

1277  
XVI. KÖTET

1930.

11.579  
1-2. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL  
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1930.

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

## Értekezések.

<i>Nagy József</i> : A filozófia és az emberi lélek .....	1
<i>Báró Brandenstein Béla</i> : A tiszta tudat, tudatvilágunk lelki alapja .....	17
<i>Noszlopi László</i> : Az etikai értékelés alapkérdései. (Első közlemény) .....	67

## Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

Fináczy Ernő ( <i>D. I.</i> ) .....	78
Driesch Hans filozófiai munkássága ( <i>Bognár Cecil</i> ) .....	79
Logikai mozzanatok a zenei szerkesztésben ( <i>Tóth Dénes</i> )..	85

## Ismertetések, bírálatok.

<i>Fr. Heinemann</i> : Neue Wege der Philosophie ( <i>Bognár Cecil</i> ). — <i>H. Fels</i> : B. Bolzano, sein Leben und sein Werk ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>Guy de Pourtalès</i> : Nietzsche en Italie ( <i>Nagy J.</i> ). — <i>Prohászka L.</i> : Pedagógia, mint kultúr-filozófia ( <i>Barta J.</i> ). — <i>H. Leisegang</i> : Denkformen ( <i>Noszlopi L.</i> ). — <i>Rácz L.</i> : Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire ( <i>Mester J.</i> ). — <i>J. E. Salomaa</i> : Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>J. E. Salomaa</i> : Das Problem der Wahrheit ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>Némethy Géza</i> : Az ember és az Isten ( <i>K. K.</i> ).....	94
<i>Társulati Élet</i> .....	105

## Kurze Inhaltsübersicht, Résumé.

<i>Joseph Nagy</i> : Philosophie und Geistesleben .....	109
<i>Freiherr Béla von Brandenstein</i> : Das Vollbewusstsein, die seelische Grundlage unserer Bewusstseinswelt .....	110
<i>László Noszlopi</i> : Grundfragen des ethischen Wertens.....	1 2

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*.  
Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár és szerkesztő:  
*Dékány István*. Titkár: *Somogyi József*. [Másodtitkár: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfus Vilmos*.

# A. FILOZÓFIA ÉS AZ EMBERI LÉLEK.

Írta: NAGY JÓZSEF.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaságnak 1930 május 9-én tartott közgyűlésén.

---

A filozófia szava nem ver nagyobb visszhangot mai társadalmunk lelkében. Pedig a huszadik század határozottan e nemes stúdium megújhodását hozta el és a világháború nyomában járó egy-két esztendő azt látszott ígérni, hogy a művelt tömegek érdeklődése is fel fog ébredni a filozófiai fejtegetések iránt. Ma már azonban tisztán látható, hogy vagy a filozófia nem elégítette ki a hozzája forduló lelkeket, vagy pedig ez az érdeklődés nem volt egyéb, mint a világtörténet értelmének kétségbeesett keresése egy olyan korban, amikor az átélt szörnyűségek megingatták hitünket ez értelem fennállásában. Az ember ugyanis nem tud értelmetlenségek közepette élni és mintha ez a kényszerűség hajtotta volna az összeomlás szomorú emberét is a történetfilozófia felé. Ma azonban a fuldokló kezdi már hinni, hogy partot ér és a legszebb teóriánál is jobban érdekli, hogy mit fog a parton kezdhetni. Talán innen van, hogy azok az irányok se igen akarnak tudni a filozófiáról, még ha ennek az édesanyának az emlőjéről szakadtak is le, amelyek a mai tépettlelkű Európát a multnál jobb jövő délibábos képeivel kecsegtetik.

De az elégedetlenség alighanem mélyebbről fakad, mert nem újkeletű. A mai helyzet csak természetes következménye annak, amely az utolsó száz év folyamán élesedett ki kulturánkban, s ami azt hozta létre, hogy a filozófia szinte a létéért kénytelen küzdeni az európai kultúra uralkodó áramlataival szemben. Hiszen kulturánk több vezető elméje ismételten meghúzta a lélekarangot a filozófia fölött s legfeljebb a mult tiszteletreméltó emlékeként volt hajlandó ezt megőrizni szellemi multunk nagy múzeumában. Nem csoda, ha e kritikus helyzet filozófiánk benső valóját sem hagyta érintetlenül: újabbkori története nem mutat egyenes vonalú fejlődést,





hanem kapkodással és kísérletezéssel van tele. Sem önvalója, sem módszere, sem tárgyköre nem áll világosan előtte és az öntudatos gőgben fejlődő modern tudományok közepette e trónjavesztett királynő hontalanul bujdosik az uralkodó tudományok kegyét keresve, hogy engedelmükkel módot és helyet találhasson, ahol megfáradt fejét pihenésre hajtva zavartalanul szőhesse álmainak szövetét.

