív fogalmak is, a fogalmak e viszonyának van értelme. Abból azonban, hogyha egy fogalom nem fiktív, akkor egy másik sem fiktív, az következik, hogyha az egyiknek megfelelő tulajdonság tárgyias, akkor a másiknak megfelelő tulajdonság is tárgyias. A fogalmak fenti összefüggésének megfelel tehát egy objektív viszony, azaz két tulajdonság oly kapcsolata, amely közöttük a tárgyasság szempontjából áll fenn. (Tulajdonságok közötti feltételezés.<sup>11</sup>) A tárgyias tulajdonságok közötti feltételezés által definiálható a két dolognak az a viszonya, hogy a csak rájuk vonatkozó tulajdonságok kielégítik a tárgyias tulajdonságok közötti feltételezést. Ebből következik, hogyha azt mondjuk: valamely adott tulajdonsággal bíró dolog fennáll, vagy nem áll fenn, akkor ez csak helytelen kifejezési módja annak, hogy az adott tulajdonság tárgyias vagy tárgyaltalan. Mielőtt tudnók, hogy valamely tulajdonság tárgyias vagy tárgyaltalan, helytelen, ha — azt előre tárgyiasnak tételezzük — „az adott tulajdonsággal bíró dologról“ beszélünk, mivel ami dolog, az fennálló is, tehát ez esetben előre elismerjük azt, ami még problematikus és bizonyítandó.

A Valami és a Semmi problémájának ez elemzése után visszatérhetünk a fennállástani axiómákhoz. Az eredmények, amelyekhez eljutottunk, azt mutatják, hogy a fennállástani viszonyok a funkciók viszonyaira vezethetők vissza, azaz a fennállástan is egyik ága a funkcióelméletnek. Mivel pedig minden tudomány felteszi az ideológiai axiómákat, azaz bármely tudományból kiinduló reduktív nyomozás hozzájuk vezet, a felesleges lépések elkerülése végett legcélszerűbb mindjárt a funkcióelméletből kiindulni. E nyomozás azonban ezúttal nem vihető keresztül. A továbbiakban ezért csak az ismert axiómákat említjük meg, az ismeretleneket pedig hallgatólagosan feltételezve vázoljuk az ideológiával kapcsolatos és filozófiai szempontból érdekes következményeket.

Pauler szerint a fennállási módok egymással való összefüggésére vonatkozólag két lehetőség van. Vagy gyökeresen különböznek egymástól és közöttük az átmenet

<sup>11</sup> A tulajdonságok közötti feltételezés (U csakis akkor tárgyias, ha V is tárgyias) a *relatív feltételezésnek* egy sajátos esete (U csakis akkor bír valamely adott P tulajdonsággal, ha a P a V-re is vonatkozik). Ennek egy másik fontos esete (ha  $P = X$  van igaz) az *implikáció* (U csakis akkor igaz, ha V is igaz).

lehetetlen, vagy pedig csak fokozatai *egy* fennállási módnak. Úgy véljük, hogy az utóbbi lehetőség mellett kell döntelnünk. Bizonyítható, hogy több fennállási mód van ugyan, de ezek valamennyien *egy* változatlan és örök fennállási módnak eseteit, illetőleg alosztályait alkotják. Azaz bármily paradoxonszerűen hangzik is, az időben való fennállás is a legáltalánosabb időtlen és örök fennállásnak a esete.

Minden dolog vagy örökké változatlan, vagy nem az. Két dolog azonban csak akkor azonos, ha minden tulajdonságuk megegyezik. Ha tehát valamely dolog megváltozik, azaz más tulajdonságokat vesz fel, akkor már nem ugyanaz a dolog többé. A változó, de változás közben változatlan dolog fogalma önellentmondó. Ilyen dolgok tehát nincsenek. Mivel azonban minden dolog fennáll valamiféleképpen, tehát *minden dolog örök és változatlan módon áll fenn*. E konklúzió lényegében megegyezik az eleaták tanításával. Ennek ellenére mégsem következik belőle, hogy a reális lét illúzió. Mint látni fogjuk, e konklúzió inkább Platonnak azt a sejtését igazolja, hogy a reális dolgok folyton létesülők, de sohasem létezők, az ideák pedig örökké létezők, de sohasem létesülők.

Mint említettük, az időtlen és örök fennállási mód síkjában különböző sajátos fennállások lehetségesek. Pauler felfogása ebben a kérdésben az volt, hogy a különböző fennállási módok apriori vizsgálata lehetséges, és hogy kell egy elvi alapnak lenni, amely szerint a fennállási módok legáltalánosabb osztályai felfedezhetők. Az egyik legátfogóbb ilyen elvi alap a fennállási módoknak fennállási *lehetőségük* száma, illetőleg számossága alapján való megkülönböztetése. Abból kifolyólag, hogy valamely funkció önmagában sem nem igaz, sem nem téves, kimutatható, hogy a funkciók fennállása, mint funkcióké, *egylehetőségű*. A tételek, mint sajátos funkciók, a funkciók időtlen fennállásán belül, *kétlehetőségű* fennállással bírnak. Minden tétel vagy időtlenül örökké érvényes, vagy időtlenül örökké érvénytelen. (Pl.: a „ $2 + 2 = 4$ ” örökké, elismerésünktől függetlenül igaz, a „ $2 + 2 = 5$ ” pedig örökké, elismerésünktől függetlenül téves). Az egy- és kétlehetőségű fennállással bíró dolgokon kívül lehetségesek még oly dolgok is, amelyeknek kettőnél több a fennállási lehetőségük.

Bármely több fennállási lehetőségű dolgok osztálya különböző alosztályokra bontható egy másik általános szempont, a fennállásoknak *irányított* vagy *irányítatlan* volta szerint. Bizonyos több fennállási lehetőségű dolgok-

nak irányított fennállása van, ha az egyes fennállási esetekhez tartozó dolgok között lehetséges ugyan, de csakis egyirányban lehetséges feltételezési viszony.

Irányított fennállásuk van például a tételeknek, mert igaz tétel nem tehet fel téveset, ellenben téves tétel feltehet igaz tételt. A tételek fennállása tehát *kétlehetőségű* és *irányított* fennállási mód. Kétlehetőségű és irányítatlan fennállásuk van az etikai és esztétikai értékeknek, feltéve, hogy ezek objektíve fennállanak.

Hogy a reálisan létező dolgoknak milyen fennállásuk van, azaz melyik a valódi metafizika, az csak a tapasztalatból kiinduló redukzív nyomozás alapján dönthető el. A tapasztalat alapján választható ki az igazi metafizika, a már apriori lehetségesnek kimutatott fennállási módok közül. Ezért a létezést csak fenntartással azonosítjuk a *kontinuumszerűen végtelen és irányított* fennállással, amennyiben ugyanis a tapasztalatok ezt az azonosságot igazolják. Az egyes fennállási lehetőségeket alkotó fennállási alosztályok ebben az esetben az egyes pillanatok. Azaz implicit definícióval kifejezve, a *pillanat a benne létező dolgok összessége* (osztálya). Az *idő* a pillanatoknak a feltételezés iránya szerint rendezett összessége (osztálya). Ebből következik, hogy valamely pillanat eleme nem teheti fel egy későbbi pillanat elemét. Valamely dolog elvben több különböző pillanatban is létezhetik, mivel a pillanatok osztályok és ugyanaz a dolog több különböző osztálynak lehet eleme.

Különböző pillanatok oly elemei, amelyek a pillanatok sorrendje szerint folytonos összességet (osztályt) alkotnak, illetőleg, amelyek megszakítás nélkül követik egymást, *egyenlők*. *Változik* valamely elem egy adott pillanatban, ha a pillanatok sorrendjében van hozzá bármilyen közel olyan vele egyenlő elem, amely tőle különbözik. „Valódi“ változás tehát nincs, csak funkcionális változás van. A funkcionális változás az a híd, amely átíveli a változatlan létű ideák és a változó valóságok világa között levő űrt. A változás és a változatlanság tehát nem zárják ki egymást. Lehetséges, hogy valamely dolog egy adott pillanatban változzék és közben változatlan, azaz önmagával azonos maradjon, de az, hogy valamely adott pillanatban létező dolog egy vele egyenlő, de későbbi pillanatban létező és más tulajdonságokkal bíró dologgal azonos legyen, nyilvánvaló lehetetlenség, noha lehetséges, hogy e különböző dolgoknak bizonyos része, amelynek tulajdon-

ságai a későbbi pillanatban is ugyanazok, ugyanaz maradjon.

E metafizika további következményeire, az életre vagy éppen az emberre vonatkozó következményeire nem térhetünk ki. Csak egy hasonlattal akarjuk megvilágítani azt, hogy az egymás után következő állapotok miért keltik szemünkben a valóságos változás illúzióját.

A pillanatok összessége, maga az idő, már időtlen. De a dolgok változnak, úgy, ahogy a függő változó változik együtt a független változóval. Amint a független változó értékei, a pillanatok követik egymást, úgy váltja fel az egyik állapot a másikat. A változás tehát valóban hasonlítható egy filmhez, amelynek egyes felvételei a változás mozzanatai. Mindazonáltal az élet nem egy egyszerű filmsorozathoz, hanem inkább egy olyan filmhez hasonlítható, amelynek minden egyes képén rajta van valahol a megelőző kép, amiből következik, hogy valamennyi megelőző kép rajta van. Az ember pedig egy különös létező, aki háttal fordulva halad a jövő felé s ezért csak a jelent és a múltat láthatja, a jelent közvetlen közelből, a múltat a távoli tájak ködébe borulva. Ha megfordulhatna, vagy minden irányban egyszerre és egyenlő világossággal láthatna, akkor nem volna számára változás, hanem egyszerre szemlélné a dolgokat egy időtlen örökkévalóságban.



## EMBERTANI FELISMERÉSEK PAULER ETHIKÁJÁBAN.

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

---

Pauler szerényen egy filozófiai bevezetés keretei közé szorította be és így túlságosan rövidre szabta mondani-valóját, amellyel rendszerét adta. Sokoldalúsága folytán a bölcelet legkülönbözőbb ágaiban és részletkérdéseiben nyújt messze- és mélyreható, otthonos eligazodást, egy-egy igénytelennek látszó mondatával is.

Az ethika körében is kimutatható Pauler számos oly állításának alapossága és helyessége, amelyeket csak egy-két szóval, futólag tesz. Így például Pauler az erkölcsi érték szubjektív szolgálatának háromféle módját különbözteti meg. Ezek: az erő, a tisztelet és a szeretet. E lelki minőségek valóban mindennemű erényesség alapelemeinek bizonyúlnak. Az erény először is *erő*: állhatatosság, határozottság, szilárd tartás és gerinc, önállóság, benső szabadság, harmónia az önmagunkhoz való hűség. Az erkölcsi erő azonban az erkölcsiség második elemével, a *tisztelettel* korrelatív. A tiszteletről kimutatható, hogy áldozatot jelent. Az állhatatosság másik arculata nem egyéb, mint feltétlen engedelmesség az erkölcsi parancsok iránt. A bátorság lényeges kelléke az önmegtágadás, önfeledtség, a hősiesség az önfeláldozás stb. Az erény legmélyebb mivolta erő és áldozat (tisztelet) egysége. Ez az egység azonban közelebről igen meglepő. Az ethikai érték és a személyiség között megfelelés, rokontermészetűség áll fenn. Ennek következtében az erkölcsiség a személy fejlődését, erőgyarapodását jelenti. A lélek legmélyén él a sóvárgás, a platói *eros*, az érték bírása és az értéknek való önátadás, egyszóval: az értékkel való egyesülés után, amelynek elérése a legmélyebb kielégülést jelenti. A moralitás, mint áldozat és erő egysége, más szóval egyesülés az ethikai értékkel: *szeretet*.

Ugyancsak egy-két szóval, odavetőleg említi Pauler, hogy kétféle humanizmus, emberszeretet különböztethető meg: eudaimonisztikus és rigorisztikus. Első az embertárs gyönyörét és hasznát, utóbbi ellenben ethizálását akarja. Pauler e kétfajta humanizmusát fellelhetjük egyfelől a modern humanizmusban, vagy filanthropizmusban, másfelől a keresztény felebaráti szeretetben. A modern humanizmus eudaimonisztikus és utilisztikus szellemű. Kedveli

az általános emberit, szívesen veszi a szociális kötelékeket, jóindulatot tanúsít, előmozdítja a barátságos, becsületes, békés érintkezést ember és ember között. Azonban az embertársnak csak utilisztikus, személy-alatti előnyeit célozza. A keresztény felebaráti szeretet ellenben bensőséges. Benne az egész személy irányul a másik ember egészére. A lélek a fontos számára. Istenből indul ki, és a felebarátot Istenben szereti, oly világnézet alapján, amely egységbe fogja és magasabb értéknek veti alá az egyéneket. Az utilisztikus humanizmus ellenben az egyénből indul ki. Benne voltaképp minden tag önző, mert a maga képét és hasonlatosságát keresi társaiban, nem önmaga fölé tekint. Jellemzője a lágyság, engedékenység, hédonizmus. Pauler, mikor kétféle: eudaimonisztikus és rigorisztikus humanizmusról beszél, az utilitarista filantropizmus és a felebaráti szeretet (*caritas*) különbségét ragadja meg.<sup>1</sup>

De ugyancsak Pauler etikája az a területe bölcséletének, amelyből mély bölcséleti embermegértés hámozható ki. Most tehát az etikai embertan szempontjából törekszünk erkölcsbölcséletét kiaknázni. Mondhatjuk, hogy e területen nemcsak Pauler sorai tartalmaznak gondolatokat, hanem sorai között is gondolatok vannak.

Pauler szerint az ősi, abszolút etikai érték az igazság. Az emberi *személy* etikailag akkor értékes, ha az igazságot szereti, tiszteli és megvalósítására törekszik. Így benső világunk közvetlenül fordul az igazság felé, megnyílik annak örökkévalósága számára. A benső világ értékei: erő, tisztelet és szeretet, alaperények és a cselekvés helyes motívumai.

A cselekvésnek azonban nemcsak motívuma, hanem célja is van. A cél pedig tárgyi természetű: akaratunk célja az, *amit* akarunk. A személy akaratával itt átlépi a benső világ határait, a külső valóságra irányul, abban akar hatni. Pauler a szubjektív erkölcsiséggel, a benső világ értékeivel párhuzamosan objektív eszményeket is megállapít, az akarat céljai számára. Ezek: a kultúra, a humanizmus, a becsület és a jog. Az alany értékei a benső világot az igazság végtelenségébe kapcsolják bele. Az eszmények és normák is az örökkévaló igazságot szolgálják ugyan, de tekintettel vannak a külső, tárgyi való-

<sup>1</sup> Az elmondottak bővebb kifejtését l. „A szeretet“ c. munkánkban. Budapest, 1932. — 36—37. l. és 80—81. l.

ságra is. A személyt tehát beleállítják a tér és idő, a pszichofizikai létfentartás és végesség, a társadalmi és történeti élet kötöttségeibe. E két ellentét: személyérték és tárgyérték azonban csak együtt alkotja az ethikai érték teljességét. Mint Pauler mondja: a cselekvés ethikailag csak akkor értékes, ha a cél és a motívum egyaránt jó. Ha áldozatot követel tőlünk valamely cél, tárgy, eszmény: a kultúra, a humanizmus, a becsület, vagy a jog, akkor *miért* kell ezt az áldozatot meghoznunk? Nyilvánvaló, hogy magukért az eszményekért is: a kultúráért, a humanizmusért, a becsületért, a jogért. Végelemzésben azonban mégsem ezekért az eszményekért csupán, hanem elsősorban az őszértéknek bennünk, személyekben való érvényesüléséért; azért, hogy átadjuk akaratunkat, magunkat az értéknek és így magunk is az érték hordozóivá, birtokosaivá legyünk.

Pauler erkölcsböleseletéből az embernek a mindenségben elfoglalt helyzetére vonatkozólag mély belátás bontakozik ki. Ennek nyomán meg lehet írni alapjaiban az ethikai embertant.

Mivel az anthropológiai gondolkodás önmegismerésre irányul, egyúttal ethikai gondolkodás is. Problémái a „lélek“ fogalma körül kristályosodnak ki.

A lélek — *Goethe* szavaival — bensőleg határtalan és kívülről korlátozott. Minden megismerésünkben és cselekvésünkben kettősség feszül, szakadék tátong: az ellentét öntudatunk benső világa és a külvilág, a végtelen és a véges között. Az életnek ez az összakadéka a kultúra minden területén megtalálható, így először is a megismerés, a tudományos gondolkodás birodalmában.

• A tapasztalati megismerés kétféle: benső és külső. Ha a tudományos gondolkodás egyoldalúan a benső tapasztalás álláspontjára helyezkedik, akkor a külső valóság a lélek, a tudat tartalmaiban oldódik fel. Az egész külső világot tudatunk tartalmazza. Ami nincs tudatunkban, az nem is létezik. A világuirt betöltő anyag, fizikai és kémiai valóság nem egyéb tudattartalmaink egy csoportjánál.

De ha a külső valóságot tudatunktól független világnak tekintjük is, a benső aspektus szerint ebben az esetben is csak porszemnyi, számba nem jövő csekélyesség lehetne az öntudat világához képest. A külső világ ugyanis véges. Érzékszervi tapasztalás által csak végeset ismerhetünk meg. A végtelen nem érzékelhető, csak elgondolható. Nem képszerű, hanem szemlélhetetlen. A benső világ

ellenben a végtelenbe nyílik, már csak azért is, mert időfeletti érvényességeket, örökváltozatlan igazságokat ismer meg. Ez a megismerés nem a külső világból, a tapasztalásból, hanem csak az észből származhatik. A tapasztalás nem ad általános és szükségképi megismerést. A benső világ időfeletti érvényességeivel szemben azonban a világűr óriási távolságai porszemmé zsugorodnak össze.

Viszont ellenkező aspektus is lehetséges: az érzékszervi tapasztalás egyoldalú álláspontja. A lelki élet eszerint, a megismeréssel és időfelettiné tudott igazságaival együtt, az agykéreg élettani folyamataihoz kötött, tehát csak gyenge, ezer anyagi feltételtől függő pont a csillagtengerek mérhetetlenségéhez viszonyítva. Az ember az anyag kozmikus történetében térben és időben parányi helyet foglal el, semmi hatalommal nem rendelkezik, elhanyagolható tényező. A végtelenség „csak” fogalom, gondolat, amely szürke, árnyoszerű a vaskos anyagi valóság erősségével, zajával szemben. A racionalizmus, a spekulatív gondolkodás csak előítéletekhez, a tapasztalás ellenben elfogulatlan megismeréshez vezet. Az anyag erősebb a léleknél, ha ugyan utóbbi is nem csupán az anyagnak egy tüneténye.

Külső és benső világ a tudományos gondolkodás számára feloldhatatlan ellentét. Átmenet nincs közöttük. A gondolkodás egyik aspektusból sem érheti el a másikat, hanem mindegyiket őseredeti módon feltételeznie kell, mert a két ellentét mégis csak együtt, egymásra vissza nem vezethetően alkotja teljes tudományos világképünket.

A kultúra másik területe a művészet. Itt is ugyanez a kettősség található meg. A lélek szépsége és a tárgyak szépsége két, merőben különböző valami. A művész számára az elsődleges szépség mindig érzelmi, tiszta lelki természetű. Ezt a nem képszerű, szemléletetlen szépet azonban a művésznak a képzelet képeiben kell kifejeznie, tárgyi formába öntenie.

Ezt az őseredeti kettősséget végül az erkölcsiség területén is megtaláljuk. Ethikai megismeréshez kétféle úton juthatunk. Egy cselekedetet értékelhetek a sajátom, vagy idegen cselekedet gyanánt. Minden, amennyiben valóban sajátom, benső természetű, csak belülről adott, a benső világ élményei közé tartozik. Ha a saját cselekedetem erkölcsi értékét keresem, akkor a cselekedetet benső aspektusból tekintem. A cselekedetet sajátomnak tekin-

teni annyi, mint bensőleg tekinteni, önmagamban tekinteni. Ebben az esetben a motívumokra, az érzületek világára figyelek és velük kapcsolatban azokra az értékminőségekre, amelyek a benső világ értékei.

Fordított a helyzet, ha idegen cselekvést értékelek. Itt az interpszichikai, külső valóság az, ami számomra közvetlenül adott. Az indítékok és érzületek megítéléséhez ugyanis már szükséges, hogy az idegen cselekedetet a sajátom gyanánt képzeljem el. Az idegen cselekvésnek, mint ilyennek értékelése a külső világ értékeinek, objektív céloknak, normáknak és eszményeknek körébe vezet.

Az ethikai értékelés szempontja is kétféle tehát: benső és külső. Első a motívumok értékét, a cselekvő lélek tisztaságát, nemességét, erejét, odaadását, erényességét kutatja. Utóbbi a célok számára tűz ki eszményeket és tárgyakat, amilyenek: a társadalom, a kultúra, a nemzet, a jog. Az egyoldalúan benső értékelés szubjektív: csak a lelkiismeret tisztasága és nyugalma fontos számára. Az egyoldalúan külső értékelés objektív: célja az emberi haladás.

Az utóbbi lapos ethikai pozitívizmust és materializmust jelent. Konkrét gyakorlati példa rá a szocializmus morálja. A jó eszerint merő társadalomgazdasági cél. Az egyén viszonya e célhoz külsőleges, magatartásának törvényei materialisztikus természetűek. A cselekvést itt kívülről kell tekintenünk és nem marad mód a benső élet felfedezésére, önálló irányainak és konfliktusainak vizsgálatára.

Az az erő, amelyet a külsőleges morál ismer, a külső kényszer és hatalom. Az éhség, a gépek munkája, az ágyú torka a külső erő jelképei. Vele szemben áll a lélek ereje: a bátorság, állhatatosság. Az érzéki szenvedés is kétféle módon győzhető le: külsőleg és bensőleg. Elsőre példa az orvostudomány gyógyító és érzéstelenítő eljárása. Másodikra a vértanu hősi önfeláldozása.

A személyérték etikája erényekről beszél, a tárgyértéké normákról. A szubjektív jóságot nem a normák jelentik, hanem az az intenció, amely a normák követésére irányul. A moralitás benső területe lélekgondozást, a külső törvényalkotást, igazságosságot kíván. A lélek érzékfeletti, metafizikai problémája áll itt szemben társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális kérdésekkel. Mögöttük anthropológiai kettősség lappang: az ember kettős világa.

Belsőleg tekintve, az ember személy, tehát szellem. Külsőleg viszont a faj egy példánya, amely csak tömegben jelentős. A személy pótolhatatlan, végtelenül becses önérték. Nem szabad eszköznek tekintenünk. Viszont az embertömegek csak eszközök a természeti és történeti hatalmak kezében. Az öntudat világa a végtelenbe nyílik. A gazdasági, állami és társadalmi életben, még inkább pedig a természetben, az egyes ember porszem, semmiség. Minden emberi élet e dualizmus feszültségét hordozza. A külső világban naturalisztikus és utilisztikus természetű: a létfenntartás és létküzdelem értékeire támaszkodik. Belsőleg viszont az érzékfeletti szellemi világban gyökerezik. Alapja ott a haszonérték, itt az önérték.

Az ember egyfelől metafizikai lény. Nem elégszik meg az anyagi és külső valósággal, a mindennapi élet robotjával. Bármilyen súllyal nehezedjék is ez reá, nem szűnik meg magasabbrendű valóságok után sóvárogni. Másfelől azonban az ember nem mindenható, szellemi-erkölcsi tekintetben sem az. Ha életének naturalisztikus alapjai túlkemény és végeérhetetlen teherpróba alá kerülnek, szellemileg és erkölcsileg is összeroskad.

Külső és benső világ ugyanaz az ellentét, mint esz-közérték és önérték, múlandóság és örökkévalóság, immanencia és transzcendencia, anyag és szellem, test és lélek, tér és tudat, a posteriori és a priori megismerés stb. A valóság azonban a külső és benső életformát mindig egymás mellett mutatja: egyfelől ugyan egymással feszültségben, de másfelől bizonyos fokig egymásban. Egyik átnyúlik a másikba és azt a maga körébe vonja.

Újabban az erkölcs és vallás mélyén lappangó duplicitást, kettős értelmet Bergson hangsúlyozza.<sup>2</sup> Szerinte erkölcs és vallás Janus-arc, egyik oldalon pozitívisztikus-naturalisztikus, másikon transzcendens jelleggel. Az erkölcsnek biológiai-szociális, értelemalatti eredetével szemben van értelemfeletti, metafizikai eredete is.