Ily körülmények láttán talán természetesnek fogják Önök találni, hogy megnyitó beszédem témájaként azt szeretném megvilágítani, hogy mi okozta a filozófiának a mai ember lelkétől való elidegenedését és hogy remélhető-e ennek a megszűnése. Hiszen a filozófia nem divaticikk, hanem a vallással és a művészettel együtt az emberi lélek legmélyéről fakad s magának e lélek legbensőbb valójának kellene megváltoznia, hogy e három szellemi forma bármelyike iránt is tökéletesen érzéketlenné váljék. Éppen ennek az emberi léleknek maradandó alkata a forrása ma is annak, hogy bár a modern ember elidegenedett a filozófiától, szellemi életéből mégsem tudta kiolni s hogy mai méltatlan helyzete után is van okunk hinni a filozófia megújulásában.

\*

Az emberi lélek vágyakból él és tudatos lényünk a vágyódásból születik meg. S már a görög gondolkodók előtt tisztán állott az az igazság, hogy „az ember természetes valójánál fogva vágyik a tudásra.“ A tudásban tehát valami olyan értéket talál, aminek a megszerzése hatalmas lelki szükséglet: nélküle nem élhetnének igazán emberhez méltó életet. A feléje röpítő vágy kielégíthetetlen jellegű: benne valami nagyobbra, állandóbbra vágyunk, mint amilyen a magunk korlátok közt mozgó lénye. A tudás vágya a végtelenséget, az örökkévalóságot, a töredékes lét helyett a teljes egész létet hozza el a mi mulandó és véges életünkbe. Az ember az a lény, aki az örökkévalóra szomjazik. S e szomjúság a felszabadulás, a megváltás vágyaként jelentkezik benne. A megváltás az örökkévalóval való egyesülés, a mulandóságból való



kiszabadulás. Ez a lét betetőzése és minden emberi kultúra a feléje való vágyódásból ered.

A megváltásnak, mint az örökkévalóval való egyesülésnek, találkozásnak az ember életében két formája lehetséges annak megfelelően, hogy a létünk alapját tevő vágyódás szintén két módon jelentkezik: az önállítás (individualizálódás) és az önátadás (szociálitás) ösztönében. Amaz az *én* kiemelésének, emez pedig a *más* szolgálatának a vágya. Szellemi formája amannak a tudás, emennek a hit. A tudás ugyanis a legmagasabb fokú önállítás és a hit a legmagasabb fokú önátadás. A tudásban a tudatos, gondolkodó én legyőzi a világot, fölébe emelkedik mindannak, amiről tud és a megismert igazságban eléri az örökkévalót. E szellemi forma valósága a bölcs, aki a régiek szavai szerint „elégészes önmagának“ s aki oly messze van a mulandóság világától, mint az igazság a tévedéstől, a valóság a látszattól. Ezzel szemben a hit nem a legyőzésre, nem az én kiemelésére törekszik, hanem a szolgálatra: odaadja magát az örökkévalónak, hogy megsemmisüljön a mulandó én s ennek következtében „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan Te“. A hívő lélek tehát ebben a szolgálatban egyesül az örökkévalóval s a megváltás a maga énjének a megsemmisülése, a megöldöklése. Arra az örökkévalóságra, amelyet így elér, igazán ráillenek a nagy apostolnak a szavai: „a régiek elmúltak, imé, mindenek megújultak“. E szellemi életforma valósága a szenté, akinek egész valója hűség, szolgálat, nagy és fenséges odaadás.

Szellemi létünknek csak ez a két főformája lehetséges, mert harmadikra nincs alap, amelyen felépülhetne. De e kettő is csak emberfeletti lényben lehet meg békés egyensúlyban, az emberben azonban a két életforma küzd egymással, mert ellentétes törekvésekből nőnek ki. Az ember vagy inkább bölcs, vagy inkább szent szeretne lenni és ennek megfelelően alakítja ki egész szellemi világát, a kultúrát is. Érthető tehát, hogy amikor az önállítás tendenciái irányítják tevékenységét, akkor a

tudást állítja az élre és ennek a világossága után indul. Racionálizmus, hitbeli kétségek, individualizálódás, részekre szakadás, egoizmus és az ember istenítése járnak ezzel együtt. Amikor meg a szentség eszménye felé irányítja lépteit, akkor szolgálóvá lesz a tudás, az egyén boldogan olvad bele a nagy közösségek életébe és rábizza magát a világmagyarázó és megváltást jelentő hit vezetésére.

Bölcsességnek és szentségnek szinte végtelen fokozatai és variációi lehetségesek: létünk és kultúránk e kettő feszültségének az eredménye. Nem véletlen tehát, hogy az emberiség története örökös oscillálást mutat, s mint egy történetfilozófus mondotta: küzdelem a hit és a hitetlenség között.

A bölcseséget és a szentséget egyaránt keresheti aztán az ember a passzív szemlélődés és az aktív cselekvés útján s ennek megfelelően lesznek e két életideál konkrét formáivá egyfelől a *filozófus* és a *művész*, másfelől pedig a *próféta* és a *hős* történeti típusai. Mindegyikben a bölcsnek, vagy a szentnek valami reális körülményektől feltételezett megvalósulását szemlélhetjük. Az ember ezekben a lelki formákban éli át a tértől és időtől független eszményeket. Az első filozófus az az ember volt, aki a megváltást úgy kereste, hogy az örökkévalóhoz a maga kutatásai segítségével akart eljutni és nála megnyugodni. Az első próféta pedig, aki érezte a maga semmiségét és boldogan adta át magát az őt lenyűgöző emberfeletti akaratnak s hirdette ezt, mint egy más világ hírnöke és boldogan bizonyította ezt a maga mártírhálálával. Filozófusban és prófétában egyaránt a passzív látás, a befogadás adja a megnyugvást, de míg a filozófus azt látja, amit kiverekszik magának, addig a próféta a más közlésére bizza magát. Lényeges bennük, hogy mind-egyikük el van telve egy más, egy e földinél magasabbrendű világ tudatával, s éppen ezért sem a filozófusnak, sem a prófétának nincsen érzéke e mulandó világ iránt: a filozófus látszattá degradálja, a próféta pedig szívesen odaadja cserében az örökkévalóságért.

Velük szemben a művész és a hős aktív, cselekvő emberek, akiknek csak a tevékenységük nyomán keletkezett mű látása ad megnyugvást. Nekik a teória csak eszköz a tett szolgálatában és a tett feladata, hogy tapasztalható valósággá, művekben élő realitásokká tegye a művész egyéni sejtéseit és a hősnek egy magasabb világ által diktált értékeit. Számukra a végső valóság a mű és minden más valóság közül csak az érdekli, amelyik művé alakítható. A filozófus és a próféta boldog elmerülésben állanak a transcendens szférák előtt, a művész és a hős az önlelkük mélyén immanensen találják meg e transcendens szférák értékeit s ezek feszítő erőkként, alkotásra ösztönző élményekként élnek bennük, amelyek mind a mű felé hajtják őket. Az élet értelmét és a megváltást tehát a műben találják meg, mert ez nekik a cél, a betetőzés. A mű lesz az igazi valóság, mert feléje törekszik minden. A mű azonban az e világban való realitás: ennél fogva a művész és a hős nem fordulhatnak el ettől a világtól, adottságait el kell ismerniök, hiszen benne rejlik az alkotásnak, a mű létrehozásának a lehetősége. A szellem kedvéért nem feledkezhetnek meg az anyagról, hiszen ezt gyúrnák át a művészi, vagy hősi akciókban a szellem élő formáira.

Nagy különbség származik tehát abból, hogy az ember mint szemlélő, vagy mint alkotó áll-e szemben a valósággal, mert e szerint lesz aztán belőle filozófus vagy próféta, művész vagy hős. Tudásunk és hitünk is egészen más formákat öltött, amint a keleti szemlélődő és a nyugati cselekvő szellem keresett bennük megnyilvánulást.

Tények légióját lehetne itt felsorakoztatni a Kelet szemlélődő és a Nyugat cselekvő szellemének megvilágítására s éppen nem mondanék vele semmi újat. De egészen bizonyos, hogy a tudás eszméjének is át kell alakulni a szerint, hogy filozófusok és próféták, vagy pedig a műben ki-elégülő művészek és hősök fordulnak-e feléje. A szemlélődő Kelet emberei egy transcendens szférában, a földi világtól nagyon is különböző „Isten országában“ találják fel a



lélek igazi hazáját, s ezzel szemben kell-e hivatkoznom arra az életstílusra, amit Max Weber „innerweltliche Askese“-nek nevezett, továbbá arra a kanti tanításra, hogy világunk is a magunk szellemiségének az alkotása, meg hogy a modern lélek formálására legnagyobb hatása volt annak a reformátornak, aki mindenki másnál jobban a hatalmas Urat, a mindenható akaratot érezte Isten lényében s mellette annak a szentnek, aki katonából lett az Isten emberévé és katona maradt akkor is, amikor világhódító rendjét megszervezte. Bármerre irányul tekintetünk, mindenütt a mű felé fordult és az e világban elmerült emberrel találkozunk a modern világban, s csoda-e, ha ezt az embert nem elégíti ki többé az a tudás, amely egy más korban és egészen más vágyakból keletkezett?

Filozófiánk eszméje a Kelet vágyaiból nőtt ki, a görögöknél lett nagykorúvá és örökségképen szállott mi reánk. Világos, hogy ha nem akar múzeumi tárgy lenni, neki is át kell alakulnia a modern lélek igényei szerint.

Megpróbálom röviden megvilágítani, hogy mit értek ezen.