A benső szellemi világ értéke: az önérték néhol elhatárolhatatlanul összekapcsolódik a külső naturalisztikus világ értékével: a technikai értékkel, vagyis a hasznos-sággal. Egyik életforma sem valósulhat meg szélsőséges tisztaságában, anélkül, hogy a másiktól valamit ne igényelne és tartalmazna. Minél nagyobb túlsúlyra jut a

<sup>2</sup> H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932.

másikkal szemben, annál inkább növekszik bizonytalansága.

Az eszközérték gyakran elválaszthatatlanul hozzátartozik az önérték mivoltához. Az erkölcsi értéket az akarat és a személy hordozza. Ha azonban nem látjuk a tett eszközeit és módját, valóban csak félig akarhatjuk azt. A teljes akarat nemcsak a célt, hanem az eszközöket is akarja. Az erkölcsi ideál nem a passzivitás és tehetetlenség, hanem az aktív szeretet, a gyakorlati idealizmus. A cselekvés erkölcsi értékét is erősen lecsökkenti, ha az ügyefogyott és tehetetlen. A végső célok és eredmények folytonos csillogtatása, amely azonban mit sem tud a keresztülvitel hatékony útjairól és módjairól, nem más, mint álidealizmus. Ez a hipokrizis nyilatkozik meg ma számos oly teológiai, filozófiai, irodalmi stb. műben, amely mellett korunk kiábrándult embere közömbösen halad el, mert e művek gyámoltalanul és tanácstalanul szakadnak el a valóságtól. A nyers erőnek, meztelen realitásnak, technikai eredményeknek és ipari találmányoknak modern kultusza azonban sokszor csak burkolt sóvárgás valódi benső szellemi értékek után, csak épp negatív formában, látszólagos értékek elutasítása gyanánt.

Paulert élénken foglalkoztatta az emberi lét e kettősége és feszültsége. Hangsúlyozta a végtelenre *törekvést* a lét órájának korlátai közé szorított ember részéről. Tudta, hogy az időfeletti érvényességek megragadására tesz erőfeszítéseket, de az idő rohanó árájában. Logikai sorrendben az örökváltozatlan igazság az első, de a létezés, keletkezés és elmúlás rendjében az emberi megismerés is változik. Élénken átélte az igazság egyetemessége és szükségképisége, valamint az emberi megismerés részlegessége és esetlegessége közötti ellentétet: az ismeretkritikai problémát. A történeti relativitás és perspektivitás folytán a filozófusok nem tudják tökéletesen megformulálni, szavakba foglalni azt, amit az abszolút érvényességekből, minden filozófus gondolkodásának e közös, alapvető törzsszállományából látnak. Ezért a helyes kifejezés felett vitatkoznak csupán.

Végtelenség és végesség aspektusainak egyensúlya a forrása Pauler szellemiségében a sokoldalú összhangnak. Ő egyesíteni tudta a logikai abszolutizmust a haladás követelményeivel és igénlésével, valamint a történelmi érzéssel. Filozófiatörténetileg elmélyült tanulékony-ság párosult önálló, rendszeralkotó eredetiségével. Gondolatai világosak és kristályosak. E klasszikus nyugalma

bölcselet azonban, minden architektonikája mellett is, elmemozdító hatású. Termékenyít, új kezdetekhez vezet.

Az igazság hidalja át — Pauler szerint — a benső végtelen és a külső véges világ kettősségét. Az igazság ugyanis abszolút, vagyis köre alól semmi sem vonhatja ki magát. Ezért szubjektív és objektív egyszerre: az ember kettős világának mindegyik felére egyaránt érvényes. A megismerés tehát pszichológiai sorrendben az empiriával, a külső tapasztalás adataival veszi kezdetét, de innen folyamatosan vezet felfelé, a benső szellemi világgal adott, egyetemes, *a priori* előfeltevésekig. A matematikus is kedves példája Paulernek, mert az viszont íróasztalánál ülve, önmagából szövi a pontos ismereteknek azt a hálóját, amelyre vonatkozólag eleve biztos abban, hogy minden külső tapasztalásra is érvényes lesz.

Noha Pauler a filozófiának minden ágát egyenlő elmélyedéssel és érdeklődéssel művelte, Szent Ágostonhoz hasonlóan mégis elsősorban az igazság filozófusa volt. Az igazság örök és pozitív érték, szolgálata határozott életformát jelent: az önző érdek kiküszöbölését, humanitást és kultúrmunkát. Másfelől viszont az igazság szolgálata a legobjektívebb és legelőfeltevésmentesebb álláspont, amelyben egyetért, közös nevezőre kerül minden becsületes törekvés. Itt találkozhatnak a legkülönbözőbb irányzatok és meggyőződések. Ami az objektív igazság szolgálatának alapját elveti, az csak destrukció és elvtelenség lehet. Csak az igazságra alapozott gondolkodás igazságos, időhöz és időfelettihez egyaránt. Pauler az igazság filozófusa, tehát abszolutista és mégis elfogulatlan: a haladástól el nem zárkozó.



# PAULER ÁKOS A PSZICHOLÓGIA FELADATAIRÓL.

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL.

---

1. Minden idők nagy filozófusa a lelki életnek alapos ismerője. A bölcsele az örök értékek utáni sóvárgásban az ember érzéki benyomásait, gondolkodási műveleteit és erkölcsi magatartását bírálja. Így a bölcsele az emberi élményeknek és megnyilatkozásoknak kutatója lesz.

Míg minden más jelenségsoport — művelődés, csillagászat, gyógyítás — a filozófiai vizsgálódásnak egyes részterületeibe kapcsolódik, a lelki élet ismerete a filozófia egészének előfeltétele. Ezért vált el a tudományok fejlődése során oly nehezen és későn a lélektan a filozófiától. A filozófia és a pszichológia viszonya nem reciproprok természetű. Míg a filozófia egy szaktudománnyal sem ápol olyan benső viszonyt, mint a lélektan, addig a lélektan csak annyira kíván támogatást a filozófiától, mint a többi szaktudományok.

A filozófia feladata a szaktudományokkal szemben, hogy a szakkutatás számára általános irányelveket adjon, logikai eszközöket, célkitűzéseket és értékelveket. A szakkutató nem foglalkozik saját tudományának végső kérdéseivel, hanem a részletkérdésekbe mélyed. A tudományok feladatainak kitűzése, a tervszerű, közöscélú kutatás irányítása az egyes tudományok hatáskörén túlvezet, ez a filozófia kötelessége. Leghivatottabban a pszichológiával szemben teljesítheti ezt a feladatát a filozófia, hiszen a pszichológia művelése minden bölcsele számára nélkülözhetetlen. Kevés azonban az a bölcsele, aki a filozófiának ezt a hivatását átértette és ápolta.

A mult század közepén magára maradt és kísérletivé vált pszichológiát az uralkodó gondolatirányok magukkal ragadták és a fiatal szaktudomány célkitűzései, átfogó elméletei nem öntudatos irányításból, hanem szellemi divatok kényszeréből fakadtak. Müller Johannes és Helmholtz Kant szellemét szolgálják, Mach a pozitivizmusért száll síkra, James pedig a lélektanból kiindulva a pragmatizmushoz jut. Ilyenformán kezdetben az egyes szakkutatók egymagukban törekedtek filozófiai alapra; újabban azután egy-két filozófus aktív részt vesz a pszichológia (és a többi szaktudományok) irányításában. A pszichológia századunkban a legtöbb ösztönzést filozófus részről alighanem Bergsonnak és Schelernek köszönheti.

2. Senki sem látta *Pauler Ákos*nál világosabban a

filozófia kötelességét a szaktudományokkal szemben. Bevezetésében a szaktudományi kutatás nélkülözhetetlen kiegészítőinek nevezi az igazság természetének, az emberi cselekedetek és tudományos alkotások előfeltevéseinek felderítését. A szaktudomány nem haladhat szilárd léptekkel filozófiai támogatás nélkül.

Az összes tudományok legáltalánosabb filozófiai alapvetésén kívül miféle speciális irányításokat köszönhet a pszichológia Pauler Ákosnak?

Pauler nem szentelt külön tanulmányt annak a kérdésnek, hogy miben látja a pszichológia feladatát. Egyes megállapításai és megjegyzései azonban, melyeket műveiben elszórt vagy méginkább egyetemi előadásain és magánbeszélgetéseiben fejtett ki, olyan fontos ösztönzéseket tartalmaznak, hogy kidolgozásuk pszichológiai problémák öntudatosításához vezethet.

3. Paulernek mindig újra hangoztatott legfőbb követelése a pszichológiával szemben a tiszta leírás. Miként Bergson és Scheler, úgy törekedett Pauler az élményvilág közvetlen adatainak fizikai és fiziológiai ismeretektől meghamisítatlan leírására.

Pauler nemcsak öntudatosította ezt a követelést, hanem követte is. Már serdülő ifjúkorából való naplójában mély, elfogulatlan lélekelemzéseket találunk.<sup>1</sup> Szeretett rokona halálán búsulva, víg koresmai zenét hall. A még gyermek lélekbúvár elsodálkozik azon, hogy a máskor vidámító nóta még búsabbá teszi.

Paulernek e talán első pszichológiai megfigyelésétől hosszú út vezet utolsó idejének egyik legkedvesebb gondolatáig, az evidenciaélmény elemzéséig. Ezen a hosszú úton Pauler a tiszta leírás követelményének minden nehézségével találkozott.

Tiszta leírást kell követelnünk és mégis a leírás fogalmak nélkül lehetetlen. Már pedig minden fogalomnak már előfeltevései vannak.

4. Ebből a nehézségből származik Paulernek egy második megállapítása a lélektan feladatairól. A lélektanban használatos kategóriák minden mértéket felülmúló módon durvák és képtelenek arra, hogy a lelki jelenségek végtelenül finom árnyalatait kifejezzék. Ha használható leírásokkal akar dolgozni a pszichológia, akkor mindenképp fogalmi eszközeit, kategóriáit kell kicsiszolnia és

<sup>1</sup> Idézve Kornis Gyula előadása nyomán, „Kezdet és vég“. L. jelen kötet.

kifejezéseket kell keresnie a lelki élet jelenségeinek megjelölésére. A nehézség persze itt megint abban áll, hogy fogalmakat csak sokrétű tapasztalati anyagból lehet leszűrni. A pszichológusnak éppen az a feladata, hogy ebből a cirkulusból, amit a leírásból adódó, viszont a leíráshoz már szükséges fogalmak képeznek, megtalálja a kiutat.

5. Csak akkor, ha meglesznek a tapasztalathból leszűrt leíró fogalmaink, lélektani kategóriáink, melyek képesek megfogni a lelki élet finomságait, csak akkor fogjuk megismerni az olyan szubtilis megnyilvánulásokat, mint a gondolkodás jelenségeit.

Hogyan folyik le a gondolkodás, mik a lélektani törvényei — ezek Paulert örökké nyugtalanító kérdések voltak. Különösen az a terület foglalkoztatta, ahol a tudás és a hit bizonyossága találkoznak, a minden gondolati műveletnél világosabb evidencia élménye.

Ennek az élménynek elemzését Pauler maga is megkísérelte.<sup>2</sup> Elemzése szerint többféle felismerési jelenséget különböztethetünk meg. Az intuíció által közvetlenül és egyedül önmagában ismerünk meg valamit. Az ítézés ezzel szemben anyaggyűjtő állásfoglalás. A megértés tartalmaknak céltudatos összekapcsolásában áll. A Külpe-iskola által felállított nem-szemléletes tudás fogalma ítéletek eredményét jelöli. Ezeknél a jelenségeknél jóval egyszerűbb a *ráébredés* élménye, amely hirtelenül fellépő megindulása bizonyos fajta ítékezésnek.

Valamely ítéletemről hirtelen felismerem, hogy az nem egyéb, mint valamely előfeltevésnek érvényesülése. Valami egyesből valami másnak általánosságára jutok. Az ilyen ráébredés vezet új autothetikus ítéletek alkotására.

A ráébredés lélektani folyamata arra a felismerésre vezet, hogy valamely tartalomnak megfelel egy másik tartalom, mint annak logikai előfeltevése. Fontos mozzanata a hirtelenség és a váratlanság. A ráébredés olyan logikai előzménynek hirtelen felismerése, melyre eddig egyáltalán nem gondoltunk. A ráébredés meglepődést vagy mély megilletődést vált ki az emberben.

6. Paulert nemcsak az élménykutatás érdekelte a pszichológiában. A pszichológiának a cselekvés (pl. az alkotás folyamata) is tárgya, nemcsak az átélés.

Pauler magában az élményben is a cselekvő mozzanatokat kutatta. A gondolkodásban és az érzékelésben

<sup>2</sup> Psychologia és philosophia. Magyar Psychologiai Szemle, I., 1928.

ugyanúgy aktivitást látott, mint a törekvésben és az élménytartalmak elemzését azért tartotta égető feladatnak, hogy a lelkiélet aktivitására fény derüljön.

Miként minden életnek, úgy a lelki életnek is a törekvésben látja az alapját. Törekvés nyilvánul meg akkor is, amikor érzékszerveink segítségével a külvilági tárgyak minőségét és alakját megragadjuk. Téves az a felfogás, amely szerint az ingerek hatására a benyomásokat elszenvedjük. Az érzékelés egész idegrendszerünk visszahatása az ingerekre.<sup>3</sup> Nemcsak az úgynevezett magasrendű érzéki teljesítmények (alak, ritmus stb.), hanem az egyszerű minőségeknek (az újkori filozófia szekundárius minőségeinek) megragadása is az élet aktivitásának eredménye.

Pauler Aristotelesre visszanyúló felfogása az érzékelés tan legújabb irányainak útját egyengeti. Megadja azt a mély filozófiai gyökeret, amely nélkül nincs szívós élete semmilyen elméletnek. Pauler feladatul tűzte ki és evvel öntudatosította a mai lélektan az a tendenciáját, hogy a lelki élet minden jelenségét és így a legegyszerűbbnek nevezett érzéki benyomásokat is mint aktív életfolyamatokat (a legtágabb értelemben véve) kell felfognunk.

7. Paulert az aktivitás külső megnyilvánulásai is érdekelték. Az alkotásról, cselekvésről, magatartásról sokat elmélkedett esztétikai és ethikai vonatkozásban. Ezeknek a diszciplínáknak ontológiai alapvetését a tapasztalati lélektanban kereste. Hogy ehhez a hivatásához méltó legyen a pszichológia, a magatartás kutatásában szigorúan a fenomenológia módszeréhez kell ragaszkodnia.

A régebbi lélektan megállapításai sok tekintetben laposak és elnagyoltak, mert túlságosan korán látott hozzá a magyarázáshoz, sokszor még mielőtt anyagot gyűjtött volna. A gyermekek és az állatok magatartásában sokan eleve kész elméletek bizonyítékait keresték. Pedig pl. az állatok magatartását egyáltalán nem tudjuk emberi kategóriákkal megérteni.

Az emberhez leginkább hasonlító állatnak, a csimpánznak is sokszor teljesen megfoghatatlan a magatartása. Evvel kapcsolatban Pauler Köhler Wolfgang kísérleteit említette. Bonyolult feladat elé állítva a csimpánz értelmesen cselekszik. Most egyszerű helyzetet teremt a kísérletező, amely a majom számára is ismeretes volt. Mégis teljesen tanácstalanul áll ott és célra nem vezető

<sup>3</sup> Bevezetés a pszichológiába. Egyetemi előadások, 1928/29, I.

módon ismételteti a bonyolult feladathoz szükséges mozgásokat. Méginkább megdöbbentő a következő eset. Az egyik kisebb majom nagyon kényes arra, ha piszokba lép. Ilyenkor körülményesen kapargatja lábáról a sarat. Ugyanez az állat azonban nem riad vissza a koprofágiától. Látjuk tehát, hogy a majmok magatartásában anti-logikus vonások vannak. A majmok mágikus világban élnek.

8. Érdekelni fog ebben az összefüggésben, hogyan vélekedett Pauler a lélektannak magatartási irányzatairól. Módszertani szempontból a modern irányzatok közül az alakelmélet mellett a behaviorizmus érdekelte őt legjobban. Az állat- és gyermekpszichológiában egyedül lehetséges módszernek tartotta a magatartás elemzését. De a felnőtt ember esetében túlzó álláspont, ha az élményelemzést mellőzzük.

Számos lélektani jelenséghez azonban a felnőttnél sem juthatunk hozzá pusztán élményelemzéssel. Lelki életünk csak részben öntudatos, aktivitásunk nagyjából öntudatlan lefolyású. Az akarati működés pl. akkor is hatékony, aktív, amikor nem éljük át. Ha valamit nem akarok tenni, akkor sem teszem, ha nem élem át ezt az akarást. Az akarati működés az ember magatartásában mutatkozik meg. Az akarat jelenségeire az vet fényt, ha a magatartást és az átélt öntudatos akarati élményeket együttesen elemezzük.

A behaviorizmus elméleti vonásait Pauler amerikanizmusnak tartotta. A mechanisztikus felfogás, amely reflexekből, szokásokból, próbálkozásokból, mint elemekből építi fel a magatartást, nemcsak teljesen idegen a pszichológiától,<sup>4</sup> hanem lényegében biológia-ellenes. Ez a felfogás a magatartást gépi történések mintájára képzelel, ami teljesen hamis. A mechanisztikus folyamatokat végző gép szintetikus úton áll elő és ha egy eleme elvész, a gép nem működik. Ezzel szemben az élő szervezet differenciálódás útján áll elő és sérüléseit regenerálja.

Miként az élő szervezet, úgy a lelkiélet is organikus egység. Ez az organikus egység az én élményében jut kifejezésre. Az egyéni én nyilvánul meg minden aktivitásban, ennek az énnak törekvése minden lelki jelenség.

9. Mik a lelkiélet legősibb törekvései? Pauler itt is programot ad az ösztönélet kutatójának.

<sup>4</sup> L. ugyanebben az értelemben Ranschburg: Behaviorismus und Psychologie. Archiv f. d. ges. Psychologie, 86., 1932.

Divatos egyoldalú tanításokkal szemben az emberi élet őstörékvései nem merülnek ki a szexualitásban, vagy az érvényesülési vágyban, hanem legalább három tényezőt lehet megfigyelni. Az ősz tudásvágyat (kíváncsiság), az ősz cselekvésvágyat és az ősz alkotásvágyat (pl. játék). Ezekben az ősi törékvési formákban közös mozzanatot pillanthatunk meg, az expanzióra való törékvést, küzdelemnek, örök változtatásnak árán.

Ez az expanzív küzdelem az értékek keresésére és megvalósítására tör, amit Pauler a lelki élet és az emberi lét alapvonásaként fed fel. Azt a lélektani magatartást, amit az értékkel szemben elfoglalunk, az eros szó jellemzi legjobban, a szeretet.<sup>5</sup>

10. Az a kor, amely nem egységes lendületben törekszik az értékek felé, amelyet nem az értékek szeretete vezet, a bomlásnak kora, amelyben az élet organikus egységének széthullása fenyeget.

A modern ember lelkét egységének széthullása kísérti,<sup>6</sup> ahogy a mai kor szellemi életében a teljes tájékozatlanság vigasztalan képe tárul elénk. Ez ellen a széthullás ellen állandó küzdelmet kell folytatnunk. Ennek a küzdelemnek a fegyvere a világnézet, amely menedék és program egyszerre, biztos életforma a fenyegető anarchia közepette. A világnézet a lelkiegységhez tartozik és ezért minden ember kivétel nélkül valamilyen világnézetet alkot magának.<sup>7</sup>

Ebben a törékvésben a gyakorlati lélektan siethet a mai ember segítségére. Ismerve a magatartás, az érzelmi és a gondolati élet törvényeit, a gyakorlati pszichológus (politikus, nevelő) feladata, hogy a filozófussal egyetértésben aktuális értékeket tűzzön ki. A történelem irányadó nagy emberei kiváló pszichológusok voltak, akik értettek ahhoz, hogyan kell embertársaikkal bánni és azok magatartását az általuk hirdetett értékek felé irányították. Ma a történelemben öntudatos tényezők is belejátszanak. Korunknak szellemi irányairól öntudata van. A jövő kialakításába öntudatos tényezők is bele fognak nyúlni. A filozófia és a pszichológia feladatát ebben a kialakulásban Pauler *Akos*nak egy mondatával lehet jellemezni:<sup>8</sup> „Itt is a harmonikus együttműködés az az életforma, mely egyedül képes nagyot és maradandót alkotni.“

<sup>5</sup> A lelkiélet egysége. Egyetemi előadások, 1931/32, II.

<sup>6</sup> A modern ember lelke. Napkelet, 1929 május.

<sup>7</sup> A lelkiélet egysége. L. fenn.

<sup>8</sup> Psychologia és philosophia. L. fenn.

# PAULER ESZTÉTIKAI PROBLÉMÁI.

Írta: PRAHÁCS MARGIT.

---

Sokféle szempontból lehet vizsgálni Pauler Ákos ragyogó elmeélel felépített filozófiai rendszerét, de ott, ahol a tanítvány áll szemben Mesterével, e rendszer továbbvivő, gondolkodásra ihlető hatása áll az előtérben. A pusztá ismertetés közönyösen siklik tovább a tartalom felett, mindenütt csak feleleteket lát, a felvetett kérdések magától értetődő megoldásait, az igazi visszahatást azonban várakozó, megtorpanó, nyugtalanító érzelmek kísérik, amelyek, mint az ingaórárt a súlyok, a gondolkodást megindítják. Ez a visszahatás elsősorban szubjektív természetű, mint ahogy a filozófiai problémák mindig valami egészen személys élményből fakadnak. Nem is a problémák pozitív megoldásában van minden filozófus tanításának igazi továbbvivő ereje. Olyan zárt rendszer, mint amilyen Pauleré, ebből a szempontból teljesen terméketlennek bizonyulna, ha tanítványai e rendszer bármelyik területén nem találhatnának problémákat, amelyek már beállításukkal ránevelnek a tudományos gondolkodásra, az önálló szellemi mérlegelésre.

Rendszerének szemszögéből Pauler esztétikai problémái is csak egyes téglák, amelyek az egész felépítésébe szervesen illeszkednek bele, de hogy az esztétikát a többi filozófiai tudományok mellett teljesen egyenrangúnak ismeri el, arról már művének bevezető sorai tanuskodnak. „A tudománynak a maga határtalan perspektívaival — írja Pauler —, megkapó szisztematikájával, mely az igazságok harmonikus összerendezéséből áll elő, esztétikai értéke is van. Azoknak az előfeltevéseknek rendszeres vizsgálatára is szükség van tehát, melyek a tudománynak mint *műalkotásnak* értékességét is szabályozzák s ebből folyólag általában az alkotások önértékűségének természetére is fényt derítenek. Ez a feladata az esztétikának, mely tehát *éppoly szerves része a végső előfeltevéseket kutató filozófiának, mint akár a logika vagy az etika.*” „Az alkotás éppen olyan lényeges funkciója az emberi szellemnek, mint akár a gondolkodás vagy a cselekvés, melynek nem erőnk feleslegéből, de annak legjavából áldozunk.“

Pauler esztétikai problematikájában is érvényesíti azt a logikai tagozódást, ami az igazság természetéből folyólag szerinte minden tudomány problematikáját jellemzi. Az esztétikának is alapjában tehát négy problémája van. 1. Az esztétikai elemek kérdése: ezzel foglalkozik az

esztétikai határozmányok tana. 2. A relációk kérdésének itt az értékeség problémája felel meg. 3. Az osztályok problémáját az esztétikai eszmények és normák elmélete hivatott megoldani. 4. Az Abszolútum kérdését itt az a probléma képviseli, hogy mi az a végső tárgy, melynek abszolút esztétikai értékesége előfeltétele minden egyéb esztétikai értékeségnek? Ebben a világos tagolásban tárgyaljuk mi is Pauler esztétikai problémáit, kiragadva azokat a főbb gondolatokat, amelyek vázlatos körvonalaikban széles távlatokat, lehetőségeket rejtenek az esztétikai értékelés kiépítésére.

Az a körülmény — írja Pauler —, hogy csak bizonyos tárgyak értékesek esztétikai szempontból, már magabizárja a tanuságot, hogy a tárgynak *bizonyos határozmányokkal* kell bírnia, hogy „szép” legyen, amely szó gyűjtőnévként magában foglalja az összes esztétikai jelzőket. Pauler csak azokra az esztétikai határozmányokra mutat rá, amelyek különösen alkalmasak arra, hogy az esztétikai értékelmélet számára kiindulópontokul szolgáljanak. A műalkotás fő tartalmi határozmányát a *jellegzetességben* állapítja meg. Az esztétikai tárgyban mindig kifejezést keresünk — mondja Pauler —, épp ennek sajátos megértése váltja ki tudatunkban az esztétikai tetszést. De a kifejezés már magában foglalja az egységes lelki tartalmat, vagyis az esztétikai tárgy egysége a kifejezés egységében nyilvánul meg. Egység és kifejezés azonban csakis a jellegzetesnek visszaadásában lehet. Az esztétikai tárgy azért kifejező, mert benne az ábrázolt tárgy egységes *lényege* nyilvánul meg és ez az egységes lényeg nem más, mint a tárgy jellegzetessége. Az, ami jellegzetes, az eo ipso egységes és kifejező. Az esztétikai szemléletben tehát mindig bizonyosfajta dualizmus van: a kifejező és a kifejezett dualizmusa. Ez kétféleképpen lehetséges: vagy úgy, hogy a kifejező a kifejezettet ábrázolja, vagy pedig a kifejező alkotás a kifejezettnek szimboluma.