Keleten és az antik világban a filozófusélet tudatos szembeszállás a sorssal, a mulandósággal. Célja a lélek felszabadulása, felemelkedése az örökkévalóság világába és találkozása Istennel. Centrális disciplinájának: a metafizikának ezért tárgya a mulandóval szemben az örök valóságnak, az emberrel szemben az istenségnek a megismerése. Az teszi különösen értékesé, hogy — mint Aristoteles mondja — legalább a tudás pillanataiban részünké válik az örökkévalóságnak ama boldog látása, amelyet az istenség állandóan élvez. Az önállítás ösztönéből élő görögség még nem ismerte a más által való megváltás lehetőségét; önmagára kellett támaszkodnia, mikor a sorstól a szabadságot s a mulandóságból az örökkévalóság boldogságát akarta kiverekedni. Egyetlen útként a tudás állott előtte, mert a tudás a világ legyőzése és a lélek igazi felszabadulása. Így hajtott ki a görög filozófia közös gyökérből a görög tragédiával, mert mind a kettő-

nek a mélyén az a hit rejlik, hogy a változó világ a Sors démoni hatalma alatt áll és csak az Ész erejével győzhető le. A gondolat ugyanis azzal, hogy a vele szembenálló valóságot megismeri, megfosztja ezt sorsszerű varázsától s így a tudásnak élő bios teoretikusnak messze kimagasló értéke van a világban elmerülő bios praktikus fölött. Ez volt az az alapélmény, amely a filozófia felé hajtotta a görög lelket s belőle fakadt az a látás, amit az ideák meglátásának nevez Platon. A filozofálásnak ehhez a formájához azonban már hiányzik mi belőlünk a görög élmény és a görög meggyőződés, hogy t. i. a tudásnak felszabadító, megváltó ereje van. Mi ugyanis a keresztyén gondolatkörből, amely szerint a megváltás nem az abszolút önállítás, hanem a másnak való abszolút önátadás, nem a tudás, hanem a hit által érhető el, még akkor sem tudunk elfordulni, ha ellene foglalunk állást. Nálunk a filozófia nem veheti magára a vallás funkcióját, mint az antik világban s a tudásra éppen azért itt egy más feladat vár.

A cselekvés és a szemlélődés ellentéte is éket ver a filozófus és a mai ember lelke közé. A filozófus, aki a bölcseségre vágyik, lelke mélyén cselekvési gátlásokat érez, mert a mulandóból az örökkévaló felé fordul a tekintete. A lét megállítására vágyik, hogy állandóságában szemlélhesse. A látásnak ebből a vágyából született meg Platon filozófiája, e minden filozófia prototípusa, amely különbséget tesz a reális és az ideális világ között, hogy az előbbit az utóbbtól tegye aztán függővé és ezóta az a filozófus, aki a változó valóságot is a változatlan idea világosságában veszi észre.

A két világ különböző volta valami halk szomorúsággal tölti el a lelket s ezért már Platon a filozófus lélek alap hangulatául a melancholiát jelölte meg. Az érzelmi szomorúság az intellektuális létben, mint a cselekvést megölő kétség jelentkezik s így lesz az inaktív lélek álláspontja a világ felé a szemlélődés és feloldása, megszabadulása, létének csúcspontja a — tudás. Erre a felszabadulásra csak az a lélek vágyik, amelyikben igen erős az önállítás-

nak, az ének az ösztöne. Ennek a kétségei is a saját lelkéből fakadnak, tehát feloldásukat sem találhatja meg másban. Ezzel magyarázható egyúttal a filozófiai rendszerek személyes jellege is.

Az antikszabású filozófus-lélek elfordul attól a világtól, amelyik a cselekvés színtere és ennek a változásai közül ahhoz az örökkévaló világhoz menekül, amelyik meg nem másítható, mert változatlan lényegekből áll. A cselekvő ember azt mondja róluk, hogy ezek nem valóságok, a filozófus viszont azt állítja, hogy ezek az „igazi“ valóságok. Igazságok, mert a filozófus „valósága“ nem lehet olyasvalami, mint akár a physikum, akár a psychikum, hiszen téri-idői feltételekre ezeknek a léte nem szorul. Ők maguk inkább a feltételek, amelyek mintái minden létező dolognak. A filozófus rajtuk keresztül jut vissza újra az érzéki valósághoz, míg a cselekvő ember a cselekvés révén állandó kapcsolatban áll ezzel. Így aztán a filozófus szeme előtt az érzéki valóságból az igazság, a szóból a jelentés, a képzetből a fogalom, a célból az érték és az alak szemléletéből az idea emelkedik ki, mint előfeltétele mindannak, ami „van“ s ez az igazságszféra lesz az örökkévaló, az Abszolútum, a Logos. Ezt ismerni annyi, mint az örökkévaló körében élni.

Eddig jutott el a görög filozófia. Mélyén kiirthatatlan szakadék tátong: az érzéki és érzékfeletti lét ellentéte, melyet ennek a gondolkodásnak nem sikerült áthidalnia és éppen ebből fakad a tragikuma. De ami a filozófusnak nem sikerült, azzal megpróbálkozott ennek a megváltást önmagában kereső fajnak egy másik életformája: a művész. Az antik filozófia az anyag problémáján szenved hajótörést, amely idegen testként, tragikus nemlétezőként mered szembe az ideális formával. Az érzéki valóság az ideát, a szellemi formát sohasem tárhatja föl a maga teljességében, mert a világ értelme egy örök és transzcendens szférában van. A művész azonban az alkotás útján a formát beleviszi az anyagba és a maga módján kibékíti egymással az érzéki és érzékfeletti világot. A filozófus és



művész mély értelmű szintézise aztán az aristotelesi metafizika s éppen ez adja meg e filozófia kiemelkedő értékét és legkevésbé tragikus jellegét minden más antik rendszer fölött. De világos, hogy az érzéki és érzékfeletti világ ellentéteinek feloldása a Stagiritának sem sikerült: istene és a világ közt nincs meg az a kapcsolat, amely az anyag és a szellem egységes létbe való összebékülését biztosítaná.

Egy szóval: a szemlélődő életnek s vele az antik világnak ellentéteit sem a görög filozófus, sem a görög művész nem tudta tökéletesen feloldani. Ez csak egy nagy hívő odaadásnak: a keresztyén teremtés misztériumába való elmerülésnek sikerült. Ehhez azonban szükséges volt, hogy a bölcs átengedje a vezetést a szentnek: a filozófus a prófétának és a hitvallónak, aki az örökkévalóság titokzatos világáról természetfölötti hírt hozott az ember számára. A büszke Ész, mely nem tudta megoldani a Lét nagy ellentéteit, most maga is szolgálójává lőn a hitnek, mert ennek a világánál megszűntek mindazok az akadályok, amelyeken a magára hagyott ész halálra zúzta magát. S ez a szolgáló filozófia már azzal a hittel kezdett hozzá a kutatáshoz, hogy ő teljesen nem is láthat bele az isteni világtervbe s ezzel eleve lemondott az antik bölcsesség amaz igényéről, hogy az örökkévalóságához és a szellem teljes felszabadulásához ő vezesse el az embert. Sőt mikor a természetes és természetfölötti ész, a tudás és a hit problémáinak a bogozását állította kutatása előterébe, már akkor a metafizikumot mintegy átengedve a hit irányításának, meddő ismeretelméleti hüvelyezésé tette a filozófiát s így tulajdonképpen már a skolasztika bölcsőjében ott ringott a modern gondolkodásnak a metafizikától való elidegenedése. A keresztyén filozófia abból a valóságtanból élt, amelyet a hit tárt eléje. S ez megérthető, mert a christianismus valóban megoldotta azt a problémát, amellyel az antik filozófia hiába küzdött, t. i. a teremtés eszméjében összebékítette a szellemet és az anyagot, az érzéki és az érzékfeletti világot. A keresz-

tyén világképben ugyanis nincs olyan mozzanat, amelyik idegen volna a teremtő akarattól: az anyag, amelyet Isten a semmiből szóltott a létbe, maga is részese az isteni világtervnek. Ami a görög filozófia szerint a szellemnek tagadása volt, az most engedelmes hordozójává lett és belesimul a teremtett valóság nagy művébe. Megszűnik tehát az érzeki és érzékfeletti világ nagy ellentéte és az időben legördülő teremtett lét beleömlik az örökkévalóságba. A szakadék fölött hidat ver az isteni kegyelem és az ember földi léte is átömlik az örökkévalóság tengerebe. A Lét egysége hiánytalan. Az emberi lélek szabaddulása teljes. De nem a tudás műve ez a szabadulás, hanem a hité. S ezzel megszűnt a filozófiának az a funkciója, amiért az antik világban megszületett és e stúdium valóban csak a teológia árnyékában élhetett tovább.

Igazában véve már itt kezdődik a filozófia hontalansága és ettől kezdve mind a mai napig nem is tudta visszanyerni régi szerepét az európai kultúrában. Ami ezután történt, mindaz természetes következménye a filozófia eme szolgaságának. Mert könnyebb szolgaságba esni, mint belőle szabadulni. A jövő embere a keresztyénség gondolatkörében nőtt fel és ennek az eszméiből táplálkozott. S hogyan látta a maga helyzetét a világban?