Mit nevezünk jellegzetesnek? Jellegzetes az — mondja Pauler —, amiről felismerjük, hogy micsoda, vagyis megvannak benne azok a vonások, *amelyek állandóak és változatlanok*, nincsenek pillanatnyi helyzetekből folyó változásoknak alávetve, röviden: amelyek jellemzőek az illető tárgyra nézve. A művész tehát úgy ábrázolja vagy szimbolizálja tárgyát, ahogy annak lényegéből, egyéniségéből kifolyólag örökké lenni kellene. Ezért a művészi igazság mindig felette áll a változó valóságnak.



Akkor, midőn Pauler a jellegzetességben látja az esztétikai tárgy legfontosabb tartalmi határozmányát, tulajdonképpen a modern karakterológiai kutatások legfőbb kérdéseivel állít szembe, amely kutatások eredményei legnagyobbbrészt a művészetekből táplálkoznak. Jól látja, hogy az emberi lélek és az egész emberi élet ismerete kisebb volna a költészet és a művészetek nélkül. Az igazi tudást ezen a téren csakis a közvetlen szemlélet útján nyert ismeret nyújtja. A művészek a legnagyobb fizionómusok, akik ilyen módon mutatnak rá minden dolog örök lényegére.

A legelső probléma, ami itt szemünkbe ötlük, hogy hogyan nyilvánul meg az esztétikai tárgy jellegzetessége? Azaz a kifejező és a kifejezett hogyan felelnek meg egymásnak?

Pauler metafizikájában a lényeg öntevékeny, cselekvő princípium s így, midőn a művészetek főfeladatát a lényeg visszaadásában látja, ebben már bennefoglaltatik az a belátás is, hogy a jellegzetesség, tehát általában a kifejezés, mindig valamilyen aktivitásra, tevékenységre utal, mindig valamiféle megmozdulásban, gesztusban válik felismerhetővé. A beszélt nyelv sem egyéb, mint kifejező mozgás, amely annál inkább szolgál irracionális élmények kifejezésére, minél több benne a mozgási elem. De minden kifejezés annál erősebb megmozdulást követel, minél inkább ölt érzelmi jelleget a kifejezendő tartalom. Az ember karaktere is csak kifejező mozgásokban szemlélhető. Az ábrázoló művészet, a festészet és a szobrászat, csakis ezeknek a kifejező mozgásoknak segítségével tud benső tartalmakat visszaadni. Az arc mimika egy mozgásrendszer, amely az akaratnak csak részben alávetett. Ezek a mozgások idővel az arcon megrögződnek és alkotják azokat a karakterisztikus vonásokat, amelyek alapján következtethetünk az illető egyén jellemére. A benső izgalma, mozgalmassága fiziológiailag már eredetileg egy testi mozgásban nyilvánul. A konvenciótól mentes gesztus, mimika tehát természetes érzelmi nyelv, a bensőnek és a külsőnek közvetlen egysége. A benső feszültség vagy feloldás és ennek kitörése egy és ugyanazon időben elválaszthatatlan aktusban nyilvánul, a mimikai jelet tehát nem önkényesen tulajdonítjuk bizonyos benső tartalom kifejezőjének. Az újabb karakterológiai kutatások ezt a megismerést igyekeznek minél szélesebb körre kiterjeszteni. Nemesak az arc, hanem az egész test mozgása, jel-

lemző az ember benső lényére. Így lesz az egész emberi test kifejező nyelvvé, érzéki megjelenése a bensőnek, amelyet a hozzáértő szem le tud olvasni. Minden élőlénynek megvan a maga sajátos mozgása, ritmusa: embernek, állatnak, növénynek egyaránt. Tulajdonképen az egész világot egy mérhetetlen jelbeszédnek tekinthetjük, amelynek bele-nézünk az arcába és kérjük, hogy az élet, a mozgás milyen lélegzete, a léleknek milyen titkos építő törekvése, milyen megnyilvánulása rejlik benne. A növények puha ritmusa, ahogy egy fűszál, egy virágzó gally meghajlik a szélben, az őserdő vadjainak úzótt, jellegzetes járása, a civilizálatlan emberek mozgásának szabad nagy ritmusa, ősi, oldott nyugalma, folyók és tengerek hullámmozgása, felhők gomolygása, csillagok pályája mind egy-egy része az univerzum fiziognómiájának.

A kifejezés aktív jellegének érvényesítése különösen a művészetben bizonyul termékenynek. Midőn egy műalkotást jellegzetessége szempontjából veszünk vizsgálat alá, tulajdonképen karakterológiai kutatást végzünk. Úgy tekintjük a műalkotást, mint alkotója karakterének, benső lelki alkatának legsajátosabb megnyilvánulását, mint benső életének jelentésitett, megformált kifejező mozgását. A kifejezésnek az a módja, ahogy egy művész a maga benső világát kifejezi, ez a stílusa. Mi ennek a kifejezési módnak, ennek a stílusnak az alapja? Az alkotó művész lelke: a műalkotás az ő lélekének, az ő emberi egyéniségének megnyilvánulása. A stílust tehát teljesen a karakter mintájára foghatjuk fel. A művész veleszületett és tapasztalás útján szerzett sajátosságai alapján minden stílus mutathat egyéni és tipikus jellegzetességet. Ez a jellegzetesség vonatkozhatik nemcsak egyénre, hanem csoportra, egy fajnak vagy népnek tagjaira, életkorokra, egy pszichikai típusra, bizonyos korszakokra stb. Így jutunk az esztétikai vizsgálatok sarkpontjához: a stílusproblémákhoz.

A stílusproblémákra vonatkozó kutatások még legnagyobbbrészt az esztétikusok jövő feladatai közé tartoznak. Így alig ismerjük még a művészi stílusok képző elemeit, változásának okait, keletkezésüket, összefüggéseiket, egyes típusaikat, nem is szólva a stílus kutatások vezérelveiről. Pauler esztétikája ezen a téren is megóv az egyoldalúságtól. „A stílus az alkotóból fakad — írja egy helyen —, tehát nem egyéb, mint a művész vagy a kor individualitásának nyilvánulása a műalkotásban. Végső

elemzésben abban a világ- és életfelfogásban gyökerezik, amely egyrészt a művész egyéniségéből, másrészt korának szelleméből fakad. Minden egységes világfelfogású kornak megvan a maga eredeti stílusa.“ Pauler ezzel saját maga tesz hitvallást a filozófia és művészet mélyeséges rokon-ságáról. A filozófusnak, aki az élet és a világ nagy titkaiba, örök problémáiba tekint bele, fel kell fedeznie, hogy a költészet és a művészet rejtelmes szépségei ugyanezt a mély megismerést célozzák. A művész egyéniségébe tehát lehetetlen behatolni világnézetének ismerete nélkül, amely megismerés természetesen az emberi lélek irracionális, érzelmi rétegeire is utal. Pauler tehát itt tudatosan fordul az egyoldalú formalisztikus esztétika ellen, amely a műalkotás ésszel megragadható elemeiben, tehát a látható vagy hallható formában látja a stíluskutatás egyetlen jogosultságát. Útmutatása tág teret nyújt a szellemtörténeti stíluskutatásoknak, ahol számtalan probléma vár még megoldásra. Az egyes világnézetek változása, racionális vagy inkább irracionális jellege milyen változásokat hoz létre a művészi kifejező eszközökben? A korszellem megnyilvánulása milyen összefüggéseket teremt az egyes művészetek között? (Stílusanalógiák kérdése.) Egyes korok uralkodó eszmeáramlatai milyen művészeteket hoznak különösképen előtérbe? Mi az összefüggés a korszellem és az egyes életkorok stílusa között? s így tovább.

De akkor, mikor Pauler a jellegzetességben látja az esztétikai tárgy legfőbb tartalmi határozományát, ezzel már alapját veti esztétikai objektívizmusának is. Vagyis rámutat arra, hogy az esztétikai tárgy megértéséhez az is szükséges, hogy *fel tudjuk ismerni* azt, amit a művész ábrázolni vagy szimbolizálni akar. Más szóval a műalkotások méltánylásához okvetlen szükséges *bizonyos intellektuális* elem: a megismerésnek bizonyos minimális tartalma, amely nélkül nem tudjuk, hogy a művész mit akar, vagyis amelynek hiányában éppen a műalkotás jellegzetességét nem ismerjük fel. Pauler megállapításában felmerül előttünk a kifejezés és megértés filozófiájának s ezzel együtt az esztétikának, mint *tudománynak* egész problematikája. Az utóbbinak létjogosultságáról ugyanis csak akkor lehet szó, ha Paulerrel egyetértünk abban, hogy az esztétikai tárgy szépségét nem a szubjektív beleérzésben, hanem magában a tárgyban találjuk fel, ami ennél fogva igényt tarthat arra, hogy szépségét, értékét mindenki elismerje. E szépséget tehát a szemlélő meglátja, de nem teremti,

valamint a tudós az igazságot felfedezi és megformulázza, de nem hozza létre. A tárgy akkor is szép — mondja Pauler —, ha senkisémm szemléli, vagy ha esztétikai értékét valamely kor nem ismeri még fel. *A szépség örökkévaló, mint az igazság és a jószág.*

Ha Pauler esztétikai objektivizmusának gyökeréig megyünk vissza, nem kerülhetjük ki a pszichológiai problémákat, Pauler az esztétikai tárgy értékeségét függetleníti az ember elismerésétől, ilyen módon biztosítja általános, objektiv érvényűségét. De mivel ez az értékeség mégis csak az emberi lélekben válhat *tudatossá*, vajjon nem volna-e mód arra, hogy objektiv érvényességét ezen az úton is bebizonyíthassuk? Itt jutunk a kifejezés és a megértés problémáihoz: hogyan tudjuk megismerni a műalkotásban megnyilvánuló idegen lelket? Mit tudunk birtokunkba venni egy emberi lélekből? Mi lehet az ember az embernek és mi nem? Lehetséges-e egyáltalán az idegen lélek adekvát megismerése? Ki tudunk lépni önmagunkból? Tudjuk más szemével, más agyával is nézni a világot? Lehet-e ott elfogulatlanságról beszélni, ahol, mint egy műalkotásban, valami az érzelmeinkhez szól, tehát szubjektív éniünket érinti? Ebben az esetben tényleg csak ott lehetünk elfogulatlanok és tárgyilagosak, ahol a dolog érzelmi szempontból nem érdekel minket. Az ilyen vélemény pedig, amely nem az egész éniünkéből fakad, nem lehet értékes. Ezek szerint tehát igazat kellene adnunk a szubjektivisztikus álláspontnak, amely szerint mindig csak a saját élményeinkről számolunk be, ha egy műalkotásról véleményt mondunk, hogy mindig csak önmagunkról beszélünk, ha nincs erőnk — hallgatni. Ezt a felfogást, hogy ugyanazt az élményt ugyanúgy csak egyetlen lény élhet át, a lelki élet sajátossága, folytonos előrehaladása, hullámozása is támogatja. Az Én életem tapasztalatai, szenvedései, csalódásai, örömei, keresései, tévedései adják az Én életem egyetlen formáját. Az érzelmek, amiket átéltem, a hit, amit kiküzdöttem, az igazság, amire rájöttem, csak egyéni tapasztalatok útján volt lehetséges. Új életet mindenkor kezdetünk, de ebben az új életben a múlt minden élménye belejátszik. Kétegyeink kínjait legyőzhetjük, de a kiküzdött hitben titkos bejárása van annak az átélésnek, amely tévedéseinkhez fűződött.

Ha már most minden emberi lélek egy egyéni, sajátos tapasztalatokból, veleszületett hajlamokból felépített világ, elválaszthatatlan individuális egység, hogy jöhet létre a

megismerő és a megismerendő lélek között az összeköttetés?

Ezekre a kérdésekre Pauler esztétikájában csak rövid utalást kapunk. „A műalkotásban rejlő lelki tartalmat — úgymond — utánaéljük, a mai pszichológia által még ki nem derített módon megérezzük, azaz beleéljük magunkat az alkotó lelkiületébe s ennek nyomán ismerjük fel az esztétikai tartalom sajátos egységét.“

Itt nincs helyünk arra, hogy az idegen lélek megismeréséhez vezető összekötő szálakat kimutassuk, csak röviden utalhatunk a tapasztalati valóságra, amely azt bizonyítja, hogy igenis képesek vagyunk erre a megismerésre, hiszen ellenkező esetben semmiféle lelki dolog nem volna közölhető. A megértés pszichológiája, főképp a különféle lelki típusok kidolgozása az esztétikai kutatások szempontjából különösen termékenynek ígérkezik. Az emberi lélek összetétele megmagyarázhatatlan és misztikus; különös hajlandóságait, finom megérzéseit, egymással sokszor homlokegyenest ellenkező gondolatainak, érzéseinek százféle változatait, egymás ellen harcoló indulatainak sokaságát, változó hangulatainak csodálatos világát — amelyeket mindenki, mint lelki tényeket, önmagán észlelhet — éppen az idegen lelkekkel való érintkezés, harmónia vagy súrlódás tudatosítja. A minket körülvevő tapasztalati világ olyan tükör, amely magán keresztül saját arcunkat is megmutatja. Ilyen kölcsönhatás alapján ismerhetjük meg a műalkotásban rejlő lelket is. Mint ahogy önismeretünk fejlesztéséhez okvetlenül szükséges, hogy idegen lelkeket megismerjünk, akként bármely szellemi alkotásnak is csak akkor van értelme, ha az embernek az emberhez vezető útját egyengeti. Minden szellemi alkotás abban a hatásban válik öntudatosá, amelyet másra gyakorolt. Egy műalkotás genialis interpretálása gyujt világot arra, ami az alkotó művész lelkében is csak homályosan, ösztönös törekvés formájában élt. A művészetek története ebből a szempontból nem más, mint szüntelen hadjárat benső világunk minél teljesebb öntudatosításának meghódítására.

Ahogy azokhoz az embertársainkhoz állunk lelkileg a legközelebb, akik az önmagunkra való ébredést a legerősebb mértékben tudták felhívni bennünk s viszont azok az emberek közönyösek előttünk, akiknek öntudatosításunkban semmi részük nincsen, úgy a művészi alkotásban megnyilvánuló lelki tartalom is csak úgy jelent valódi élményt számunkra, ha ez valamiképp önmagunkra mutat. Az összekötő szálak tehát nem úgy keletkeznek, hogy saját élmé-

nyeinket belevetítjük a műalkotásba, hanem *ebben* találunk. *ezen* ismerünk fel valamit, ami hozzánk szól, ami legmélyebb lényünket érinti. Az esztétikai értékek objektivitásának pszichológiai vonatkozásában is megvan tehát a maga megalapozottsága.

Akkor, amidőn Pauler nyomatékosan rámutat arra, hogy az esztétikai megállapítás nem pusztán érzelmi visszahatás, hanem valaminek a felismerése a tárgyon, ezzel azt akarja dokumentálni, hogy a lélek életében éppen úgy nem választható el a megismerés az érzelemtől és a törekvéstől, mint ahogy a műalkotás tartalma a formától. Az esztétika lényegszemlélet; a műalkotást a maga egyetlenségében és szabadságában nem lehet fogalmakkal kimeríteni. A szemlélet tiszta közvetlensége, a műalkotás misztériumának paradiesoma bezárul a világosan megszabott fogalmak előtt. Azonban Pauler is a nagy értéklátók közé tartozott, akik ezeknek az értékeknek elméleti megfogalmazásával, logikai körülírásával akarják őket mások előtt is érthetővé tenni, közkinccsé tenni. Már pedig a műalkotást csakis racionális eszközökkel, vagyis fogalmakkal lehet kiemelni az egyesnek, az egyetlennek szűk köréből az általános, objektív érvényűség szilárd talpazatára.

Az ismereti alap, ami minden esztétikai élvezéshez szükséges, nem más, mint az ábrázolt tárgyra vonatkozó bizonyos iskolázottság. Ezt az ismeretet a műélvező vagy önmagából meríti, vagy ha nem rendelkezik a kellő tudással, másnak ismereteire, azaz magyarázatára szorul. Ezt a hivatást tölti be a *műkritika*. Ezen a területen nyilvánul meg leginkább Pauler esztétikai objektivizmusának jelentősége. Ha a műkritikának az a feladata, hogy magyarázza a műalkotást, ezzel együtt értékkel is, vagyis rámutat a benne rejlő szépségekre. De értékelnit annyi, mint *normákat* alkalmazni. Az esztétikai normák jogosultságától függ a műkritika jogosultsága is, annak a kérdésnek eldöntése, ami a legszorosabb összefüggésben van az esztétikának, mint értéktudománynak elismerésével. Az alkotó művészek, akik maguk csinálják a művészetet s akik természetsszerűen a legtöbbet szenvednek a hivatlan kritikások „szubjektivitásától“, igen szkeptikusan nézik az esztétikai vizsgálatok tudományos igényeit, főképp esztétikai szabályok felállítását. A műalkotás nem szabályozható, mert a művész munkája annyira magán viseli egyéniségének bélyegét — mondják —, hogy azt nem lehet minden időre és minden korra vonat-

kozóan kötelező szabályokkal megkötni, ezzel a zseni szabadsága forogna veszélyben.

Ezzel szemben az esztétikai objektivizmus a műkritikában látja a műalkotás legelső öntudatosítását, amely az alkotás magyarázatával nélkülözhetetlen funkciót végez a műalkotás érvényesítésében. A műkritikus pedig csak akkor végezheti el feladatát, ha van mértéke az esztétikai tárgy becsének megállapítására, amelyet bírálatában állandóan és következetesen alkalmaz. Ezt a mértéket csak bizonyos esztétikai normák adhatják meg. A műkritika tehát nem egyéb, mint az esztétikai normák alkalmazása a konkrét műalkotások értékelésében. De honnan vegye a műkritikus ezeket a normákat? A tudásából, esztétikai kultúrájából és ízléséből, miáltal a műalkotás értékét jobban fel tudja ismerni, mint az, aki ezzel nem foglalkozott. Minél alaposabb a műkritikus tudása, minél sokoldalúbb az esztétikai kultúrája, általános műveltsége, annál jogosultabb az általa felismert esztétikai normák alkalmazására. Az igazi műkritikus nemcsak értékeli a műalkotást, hanem irányítja is a művész munkáját. Rámutat a gyöngéire s ezáltal a művészt önreflexióra, önkritikára, szóval öntudatosságra nevei.

Pauler ezek szerint a műkritikának nélkülözhetetlen szerepet tulajdonít az esztétikai élet kialakulásában. Művész és kritikus nem egymás ellen dolgoznak, hanem egymást kiegészítik: egyenrangú tényezői a műalkotás elismertetésének és a műélvezet létrejövésének. A kritika lényegében pozitív művelet: célja a konstrukció és nem a destrukció, a felfedett értékekre való rámutatás, ezeknek minél szélesebb körben való megismertetése. A műkritika tehát tulajdonképpen fontos fegyver az ellen a korlátlan individualizmus és relativizmus ellen, amely teljesen eltörli a határt az esztétikailag értékes és értéktelen tárgyak között. Ebben az esetben épp annak a jogcíme vész el, hogy valaki a maga egyéni alkotása számára elismerést követeljen annak nevében, hogy ez esztétikailag értékesebb mások alkotásainál. Norma lehetősége nélkül éppen úgy elvész a szépség, mint a jóság és az igazság fogalma, mert hiszen a szabályalkotás mindhárom téren nem egyéb, mint követett célok fogalmainak elkülönítéséből bármikor levonható gyakorlati tanulságok megformulázása.

Pauler érvelése az esztétikai normák jogosultsága mellett teljesen meggyőző, sajnos azonban ezeknek gyakorlati megvalósítása az esztétikai határozmányok, kategóriák, általában az esztétikai értékelés ma még nagyfokú kidolgozat-

lansága miatt nagy nehézségekbe ütközik. Maga Pauler is elismeri, hogy a műkritika tragikuma, hogy minél inkább iparkodik a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább cserbehagyják a tudományosan kifejezhető normák s annál inkább kénytelen egyéni ízlésére támaszkodni, amelynek létjogosultságát a megbírált művész rendszeren csak akkor hajlandó elismerni, ha az alkotásának javára dönt. Bizonyos specializálódáson túl a műkritika tudományos jellege éppúgy csődöt mond, mint az erkölcs-tani kazuisztikának az az igénye, hogy megállapításai egyetemesen elismertessenek. Az esztétikai normák kifejtésében a tudomány csakis merőben *formai* szabályokat állíthat fel, amelyek az egyéni invenciót egyáltalán nem korlátozzák.

Az esztétikai értékelés intellektuális elemeire való rámutatás magától értetődő Pauler rendszerében, amelynek minden részletét a teljességre való törekvés jellemzi. Semmi sem állt ettől a rendszertől messzebb, mint az érzéki élet szűk bőrtöne, vagy az érzelmek szétfolyó, homályos régióinak zsidbasztó relativizmusa. De Pauler ugyanakkor, amikor az esztétikai értékek elméleti megfogalmazását szorgalmazva, jelentős ösztönzést nyújt az esztétikának, mint értéktudománynak kiépítéséhez, a művészet végső értelmének kifejtésében Platonnak, a nagy költő-filozófusnak mély intuíciókban ma is utolérhetetlen tanítását követi. Minden emberi tevékenységre az elégedetlenség hajt. Minden emberi alkotás kiegészítése akar lenni a tökéletlen valóságnak. Az ember minden küzdelmének és szenvedéseinek csak úgy van értelme, ha ezzel mássá akarja tenni az életét, mint amilyen az őt ki nem elégítő eredeti állapot. A művészt, midőn a dolgok változatlan örök lényegét akarja kifejezni, az a sóvárgás hajtja, hogy a tökéletlen valósággal szemben olyan világot teremtsen magának, ahol kiemelkedve a mulandó éiet fájdalmas sodrából, a dolgok a maguk tökéletességében, valódi lényegükben nyilvánulnak meg.

Pauler esztétikai platonizmusa, amely szerint minden művészet alapjában a tökéletesség után való világsóvárgás kifejezése, az érzelmeket legközvetlenebbül kifejező s a fogalmak útján legnehezebben megközelíthető művészetnek, az abszolút zenének misztikus birodalmában szolgál legértékesebb útmutatóul. A dinamikus formaelvől kiinduló zeneesztétika, amely a zenei forma lényegét a feszültség és feloldás, az expanzív és a centripetális erők váltakozásában látja, világosan utal arra, hogy a zene közvetlenül, forrongó mozgásenergiák összefüggésében, már önmagában hordozza



azt, amit kifejezni akar: minden emberi élet feszítő erejét, igazi ősmelódiáját, a tökéletesség után való világsóvárgást. A zenei stíluskutatás tulajdonképpen nem más, mint azoknak az alapformáknak a kikutatása, amelyekben ez az örök értékeszme a maga különféle kifejezését megtalálta. Ebben rejlik a művészetek nyelvének objektivitása, időfelettsége, amely minden nagy alkotónál feltalálható, nincsen egy bizonyos stílushoz, korhoz, ízléshez kötve. „A nagy művész — írja Pauler Liszt Ferencről — felgyújtja a világot, mert magával ragad minden emberi vágyat és sóvárgást, mely mindannyiunkban él és kifejezésre törekszik.“

Pauler, aki mindenben a változatlant, az egyetemet, az örökkévaló lényegét kereste, az esztétika legmélyebb alapjait is akkor fedte fel, midőn rámutatott arra, hogy lelkünk a művészetekben nemcsak relatív, mulandó tapasztalatokkal, de magával az Abszolutummal juthat közvetlen érintkezésbe. Ez minden esztétikai értékeszég végső alapja, amely ott él a platonai Erosznak nemcsak az észhez, hanem az egész emberhez szóló hatalmas mozgó erejében, abban a sajátos messzeségbevágásban, amelyet az ember a Szép látára az örök ideák, a tökéletesség világa után érez.

## PAULER ÉS A ZENE.

Írta: TÓTH DÉNES.