Az érzeki világ előcsarnokává lőn az örökkévalónak és az ember egy magasabb világ küldötte e földön. Isten azért teremtette őt, hogy „uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon“ (I. Móz. 1 : 26.). Egy szóval: az ember a teremtett természetén való uralkodásra van hivatva. S az újkor embere, akiben a reformáció is újraélesztette az ótestamentomi hatalomvágyat az evangéliumi kegyesség rovására, most a teremtett világ felé fordult és valóban birtokába akarta venni ezt az istenrendelte örökséget. Az újkor és a középkor között nincs tehát olyértelmű szakadás, mintha az új gondolkodás tökéletesen ellene akart volna fordulni a réginek. Azonban a christianismus talaján is érvénye-

sülni kezdtek az önállítás tendenciái és a hitet háttérbe szorította a tudás vágya. De ez a tudás eleinte nem akart elszakadni az örökölt metafizikai valóságképtől, csak észokokkal kívánta alátámasztani azt, amit az előbb hittel fogadott el. Az újkor gondolkodásának jellemző sajátága gyanánt szokták említeni, hogy benne a véges és végtelen, az anyag és szellem, a mulandó és az örökkévaló elegyednek. Ennek az alapja azonban már a skolasztikában megtalálható s igazán nem csoda, hogy a középkor metafizikáját folyton annak a pantheizmusnak a veszedelme fenyegette, amely aztán az újkorban diadalmassá is vált. Ismeretes ugyanis, hogy a középkori katolicizmus nemcsak hitrendszer, hanem részletesen kiépített metafizika is.<sup>1</sup> S már e metafizika valóságképe jellemző, hogy nincsenek benne merev határok; ilyeneket legfeljebb a gondolkodás húzhat meg, de a valóságban a Mindenség egy csodálatos összefüggő egység, ahol a természet és a természetfölötti világ, a jó és a rossz, az erény és a bűn, az öröm és a fájdalom a konkrét valóságban mind összefolyik és mi nem is tudjuk pontosan meghatározni, hogy hol kezdődik az egyik és hol végződik a másik. Éppen a két világ találkozásának az alapján vált csak lehetővé, hogy az ember szeme az egyikről észrevétlenül a másikkra siklott át; a természet megismerésének a vágya elnémította a természetfölötti világ halk üzenetét a lélek mélyén. Az újkor embere, aki a természet fölött való uralomra áhitozott, elmerült a természetben és a végső metafizikai világ helyett egész érdeklődésével a természet adottságai és a vele kapcsolatos művek lehetőségei felé fordult. A tudás eszméje és funkciója is megváltozik ebben a hatalmi vágytól duzzadó, cselekvő és alkotó lélekben. Az örökkévalóságnál jobban leköti őt az időbeli, az alkotás színtere és az az anyag, amit alakítania lehet. Nem a végső, hanem a közvetlen valóságot akarja tudásával megragadni, mert ez a feltétele annak, hogy eljusson a

<sup>1</sup> V. ö. Peter Lippert S. J.: *Die Weltanschauung des Katholizismus*. 1926.



műhöz, amelyben megnyugvást talál. Elhanyagolja tehát a régi metafizikát, mely az örökkévaló kutatása és létrehozza a modern tudományt, amely a tapasztalati valóság vizsgálata és keveset törődik azzal, ami e valóság mögött rejtőzik. Az, amit a modern tudomány valóságnak nevez, nem a régi szubstancia többé, hanem egy olyan tárgy, amely az ú. n. természetes ismeret adataiból nő ki. Nem is lehet ez másképen, mert az új ember cselekvési kedvével ehhez van hozzákötve és nem valami véglegesen lezárt befejezett realitáshoz. A régi metafizikai tudással összehasonlítva azt is mondhatnánk, hogy a modern tudomány valósága igazában inkább egy lehetőség, semmint változatlan szubstancia. Mert mit is csinálna ezzel a merev, örök szubstanciával az az ember, akinek minden vágya odairányul, hogy a maga mulandó létét egészében beleszőjje az örökkévalóságnak szerinte csak készülő, de még egyáltalában nem kész szövetébe! ? Ezért válik idegenné a régi szemlélődő életforma és vele az antik bölcsesség eszménye ebben a korban. A filozófus és a próféta átadják a vezető szerepet a művésznek és a hősnek, akik a valóság átalakítására, megformálására vállalkoznak. Fontossá válik a pillanat és benne a szubjektív mű, mert a cselekvő ember ebben látja a pillanat örök értelmét. Eleivel még azon fáradozik az újkor, hogy a régi keresztyén metafizikát kibékítse az új tudomány fogalmaival, mert érezte, hogy a metafizikának csak úgy van értelme, ha nagy közösségek elméjéhez szól, de aztán felhagyott ezzel a nehéz feladattal és akkor privátmetafizikák támadnak, amelyek kétségbeesett erőfeszítéssel igyekeznek lépést tartani az új tudománnyal; a filozófia valósággal *ancilla scientiarum*-má válik és kaleidoszkópszerűen változik a modern tudomány változó fázisainak megfelelően, vagy pedig megtartva régi formáját a világtól elforduló elmék vigasztalójává s meddő lelkek termékenységet mímelő illúziójává válik. Az a filozófia, amely közel akar maradni a lét nagy áramlásához a megismerő és alkotó szellemiség elméletévé kénytelen lenni, hogy igazolásául szolgáljon az újkori

ember szellemének. Modern filozófiánk vízvázalasztóján Kant kimondja a praktikus ész, a cselekvő élet primátusát a teoretikus ész, a szemlélődés fölött s ezzel az alkotó művészt és a hőst, aki „teszi a maga kötelességét“ fölébe emeli a filozófusnak és a prófétának, akik az örökkévaló világ szemléletébe vannak elmerülve. A *homo faber* háttérbe szorítja a *homo sapiens*-et s a praktikus-technikus intelligenciából fakadt modern tudomány hiú álmodozásnak nyilvánítja a metafizikát, amely szemeit az örökkévalóság világára igyekszik függeszteni.

Az örökkévalóhoz való új viszonyunknak klasszikus megformulázása a spinozizmus: a leghatásosabb újkori metafizika. E szerint teremtő és teremtmény, ok és okozat, örökkévalóság és pillanat *szubstanciálisan* azonosak. Ez az elmélet az örökkévalónak egy új értelmezése, amelyet igaznak fogad el a modern lélek, mikor teoretikus kontemplációban fordul a végső valóság felé.

Spinoza rendszere a pillanatot fölemelte az örökkévalóságba s ezzel váltotta ki az újkor emberéből a legnagyobb emóciót. Egyben bizonyosága annak, hogy a modern lélekhez csak az olyan filozófia találhatja meg az utat, amelyik a változatlan lét mellett nem feledkezik meg a változóról sem. Spinoza ezt inkább költői, semmint tudományos módon olvasztotta egybe s alapjában véve ő is a régi filozófia *sub specie aeternitatis* szemléletének az útját járta. Már pedig éppen ezért a látásmódért idegenedett el az újkor embere a filozófiától s kereste a tudásnak azt a módját, amely figyelembe vegye a valóságon az időbeliségnek és a változásnak a mozzanatait is. A funkció fogalma, a fejlődés elve, a szellemnek, mint történetnek az eszméje mind ebből a törekvésből jöttek létre. S mind az antik, mind a középkori filozófia, valamint az a tudomány, mely ezeknek az eszméjét örökölte, csak az örökkévalóval, a változatlanul törődött; a léleknek az örökkévalóságra való szomjúságát akarta kielégíteni. S hogyan érte ezt el?

Az antik filozófia a változó dolgok világa felől kereste

az utat az örökkévalóság felé, de nem tudott szabadulni teljesen az anyagiség bilincseiből. Az ideák világa ellen nem alap nélkül hangzott el az a kritika, hogy igazában véve a tapasztalati világ megkettőzése, az örökkévaló szférájába vetített mulandóság rejlik benne, mint ahogy Aristoteles istensége sem más, mint az önmagának elég-séges bölcs transcendens messzeségben élő eszményi alakja. E kosmologia az örökkévaló kosmost a mulandó kosmos képére és hasonlatosságára alkotta meg s ezzel valójában hű maradt a földi világhoz, amit pedig szeretett látszatnak nyilvánítani. Ezért lényének az önellenmondáson kellett tönkremennie: örökkévalót ígért és mulandót adott.

A középkori metafizika viszont éppen az ellenkező utat választotta: a földi világot az égi felől szemlélte, mikor az érzéki valóság minden mozzanatában az isteni akarat nyomait kereste. Így eltüntette az antik filozófia ellenmondásait, de e metafizika-teológia a hit misztériumból szította életerejét s ez által elégedetlenséget támasztott maga iránt az autonómiára törekvő emberi észben, mely éppen ezért megalkotta vele szemben a modern tudományt, amelyik mit sem akar tudni se teológiáról, se metafizikáról. Munkája nyomán a világ kibővült, meg-nagyobbodott azzal a változó valósággal, amivel e régi metafizika és teológia nem törődött. Az érdeklődés középpontjába a természetnek, világegyetemnek, embernek és társadalomnak, történetnek és kultúrának nevezett valóságok léptek s ezek megértésére túlságosan absztraktnak és egyoldalúnak bizonyult a régi filozófia. A változatlan felé nem azért fordult többé érdeklődésünk, hogy miatta elforduljunk a változótól, hanem hogy az örökkévalóság mozzanatai segítségével rendet és összefüggést vigyünk bele a tapasztalat széteső világába. Ez az attitude határozottan a művészé, aki a szellem örök formáival vágyik az anyagot átalakítani. A modern ember tehát sem ugródeszkának nem használja a változó lények világát, hogy belőle az örökkévaló és változatlan lények felé lendül-