---

A filozófus és a filozófia tudósa; immár elmulaszt-hatatlan szükségesség ennek a két fogalomnak éles el-határolása. A filozófia tudósa a mult gondolatrendszerének szorgalmas feltárója, a gondolkodás történetének búvára, aki történelmi távlatokból méri fel a nagy filozófiai rendszereket, a filozófus a gondolat alkotóművésze, szenvedé-lyes hívő, elfogult a saját meglátásaival szemben. Számára a mult csak annyiban aktuális, amennyiben igazolja saját világnézetét: minden öbelőle indul ki és hozzá tér vissza. A görög filozófia nagy tisztánlátása: a filozófiát meg kell élni. Ez folytatódott a középkor gondolatvilágában. A filo-zófusnak, a szentnek és a művésznek ez a nagy egysége a reneszánszban bomlott meg, a polgári gondolkodás ter-mészete szerint került a nagy összefüggések szükségszerúségének elismerését. Csak az a revizionista állás-foglalás, mely a legutóbbi évtizedekben a gondolkodás mezején, különösen a logika területén ért el új eredménye-ket, eredményezte a görög és a skolasztikus gondolkodás több irányban való rehabilitációját és nem utolsó sorban a sorvadásnak indult metafizika új tavaszba lendülését.

Mindezt szükségesnek véljük leszögezni, hogy Pauler lelkvilágához közeljutva, megérthessük az ő új (illetve nagyon is régi) filozófus-mivoltával oly mélyen kapeso-lódó vallásos hitét és a művészetekkel, különösen a zené-vel szemben mutatott bensőséges viszonyát. Az újkori gondolkodóknál, amennyiben együtt jelentkeztek is, orga-nikus összefüggés nem állott fenn ezen értéksíkok közt, a *filozófus* gondolkodott, az *ember* vallásosan érzett és sze-rette a művészeteket, mindezt pedig egymástól függetlenül. (Legalább is az ő hitük szerint.) Pauler újra a középkori ember szintétikus szemével lát: a Logikájában kiemeli a hit mozzanatának döntő jelentőségét a gondolkodás pszi-chikai struktúrájában és a zenében a skolasztika művé-szetbölcseletéhez hasonlóan, a világharmónia visszfényét látta. A zenéről szóló írásai a legsubjektívebb megnyil-vánulásai közül valók. Itt lép elő a zárkózott ember, itt teszi meg gyermeki hittel és őszinteséggel legegyénibb vallomásait.

Hogy a művészetek közül a legbensőségebb kapeso-latban a zenével állott, annak oka egyéniségének muziká-lis adottságain kívül talán az emberi természetnek az az ellentétet, kiegészítést önkénytelenül áhítózó jellegzetes-

sége volt, amelynek értelmében a törvények mozdulatlan rendszere után — amellyel annyit foglalkozott — az azokat kitöltő dinamikus életet kívánta befogadni magába. A dolgok, amelyek statikus merevségükben mozdulatlanul állottak vizsgálódó elméje előtt, most mozgásukban a teremtésnek, a mindenség életének sajátos revelációját állították eléje. A πᾶντα πεῖ szenzációja volt számára a muzsika, amely a legtisztább időélményt nyújtotta a maga intenzív végtelenségében. Itt is a végtelen felé való sóvárgása talált kielégülést, még pedig a zene anyagszerűtlenségénél fogva közvetlen kielégülést. Nem a muzsika, a maga tovább nem elemezhető zeneiségében volt a kiindulópont a zene felé vezető útjában, hanem a filozófia. Ezért az első muzsikussal, akivel benső jóviszonyba lépett, az a Liszt Ferenc volt, akit reflexiók hajlamai, irodalmi működése után az is megközelíthetett, aki muzsikáját közelebbről esetleg nem is ismerte. Sajátságos, hogy Lisztet Wagnerhez kezdetben szintén világnézeti kapcsolatok fűzték, hiszen abban az időben Liszt még nem komponált, nem lehet tehát közös zenei tulajdonságokról beszélni. Wagner világnézeti elgondolás alapján jutott el a muzsikához, nem volt zeneisége olyan primárius, mint pl. Mozarté, számára a magát-kifejezés vágya volt a döntő, a zenei kifejezés síkjára irodalmi és filozófiai működés után transzponálta át magát; de a Gesamtkunstwerk gondolata, amely egész életén át kísérte, jelzi, hogy egy sajátos határtehetséggel van dolgunk, egyben igazolja azt a pauleri elgondolást is, amely az értékek világának nagy egységét hangsúlyozza. „Ha zenész nem volnék, szent lett volna belőlem“ — írja Wagner és ez a sajátosság még nagyobb erővel jelentkezik Liszt egyéniségében, aki a papi életideált külsőségekben is igyekezett valóra váltani. Ő a művész és a szent együvértartozását még erősebben hangsúlyozta és Szent Ferenc harmadrendjének volt alázatos tagja. Liszt mélyeséges katolicizmusa volt az első kapocs közte és Pauler között. Lisztnek az ideálokba vetett rendíthetetlen hite mélyeséges meghatottsággal tölti el és ebben az 1922-ben megjelent munkában jelentkeznek először azok az érzelmi momentumok, melyek indítékul szolgáltak Pauler később mindjobban erősödő platonizmusa kialakulásához. Raffael ismeret vaticáni stanzáján a föld felé mutató Aristoteles helyét talán Liszt szuggesztív hatása alatt a fölfelé, az örök ideálok felé mutató Platon foglalja el Pauler lelké-

ben. Valóban, végezetül nem marad más ezen a földön, mint egy kéz, mely rendületlenül felfelé mutat — ilyen értelemben hangzik el a végső akkord Liszt Ferencről írott könyve befejezéseképen.

Ebben a munkájában értékes gondolatokat találhatunk a programzenére vonatkozólag is. Helyesen látja meg annak lényegét, amikor arra a megállapításra jut, hogy a mű címe, programja nem szolgálhat a zenemű magyarázatául, mert a zenemű lényegét a maga autonóm zeneiségének szempontjából úgysem lehet fogalmi úton kifejezni, hanem a cím csupán a zenemű keletkezésének, annak a lelki beállítottságnak magyarázatául szolgálhat, amelyben az alkotó művész élt akkor, amikor ezt a művét létrehozta. Nem az alkotást magyarázza tehát a program, hanem az alkotót, illetőleg annak akkori hangulat- és gondolatvilágára utal. Liszttel kapcsolatban kiemeli a művész nagy etikai felelősségét is és itt nem mulaszthatja el taglalni a művész társadalmi, szociális helyzetét sem, amely az utóbbi évszázadban nagy változások ment keresztül. Mozart, Haydn még főúri alkalmazott, akinek pozíciója alig különbözik egy komornyiktól, de a saját erejének, méltóságának és ezzel együtt nagy felelősségérzetének tudatára ébredt XIX. századi muzsikos már méltó helyet kér a szellem arisztokratái között. Érzik azt, hogy eddigi elnyomott helyzetüknek legfőbb oka egyoldalú zenei képzettségük volt, ez pedig a zene nehezen megközelíthető nyelve miatt nem biztosította a megfelelő tekintélyt, szükséges tehát magukat más oldalról is felfedni, megmagyarázni. Ez az oka annak, hogy annyit filozofálnak, esztétizálnak ennek a kornak jelentős zenei alkotói.

Pauler azonban igazságtalannak találta azt a kedvezőbb helyzetet, amelybe a fogalmi kultúrában is járatos művészek jutottak a csak zenei alkotószellemekkel szemben. Érezte, hogy előnyben részesíteni például Wagnert Mozarttal vagy Bachhal szemben csak azért, mert az előbbi magát irodalmilag is ki tudta fejezni; egyoldalú, tudománykodó beállítás. A művész értékelésénél nem lehet plusz annak fogalmi kultúrája, magasabb műveltségi foka, sőt ez az utóbbi tulajdonság némely esetben éppenséggel félrevezető tendenciájú lehet, mert alkalmas a lényeg elfedésére. Nevezetesen programadásában, szövegmegválasztásában és egyéb irodalmi és világnézeti konstrukciójában adhat a zeneköltő művészek olyan beállítást, mintha

az a legnagyobb, legfenségesebb színvonalon mozogna, holott ez irodalmi atmoszféra mögött invenciótlan, lapos zenei anyag húzódnak meg. Különösen a vallásos irányú műveknél fordulhat ez elő, ahol már a végső dolgok nagyszerűsége, a liturgia fensége előlegezhet olyan értékelést, amelyre a mű önmagában nem is szolgált rá. Hasonló az eset a hazafias irányú műveknél. Pauler a filozófus szenvedélyes igazságkeresésével fordult azért élete utolsó éveiben ama muzsikuskok felé, akik „csak“ szonátát, vonósnegyest stb. írtak és magánéletükben, levelezéseikben sem mutattak az átlagtól elütő olyan jellegzetességet, amely arányban állott volna zenéjüknek nagyszerűségével.

Mozart lelke c. tanulmányában (Napkelet, 1933 jan. 1.) a kispolgár-zseni típusát rajzolja meg, felhossa példának Mozartot kívül Leibnizet, Kantot, Goethét. A kispolgárt — fejti itt ki — két vonás jellemzi: az állandó rendnek mindenek felett való szeretete és a világnézeti problémátlanság. Leibniz filozófiai optimizmusa, Kantnál az ész összhangzatos rendszere a harmónia nagy szeretetét tükrözi, amely a végső értelmet, a végső feloldás és megbékélés kategórikus imperatívusát jelenti. „Ezek a kispolgár-zsenik a mindenség nagy harmóniájának új szempontokból való felfedezői és boldog meglátói.“ Mozart számára kész, örök adottság: a kezdet és a vég a mindenség harmóniája. Nem harcol érte, mint Beethoven, hanem készen kapja. „Mozart lehozza a szférák békéjét, Beethoven felemelkedik ehhez.“ Idézi Mozart levelét librettistájához, Lorenz del Pontéhoz: „continuo, perche il comporre mi stanca meno del riposo“ (folytatom, mert az alkotás engem kevésbé fáraszt, mint a pihenés). Ezt Pauler úgy magyarázza, hogy Mozartnál a szüntelen tevékenység már egy az isteni nyugalommal. Ez a magyarázat is élénken visszatükrözi Paulernek a platonikus gondolkodásmódba való mind erősebb elmélyülését, itt is a plotinosi abszolút mozgás gondolata kísért, amely a maga teljes felszabadultságában és szüntelenségében jelenti az abszolút nyugalmat.

Nagyon érdekes a Lisztről szóló könyvében kifejtett melódia- és ritmuselmélete. A zene — mint a többi művészet — sóvárgást fejez ki, a tökéletlen vágyódását a tökéletes felé. A melódia a sóvárgás és a kielégülés váltakozó lelkiállapotából áll elő, az az időköz pedig, amely a vágyódást és a kielégülést összeköti, alkotja alapját a

ritmusnak. Nem nehéz itt a ritmus és a logika kopulafunkciójának hasonlóságát megpillantani. Ez különben természetszerűleg is folyik a pauleri logika karakteréből, hiszen amikor a gondolkodástant elválasztotta a tiszta logika fogalmától, akkor döntő lépést tett abban az irányban, hogy kialakuljon egy új tudomány, amelyet nevezhetünk a végső dolgok tudományának. Kant még nem ismerte el a logika létjogosultságát a művészet területén és megelégedett egy szubjektív definícióval, de ez az új logika, amely végeredményben a relációk tudománya, már teljesen új perspektívájában a művészetfilozófiai kutatások számára is új utakat jelöl ki. Noha a logikának ebben az új beállítáiban sem csúszott el sajátos területéről, a fogalmi gondolkodás síkjáról (mert hiszen így önmagából lépne ki), a gondolkodástannak, mint alkalmazott logikának elválasztása a tiszta logikától az utóbbinak egy újabb alkalmazási lehetőségét vetette meg: tudniillik a művészetlogikáét, amely az új matematikai kutatásokkal karöltve mind a művészetfilozófia, mind a művészi alkotás lélektana számára nyit új utakat.

Ez még szorosabbra fűzi a zene és a matematika rokonságát, a matematikus relációráismerése azonos az alkotó muzsikusként alkotásának első pszichikai mozzanatával. Mindkét esetben közös az intuitív relációráismerés aktusa, a zenei alkotótevékenység első mozzanatában még mentes a hangzáselemtől, vagyis még nem vált „zeneivé”: végeredményben csak tulajdonságokat és viszonyokat intuálhatunk mint legvégső megismerést. A tulajdonságtartalmak fokozottabb érvényesülése, amely a dinamikus felépítés pszichikai lehetőségét nyújtja, az a pont, ahol a zenei alkotás elválik a matematikaitól, itt válik zeneszerűvé az új objektum. A logika területéről itt az értékelmélet síkján lépünk át, jól látván, hogy a tulajdonságok felismerése és feldolgozása intuitív értékrendezés alapján megy végbe, egy bennünk preformált értékigénylés automatikusan kiválasztó aktusa segítségével. Az alkotás szüntelenül értékelő tevékenység.

Pauler Mozart egyéniségét jellemezve, egy felülről lefelé haladó vonalat rajzol, szemben Beethovennel, akit egy fordított irányú, alulról felfelé haladó vonallal jellemez. Mozart lehozza az ideák világát, Beethoven felemelkedik ide. Erősen szintetikus látásmódnak eredménye ez a meghatározás, egy egész élet koordináta-rendszerében

meghatározott vonaleredmény, mint egy életmelódia grafikonja. Ez a végső leegyszerűsítés, amely a matematika, filozófia, zene és a benne foglalt értékelés szerint a vallás nagy összefüggésének eredménye, ugyanannak a meglátásnak a közössége, amely a világmindenség összefüggő életét egy végtelen melódiában képzelte el, a „szférák zenéjében“. A platonai intuíció a középkori misztikus zenefilozófián keresztül nyúlik át ide, tisztább megfogalmazásban, de régi szépségének fényében.

## PAULER TÖRTÉNETSZEMLÉLETE.

Írta: MÁTRAI LÁSZLÓ.

---

Ha van némi igazság a közhelyben, hogy „a halhatatlanság ára: a halál“, akkor nagyjaink halálakor nem értelmetlen a szomorúságból előbátortalankodó kérdés: vajjon halhatatlan-e, akit elvesztettünk? Mert amennyire mosolyra késztetnek az Académie Française élő halhatatlanjai, annyira komolyan gondolkodóba ejt a tagadhatatlan tény, hogy az emberi szellem története ismeri a földi halhatatlanság fogalmát. Vannak az emberi kultúrának állócsillagai, akik nem enyésznek el, míg a szellem univerzuma valamiképen fennáll. Nagyot téved s teljesen járatlan a filozófia modern problematikájában, aki ezt a halhatatlanságot henye szóhasználatnak, költői fellengzésnek minősíti. Éppen az a sajátságos, hogy az „exegi monumentum aere perennius“ is több, mint költői elképzelés vagy jámbor óhajtás: az alkotás perennis volta reális, tapasztalható és tudományosan megközelíthető tény.

Kétségtelen, hogy vannak a kérdésnek olyan oldalai, melyek a vele való foglalkozást veszélyes vállalkozássá teszik és amelyek a gondolkodók nagy részét joggal tartják távol a vizsgálatától. A szellemtörténeti halhatatlanság kérdése ugyanis alkotó és alkotás viszonyán fordul meg, ez a viszony pedig lélektanilag, de még inkább filozófiai jelentésében teljesen homályos. Néha úgy látszik, hogy az alkotó szabados ura alkotásának, máskor épp ellenkezőleg: a mű a mesterre támad, megigézi és szolgáljává teszi. És még jobban távolodik a racionális megérthetőségtől ez az alapviszony az alkotó halála után. A Mester eltávozik s a mű folytatja önállóan a maga addig is többé-kevésbé külön életét. S igen nehéz megtalálni e posthumus életetvet. Az egyoldalúan materiális magyarázat nem kielégítő: a mű anyagának fennmaradása korántsem elégséges előfeltevése a halhatatlanságnak, hisz anyagilag igen sok alkotás megvan még akkor is, mikor szellemileg már régen halott. Nem ad megoldást azonban az axiológiai magyarázat sem, amely szerint a művet a bennerejlő értékek tartják a szellemtörténet felszínén. Mert az értékek — legalább is az axiológiai érvelés szerint — valóságfeletti, időtlen fennállása semmiképpen sem magyarázhatja meg a halhatatlanság kifejezetten időbeli, változó-és életteljes tényét, hisz inkább a halál mozdulatlanságával és végérvényességével rokon; az al-



kotás szellemi életét az értékekben való „részesedéssel“ magyarázni csupán feltevés, amit lehetetlen igazolni. Köztudomású, hogy a „történeti igazságszolgáltatás“ nem fedi teljesen az axiológiai követelményeket. Ezt az eltérést pedig az alkotás sajátos természete, önálló élelve szabja meg.

A filozófiatörténet eddigelé keveset törődött a filozófiai alkotásoknak ezzel a dinamikus természetével, hanem megelégedett annak a feljegyzésével, ami bennük külső, tételekben és formulákban továbbadható. Pedig a belső, elsődleges szellemet kellene megértenie, aminek a külső csupán kifejezése, amit minden kor a saját ízlése szerint érthet félre, ha nem ismeri a külsőleg megjelent gondolat belső mozgatóját. N. Hartmann tanítja ugyan, hogy a filozófiatörténet feladata nem az egyes tantételek megőrzése. De a megoldást úgy találja meg, hogy elvész a filozófus voltaképeni alkotása: a perennis problémátartalmak történetének kutatását követeli. S ez még mindig túlságosan külső célkitűzés. Mert bár a problémanyag csakugyan elevenebb, hatékonyabb eleme egy filozófiai alkotásnak, mint a tételekben való lecsapódása, még sincsen kötve szigorúan egy egyéniség lelki világához s így nem elégséges magyarázó elve az alkotásoknak a szellemi világban való továbbélésére. A probléma fennáll a gondolkodó születése előtt és a halála után is; valóságos tudomány akkor lesz belőle, ha valaki meglátja és próbálja megoldani. A filozófiatörténet igazi feladata tehát nem a megoldások, a tételek elkönyvelése, de nem is a problémák számontartása, hanem a megoldásért való küzdelem minél alaposabb megértése. S ha e küzdelemnek az alkotásban való nyomai derekasságot, gondolkodás-etikai kiválóságot árulnak el, akkor az alkotó elnyerte a szellemtörténeti halhatatlanságot még akkor is, ha tételeit rendre ledöntik az új idők. Mert a megoldásért való küzdelem maga már halhatatlan és folytonos az emberi szellem történetében s az újabb küzdők akarva-nemakarva bekapcsolódnak e szellemi kontinuumba.

Ezeknek a szellemtörténeti kérdéseknek a fontosságára az irodalom- és művészettörténet már régebben rábukkant s még tévedéseivel is (amit a filozófiai irányító nélkül való műmisztika és héroszkultusz vet felszínre) jelzi a helyes utat. A filozófiatörténet csak legújabbban próbál ebben az irányban elindulni. Annál meglepőbb, hogy Pauler Ákos történetiszemlélete is rokon gondolato-

kat árul el. Látszólag ellene mond ugyan a modern szel-  
lemtörténeti látásmódnak, hogy „a filozófia története csak  
kritikai lehet“. De rögtön eltűnik az ellenmondás (amit  
első pillantásra a megértés és kritika szavak ellentétes-  
sége okoz), ha megfigyeljük Pauler történetírói praxisát.  
Itt rögtön kiderül, hogy ez a „kritika“ nem a történetiet-  
len látásmódú mai embernek felületes ítékezése a mult  
holtjai felett, hanem ellenkezőleg: a történeti „megértés“  
egyik legerősebb fegyvere. Általa válogatja ki Pauler a  
multból azt, ami szellettörténeti szempontból jelentős.  
„Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant“ — talál-  
juk a logika történetének összefoglalásában. Pauler vilá-  
gosan látja már, hogy az egyes gondolkodókat titokzatos  
szálak kötik össze s ez a szellemi összefüggés korántsem  
azonos a tanító és tanítvány tételekbe kapaszkodó laza  
láncolatával. „Hegel felveszi a metafizikai gondolkodás  
fonalát ott, ahol évszázadokkal előbb Plotinos elejtette“:  
a szellemi világ tértől és időtől független sajátos önelvű-  
ségének világos felismerésén alapul ez a látásmód.

Hasonlóképpen modern és termékeny történetiszemlé-  
leten alapul Pauler „Aristoteles“ könyve is. Kiderül itt,  
hogy a „redukció“ nemcsak a filozófiai diszciplínák mód-  
szere, hanem egyúttal a filozófiatörténész útja is. Felüle-  
tes, aki e redukciót didaktikus fogalmi leegyszerűsítésnek  
minősíti, mely a történeti valóság kárára megy. Pauler,  
mikor az aristotelesi tételeket egy alapelvre igyekszik  
redukálni, éppen ellenkezőleg az aristotelesi filozófia leg-  
lelkét kutatja, aminek a felismerése biztosítja aztán a ké-  
sőbbi tételek helyes értelmezését is. Kedvenc gondolata  
volt, hogy minden filozófiai rendszer megérthető egy  
alapintuicióból s ha erre nem bukkanunk rá, félreértések-  
től fog hemzsegni a leggondosabb interpretáció is.  
S ugyanez a gondolat tükröződik a modern francia filo-  
zófia történetéről tartott előadásaiban is: előbb végig-  
vezette a hallgatóságot az egyes tanok sokrétű tarkaságán  
s azután megkísérelte felfejteni az egyes gondolkodókat  
összefűző szálakat s kereste az „alapvető lelki beállított-  
ságot, amely mindezen tanokban közös“. Hasonlóképpen  
interpretálta (ezúttal fordítva járva be az utat) a modern  
ember lelkét is Bergson és Proust alkotásaiból.

E mozaikkal jellemzett történetiszemlélet elvszerű-  
leg is kialakult már Pauler „Bevezetés“-ének legújabb ki-  
adásában. Feltűnő ujdonsága e kiadásnak, hogy a szak-  
tudományok egészen a filozófia közelébe kerülnek: a szel-

lemfilozófia egyes ágai (szociológia, történetfilozófia, vallásfilozófia stb.) közvetlen kapcsolatot teremtenek a szaktudományok és a metafizika között. Itt találjuk Pauler történeti felfogásának elvi megfogalmazását is: „a történetfilozófia nem egyéb, mint a társadalmak kollektív élményeinek típusaira vonatkozó vizsgálat.“<sup>1</sup> „Az etika története sem egyéb, mint a platonikus abszolútizmus s a pszichologisztikus relativizmus harca“:<sup>2</sup> a minden idegszálával platonikus típusú gondolkodó elismeri a másik típus *történeti* valóságát, sőt jogosultságát is. „E két álláspont valójában nem zárja ki egymást, sőt magasabb szempontból egyik a másikat kiegészíti.“ Itt tűnik ki, hogy Pauler a filozófiának nem csupán logikai szaktudósa, hanem ennél sokkal gazdagabb, széleslátókörű „filozófus“, „sapiens“ a szó igazi értelmében, aki ismeri és elismeri a valóság minden realitását. Éppen kultúrájának mélyen a történeti valóságtól kapott lendülete juttatja túl a történetietlen egyoldalúságon s midőn meghajol „a másik típus“ realitása előtt, ez nem a szűklátókörű szisztematikus önkorrekcíója, hanem a mindent átértő „sapiens“ mély bepillantása a „történetiség“ változhatatlan igazságába. Mert az igazság előtt való meghajlás mindig fel-emeli a gondolkodót; ez az egyetlen mód, mellyel a filozófus felemelkedhetik saját típusa fölé s kiszabadulhat minden platonizmus és relativizmus, logizmus és pszichologizmus korlátaiból. Ez azonban csak azoknak a gondolkodóknak adatott meg, akik a maguk típusát mint végzet-szerű életformát tudják egész életükkel megvalósítani. Ez a történetiségnek eddigelé irracionális paradoxona.

Pauler történetiszemléletének e részletein túl még mindig feleletre vár a történetiségnek a filozófust leginkább érdeklő kérdése, a szellemtörténeti halhatatlanság. Mi az a mozzanat a történetben, ami a létezők ezer változása között, keletkezés és elmúláson túl is továbbél, hat, fennmarad? A feleletet tételekben megfogalmazva nem találjuk Paulernél, de életművét egységes egésznek fogva fel, megtalálhatjuk, mint munkásságának előfeltevését. (A pszichológusra vár annak felderítése, hogy miért hallgatta el Pauler az expressis verbis feleletet.) Ha Hegelre vagy más szisztematikus elmékre gondolunk, kétségtelen, hogy Paulernél sem mellékes a filozófiai diszciplínák

<sup>1</sup> Bev. III. kiad., 175. l.

<sup>2</sup> U. o., 113. l.

egymás után való következése. Könnyen megérthetjük, hogy a logika sorrendben az első a „Bevezetés“-ben. Logikus az is, hogy az ideológia az egész művet betetőzvé, leghátul következik. De feltehetjük-e, hogy a közbeeső három diszciplína — etika, esztétika és metafizika — csak véletlenül követik egymást a Pauler megadta sorrendben? Nyilván nem. A szisztematikus gondolkodóknál minden rendszertani helynek megvan a következetes jelentősége s Hegel rendszere például teljesen összeomlana, ha a dialektikus hármasság két fázisát a rendszer bármelyik részletében feleserélnék. Éppen a rendszeralkotók azok, akik nemcsak tételeikkel beszélnek a tényekről, hanem azáltal is, hogy egyszerűen megjelölik helyüket a rendszerben. Mit jelent tehát Paulernél a „közbenső“ három diszciplína rendszertani egymásutánja?

Leghelyesebb a középső tagot szemügyre venni: hogy kapcsolja össze az esztétika az etikát és metafizikát, miféle jelentősége van e rendszertani egymásutának? Az esztétika az „emberi alkotások értékéről szóló tudomány“. Ez a meghatározás kérdésünk szempontjából döntő jelentőségű; az utána következő esztétikai tételek csupán esztétikai érdekek s bármily értékesek is e szempontból, a perdöntő szisztematikai kérdésre nem felelnek meg. Nyilvánvaló, hogy Pauler nem akart részletes esztétikát írni, de rendszere nem lett volna teljes, ha röviden nem jelöli meg az esztétikai problémák szisztematikai helyét. Ez a megjelölés viszont többet mond száz finom esztétikai részletmegfigyelésnél és tételnél.

Következik e megjelölésből, hogy az alkotás többletet tartalmaz a tettel szemben. A tett nemes marad, etikai értékét megtartja akkor is, ha százan követik is el; az alkotás egyéniséghez kötött, szinguláris jelenség. A cselekedet együtt enyészik el (vagy még előbb) a cselekvővel, az alkotás túléli alkotóját. Erkölesösnek lenni mindenkire kötelező, a produktivitas isteni adomány. Ennek megfelelően a tett szigorúan determinált kötelesség, az alkotás viszont ajándék, amellyel az alkotó nem tartozást ró le, hanem újat, addig ismeretlent, tehát elő sem írhatót „alkot“. Nyilvánvaló az erkölcsi ember „tehetetlen“ volta az erkölcsi törvénnyel szemben s az alkotó szuverenitása saját alkotásában. Kétségtelen, hogy Paulert az esztétikai kérdések elsősorban ebből a szempontból érdekelték: hogyan lehet összekapcsolni a tettek mindennapi világát alkotások által az egyénfeletti létezés meta-

fizikai régiójával? Igen jellemző, hogy „Liszt Ferenc gondolatvilágát“ szigorúan az alkotás szempontjából vizsgálja s minden etikai rigorizmusa mellett is böles esztétikai belátással mellőzi e művészet ellen tehető erkölcsi kifogásokat. „A nagy emberek az adott valóságnak nagy kiegészítői abban az irányban, melyben azt tökéletlennek érzik“ — állapítja meg itt Pauler s e megállapításával kapcsolja össze az esztétikát a metafizikával. A tett fenn tartja a világot, az alkotás előbbre viszi; a tett determinált a kötelesség által, az alkotás alkotás-jellegében indeterminált. A tett múlandó, az alkotás halhatatlan, míg a „valóság“ el nem enyészik.

Pauler esztétikája tehát több, mint a szépség elmélete, vagy a művészet filozófiája. Szisztematikus helyével hallgatagon, de félreérthetetlenül felel a történeti halhatatlanság kérdésére. Az „alkotás“ sajátos kritériumai tartják az „embert“ a szellemtörténet felszínén. Kötelességként elő nem írható valóságok alkotása juttatja el az „embert“ a halhatatlanság metafizikai régiójába. Halhatatlan a „nagy ember“, aki az „adott valóságot kiegészítette ott, ahol azt tökéletlennek érezte“.

## PAULER TRAGIKUS ÉLETÉRZÉSE.

Írta: PROHÁSZKA LAJOS.

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χεῖι, ἄλλα δὲ θ' ὄλη  
τηλεθόωσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·  
ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει, ἢ δ' ἀπολήγει.

Ilias VI. 146—149.

Az enyészet mélységes fájdalma panaszlik a görög-ség nagy alakítójának busongó szavaiból: Olyan az emberi élet, mint a falevél... Elhervad, lehull s ha nyomán új hajtás rügyezik, ez is csak addig marad az ágon, míg lesodorja onnan a szél. A keletkezés és elmúlás daimonikus árvjában állunk, aki megszületik, pusztulásra van ítélve, a Moira nem hőköl vissza az isteni hős Achilles ifjúsága élől sem, mint ahogy az erős Heraklest is elnyeli a sötét-ség birodalma.

Homeros ajkán a halálborzadály kiáltása is az élet és a valóság dicsőítő himnuszává válik. Az élet a halál közellétében a legszebb; mert elmúlik, azért érdemes élni. Keletkezés és elmúlás ugyanegy szférához tartoznak; a halál „az álom ikertestvére“; nem ismeretlen rém tehát, hanem az élet negatív arca, amelyet mindig látunk és eltorzulása csak ott feltűnő, ahol nem várjuk, ahol az élet-erő teljességében dobban ránk. Ezt érezte és tulajdonította az antik lélek az istenek irigységének és pártosságának, amely egész nemzedékeket romlásba tud dönteni. A pusztulás e végzetszerűségének tapasztalása, amely nem belülről, az élet akaratából, hanem mindig valaminő daimonikus megszállottságból keletkezik, kelti fel a cselekvőben és szemlélőben egyaránt az *epikus tristitia* érzését. Fájdalmas és szomorú az elmúlás, mert benne nagy nivellálódás fejeződik ki: a hősnek is el kell némulnia, mint ahogy maga a heroikus korszak is elérkezik a véghez. De mégis valami nagy megnyugvás, biztonság — *létbiztonság* — érvényesül ebben az epikus szomorúságban. A halál nagy realitás; bárhonnan és bármikép is jöjjön, benne az antik ember elkészül önmagával, mögötte nincs kérdőjel, egy másféle realitás sóvárgása. S lényegében ezt a tiszta epikus szomorúságot ébreszti a görögök tragikus költészete is. Az antik tragédia — bármily paradoxonszerűen hangozzék is — nem a tragikus életérzés szülötte, hanem a homerosi epikus kozmosz életfelfogásán épül fel, ennek úgyszólván csak kultikus továbbformálását jelenti.

A halálos kimenetel itt is végzetszerű, valahonnan kívülről, idegen s ellenséges indulatú hatalmak birtokbavételéből folyik, tehát szükséges és természetes, hozzátartozik a kozmikus rendhez, úgy is mondhatjuk: a konfliktus nyomában következik, de nem a konfliktusba sodort élet gyökereiben rejtőzik. Antigone vagy Ödipus romlása lét-helyzetükből fejlődik ki, de a pusztító erők nem az ő saját létük rétegeiből fakadnak fel. Csak így lehetséges, hogy a halál valóban megoldja a konfliktust. Ezért megnyugtató: benne a létegyensúly helyreáll, míg ahol igazi tragikus életérzés van, ott a konfliktus a halállal sem szűnik meg, sőt ott éppen a halállal érezzük a létet igazán fragmentumnak. Ez magyarázza egyúttal az antik katharxis elméletét is, amelynek megértésén évszázadok óta hiába fáradozunk, mert mindig a modern tragikus életérzés alapján közeledünk feléje. Megtisztulni csak attól lehet, ami kívülről ér bennünket, de nem attól, ami saját természetünknek úgyszólván logikus fejleménye; csak attól, ami bennünk, de nem, ami belőlünk folyik. Ezért a katharxis a szenvedésnek, a halálos küzdelemnek egy szimbolikus cselekményben való megigénlését jelenti. Ez azonban csak ott lehetséges, ahol reálisan helyezkedünk a létbe, ahol tudjuk, hogy a megszállottság, a kívülről ránkötő hatalmak pusztító akarata bennünket is elérhet, s ezért valóban csak itt szabadulhatunk tőle egy szimbolikus passióban. S végül maga a filozófia is, a görög szellemnek e harmadik nagy önmegvalósulása, lényegében ennek az epikus világérzésnek talaján áll. Ha olykor látszólag szembe is fordul vele, alapjaiban mégsem formálja át, sőt inkább szélesebb, egyetemesebb, mert fogalmi támasztékot ad neki. A platoni idea ennek a kozmovitális érzésnek legjellemzőbb fogalmi hiposztázisa; mint ősválóság, mint egyedüli valóság ez a létbiztonság horgonya, mint mintakép a rendnek, a fénynek, a világosságnak alakító princípiuma. Ezért a keletkezés és elmúlás a sötétségnek, az apeironnak, a μη ὄν-nak birodalmába tartozik; nem férhet kétség hozzá: a kozmikus rendet egészíti ki ez is, de szembenáll vele, mint a létezés negatívuma, mint az alakíthatatlanság árja. S éppúgy az aristotelesi forma is a létezés fokozatos túlszárnyalásával a kozmoszt egyre közelebb hozza a végső mozgató, a tiszta aktuális létező, az istenség felé. A nem-lét itt sem az abszolút semmi, hanem inkább csak a lét hiánya, στέρησις, a formáltság-

tól, mint pozitívumtól való megfosztottság, tehát éppúgy hozzátartozik a kozmikus rendhez, mint a mítosz daimonikus árnyékbirodalma az olimposi fénylő istenek életvalóságához. Ellenben maguk a létezésnek formáló princípiumai a lényegesek. Ameddig a létezés pasztikusán alakítható, addig terjed a valóság köre; a többi μή ὄν, vagy δυνάμει ὄν, tehát nem lényeges lét. Ezt a létezésnek szilárd, megingathatatlan elveitől alakított létezését nevezhetjük a görög szellem epikus szubsztanciájának. A tragikus felfogást, amely szerint maga a lét is a „levés“ tovaragadó örvényében áll; amely szerint a keletkezés és elmúlás formálja magát ezt a létet is, tehát a folytonos és feltartóztathatatlan formafeloldásban, formafelbomlásban mintegy belülről önmagát adja fel, a görög filozófia — legalább is klasszikus képviselőiben — éppoly kevésbé ismeri, mint Homeros vagy a tragikusok. A keletkezés és elmúlás gondolatának mindig a tragikum közelébe sodró elhatalmasodásától a görögséget megóvta a létezés nagy pathosza: az Eros, a pasztikus alakításnak a vágya. Ez az Eros, amely az egész görög életet kezdeteitől fogva áthatotta, míg végül a filozófiában vált öntudatossá, a tragikumkiküszöbölő a létből.

Pauler Ákost a keletkezésnek és elmúlásnak tipikusan görög gondolata egész életében folyton, mélyről és kízóan foglalkoztatta. De bár egész filozófiája a görög szellemmel való telítettségéről tanuskodik s éppen metafizikája nagyszerű erőfeszítés az aristotelesi metafizikai elvek érvényesítésére, a keletkezés és elmúlás problémájának felfogásában mégsem görög, hanem jellemzően modern. Modernné teszi pedig éppen a létezésnek tragikus magyarázata.

Lét és tragikum elválaszthatatlansága ma már nem szorul igazolásra. Hogy a tragikum a maga lényege szerint metafizikai természetű s így szükségképen sokkal tágabbkörű, mintsem az a tragikumnak pusztán esztétikai objektivációiban kifejezésre juthat, azt csak a metafizika iránt teljesen érzéketlen korok vonhatták kétségbe. Ezt a metafizikai tragikumot azonban a modern kor fedezte fel, a tragikus életérzés a modern ember kizárólagos sajátja. Ismételjük, nem azért, mintha a görögség a lét „tragikus“ oldalát nem látta volna. Sőt nagyon is a mélyére látott, de épp ezért másként fordult vele szembe, kívülről fenyegető hatalmat tapogatott benne, amelynek pusztítását epikus szomorúsággal szemlélte, azonban a



tragikus életérzést kiküszöbölni igyekezett magából. A létális végnek azt a rettenetét, amely Hamlet utolsó szavai-  
ból zúg felénk: „a többi — néma csend“, csak a modern lélek élheti át a maga megoldhatatlan, kiengesztelhetetlen sívárságában.

Amíg azonban ez a tragikus életérzés kialakulhatott, a görögségtől lélekben messze el kellett távolodnia a nyugati emberiségnek. Ennek az eltávolodásnak első lépését kétségkívül a kereszténység életérzése jelzi. A kereszténységben mindenekelőtt a halál ténye irreálissá válik. Nem a testi elmúlás az igazi halál, hanem a lelki halál, az örök kárhozat. Numquam erit homini peius in morte — mondja Szent Ágoston — quam ubi erit mors ipsa sine morte (De civ. Dei XIII. 11). Ezért ez a lét sem igazi lét, hanem csupán előkészület, próba az igazi létre, amelynek kapuit éppen a halál nyitja meg. A teremtett világot Isten nem önmagából, hanem a semmiből hozta létre és ezt a negatív eredetét éppen a mulandóság fejezi ki: ha nem tartaná fenn az isteni akarat, menten a semmibe hanyatlanék vissza, tehát szükségképen mindig minus esse a Teremtő summe esse-jével szemben. S épp itt rejlik a nagy fordulat, amely a keresztény életérzést az antiktól áthidalhatatlanul elválasztja. A platoni ideák — minden transzcendenciájuk ellenére is — még mindig ittlétet fejeztek ki, mondhatnók ezen a földön voltak, ennek a világnak lényegét jelentették. A platoni dualizmus mindenképen tellurikus dualizmus; az idea a „közvetítő“ a mulandó és az örökkévaló világ, a κόσμος αισθητός és a κόσμος νοητός között és ezért szükségképen intellektuális közvetítő: a fogalomban megragadott „létezés“ ezt a földi létet van hivatva lényegessé tenni. A kereszténység ellenben éppen ezt a két világot szétszakítja egymástól. Az igazi lét így sziderikus távolságba került és ami ittmaradt, az a „minus esse“ világa volt, a keletkezés és elmúlás. S itt, ebben a szétszakadtságban tűnik fel először az igazi tragikus életérzés, a menthetetlen vesztes tudata. Mert a két világ szétszakadásának eredendő oka egy ősi akarat tény: a kreatúra eltávolodása Istentől, a bűnbeesés. A halál büntetése e földi létnek, amely ily módon szükségképen tragikus, mert a Teremtő eredeti szándékai szerint örökkévalónak kellene lennie, azonban az ősbűnnel egyzersmindenkorra elvesztette ennek lehetőségét és ennélfogva pusztulnia kell. Ez a világ tehát az igazi léttől el-esett világ s ezért a kettő közti közvetítés sem történhetik

többé fogalmi úton, intellektuális közvetítőkkal, hanem ismét csak egy akarati, egy kegyelmi ténnyel: a megváltással. Isten váltja meg a világot, de ez a megváltás csak úgy mehet végbe, ha maga az Isten is magára ölti ennek a létnek, a minus esse világának nagy tragédiáját: a halandóságot. A megváltás ténye kiküszöböli a tragikumot, — nem ebből a földi létből, mert ez menthetetlenül pusztulással bűnhődik az ősbűnért, hanem az igazi lét számára, amelyet a tőle elesetteknek újból lehetségessé tesz.

A földi lét tehát tragikus, ámbar ez a tragikum nem az igazi lét honában folyik. Tulajdonképen nem is igazi tragikum, mert a megváltással a halál irreálissá válik. Sokszor mondták és joggal, hogy a hívő keresztény nem ismeri a tragikumot. Számára az élet nemcsak *cursus ad mortem*, hanem éppen ezzel futás az igazi lét felé, sietés az örökkévalóságba, amelyből az Eucharistia, a megváltás tényének ez az állandó ismétlődése, neki már e földi létben, hacsak pillanatokra is, ízelítőt ad. Ezért nem jutott el a középkor az igazi tragédiához sem; tragédia helyett — ahogy Paul Ernst találóan megjegyzi — *theodiceát* fejlesztett ki; a hatalmas Summák ennek éppoly emlékszerű bizonyítékai, mint a dantei nagy allegória. Ámde a tragikus életérzés végkép mégsem volt kiküszöbölhető. A remény és a vigasz, amely a megváltásból sarjadt, a mélyén mindig lappangó kétségbeesést és bizonytalanságot takart: a méltatlanság félelmét. A tragikum épp a halál irreálisága folytán átnyúlhatik az igazi létre, a túlnanra is. A halál tehát nem megnyugtató, nem konfliktus-megszüntető, mert mindig nyitva áll a nyugtalanító kérdés: örök-lét, Isten közelről való szemlélete, vagy pedig örökhalál, ahol nagyon „üvöltés és fogakesigorgatása“.

A középkor egész kultúrája a két világról való sajátos felfogáson épül fel és a középkori ember életérzését is ez a felfogás határozza meg. A modern kor szelleme akkor születik meg, amikor a lázadás e két világról való felfogás ellen megindul, amivel a középkor életérzését is — látszólag — alapjában megváltoztatta. Ez a lázadás elsősorban abban nyilvánul, hogy a közvetítést a két világ közt mindinkább kiiktatja a valóságból. Nincs szükség közvetítésre, nincs szükség megváltásra, mert csak egy világ van: ez a miénk. A modern kor tehát az igazi léte ismét az ittlétben keresi, ámde az elszakadt *κόσμος νοητός*-nak ez a visszatérése a keletkezés és elmúlás világába korántsem hasonlatos a görögség megoldásához. A keresz-

tény középkor századait nem lehetett büntetlenül átalélni. A kereszténység léttudatában ez a világ, az *ittlét*, már tisztán a keletkezés és elmúlás világa, amely a bűnbetéses következtében szükségképen tragikus; ámde van Túlnan, az igazi lét hazája és a megváltás ezt számunkra lehetővé teszi. A modern felfogás megfordítja ezt a viszonyt és a lényeges létet immanensé téve, a keletkezés és elmúlás világát emeli az igazi lét rangjára. Az *ittlét* lényege éppen a keletkezés és elmúlás; a Túlnant ezzel elejti, a mulandó lét tragikumát ellenben itt fogja. Ettől fogva jelenik meg a tragikum mint magának a létnek konstitutív tényezője. Itt, ebben az egyedül lényegessé átmínősített mulandó létben válik a tragikum is igazi, mély, legyőzhetetlen tragikumká. Most lesz ez a folytonos keletkezésnek és elmúlásnak árában tovasodródo lét az örök félelem tárgyává és a halál, amely mindennek végét jelenti, értelmetlenül lesújtó brutalitássá, a létezés katasztrófájává. A félelem a nem-léttől, a semmitől, a „néma csendtől“ — ami úgyszólván csak pozitív formáját jelenti a halhatatlanság tagadásának —, ez a modern tragikus életérzés üttöere. Hányódás, tépettség, nyughatatlanság, mindenfelől tátongó örvények megpillantása: ez a modern ember sorsa. Senki sem fejezte ki ezt az állandó létbizonytalanságot, ezt a metafizikai elmagányosodást reménytelenebb kétségbeeséssel és megrázóbban, mint Pascal: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*, — e végtelen tereknek örök esendje rémülettel tölt el... Ez a rémület, haláliszony a modern ember alapérzése, ez az egyetlen kísérő, amely mindenütt szembenéz vele, kegyetlenebbül, mint az antik Moira, ijesztőbben, mint a keresztény középkor örök kárhozata, mert ez a — Semmi. Míg a görögség ebből az itteni létből tudott zárt, „epikus“ totalitást alakítani; míg a kereszténység számára a lét a túlnanban kerekült ki totalitássá, amelyre az itteni allegorikusan mintegy ráutalt; addig most, a keletkezés és elmúlás, a formák egymást-széttrő világában nincs, nem is lehet totalitás, a lét szükségképen töredékes marad, a halál katasztrófálisan beléje ékelődik, úgyhogy az egész kozmikus folyamat egy nagy tragédia. „Az utolsó jelenet véres, bármily szép volt is egyébként a színjáték. Végre is földet szórnak á fejünkre és vége mindennek.“

Bármennyire homlokegyenest való ellentétet jelentsen is ez a modern létfelfogás a középkori kereszténnyel szemben; kialakulásában mégis olyan motívumokra épül,

amelyek a keresztény életérzésben gyökereznek, amelyeknek transzcendens irányát azonban a modern ember erre a világra fordította, tehát úgyszólván naturalizálta őket. Főleg két ilyen motívum érvényesülése szembeszökő: a mechanizációé és a szubjektivitás sajátos értékeléséé. A mechanizáló törekvés a középkor akozmisztikus életérzéséből hajtott ki. Ez a világ nem igazi otthonunk, csak siralomvölgye; ezért a görög kozmovitális életérzés helyébe lép a zsidó eredetű regimentális akarat: amennyiben mégis ehhez a világhoz is tartozunk, annyiban úrrá kell válnia a léleknek mindazon, ami ezt a mulandó világot képviseli, tehát a testen, általában minden „puszta“ életnyilvánuláson és a természetben. Az életnek és a vértnek ez a szellem erejével való kérérlhetetlen megrendszabályozása azonban — amely a keresztény askézisben jutott legtisztább kifejezésre — szükségképen ennek a földi létnek bizonyos elmechanizálásához vezetett. Kétségtelen ugyan, hogy a kereszténységben úgyszólván már kezdetől fogva egy vitalisztikus törekvés is érvényesült, amely ezt az egész ittlétet végeredményben egy nagy Telos, a jövő élet szolgálatába állította s főleg a szentségek által kiemelte megkötöttségéből. Nem hagyható továbbá figyelmen kívül, hogy az antik szellem fokozatos recepciója során, ahogy az elsősorban a nagy skolasztikusoknál végbement, a vitális szempont a regimentálissal szerencsés egyensúlyba került. Azonban a középkor életérzésében általában — a két világról való felfogásnak megfelelően — ez a mulandóság világa élettelen, „holt“ világ maradt, amely nem az intellektuális szemlélet, hanem az „arcunk veritékével“ való megmunkálás számára adatott. Ahol pedig ily módon a lét az akaratnak hajtatik alá, ott nincs minőség, — minőség csak a másik, az igazi létben és a léleknek hozzávonatkozásában lehetséges, — ott tulajdonképpen minden csak mennyiség és ezért úgy is kell bánni vele. S a modern kor éppen ezt a kvantifikáló tendenciát folytatja, azonban ismét egészen erre a világra korlátozva, a középkor transzcendens célzata nélkül, a minőségi szempont teljes elejtésével. Ekkor válik a lét a változásnak, a „levésnek“ pusztán mechanisztikus folyamatává, amelynek egyetlen törvénye az oksági összefüggés. S csak egy ilyen mechanisztikusan elképzelt kozmoszban lehetségesek tragédiák, mert itt a *causa aequat effectum* elve alapján minden biztos, minden „kiszámítható“, — csak a halál nem az, mert ez mindig váratlan és katasztrofális. Csak ahol

nines Telos, ott csap le a halál mint értelmetlen erőszak, csak ott jelenti a létnek teljes, megmásíthatatlan összeomlását. Ismert tény, hogy a mechanisztikus-természet-tudományos felfogás szerint egyáltalán nincs is természetes halál: minden halál egyformán katasztrófális. A halál tehát nem az élet vonalán fekszik, nem az életnek lezáródása, betetőzése, önmagával elkészülése; de nem is átmenet egy teljesebb életbe, az örökkévalóság kapuja; mert maga az élet is csak egy mechanizmus és ebben a halál valamiféle romboló beékelődése egy más mechanizmusnak. A katasztrófa tehát a lét mindennapja.

S hasonlóképen a modern tragikus életérzés kifejlődésének másik alapmotívuma is, a léttudat elszubjektíválása, egy középkori szemléletforma elvilágiasításából fakad. Tudvalevő, hogy a kereszténység fedezi fel valójában a személyiség értékét. Lélek és kozmosz itt kerül tulajdonképpen először szembe egymással. A belső ember még esettségében is Isten gyermeke, tehát értéket jelent a tárgyi létnek értékközömbös, legtöbbször azonban inkább lenyűgöző, satanikus erejével szemben. Ámde a végső érték mégis az isteni kegyelem s a lélek is csak a benne való részesedés által lehet értékessé. Ez a kegyelem pedig éppen a halál pillanatában válik egészen aktuálissá, mert ekkor dől el végérvényesen a lélek sorsa. Az értéket mint létformát itt tehát az egyéni halhatatlanság alapozza meg. S épp ezen a ponton szakad el a modern kor szelleme a középkortól, amikor szemét egészen erre a világra irányítva elfordul a halál utáni lét bizonyosságától, ugyanakkor azonban megőrzi, sőt a végletekig fokozza a személyiség értékelését. Hovatovább az egyéni életforma lesz nemcsak minden lehetséges érték hordozója, hanem egyedüli teremetője is; a személyes halhatatlanság helyébe lép a korlátlan haladás eszméje s ezzel lélek és érték viszonya felcserélődik: míg amott az egyéni halhatatlanságban gyökeresik az érték maradandósága, addig itt az egyén értéke biztosítja a haladás lehetőségét. A haladás mértéke: minél több egyénnek minél magasabb szellemi szintje. Viszont azonban akkor a haladás szükségképen folytonos értékpusztulást jelent. Mert ahol az egyént utóléri az elmúlás végezete, ott vele pusztul az érték is, amelyet magában megtestesített. Ebből a szempontból teljes joggal mondhatja Schopenhauer, hogy valahányszor egy ember meghal, egy világ enyészik el: az, amelyet a fejében kialakított. A személyiség autonómiájával tehát kikerülhetetlenül velejár a

tragikum és a haladás, az autonómmá vált léttudatnak ez a legfőbb büszkesége, szükségképen tragikus folyamat, mert itt az érték is a keletkezés és elmúlás sodrába kerül, benne holttá rétegződnek eleven értékek. Egy értékmentes világban nincsenek tragédiák; de ott sincsenek, ahol a világ az értékkel válik lényegessé, vagy ahol a világpusztulásból az értékek egy más lét számára átmíntethetők. Csak ott, ahol lét és érték egyformán és kizárólag a lélekbe vonul vissza, ahol az egész kozmosz a személyiségben összpontosul és ennek megszűntével az értékekben is végérvényes, helyrehozhatatlan hiány áll be: csak ott jelenik meg a tragikum és minél feltétlenebb a szubjektivitás, minél fokozottabb az egyéniség autonómia-tudata, annál súlyosabban nehezedik rá a tragikus végzet és annál beljebb és beljebb húzódik a lélek mélyébe, egészen a végső gyötrelmes elmagányosodásig. A lélek és a világ konfliktusa tehát, amely a keresztény életérzésben lép fel először, anélkül azonban, hogy a megoldást kizárná, mert a lélek a világi elmúlásban sincs egyedül, vele lévén az isteni kegyelem, amely nem hagyja végkép elveszni, — ez a konfliktus a modern embernél már tisztán a lélekbe helyeződik át, lét és érték küzdelme itt folyik le és ez a küzdelem szükségképen tragikus kimenetű, itt nincs többé „talán“, mert a pusztulás biztos és megmásíthatatlan.

Mechanisztikus világfelfogás és szubjektivisztikus érték-élmény: ez a modern tragikus életérzés kettős gyökere és belőle nőtt az egész modern kultúra. Csak egy Istentől végképen elhagyott, „szekularizált“ világban, csak egy teljesen magára hagyatkozó, tisztán önmagának felelős lélekben lehetségesek tragédiák; ott, ahol magunkat a valóság-oksági összefüggésének láncszemeként érezzük, de ugyanakkor valami értékbeli ultimumnak is és ahol épp ezért minden tevékenységünk és erőlködésünk, amellyel ezt a feszültséget legyőzni vagy előle menekülni törekszünk, szükségképen Ámok futásához hasonló. Mert ebben a léthelyzetben nincs katharzis, nincs többé megváltás sem. Ami helyükbe lép, az az utánélés. Az utánélés a halál tényét a metafizikumból pusztá pszichologikumká változtatja át; másként úgy is mondhatnók: racionalizálja, amennyiben minden utánélés tulajdonképen a megismerés aktsaival megy végbe. Az utánélés épp azért, mert a mindnyájunkra várakozó megsemmisülés állandó, vigasztalan tudatában maga az élet is lehetetlenné válnék, úgyszólván kiemel a halálhoz való közvetlen vonatkozásunkból. Ezzel a halál

ténye bizonyos tekintetben ismét irreálissá válik, bár egészen más értelemben, mint a középkorban, amennyiben — mint M. Scheler jellemzően kifejezi — senki sem éli át többé a saját halálát, hanem mindig csak a másét éli *után*, míg végül egyszer maga is csak „más“ lesz mások számára. S ez az utánélés, mint az elmagányosult léleknek bár gyötrelmes, de azért mégis legalább pillanatnyilag a haláltól megszabadulást jelentő törekvése: ez hozta létre a modern tragédiát, mint műformát. A tragédia metafizikai irrealitássá teszi számunkra a halált, mert lelkileg életi vagy inkább: szenvedteteti velünk végig. Nem véletlen tehát a modern tragédia teljes „elpszichologizálódása“; benne a lélek kozmikus sorsa helyett már kizárólag a jellem érdek, a nagy heroikus tetteket felváltja a szenvedély a maga titkos, rejtett motívumaival. Itt „belülről“, az életformából fejlődnek ki maguk az életellenes, megsemmisítő erők, de éppen ezért nem juthat túl soha a tragédia ezen a „bensőségen“, ezért nem adhat soha totális, kerek világot, mint aminőt a nagy epika adott, hanem mindig csak fragmentumot, sőt minél mélyebbre hatol a bensőbe és minél bonyolultabb a benne feszülő konfliktus, annál egyoldalúbb és töredékesebb a világképe. Valóban csak egy „vérmérsékleten át“ szemlélt világ ez, ahogy a naturalizmus hirdette, és ezért szükségképen csak aszpektus a világból.

Tragédia tehát csak egy istentelen korban lehetséges, ahol a lélek egészen egyedül van. A dezillúzió költészete ez. Innen érthető, hogy a tragédia határozza meg általában az újkor minden más műformáját is. A modern lélek nem találja már többé az utat az igazi nagy epikához; az egyetlen nagy „epikus“ forma, amelyet tökéletesre fejlesztett, a regény, éppúgy a tragikus életérzés szülötte, tehát minden „epikus“ stílusa ellenére is lényege szerint és éppen leg-tökéletesebb példáiban tragédia, mint ahogy a líra is most válik azzá, ami soha azelőtt nem volt: léleklírává, a tragikus megindultság kifejezésévé, kórussá az élet drámájában, ahogy Novalis mondja. Mert minden költészetnek tragikus vonása van, — alle Poesie hat einen tragischen Zug. De nemcsak a poézisre, hanem egyáltalán minden modern művészetre ez a tragikus vonás jellemző, sőt az egész modern kultúrára is. Ismét nem véletlen, hogy az utolsó nagy epikus alkotás, Cervantes Don Quijote-ja, éppen annak a kétségbeesett tusakodásnak a kifejezése, amelyet a középkori életérzés a meginduló dezillúzió ellen — vagy, ismét Novalis szavával élve: a prózaivá vált világ ellen — folytatott. Don Quijote

végső magáraeszmélése azonban már a dezillúzió diadalát jelenti: egy „próza világban“ a hősiesség szükségképpen örültség, a hősnak el kell magányosodnia. S jellemző, hogy ezzel a dezillúzióval Cervantesnél vonul be először egy formáiban még epikus világba a tragikus életérzés, hogy azontúl már állandóan otthon maradjon benne. A modern ember az epikus életérzést nem ismeri többé. Csak az antik szellem nagy hazavágyóinál találkozunk még vele, de itt sem mint spontán előfeltevessel — egy prózai világkörnyezetben ez már nem is volna lehetséges —, hanem csupán mint az önalakításnak kiküzdött eredményével. Ezért maradt minden ilyen visszatérés az epikus szubsztanciához szükségképpen megint magányos kísérlet, egyéni szintézis, de nem válhatott egyetemes életformává. Goethe, talán az egyetlen modern ember, akinek ez a megoldás teljesen sikerült, a maga példájával igazolja ezt. Mindenesetre ő látott legmélyebbre a korok szellemébe. „Minden hanyatló és bomlásban levő kor szubjektív — mondja Eckermannal folytatott beszélgetéseiben —, viszont minden fejlődő kor objektív irányú. A mi egész mostani korunk hanyatló, mert szubjektív. Ezt nemcsak a költészetben figyelheti meg, hanem a festészetben is és sok másban. Ezzel szemben minden igaz törekvés a bensőből kifelé a világra irányul rá, ahogy azt tapasztalhatja mindazokon a nagy korszakokon, amelyek valóban termékenyek és fejlődők és mind objektív természetűek voltak“. (Gespräche mit Eckermann, 29. Jan. 1826.) E szavakkal Goethe tulajdonképpen a modern életérzés tragikus jellegét fejezi ki és egyszersmind visszavágyódást az epikus kozmosz zártágába és nyugalomába.

Pauler Ákos is ilyen „korszerűtlen“ visszavágyója volt az antikvitas szellemének. Filozófiája, ha tisztán mint személyes alkotást tekintjük, korunkban szinte páratlanul álló erőfeszítés a kozmikus totalitás elérésére. Rendszerén valóban valami nagy epikus erő és nyugalom ömlik el. Ezt kétségkívül elsősorban görög tájékozódásának köszönheti. Az arisztotelesi entelechia felvételével olyan metafizikai elvet alkalmazott, amely a világ reális szemléletére képesítette és vele a két világot ismét az ittlétben egyesíthette. A keletkezés és elmúlás magyarázatában is az entelechia fogalma jön segítségére; a létező önmegvalósulása átmenetet jelent a még nem létezésből a létezésbe, miközben lényegének mind több és több jegyét hozza megnyilvánulásra; a világfolyamat tehát éppen e lényeg-immanencia következtében szükségképpen tökéletesedés. Épp ezért abszolút keletkezés és el-



múlás nincs is; csak ahol összetettség van, beszélhetünk róla, a σύβολον teszi szemléletessé; de mivel minden konkrét megvalósulás újabb, magasabb formálásoknak — „önmegvalósulásoknak“ — lehet szubsztrátuma, azért megállás tulajdonképpen nincs, hanem csak fokozódás: a lét a mulandónak állandó érintkezése az időtlennel.

És ebbe a „görög“ világképbe, amelyen mintha az antik istenek epikus fénye és nyugalma áradna szét, mint egy kései és idegenből jött fuvallat süvít bele a létezés tragikus felfogása. Minden „levés“ magában hordja már a pusztulás csiráit is, a forma a formafelbomlását, az önmegvalósulás útján már tudjuk, hogy csak egy pillanatig élünk a dehlón s azután elkerülhetetlenül következik a hanyatlás és a vég: a halál. A forma visszavonul a maga megnyilvánulásai elöl. Joggal kérdezhető azonban: mi ebben a tragikus? Tragikus, mondja Pauler, az emberi élet összeütközése a valósággal. Az emberi élet, mint a forma önmegvalósulása egyszersmind értékmegvalósulást jelent és ennek az értékes valóságnak nincs meg az a tartama, amelyet éppen értékénél fogva megérdemel.

Ezzel a gondolattal azonban már kint vagyunk a görög kozmoszból. A forma, mint a valóság éltető principiuma, mint az időtlen az időbeliben, tipikus görög felfogás szerint nem juthat összeütközésbe a valósággal. Az összeütközés éppen a σύβολον felbomlását jelentené. Tétélezése Pauler metafizikájának modern fordulata s egyszersmind beszédes tanusága annak, hogy nincs modern ember, aki teljességgel kivonhatná magát a tragikus életérzés hatalma alól. Ez a levegő, amelyben valamennyien lélezkünk és ha valáhol sikerül is föléje nőnünk, sötét fellegeivel ott borong a valóság felett és gyökereink beléje ereszkednek. Paulert főleg két gyökérszál vonta feléje. Az egyik keresztény eredetű: a szubjektumnak, mint értékhordozónak örökkévalónak kellene lennie, pusztulása tehát bűnhődés. (Ez főleg a Bevezetés legutóbbi kiadásából tűnik ki jellemzően: a teremtettség teszi a létet relativvá.) Ebből a léttragikumából azonban még van kiengesztelődés, mert az érték örökkévaló, csak hordozója esik az enyészet áldozatául. Ezzel szemben azonban Pauler tragikus létfelfogásának másik gyökere már a modern természettudományi gondolkodás talajába mélyed. Herbert Spencer evolucionizmusának szelleme kísért, mindenesetre igen kifinomult formában, az aristotelesi entelechia fogalmába oltva, amikor a fejlődésnek és visszafejlődésnek „három alaptörvényét“ állapítja meg: az ön-

kibontakozás tagozódását kezdetre, delelőpontra és végre haladását a differenciáció és integráció felé, illetőleg visszafejlődésnél ennek fokozatos felbomlását és végül küzdelmét a létezők önérvényesítési folyamatában, miközben a hatalmasabb mindig legyűri a gyöngébbet. Pauler ebben az egy tekintetben filozofálásának ifjúkori, természettudományos-pozitivisztikus irányához állhatatos maradt: a létezés okozatilag összefüggő meghatározottság és ebben a folyamatban tragikus a biológiai életegységnek szükségképi feloldódása. Az entelechia tehát, az élet Telosának, vagyis a lényeknek, az időtlennek az időbeliben tevékenyen működő elve, végeredményben a pusztá mechanisztikus-kauzális folyamatnak van alávetve. Később ezt a felfogását Pauler enyhíti ugyan, amennyiben a formakibontakozás kauzális meghatározottságát tisztán a már létrejött valóságra, tehát az ittlétre vonatkoztatja, maga a forma ellenben a teremtés nem kauzálisan feltételezett aktusa útján jelenik meg a valóságban. (Bevezetés, 3. kiad., 162. l.) Ebben az esetben azonban már a két egymástól szétszakított világról szóló tan alapjára helyezkedik át, következőleg csak ittlétünk tragikus, de akkor ezt a tragikumot szükségképen irreálisnak kell tekintenünk, mert a tiszta forma hazájában, az „igazi létben“ nincs tragikum.

A lét tragikus felfogása tehát Pauler rendszerének végeredményben megoldatlan problémái közé tartozik. Aristotelikus alapokon nyugvó reális metafizikájába a tragikum nem illik bele; a lét keresztény értelmezésével viszont a tragikumnak feltétlenül irreális jelentéséhez kellett eljutnia. Emellett azonban még ott van harmadik megoldási tényezőként a tragikumnak a modern természettudományi-biológiai világmagyarázat irányában kialakult szemlélete. Antik felfogás, keresztény meggyőződés és modern szemlélet küzdenek egymással Paulerben a tragikum problémájának megoldásáért. S kétségkívül a három közül az utóbbinak kell tulajdonítanunk, hogy rendszerében a probléma egyáltalán szóhoz jutott. Paulernek saját, személyes élettérzése volt tragikus, mert modern ember volt, akinek szembe kellett néznie „a végtelen terek örök csendjével“. Senki, aki ebben a végképen szekularizált, magárahagyatkozó, „próza“ világban él, bárminő legyen is egyébként alaptermészete és meggyőződése, az élet tragikus szemlélete elől nem menekülhet; egyszer és valahol csak utóléri őt és átítatja nyugtalanságával és minél finomabb szellemű és mélyebb szívű annál kínzóbban. Paulernél is a lét tragikus szemlélete a

maga egyéni gyötrődésének emlékeként él az ő rendszerében. Ez talán az egyetlen szubjektív vonás ebben az egyébként mindenütt objektivitásra törekvő rendszerben. De éppen ezért hermeneutikus szempontból mély és felfejtő jelentőségű. A Pascal sorsa ismétlődött az ő esetében is, mint azóta is mindazoknál, akik a létkérdéshez igazi pathosszal közelítettek. Csakhogy míg Pascal mindvégig fogva maradt a nyugtalanságban, valósággal elemésződött benne, addig Pauler hatalmas erőfeszítéssel törekedett ezt a nyugtalanságot leigázni, megkötni, objektíválni. Gondolkodásának típusa éppen ebben az irányban lehet leginkább útjelző számunkra. Filozófiája, amely tragikus alapérzésből született, a maga teljességében végül is a tragikumnak a létből való kiküszöbölésére vállalkozik.

A léttragikumnak ez a kiküszöbölése azonban nem történik nála a metafizika felől, legfeljebb csak részben onnan. Az alkotás ethosza általában az, ami a tragikumnak ezt a létből való kiiktatását, megszűnését lehetővé teszi. S itt vagyunk annál a pontnál, ahol ezen az alapon úgyszólván in nuce, egy egész kultúrfilozófiának körvonalai bontakoznak ki Pauler rendszeréből s amelyek egyszersmind félreismerhetetlenül filozofálásának állandó honvágya és alapja: a görögség megoldása felé mutatnak. Az alkotás emel ki bennünket a keletkezés és elmúlás tragikus örvényéből, ez a halhatatlan megjelenése a halandóban, ahogy azt már Platon nevezte, a létezés prolongációja az ittlétben; benne a lélek mint entelechia, mint forma, önmagát valósítja meg s ezzel még ittlétében úgyszólván új létre érik, azt mondjuk: objektívvá válik. Az alkotásában teljesült forma ugyanis nemcsak van, hanem amellet jelent is valamit s éppen ezzel a jelentéstelített létével, most már létrehozójától függetlenül, mint objektív szellem, alakítja tovább a valóságot. Tehát lélek és tárgy, forma és objektív szellem: ez az a kettős fogalompár, amely az alkotást érthetővé teszi. Mert az alkotás a lélek felől jön és a tárgy felé halad; mivel azonban önmagában sem a lélek, sem a tárgy nem „jelent” semmit, azért formában kell a kettőnek együtt alakulnia, „tárgyasulnia”, hogy mint objektív szellem lépjen a valóságba. S ha van tragikum a létben, akkor az csak a „formátlan-ság” lehet, az örök privációban-maradás, a pusztá lelkiség jelentés nélkül, vagy ahogy Hegel mondja: a fogalomnak és ittlétének össze nem illő volta. Vergänglichkeit ist Unangemessenheit des Begriffs und seines Daseins. Ezzel szemben az alkotás állandó negációja az elmúlásnak s így

a világ valóban az objektív szellemben áll fenn, ez formálja a valóságot és ezért tekinthetjük igazi közvetítőnek, hídnak, amelyet a lélek ver magának a lét örvénye felett a maradandóság felé. Joggal mondhatja tehát Pauler, hogy ennek a maradandóságnak felismerésében a nyugtalanságot sajátos megnyugvás váltja fel. A tárgy diadala ez a lélek felett, megtisztulás, katharzis, vagy ami ugyanazt jelenti: a tragikum kiküszöbölése a létből.

Maga Pauler megépítette magának ezt a hidat. Átlépve rajta, mi, akik az innenső partról tekintünk utána, már csak ennek a hídnak íveit láthatjuk. De épp ezért, ami elfogja szívünket a távozó után, az bizonyos mély szomorúság, a tristitia árnyéka, de nem a tragikumé. Mert nem múlt el az, aki megvalósította a maga formáját és ezzel örök életlehetőséggé vált. A levél lehull a faágról, ahogy Homeros mondta. De a fa zöldel, ha jön a tavasz fuvallata.

## ORPHIKUS LÉLEK.

(Pauler Ákos utolsó megjegyzéséhez.)

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

---

A Filozófiai Társaság idei közgyűlése után, amikor Pauler Ákos meglehangulatú együttlétben a Társaság tagjainak egy csoportjával utoljára beszélgetett elméleti kérdésekről, szóba került — senkitől akkor fel nem ismert játéka volt ez a véletlennek — Sokrates utolsó beszélgetésének vallási tartalma is. Pauler Ákost mélyen foglalkoztatták a görögség szellemi életének azok a jelenségei, amelyek az ő vallásos gondolkodásához hasonló magatartást árultak el. A Sokrates előtti bölcsekedők közül ilyesmit próbált kimutatni Anaxagorasnál, és ilyesmit sejtett a pythagoreusoknál és az orphikusoknál. A pythagoreusok filozófiai iskolájának lélekgyakorló és tisztító szellemisége mellett az Orpheusnak, a mítikus lantosnak nevével összekapcsolott vallásosságot azért érezhette közelállónak magához, mert az orphikusok is különös gondot fordítottak a lélek sorsára, bár erről a sorsról lényegesen más felfogásuk volt, mint a keresztény meggyőződésű Paulernek. Azal kapcsolatosan tehát, hogy a közgyűlésen bemutatott Phaidon-magyarázat Sokrates utolsó beszélgetésének a pythagoreizmussal s egy sajátos görög istenszemlélettel való összefüggését igyekezett megvilágítani, szükségesnek tartotta Pauler Ákos, hogy az orphikus elemek szerepét — egy általános természetű utalással, valami mélyebb rokonságra ebben az irányban is — emlékezetünkbe idézze. Emlékének most nem áldozhatok méltóbban, mint hogy kidolgozom a problémát, amely ebben a legutolsó tudományos megjegyzésében rejlik. A feladat az orphikus lélek megértése; ezzel önként világossá lesz az is, mekkora szerepet játszik a Phaidonban.

Az orphikus és pythagoreus gondolkodás szoros kapcsolata a görög filozófia történetében eléggé ismeretes. Azonban a lélek-sorssal összefüggő azonos magatartás — lélekvándorláshit és „lelkes“ tápláléktól való tartózkodás — mellett az ellentétek is élesen kifejezésre jutottak, például Theodor Gomperz ábrázolásában (Griechische Denker I. 1896. 100.): „Orphika és pythagoreizmus: ugyanazon alapirány női és férfi megtestesülésének nevezhetnék őket. Ott a rajongó képzelettevékenység van túlsúlyban, itt az ésszerű tudományüzés; ott az egyén megváltásigénye, itt a gond államra és társadalomra; ott a tisztaságra való törekvés és a bemocskolódástól való iszorfy, itt

az erkölcs és polgári rend előmozdítása; ott az erős ön-bizalom hiánya, a vezeklésre kész aszkézis, itt a szigorú fegyelem, a zenéből és önvizsgálatból táplálkozó erkölcsi képzés. A közösség tagjait ott vallásos testvériség egyesíti, itt egy félig politikai lovagrend köteléke fogja össze. Az orphikától idegen a matematikai-asztronómiai kutatás, a pythagoreizmustól a kozmogóniai-theogóniai költészet.“ Az előbbi Pythagoras iskolájára, az utóbbi az orphikára volna jellemző.

Ezzel szemben újabban jobban hangsúlyozzák, hogy a régebbi források Pythagoras nevével mindig csak lélek-vándorláshitet és más orphikus vallási nézeteket kapcsolnak össze és hogy a régebbi idők Demokritos előtt pythagoreusokon épp olyan vallásos közösséget értenek, mint amilyent — a modern elképzelés szerint — az orphikusok alkothattak, úgyhogy a ma rendelkezésünkre álló anyag alapján nem igen lehet ezeket a pythagoreusokat valamilyen ismertetőjel segítségével biztosan megkülönböztetni az orphikusoktól (Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923, 68.). A lélek-vándorlás tételén kívül az a szójátékban kifejezett pythagoreus életfelfogás is, hogy a földi test az életben sírja a léleknek (σῶμα—σῆμα), megfelel annak, ami más szójátékkal (σῶμα—ἴνα ἡ ψυχὴ σώζηται mintegy börtönben) az orphikusok tulajdonaként van hagyományozva (Platon *Krat.* 400c.). A pythagoreusok és orphikusok „szent könyve“, a Hieros Logos valószínűleg azonos, csak forrásaink majd az előbbieknél, majd az utóbbiaknak tulajdonítják. Hasonlóképpen látnak el más orphikus iratokat is, mint a Peplost és a Katabasist, majd Orpheus, majd Pythagoras vagy más pythagoreusok nevével. Ugyanazokat a táplálkozási parancsokat, vallási tisztulásokat és engeszteléseket majd orphikusnak, majd pythagoreusnak idézik. Csupán a számmisztika erősebb kifejlesztése maradna meg külön a pythagoreusokra jellemzőnek s ezt váltaná fel azután a Kr. e. V. század vége óta az „úgynevezett“ pythagoreusok tudományos matematikája (Frank 69. és 357.).

Másfelől Wilamowitz életének utolsó, nagy könyvében végképen is teljes hitetlenségét fejezte ki mindazokkal az orphikusokat illető modern elképzelésekkel szemben, amelyeket akár Gomperz, akár Frank felfogása tükröz, vagy amelyeknek az alapján orphikus hatásokat keresnek Platónnál is. Voltak-e egyáltalán orphikus vallásos közösségek? — kérdi (*Der Glaube der Hellenen*, II. 1932, 199.).

Tud-e valaki a régiek közül orphikus misztériumokról? Az első kérdésre ma valóban csak az lehet a válaszuk, hogy mint vallásos vagy félig vallásos társadalmi alakulat történetileg egyedül a pythagoreusok foghatók. Orphikus könyvek tömegéről, orphikus szertartásokról (τελεταί) és bemutatóikról, terjesztőikről, az orpheotelestesekről jó forrásokból, részben Euripidesből és Platonból merített ismereteink vannak. De mindezekhez szorosabb társas keretül a görög történelemben más nem jelölhető meg, mint a pythagoreusok közösségei délitáliai városaikban, majd szétszóródásuk után talán még itt-ott, ahol Görögországban megtelepedtek. Pythagoreus és orphikus dolgoknak feltűnő egybeesése így magyarázható meg. Az orphikus életmód — aszkézis, húsételtől való tartózkodás, amelyet már Platon az Ὀρφικὸς βίος lényegének említ (Törv. 782c.) — egyszersmind pythagoreus életmód is. „Platon ezeket mindig elvetette“ — jegyzi meg hozzá Wilamowitz és kiemeli, hogy az orphikus τελεταί gyakorlatával és értelmével szemben eléggé észrevehető megvetést mutat a nagy filozófus. Wilamowitzcal szemben meg kell jegyeznünk, hogy e τελεταί mégis csak egy neme a misztérium-szertartásoknak és pedig azoknak, amelyek a Dionysos-vallás körébe tartoznak. Orpheusnak Dionysos-misztériumok fel-találását tulajdonították (Rohde, Psyche II. 103.) és nem biztos, hogy minden, amit Platon elbeszél Államában (364) a vándorpapok és jósok üzelmeiről, az orphikus vallás-gyakorlathoz tartozott. Itt azonban Wilamowitz még két nehézségre mutat rá: Orpheus személyének Dionysos-szal való ellentétére, szétszaggatásának legendájában és ennek aischylosi feldolgozásában, továbbá arra, hogy a pythagoreusokat sajátos kultuszuk köteléke sohasem Dionysoshoz fűzte, hanem Apollonhoz. És végül: „Eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen“ (i. m. 192 kk.).

Wilamowitznak ez az utóbbi követelése annyit jelent, hogy az isteni sorból lebukott és minden rangú élőlények testén keresztül vándorló lélekről szóló tanítás, amelyet Empedokles Καθαρμοί című költeményének töredékeiből ismerünk, részben Pythagorasé is, tehát ismét nem fogható fel biztos orphikus tulajdonnak. Abban további nehézséget lát Wilamowitz, hogy Empedokles ezekben a töredékekben nem beszél „lélekről“, hanem minden élőlényben — még a növényekben is — a lebukott istenséget látja, míg a pythagoreus tanítás a levegőben mozgó fényes por-szemeket vagy ezek mozgatóját tartotta a testekbe bejutó

lelkeknek. Ezzel rokon tana az orphikusoknak az, hogy a mindenségből szelektől hajtva jut a testbe a lélek (Arist. De anima 410 b). Empedokles felfogásával viszont legalább egy ponton az az orphikus mítosz egyezik meg, hogy az ember a titánoktól szétszaggatott Dionysosból hord magában egy szikrányit: tehát isteni mag van benne, amelyet megtisztítással ki kell szabadítani. (Kern, Orpheus 43 kk.). Csakhogy ezt a mítoszt Wilamowitz nem hiszi olyan réginek, hogy a Kr. e. VI. század orphikus költeményeiben már szereplehetett volna (i. m. 379). A délitáliai sírokban talált aranytáblácskákat pedig el akarja választani az orphikusoktól, akikkel modern magyarázóik őket összefüggésbe hozták (i. m. 202 k.). Egy ilyen táblácskán fordul elő az újjászületések köréből kiszabadult és istenné váló elhúnyt vallomása: κύκλου δ' ἔεπταν βαρυσθενέος ἀργαλείο „a szomorú fájdalmas körből kiröppentem“. Ezzel összehangzó verssor a későbbi orphikus irodalomból ismeretes (Kern, Orphica fr. 229. 230). Wilamowitznak azonban itt is az az alapelve, hogy az egyes jelenségeket külön-külön igyekezzünk megérteni...

A hagyományozott anyag árnyalati gazdagságának és részletekben való homályosságának ez a bonyolult és mégis széteső kép kétségtelenül megfelel. De ha visszatekintünk Gomperz álláspontjára, lehetetlen észre nem vennünk, hogy neki legalább egy dolog sikerült: valami, amit azután ő maga rögtön elejt, amikor a tőle jellemzett orphikát gondolati tartalmának és feltételezhető történeti háttérének fejtegetésével akarja megértetni. Sikerült neki az orphika idézett jellemzésével körvonalait megrajzolni egy *lelkületnek*, amely különböző tételek és tanítások létrejöttét előidézhette, esetleg bizonyos idegenből jött tanok befogadását is lehetővé tehetette, de amely maga ilyen gondolkodási termékekből vagy átvételekből nem magyarázható meg. A történeti háttérben — a Kr. e. VI. század rendi harcaiban és a velük járó társadalmi válságban — már csak azért sem található kielégítő magyarázat minderre, mert ugyanakkor és ugyanott kibontakozik a pythagoreizmusra jellemző, *másik* lelkület is. Hogy ez utóbbi a nemesi, az orphikus lelkület meg a polgári osztály körében fejlődött volna ki (Gomperz 110), történeti adattal nem támogatható feltevés.<sup>1</sup> Sőt Gomperz beállítását azon az egy lényeges

<sup>1</sup> Jelentékeny kísérlet volt ebben az irányban legutóbb: E. Ciaceri, *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali*, Atti Accad. Archeol. Lettere e Belle Arti Napoli, Nuova Serie XII. 1932, 209. kk.



ponton kellett módosítanunk, hogy az eddigi jelek szerint a kétféle lelkület nem is alkotott magának megkülönböztethető kétféle társadalmi testet más-más stílusú szorosabb közösségekben. Orphikus vallásos „községről“ vagy „testvériségről“ ebből az időből éppúgy nincs hír, amint későbbi korokból sincs (Cumont, *Les religions orientales* 1929, 304). Tehát nem két különböző társadalmi forrást feltételező gondolkodásmód összefonódásáról van itt szó, hanem két látszólag élesen elkülönülő és történetileg mégis együtt jelentkező lelkület belső kapcsolatának problémájáról.

A kérdés ilyen állása mellett különös jelentősége van annak, hogy Orpheus mítikus személye szoros összefüggésben áll az Apollon-vallással. Orpheusban lényegi rokonságot kell látnunk mindazzal, amit az antikvitás „orphikusnak“ nevez, különben ez az elnevezés egészen értelmetlen volna. *Vates Apollineus* ő. Az Apollontól való közvetlen vagy közvetett leszármazásának antik adatai (Kern, *Orphica test.* 22) eléggé bizonyítják, hogy a pythagoreusok e nagy istenségéhez való benső viszonya „nem az aischylosi genius alkotása“ (Kern, *Orpheus* 7). Arról felesleges itt újra bőven szólni, mennyire Apollonnak a 'tisztá' és 'megtisztító' istennek szemlélete és kultusza határozza meg mindazt, ami a Phaidon Sokratesének lélek-élményében, vagy már előbb: a Pythagoras működése nyomán fakadó délitáliei görög szellemi életben „pythagoreus“ lelkületre vall (Halhatatlanság és Apollon-vallás, *Athenaeum*, 1933). Az orphikus lelkületet azonban nem ez az egy tényező határozza meg: az apolloni valóságnak, a szellem végső tisztaságának ellenállhatatlan vonzóerejű hatása, vagy szubjektív oldalról nézve: e hatás befogadására való készség. Orpheus lényétől elválaszthatatlan a dionysosi valóság állandó fenyegető jelenléte is. Ő a nagy „magányos“ (a neve valószínűleg ezt jelenti, s egyes mondaváltozatokban hozzátartozói is „magányt“ és „vadságot“ fejeznek ki nevükben: atyja Oiagros, felesége Agriope), aki a dionysosi életmódnak megfelelően vad hegyvidékeken tartózkodik, apolloni muzsikájával vad állatokat szelidít meg, vagy az alvilág szellemhatalmait: csupa olyan démoni erőket köt le és tisztít meg, amelyeknek felszabadulása a dionysosi lét-teljességhez tartozik. A dionysosi világ az, amelyben Orpheus él, működik és igazi dionysosi módon alámerül.

Hogy Orpheus Dionysos-tisztelő thrák asszonyok örjöngésének esik áldozatul, ez veszi el Willamowitz szemé-

ben éppen a hitelét mindazoknak az antik híradásoknak, amelyek a Dionysos-kultuszban való alapítói tevékenységét, vagy akárcsak részvételt tulajdonítanak neki (i. m. 198, 1). De ha jól meggondoljuk; semmi sem magyarázza meg teljesebben Orpheus apolloni működését — vagy a mítoszról a történelem területére lépve: az orphikus lelkület apolloni megtisztulás-vágyát — mint „dionysosi“ tapasztalatok. Dionysos maga az „ember-szétszaggató“, a „nyers-hús-faló“ isten, de egyúttal a szétszaggatott is: ez akkor is biztos, ha nem a titánoktól széttépett és felfalt Dionysos Zagreus-mítoszából indulunk ki, hanem a kultusz adataiból (Walter F. Otto, Dionysos 1933, 178). A vallási életben megmarad kiegyenlítetlen ellenmondásnak, hogy a hús-ételtől tartózkodó Zagreus-mystes előbb résztvesz a „nyers-hús-faló lakomán“, ahol az áldozati állatot elevenen darabokra tépik (Eur. fr. 472). Nem lehetetlen ez, mint Wilamowitz gondolja (i. m. 186), hanem eddig fel nem ismert lélektani magyarázata az orphikus lelkület létből menekvő magatartásának, amely még jobban emlékeztet a buddhizmusra, mint a pythagoreizmus Apollon felé forduló lélek-tisztító iránya egymagában. Az apolloni atmoszférán belül a Dionysosnak kijáró kultusz, a pythagoreusoknál sem másképen, mint Delphiben (Otto 192), — ez a görög vallássósághoz illő, és ezért bizonyításra nem szoruló együtteség teszi érthetővé az orphika keletkezését és helyzetét. Akik a dionysosi létfelfokozásban megélték az élőlények élőlényhabzsolásának vérengző élményét, azokban merül itt fel az állati sorssal való közösség érzése, a szánalom iránta és a belezuhanástól való félelem, a lélekvándorlás ijesztő gondolata és az elmenekvés vágya. Így határozza meg a dionysosi valósággal való foglalatossága az orphikus lelkületet: az iszonytató felé forduló arculata ez a pythagoreus léleknek. De a görög magatartásra — a buddhistával szemben — jellemző marad, hogy az iszonytató mindennek ellenére megkapja tiszteletét. A szétszaggató titániság is dionysosi. És ha Orpheus áldozatul esik neki, ez igazolása annak az életnek, amely nem húny szemet előtte, hanem vallásos gondot fordít reá.

Orpheus széttépetésében a dionysosi valóságnak másik oldala jut félreismerhetetlenül kifejezésre: az, ami a felfokozottsággal ellentétes sorsban jellemzően dionysosi. A szétszaggatás véres titáni támadásában a megtámadott, a megsemmisítendő nem a halott — mint a legtöbb vonásában más (Otto 181), és egészében *másképen* megborzon-

gató Osiris-mítoszban —, hanem az *eleven*. És ez nem hullává válik, hanem azt hinnéd, sikerült elszenvedtetni vele a teljes semmivé való szétmarcangoltatást. De a széttépett Orpheus feje tovább énekel, míg Apollon rendetparancsoló kézmozdulattal el nem hallgattatja (vázaképen, Kern, Orpheus 9): bizonyára, hogy mindazt, amit a halál sötét-ségének el *kell* takarnia, fel ne tárja. A Zagreus-mítoszban, amelynek régiségéért most Otto is síkra száll (i. m. 177), a gyermek Dionysos az eleven lény erőszakos végső redukcióját szenved el — és redukálhatatlannak bizonyul. Az eleven ő, amely a Persephoné házában, a Hadeshatáron túl is van még, újra felébreszthető — mint kultuszában teszik (Otto 180), — előlép újra. Ugyanez a dionysosi tulajdonság, amely az élet oldaláról nézve a felfokozottság féktelensége, a másik sorsvégletben, a halál felé, mint *redukálhatatlanság* jelentkezik. Ezzel pedig az *orphikus lélek* is itt áll előttünk teljesen jellemezve: amint egyfelől iszonyodva ismeri saját féktelenségét, ugyanígy tudja másfelől a halálban való redukálhatatlanságát.

Mind a két ismeret tükröződik Platon Phaidonjában. Sokrates az állati újraszületés lehetőségeit sem hagyja figyelmen kívül (81 e). Egyes képek és kifejezések orphikus eredete szintén eléggé valószínű: ezeket már megjelölték (62 b=fr. 7 Kern; 69 c=fr. 5 Kern). De most látjuk: a halhatatlanság első bizonyítékában nemesak az újraszületés gondolata orphikus (70 c=fr. 6 Kern), hanem a gondolatnak bizonyítékká való kifejtése is az orphikus lélek redukálhatatlanságát ülteti át az okoskodás nyelvére. Sokrates szerint ugyanis a világban az eleven elfogyna, ha ami halott, újra nem születnék, vagyis a meghalás az élő redukálódása volna. Mennyiben függ össze az elsőt kiegészítő második bizonyíték: az anamnesis, az orphikus, vagy helyesebben: az orphikust is magában foglaló pythagoreus élet élményeivel, külön fejtegetést kívánna, amely nem szorítkozhatnék a Phaidonra. Hasonló az eset az orphikus léleknek másvilági képzetekkel való kapcsolatával. Itt csupán azt kell még kiemelnünk, hogy a halhatatlanság utolsó bizonyítéka szintén az elsővel áll kapcsolatban, azt teszi teljessé, amikor — most már az ideatan alapján — kimutatja az élő redukciójának lehetetlenségét. E szerint a bizonyíték szerint a 'lélek' az 'élet', „halott lélek“ *contradictio in adiecto* volna (Taylor, Paton 206). Az orphikus lélek, ez az ősképeknek, Dionysosnak vonásait hordozó valóság, a Phaidonban így, fokozatosan az „élet“ ideájának képét

ölti magára: ami Dionysosban halálos, az a lélek *bűne* lett már az orphikusoknál és az „élet“ ideája így az ellentmondó elemek nélkül, logikailag tisztán volt itt megfogható. Ugyanez a valóság az orphikus és pythagoreus lélek-elméletben a VI. század fizikai-filozófiai nyelvén anyagi elnevezést és magyarázatot kellett hogy kapjon (mozgó, fényes porszemecske, a levegőben széltől hajtott, be-*'lélekzett'* lélek). Alapjában véve azonban itt is mindig az „élet“ az, amelyet ily módon megértetni akarnak.

Nem áll ezzel ellentétben, hogy Empedokles — vallásos költeményében — mint istenről tesz vallomást minden élőlénynek ugyanerről a legbenső magváról. Ha az orphikus lélek dionysosi valóságát nem a másodlagos *elméleteken* át, hanem a dionysosi élményben közelítjük meg, ezt a felfogást is természetesnek találjuk. A dionysosi *ek-stasis* nem a lélek eltávozása a testből, hanem valami legbensőnek kifelé fordulása, magából 'kikelés', kilépés a külvilág felé — de ugyanakkor *enthusiasmos* is, egy isten megmutatózó jelenléte az emberben, előlépése valahonnan a tudat helyére. Nincs okunk a dionysosi szférában két mozzanatot látni ebben: az ember természetének negatív működését, helytadását, és az istenségnek kívülről való belépését. A természet legmélyebb rétegei mozdulnak meg ekkor az emberben. A lélekvándorlás tana csak időben osztja szét azt, amit az orphikus lélek hordoz magában:

alatta annak, amiről gondoljuk, hogy vagyunk  
vagyunk valami más  
vagyunk úgyszólván minden (D. H. Lawrence).

Az a dionysosi élmény, amely a pythagoreusok körében az orphikus lelkiületet létre hívta, ezekre a rejtett erőkre és lehetőségekre való ráismerést jelentette: az orphikus lélek felmerülését. És ez — görög ember számára — egyúttal isten-jelenés is volt. Nem pusztán a „sokfejú állatnak“ a felbukkanása, mint a lelket Platon leírja *Allamában* (558 ed; Robert Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken* 1925, 72) — bár ez a leírás is bizonyítéka az itt előadott felfogás helyességének —; hanem az emberben is benne rejtőző veszedelmes vad világ egyszerre titáni és szelíd, sötét földi és ragyogóan égi szellemének a megjelenése: Dionysos-epiphania.

# PAULER-BIBLIOGRÁFIA.

## I. Pauler Ákos művei.

### 1. Önállóan megjelent művek.

- A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól.* Bp. 1898. Eggenberger. 111 l.
- Az ismeretelméleti kategóriák problémája.* Bp. 1904. Akadémia. 128 l. (Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. 3. köt. 5. sz. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1903. évf. 444—451. l.)
- Az etikai megismerés természete.* Bp. 1907. Franklin. VII. 235 l.
- A logikai alapelvek elméletéhez.* Székfoglaló értekezés. Bp. 1911. Akadémia. 64 l. — (Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1911. évf. 330—335. l.)
- A fogalom problémája a tiszta logikában.* Bp. 1915. Akadémia. 46 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. 1. köt. 5. sz. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1915. évf. 116—122. l.)
- Medvezky Frigyes rendes tag emlékezete.* Bp. 1917. Akadémia. 15 l. (A Magy. Tud. Akad. elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek. 17. köt. 16. sz.)
- Bevezetés a filozófiába.* Bp. 1920. Pantheon. XV. 319 l. — 2. kiad. 1921. (A Pantheon ismerettára. 1. köt.) — 3. jav. és bőv. kiad. 1933. Danubia. 268 l. (Tudományos Gyűjtemény.)
- Aristoteles.* Bp. 1922. Pfeifer. 153 l. (Filozófiai Könyvtár 1.)
- Liszt Ferenc gondolatvilága.* Bp. 1922. Budavári Tud. Társ. 60 l. — (Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1922. évf. 31—33. l.)
- Grundlagen der Philosophie.* Berlin-Leipzig. 1925. W. de Gruyter. X. 348, 2 l.
- Logika. Az igazság elméletének alapvonalai.* Bp. 1925. Eggenberger. VIII. 247, 1 l.
- Böhm Károly r. t. emlékezete.* Bp. 1925. Akadémia. 11 l. (A Magy. Tud. Akad. elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek. 18. köt. 17. sz.)
- Anaxagoras istenbizonyítéka.* Bp. 1926. Athenaeum. 25 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.)
- Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit.* Aus dem ungarischen übers. v. Joseph Somogyi. Berlin-Leipzig. 1929. W. de Gruyter. VIII. 294 l.
- Didaktika.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei D. 107 l.
- Az ókori filozófia története Thalestól Platonig.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1931. Medvei. 83 l.

- Az ókori filozófia története Platontól kezdve.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1932. Stachora k. ny. Könyom. 85 l.
- A lelki élet egysége és szerkezete.* Egyetemi előadások után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Bp. 1932. Stachora ny. Könyom. 146 l.
- Aristoteles.* Paderborn. 1933. Schöningh. 128 l.

## 2. Cikkek.

- Helgoland.* (Fővárosi Lapok. 1891. évf. 184. sz. 1363—1364. l.)
- Kant-tanulmányok.* (Bölcséleti Folyóirat. 1894. 9—46. l.)
- Elvezet-e a világ Isten fogalmára?* (Bölcs. Folyóirat, 1894. 273—276. l.)
- Az ismeretelmélet lélektani alapjairól.* (Athen. 1897. 529—551. l.)
- A biológiai elv jelentősége az esztétikában.* (Athen. 1898. 337—350. l.)
- A szemléleti módszer az erkölcsi képzésben.* (Athen. 1899. 51—63., 265—279. ll.)
- A magánvaló problémája az újabb filozófiában.* (Athen. 1901. évf. 25—36., 145—162. l.)
- Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás.* (Athen. 1902. évf. 17—32., 129—142. l.)
- A pozitív paedagogia alapelveiről.* (Magy. Paedag. 1902. évf. 1—22., 100—118. l.) Klny. is: Bp. 1902. Franklin. 42 l.
- Ismeretelméleti tanulmányok.* (Athen. 1903. évf. 424—440. l.; 1904. évf. 64—78. l.)
- A rendszer a tanításban.* (Magy. Paedag. 1903. évf. 82—84. l.)
- Etika és szociológia.* (Huszadik Század. 1903. évf. 147—156. l.)
- Locke halálának 200. évfordulóján.* (Magy. Paedag. 1904. évf. 614—615. l.)
- Kant.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1904. évf. 30—39. l.)
- Herbert Spencer.* (Athen. 1904. évf. 1—4. l.)
- Herbert Spencer mint paedagogus.* (Magy. Paedag. 1904. évf. 129—140. l.)
- Az ismeretelméleti kategóriák problémája.* Szerzői jelentés. (Magy. Filoz. Társ. Közleményei. 1904. évf. 13—14., 129—131. l.)
- Az erkölcsi oktatás elméletéhez.* (Magy. Paedag. 1905. 257—270. l.)
- Az egységre törekvésről az emberi ismerésben.* (Athen. 1905. évf. 218—232. l.)
- Tudat és valóság.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1905. évf. 16. füz. 17—28. l.)
- Intuíció és bizonyosság.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 1—19. l.) Klny. is: Bp. Franklin. 19 l.
- A világnézet tanítása.* (Magy. Paedag. 1909. évf. 201—213., 272—278. l.)
- Az 1909. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1910. évf. 107—220. l.) Klny. is: Bp. Franklin.
- A tudomány fogalmáról.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1910. évf. 179—224. l.) Klny. is: Bp. Franklin.

- Az 1910. év nevezetesebb filozófiai eseményeiről.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 117—131. l.) Klny. is: Bp. Franklin.
- A negyedik nemzetközi filozófiai kongresszus.* 1911. Bologna. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1912. évf. 83—95. l.)
- A sorképzés princípiuma.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1912. évf. 193—223. l.)
- A modern logika irányai.* (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1913. évf. 149—158. l.)
- Hetényi János emlékezete.* (Akad. Értesítő. 1913. évf. 606—610. l.)
- Széchenyi István társadalmi erkölcstana.* (Magy. Társad. Tud. Szemle. 1913. évf. 161—174. l. és „Széchenyi eszmévilága c. gyűjteményes műben is: 2. köt. 65—84. l.)
- A correlativitas elve.* (Athen. 1915. évf. 43—56. l.)
- Leibniz metafizikája.* (Leibniz-emlékkönyv. Bp. 1917. Franklin. 9—40. l. — A Magy. Filoz. Társ. Könyvtára 1.)
- Medveczky Frigyes emlékezete.* (Bpesti Szemle. 1917. évf. 54—67. l.)
- Medveczky Frigyesről.* (Athen. 1917. évf. 287—292. l.)
- A keletkezés és elmúlás problémájáról.* (Athen. 1918. évf. 123—135., 189—203. l.)
- Anyos István. (1881—1919.)* (Athen. 1919. évf. 44—48. l.)
- Classikus tanulmány és philosophiai műveltség.* (Bpesti Szemle. 1920. évf. 154—160. l.)
- Aristoteles metafizikájának módszeréről.* (Egyet. Philol. Közl. 1920. évf. 29—40. l.; 1921. évf. 10—18., 75—83. l. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1920. évf. 110—117. l.)
- Bölcselkedés és élet.* (Athen. 1921. évf. 1—4. l.)
- A társadalomtudományi indukcióról.* (Társadalomtudomány. 1921. évf. 186—193. l.)
- A világ fogalmáról.* (Athen. 1922. 1—10. l.)
- A miszticizmusról.* (Napkelet. 1923. évf. 516—520. l.)
- A rendszer fogalma.* (Bpesti Szemle. 1923. évf. 21—31. l. — Ugyanennek kivonata: Akad. Értesítő. 1923. évf. 182—184. l.)
- A szellemtörténet kategóriái.* (Minerva. 1923. évf. 1—10. l.)
- Az élet mélysége és gazdagsága.* (Napkelet. 1923. évf. 143—148. l.)
- Költészet és filozófia.* (Athen. 1923. évf. 81—87. l.)
- Madách.* (Napkelet. 1923. évf. 79—80. l.)
- Kant. Ünnepi beszéd.* (A Magy. Tud. Akad. Kant-ünnepén, 1924. április 28-án.) (Akad. Értesítő. 1924. évf. 98—108. l.)
- Kant. Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1924. május 10-én, Kant 200 éves szül. fordulója alkalmából tartott közgyűlésén.* (Athen. 1924. évf. 1 l.)
- Kant.* (Napkelet. 1924. évf. 431—438. l.)
- A mai francia lélek.* (Napkelet. 1924. évf. 242—245. l.)

- Aquinói Szent Tamás.* Születésének 700. évfordulójára. (Napkelet. 1925. évf. 387—398. l.)
- Keyserling gróf.* (Napkelet. 1925. évf. 82—84. l.)
- Herbart.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1926 április 20-án tartott közgyűlésen, születésének 150. évfordulója alkalmából. (Athen. 1926. évf. 93—96. l.)
- Prohászka Ottokár utolsó gondolatai.* (Napkelet. 1927. 481—483. l.)
- Az eleata gondolat.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1928. évf. 105—112. l.)
- Psychologia és philosophia.* (Magy. Psych. Szemle. 1928. évf. 42—51. l.)
- Logika és metafizika.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1929. 126—131. l.)
- H. Driesch.* (Napkelet. 1930. 392—393. l.)
- Szent Agoston és a modern gondolat.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. Szent Agoston-emlékünnepe. (Athen. 1931. évf. 1—6. l.)
- Az axiomatikus módszer filozófiai jelentősége.* Elnöki megnyitó. (Athen. 1931. évf. 131—134. l.)
- Hegel.* Elnöki megnyitó a Magy. Filoz. Társ. 1931 december 10-én tartott Hegel-emlékünnepe. (Athen. 1932. évf. 1—9. l.)
- Goethes Lebensweisheit.* (Die Goethe-Feier der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Bp. 1932. 13—25. l.)
- Mozart lelke.* (Napkelet. 11. évf. 1933. 1—4. l.)
- A klasszikus műveltség értéke.* (Egyet. Philol. Közl. 1933. évf. 3—8. l. — Klny. is: Bp. Egyet. ny. 8 l. — Parthenon VI.)

### 3. Ismertetések, birdlatok.

- Höfding, Harald: Geschichte der neueren Philosophie. (Athen. 1897. évf. 297—305. l.)
- Philosophische Studien. Hrsg. v. Wilhelm Wundt. (Athen. 1898. évf. 295—297., 453—456. l.)
- Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Hrsg. v. Fr. Carstanjen und O. Krebs, 21. évf. 1—4. füz. (Athen. 1898. évf. 294—295. l.)
- Hering, Ewald: Zur Theorie der Nerventhätigkeit. (Athen. 1899. évf. 654—656. l.)
- Lévy-Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte. (Athen. 1901. évf. 665—672. l.)
- Ribot, Th.: Essai sur l'imagination créatrice. (Athen. 1901. évf. 321—328. l.)
- Philosophische Studien. 19—20. köt. Festschrift Wilhelm Wundt. (Athen. 1902. évf. 549—558. l.)
- Höfding, Harald: Philosophische Probleme. (Athen. 1904. évf. 151—156. l.)
- Janet, Pierre: Les obsessions et la psychasthenie. (Athen. 1904. évf. 146—151. l.)
- Palágyi Menyhért: Az ismerettan alapvetése. (Athen. 1905. évf. 131—135. l.)



- Poincaré, Henri: La science et la hypothèse. (Athen. 1905. évf. 142—147. l.)
- Volkelt, Johannes: System der Ästhetik (Egyet. Philol. Közl. 1905. évf. 251—253. l.)
- Böhm Károly: Az ember és világa. (Athen. 1906. évf. 376—380. l.)
- Fináczy Ernő: Az ókori nevelés története. (Egyet. Philol. Közl. 1907. évf. 58—60. l.)
- Nagy József: A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai. (Egyet. Philol. Közl. 1907. évf. 946—947. l.)
- Meumann, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die exper. Paedagogik. (Magy. Paedag. 1908. évf. 351—353. l.)
- Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 211—214. l.)
- Wundt, Wilhelm: Logik. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1909. évf. 111—113. l.)
- Hornyánszky Gyula: A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 72—77. l.)
- Kornis Gyula: A pszichológia és logika elemei. (Magy. Paedag. 1911. évf. 40—44. l.)
- Wundt, Wilhelm: Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1911. évf. 203—204. l.)
- Natorp, Paul: Über Plato's Ideenlehre. (Magy. Filoz. Társ. Közl. 1914. évf. 220—221. l.)
- Új kultúrfilozófia. [Oswald Spengler, Untergang des Abendlandes.] (Athen. 1920. évf. 82—87. l.)
- Volkelt, Johannes: Gewissheit und Wahrheit. (Athen. 1921. évf. 184—187. l.)
- Nagy József könyve a mai filozófia főirányairól. (Napkelet. 1923. évf. 476—477. l.)
- Kant erkölcstana magyarul. Molnár Jenő fordítása. (Napkelet. 1923. évf. 156. l.)
- Kornis Gyula: Történetfilozófia. (Napkelet. 1924. évf. 474—475. l.)
- Brandenstein Béla, Freiherr von: Grundlegung der Philosophie. I. Bd. (Athen. 1926. évf. 216—218. l.)
- Conrad-Martius, H.; Realontologie. (Athen. 1926. évf. 219. l.)
- Gentile, Giovanni: L'esprit acte pur. (Athen. 1926. évf. 218. l.)
- Meyer, Hans: Geschichte der alten Philosophie. (Athen. 1926. évf. 68. l.)
- Nagy József: Az ethika alapvonalai. (Athen. 1926. évf. 79—80. l.)
- Reichl's Philosophischer Almanach. (Athen. 1926. évf. 219. l.)
- Scholastik. Vierteljahrsschrift für Theologie u. Philosophie. 1926. 1. H. (Athen. 1926. évf. 219—220. l.)
- Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. (Napkelet. 1926. évf. 153. l.)
- Somló, Felix: Gedanken zu einer ersten Philosophie. (Athen. 1927. évf. 205. l.)

Ottlik László: A társadalomtudomány filozófiája. (Napkelet. 1927. évf. 175. l.)

Szaleziánus pedagógia. (Napkelet. 1927. évf. 158. l.)

Sauter, J.: Baader und Kant. (Athen. 1929. évf. 84—85. l.)

#### 4. A kézirati hagyatékból.

*Logikai alapelv és matematikai axioma.* 1930. 62 fólió lap.

*Mulandóság és örökkévalóság.* 1930—31. 144 fólió lap.

*A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai.* 1931. 40 fólió lap.

*A létezés megállapításáról.* 1931. 35 fólió lap.

*Metafizika.* 1931. 58 fólió lap.

*A logizma rendszertani helye.* 1932. 21 fólió lap.

*A diszjunktív tétel és a szillogizmus tárgyleleti vonatkozásai.* 1932. 72 fólió lap.

*Görög filozófia és modern gondolat.* Előadás a Parthenon-egyesületben. 1933. 8 fólió lap.

*Keletkezés és elmúlás.* 1933. Krb. 50 fólió lap. (Az 1918-ban megjelent dolgozat töredékben maradt folytatása.)

*Relativum és abszolútum.* A metafizika alapkérdése. 1933. 165 fólió lap. (Befejezetlen.)

## II. A Pauler Ákosról szóló irodalom.

### 1. Általános jellemzések és részletproblémák.

*Berky Imre:* Az igazság fogalma Pauler Ákos rendszerében. (Athen. 1932. évf. 153—186. l.)

*Brandenstein Béla báró:* Pauler Ákos. (Nemzeti Ujság. 1933. júl. 2. sz.)

*Brandenstein Béla báró:* Pauler Ákos és az abszolútum bölcselete. (Napkelet. 1933. évf. 8. sz.)

*D[óczy] J[enő]:* Pauler. (Magyarság. 1933. júl. 1. sz.)

*Halasy-Nagy József:* Pauler Ákos. 1876—1933. Bp. 1933. (Dunántúl Egyet. ny. Pécssett.) 31 l. (Klny.: Minerva. 1933. 12. évf. — Minerva-könyvtár. 44.)

*Halasy-Nagy József:* Pauler Ákos. (Pesti Napló. 1933. júl. 2. sz.)

*Joó Tibor:* Pauler Ákos. (Nyugat. 1933. évf. 170—172. l.)

*Kornis Gyula:* Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája. (Minerva. 1922. évf. 29—89. l. Ugyanez a szerzőnek „Magyar filozófusok“ c. művében is.)

*Kornis Gyula:* Pauler Ákos †. (Búcsúztató beszéd a ravatalánál 1933. júl. 1-én.) (Athen. 1933. évf. 91—94. l.)

*Prahács Margit:* Pauler a katedrán. (Napkelet. 1933. évf. 9. sz.)

*Prohászka Lajos:* Pauler Ákos. (Magyar Szemle. 1933. évf. XVIII. köt. 369—372. l.)

- Somogyi József*: Die Philosophie Ákos von Paulers, ein neues ungarisches System. (Kant-Studien. 1925. évf. 180—186. l.)
- Somogyi József*: Pauler Ákos emlékezete. Szeged. 1933. Prometheus ny. 8 l. (Könyv.; „A cselekvés iskolája“. 2. évf. 1—2. sz.)
- Somogyi József*: Pauler Ákos. (Széphalom. 7. évf. 1933. 5—6. l.)
- Tankó Béla*: Pauler Ákos. (Theol. Szemle. 9. évf. 1933. 3—4. sz.)
- Vajnóczky István*: A matematika Pauler Ákos rendszerében. Bp. 1929. Athen. 79, 1 l. (Közlemények a Debreceni Tudomány Egyetem matematikai szemináriumából. 4. füz.)
- Varga Béla*: Pauler Ákos logikája és jelentősége a magyar filozófiában. (Erdélyi Irod. Szemle. 1925. évf. 209—218., 263—273. l.)
- Várkonyi Hildebrand*: Tanulmány Pauler Ákos logikai rendszeréről. (Athen. 1927. évf. 1—25. l.)
- Wust von Peter*: Die Budapestner Philosophen. Ákos von Pauler und Béla vust, Brandenstein. (Kölnische Volkszeitung. 9. Jan. 1927.)
- Zichy Rafaelné grófné*: Pauler Ákos. (Napkelet. 1933. évf. 8. sz.)
- Ákos von Pauler †. (Kant-Studien. 1933. évf. 492. l.)

## 2. Egyes művekről szóló ismertetések.

- J[ehlics]ka [Ferenc]*: Pauler, Az ismeretelmélet lélektani alapjairól. (Bölcs. Folyóirat. 1898. 523—525. l.)
- Bangha Béla*: Pauler, Az ismeretelméleti kategóriák problémája. (Bölcs. Folyóirat. 1904. évf. 489—493. l.)
- Bartók György*: Pauler, Böhm Károly emlékezete. (Prot. Szemle. 1925. évf. 107—108. l.)

## A z ethikai megismerés természete.

- Bárány Gerő*: Uránia. 1907. évf. 527—528. l.
- Bartók György*: Athen. 1908. évf. 357—378. l.
- Fitos Vilmos*: Athen. 1909. évf. 327—340. l.
- Harkányi Ede*: Huszadik Század. 1908. évf. 304—308. l.
- Jehlicska Ferenc*: Hittud. Folyóirat. 1909. évf. 337—350. l.
- Polgár Gyula*: Magy. Paedag. 1908. évf. 475—480. l.
- Schütz Antal*: Kath. Szemle. 1908. évf. 835—838. l.
- Székely György*: Prot. Szemle. 1908. évf. 531—537. l.
- Szitnyai Elek*: Magy. Filoz. Társ. Közl. 1907. évf. 225—232. l.

## Bevezetés a filozófiába.

- 1—2. kiadás. *Kiss János*: Religio. 1921. évf. 266—270. l.
- L. K.: Magy. Helikon. 1920. évf. 605—606. l.
- Radák Olga*: Magy. Tanítóképző. 1921. évf. 20—22. l.
- Trikál József*: Kath. Szemle. 1920. évf. 633—634. l.

- V[ida] S[ándor]: Magy. Paedag. 1921. évf. 40—43. l.  
 3. kiadás. H[alasy]-N[agy] J[ózsef]: Athen. 1933. évf. 156. l.  
 Kollár Gedeon: Pannonhalmi Szemle. 1933. évf. 4. sz.  
 P[rohászka] L[ajos]: Magyar Könyvbarátok Diáriuma. 1933. évf.  
 5—6. sz. 142—143. l.

## Aristoteles.

- Förster Aurél: Egy. Philol. Közl. 1923. évf. 220—222. l.  
 Hetényi Gyula: Religio. 1924. évf. 72—74. l.  
 Szabó Miklós: Napkelet. 1923. 87—88. l.  
 Waldapfel János: Magy. Paedag. 1922. évf. 169—170. l.

## Grundlagen der Philosophie.

- Abbagnano, Nicola: Logos (olasz). 1928. I.  
 Fels, Heinrich: Philosophisches Jahrbuch. 1927. 344. l.  
 Feuling, Daniel: Theologische Revue. 1927. No. 1.  
 Foerster, Georg: Philosophie und Wahrheit. Deutsche Allg. Zeitung.  
 1925. Jg. 30. Okt.  
 Kautsch: Natur und Gesellschaft. 5. Bd. 5. H. 1926.  
 Kremer, Josef: Litterarische Berichte aus dem Gebiete der Phil. 9—10. H.  
 1926. 21—24. l.  
 Kremer R.: Revue Néo-Scholastique. 1926. 337—340. l.  
 Laird, John: Mind. 1926.  
 Petersen, Peter: Literarische Wochenschrift. 4. Sept. 1926.  
 S.: Annalen der Philosophie. 1925. Nr. 3—4.  
 Skroblin, Gustav: Grundwissenschaft. 6. Bd. 3—4. H. 1926.  
 Sladeczek, Fr. M. S. J.: Scholastik. 3. Bd. 1928. 266. sk. l.  
 Stern, Erich: Jahrbuch d. Erziehungswiss. u. Jugendkunde. 1925.  
 Sternberg, Kurt: Kant-Studien. 1929.  
 Wüst, Peter: Der Rangwettstreit zwischen Objektivismus und Subjektivismus in der Philosophie der Gegenwart. Die Schildgenossen. 7. Jg.  
 1927. 388. l.  
 \*: Theologie und Glaube. 1926. 4.  
 \*: Geisteskampf der Gegenwart. 1925. H. 9.  
 \*: Kölnische Volkszeitung. 1927. 9. Jan.  
 \*: Monistische Monatshefte. 1927. Jan.  
 \*: Pester Lloyd. 1925. Nr. 228.  
 \*: Revue des Sciences Philosophiques. 1926.

## Logika.

- Bartók György: Prot. Szemle. 1925. évf. 245—248. l.  
 (f): Pásztortűz. 1925. évf. 288. l.  
 Rácz Lajos: Magy. Paedag. 1925. évf. 45—47. l.

## Logik.

- Fels*, Heinrich: Phil.-Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1930. Jg. 129—131. 1.
- H. J. F.*: Generalanzeiger Stettin. 16. Febr. 1929.
- Leisegang*, Hans: Blätter für deutsche Philosophie. III. 1929—30. 439—440. 1.
- Müller*, Aloys: Vierteljahrsschr. f. wiss. Pädagogik. 5. Bd. 1929. 618—620. 1.
- Przywara*, Erich: Stimmen der Zeit. 1929—30. 470—471. 1.
- Sauter*, Johann: Erneuerung der Logik. Litt. Beilage der Augsburger Postzeitung. 1933. Nr. 19. 74—75. 1.
- Stadeczek*, Fr. M. S. J.: Scholastik. 1930. Jg. 597—598. 1.
- Snz.*: Annalen der Philosophie. 1928.
- Steuer*, Albert: Theologische Revue. 1928. Jg. 12. H.
- \*: Geisteskultur. 1929. 7—9. H.
- \*: Geisteskampf der Gegenwart. 1929. 4. H.



**Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtítkár és szerkesztő:**  
dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére (Budapest, IV,  
Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendők.

**Titkári teendőinket** 1934 január 1-től *dr. Varga Sándor* egyetemi magántanár (Budapest V, Magyar Tudományos Akadémia) fogja el-  
látni; mindennemű *bejelentést, tudakozódást* vagy *felszólamlást* tag-  
ságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozólag ezentúl  
az ő és nem a szerkesztő nevére kell címezni!

**Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be.**  
Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halaszt-  
ják el a csekély tagdíj beküldését.

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

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja **4 pengő**. Tagul  
bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkező-  
ket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról érte-  
sítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja **6 pengő**. A régi évfolyamok  
ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újjonnan  
belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért  
szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: **906**. Kitöltendő űr-  
lap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalvá-  
nyon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csek-  
kszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosa: Kronfus Vilmos, Buda-  
pest VIII, Baross-u. 85.

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

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

A titkár telefonja: 235—26 (d. e. 9—1 között).

## **FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.**

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

**KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL**

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely  
könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan  
mai állása* . . . . . 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem  
alapformái* . . . . . 2— P

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

első 7 kötete.

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.  
Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 24.— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria  
(338 l.) ..... 15.— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... 15.— „
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 15.— „
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern  
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 5.— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 7.— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.  
(323 l.) ..... 10.— „

*Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.*

*Főbizományos Kókai Lajos* (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

## PAULER ÁKOS: BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

3. bővített kiadás.

Ára 6.50 pengő.



KORNIS GYULA:

## AZ ÁLLAMFÉRFI A POLITIKAI LÉLEK VIZSGÁLATA

Két kötet.

Ára 20.— pengő.

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

19.748. — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czákó E.)



# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

és

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENKILENCEDIK KÖTET  
(1933)

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1933.

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

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI  
1933-BAN.

BALASSA BRUNO  
BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ  
BARTA JÁNOS  
BENCsik BÉLA  
BERKY IMRE  
BODA ISTVÁN  
BÓKA LÁSZLÓ  
BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA  
FARAGÓ LÁSZLÓ  
GÁSPÁR ILONA  
HALASY-NAGY JÓZSEF  
JOÓ TIBOR  
KECSKÉS PÁL  
KEMPELEN ÁTILÁ  
KERÉNYI KÁROLY

KORNIS GYULA  
KOZMUTZA FLÓRA  
MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT  
MÁTRAI LÁSZLÓ  
VITÉZ MOÓR GYULA  
NOSZLOPI LÁSZLÓ  
PRAHÁCS MARGIT  
PROHÁSZKA LAJOS  
HARKAI SCHILLER PÁL  
SCHÜTZ ANTAL  
SOMOGYI JÓZSEF  
TÓTH DÉNES  
VARGA SÁNDOR  
VÁRKONYI HILDEBRAND  
VERESS PÁL

## A XIX. KÖTET TARTALMA.

### Tanulmányok.

	Oldal
<i>Bencsik Béla</i> : Pauler ideológiája .....	295
<i>Báró Brandenstein Béla</i> : Pauler Ákos emlékezete .....	202
<i>Halasy-Nagy József</i> : Pauler platonizmusa .....	262
<i>Jóó Tibor</i> : A korszellem mint történetfilozófiai kérdés .....	1
<i>Keckés Pál</i> : Pauler aristotelizmusa .....	270
<i>Kerényi Károly</i> : Halhatatlanság és Apollon-vallás (Platon Phaidonjának megértéséhez) .....	106
<i>Kerényi Károly</i> : Orphikus lélek (Pauler Ákos utolsó megjegyzéséhez) .....	361
<i>Kornis Gyula</i> : Búcsúztató beszéd Pauler Ákos ravatalánál .....	91
<i>Kornis Gyula</i> : A kultúra és az értékek formális jellege .....	95
<i>Kornis Gyula</i> : Kezdet és vég. (Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Pauler-emlékülésén) .....	181
<i>Mátrai László</i> : Nietzsche jelentősége korunk filozófiai gondolkodásában .....	21
<i>Mátrai László</i> : Pauler történetzemlélete .....	340
<i>Vitéz Moór Gyula</i> : A „filozófia mibenléte“ Pauler szerint .....	240
<i>Noszlopi László</i> : Embertani felismerések Pauler etikájában .....	309
<i>Prahács Margit</i> : Pauler esztétikai gondolatai .....	323
<i>Prahácska Lajos</i> : Pauler tragikus életérzése .....	346
<i>Harkai Schiller Pál</i> : Pauler Ákos a pszichológia feladatairól .....	317
<i>Schütz Antal</i> : Pauler és a keresztény bölcsélet .....	231
<i>Somogyi József</i> : Az igazság eszméje Pauler bölcséletében .....	287
<i>Tóth Dénes</i> : Pauler és a zene .....	334
<i>Varga Sándor</i> : A filozófia autonómiája Paulernél .....	282

\*

<i>Magyaryné Techert Margit</i> : Himnusz Porphyrios Plotinos életrajzának 22. fejezetéből .....	179
--	-----

### Szemlék, kisebb cikkek.

<i>Baránszky-Jób László</i> : Négyesy László .....	153
<i>Barta János</i> : Martin Heidegger .....	137
<i>Barta János</i> : Amerikai filozófia .....	58
<i>Bencsik Béla</i> : Az egyszerű dolgok problémája .....	33
<i>Boda István</i> : A szillogisztikus következtetések egy új elmélete .....	119
<i>Bóka László</i> : A nyelvtudomány filozófiai problémái .....	46
<i>Kerényi Károly</i> : Hornyánszky Gyula .....	154
<i>Noszlopi László</i> : Az etikai érték természete az intellektuális és az emocionális megismerés szempontjából .....	51
<i>Varga Sándor</i> : Rickert és a magyar filozófia .....	56

### Ismertetések, bírálatok.

BERTHELOT, RENÉ: Science et philosophie chez Goethe ( <i>Bóka László</i> ) .....	62
BODA ISTVÁN: A zseni lélektanához ( <i>Várkonyi Hildebrand</i> ) .....	80
BURKAMP, WILHELM: Logik ( <i>Berky Imre</i> ) .....	65
BÜHLER, CHARLOTTE: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem ( <i>Mátrai László</i> ) .....	171
CASSIRER, ERNST: Die Philosophie der Aufklärung ( <i>Balassa Bruno</i> ) .....	61
DILTHEY, WILHELM: Von deutscher Dichtung und Musik ( <i>Bóka László</i> ) .....	71

	Oldal
DRIESCH, HANS: Philosophische Gegenwartsfragen ( <i>Faragó László</i> )	160
FISCHER, HUGO: Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses ( <i>Mátrai László</i> )	65
GLOCKNER, HERMANN: J. E. Erdmann ( <i>Bóka László</i> )	64
HARTMANN, NICOLAI: Das Problem des geistigen Seins ( <i>Mátrai László</i> )	72
HEUSSI, KARL: Die Krisis des Historismus ( <i>Joó Tibor</i> )	166
HEYMANS, GERHARD: Einführung in die spezielle Psychologie	80
HÉZSER LÁSZLÓ: Átörökés mint végzet ( <i>Somogyi József</i> )	161
HILDEBRAND, DIETRICH v.: Metaphysik der Gemeinschaft ( <i>Barta János</i> )	73
JOLIVET, RÉGIS: Étude sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine ( <i>Kozmutza F.</i> )	169
KEYSERLING, HERMANN GRAF: Südamerikanische Meditationen ( <i>Prá- hács Margit</i> )	167
KORNIS GYULA: Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata ( <i>vitéz Moór Gyula</i> )	162
ODEBRECHT, RUDOLF: Ästhetik der Gegenwart ( <i>Mátrai László</i> )	77
ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: Essais espagnols ( <i>Kozmutza F.</i> )	76
PAULER ÁKOS: Bevezetés a filozófiába. 3. kiadás. ( <i>Halasy-Nagy József</i> )	156
PITROFF PÁL: A szépirodalom esztétikája ( <i>Baránszky-Jób László</i> )	78
RÉTI ISTVÁN: A művészet és a természet ( <i>Kozmutza Flóra</i> )	79
SCHÜCKING, LEVIN L.: Die Soziologie der literarischen Geschmacks- bildung ( <i>Barta János</i> )	77
TAKÁTS FERENC: Iseretszemlélet ( <i>Berky Imre</i> )	67
TANKÓ BÉLA: A világnézet kérdése és más tanulmányok ( <i>Varga Sándor</i> )	69
WACH, JOACHIM: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im XIX. Jahrhundert ( <i>Mátrai László</i> )	157
WAGENER, FERDINAND: Die romantische und die dialektische Ironie ( <i>Mátrai László</i> )	63
WALLASCHEK, RICHARD: Psychologische Ästhetik ( <i>Mátrai László</i> )	171
WEINHANDL, FERDINAND: Die Metaphysik Goethes ( <i>Bóka László</i> )	156
WEIPPERT, GEORG: Das Prinzip der Hierarchie ( <i>Nosztopi László</i> )	75
WHITEHEAD, ALFRED NORTH: The adventure of ideas ( <i>Magyaryné Techert Margit</i> )	165
WOYCIECHOWSKY JÓZSEF: Sipos Pál élete és matematikai mun- kássága ( <i>V. P.</i> )	159
<b>Társulati ügyek</b>	<b>173</b>
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1932.</i> (Gáspár Ilona)	85
<i>Pauler-bibliográfia</i>	369

### Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Joó, Tibor v.:</i> Der Zeitgeist als geschichtsphilosophisches Problem	84
<i>Kerényi, Karl:</i> Unsterblichkeit und Apollonreligion	177
<i>Kornis, Julius Prof.:</i> Die Kultur und der formale Charakter der Werte	176
<i>Mátrai, Ladislaus:</i> Nietzsches Bedeutung im philosophischen Leben der Gegenwart	84