jön, sem egy örök rend tökéletlen tükörképét nem látja benne, hanem a mulandóságot önmagáért és a benne rejlő lehetőségekért becsüli. Ez a lélek átfogóbb tehát, mint akár az antik, akár a középkori lélek. S ahogy az emberi lélek mélyén egyaránt ott van az önállítás és az önátadás ösztöne, úgy a bennünket kielégítő filozófia sem lehet egyoldalú, hanem a változó és a változatlan lét mozzanatait egyformán figyelembe kell vennie. A régi szabású filozófia és a modern tudomány ellentétei éppen abból származnak, hogy mindegyik mást ért valóságban: egyik az örökkévalóságot, másik a mulandó és változó létet. Az új helyzetben a filozófia újra megtalálja az utat kultúránk mélyebben gondolkodó elméihez, ha szakít úgy az egyoldalúan kosmocentrikus, mint a szintén egyoldalú geocentrikus gondolkodással és ontocentrikussá, kosmologiából és teológiából igazi ontológiává lesz, azaz annak a konkrét egész létnek a megértésére törekszik, amelyiknek a mulandó és az örökkévaló csupán mozzanatai. Az ontológiának nem az a feladata, hogy a változóból értse meg a változatlant, vagy megfordítva, hanem hogy a létet magából a létből értesse meg mind örök, mind pedig mulandó formáiban. Talán úgy lehetne ezt mondanunk, hogy ha a filozófia a *sub specie aeternitatis*-látást a *sub specie totalitatis*-látással cseréli föl, akkor újra elfoglalhatja régi szerepét a tudás területén. Ez által fölöslegessé válik az a sok vita is, amelyik mind a körül forgott, hogy tulajdonképpen mi a filozófia tárgya. Az a hiedelem, hogy a filozófiában a tárgy a fontos, a régi gondolkodásból köztünk maradt balvélemény, mert a filozófust az a mód teszi filozófussá, ahogyan bármely tárgyat vizsgál. A kutatott tárgy teheti az embert fizikussá, vagy historikussá, de nem filozófussá. S ma már az sem igaz, hogy az a filozófus, aki csak az örökkévaló lét iránt érdeklődik. A filozófiának ugyanis a lét minden mozzanata tárgya lehet, de a filozófus ezt a tárgyat mindig az egészben való szerepe, értelme alapján érti meg. Az egésznek ez a szempontja teszi a filozófiát valóban uralkodóvá a

tudás birodalmában, mert vazallusai : a szaktudományok mindig csak részeket látnak és a maguk érdekei alapján kutatnak.

A filozófiának ez az eszméje nem ellenkezik a multtal : a régi gondolkodáson épül fel, de feltétlenül annak a meg-bővülése rejlik benne. A történeti folytonosságban meg-vannak tehát azok az alapok, amikre támaszkodva hihe-tünk most is a filozófia megújításában.

Szemmel látható, hogy a mai filozófiával való elége-detlenség az emberi léleknek abból a vágyából fakad, hogy nem elégszik meg a valóság egyik felének az ismere-tével, hanem a lét egészének a megismerésére szomjúhozik. Ezért a mai ember nemcsak a régi metafizikával, hanem az egyoldalú természettudománnyal is elégedetlen. Érthető ennélfogva, ha érzékeny elmék ma nem csak a filozófia krízisééről, hanem a „tudomány összeomlásáról“ is szeret-nek beszélni. Ez a krízis azonban nem jelent halált, mert a szellem életében, mint általában minden életben, nin-csen abszolút pusztulás : minden haldokló mozzanat mel-lett ott zsendülnek az új élet hajtásai. A filozófia sem hal meg, hanem folytonosan megújodik, individuális alakok-ban éli a maga életét, éppúgy, mint az emberi szellem, amelynek legmélyebb valójából született meg.

Hiszem, hogy a huszadik század embere éppúgy meg fogja találni életvágyának filozófiai kifejezését, mint az antik világ és a középkor nagy századai és akkor az emberi lélek és a filozófia újra egymásra találhatnak.

Ebben a hitben nyitom meg Társaságunk mai köz-gyűlését.

# A TELJES TUDAT, TUDATVILÁGUNK LELKI ALAPJÁ.

Írta: BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA.

---

Közismert hasonlat mondja, hogy lelki életünk olyan, mint a folyó: szásrétű hullámai mindig újak, mindig más alakban tűnnek fel és a felszínen való rövid csillogó élet után újra eltűnnek. Ez a hasonlat sok tekintetben igen találó. Ha megfigyeljük cselekedeteink, gondolataink, szemléleteink, képzeleti képeink, érzelmeink mérhetetlen gazdagságú és változatosságú sorát, nem találunk folyót, amely hullámainak csillogó színpompájával, fodrozódásának kimeríthetetlen alakulásával felérne a lelki élet folyamának dús játékával. A vízfolyam sodra a hegyek között indul el vékonyan, de gyors szökésekkel, és a völgybe tart mind jobban gyarapodva és szélesedő áramlásában mind lassúbbá és méltóságosabbá válva: a lelki élet árja is vékonyan indul meg és eleinte lassan, majd folyton gyorsulva, azután ismét lassudva tör a jövő végtelen birodalmi felé, mind több és több területet hódítva el attól. Vajjon csak azért, hogy gyorsan keresztülfutva rajtuk, ismét maga mögött hagyja őket beleveszni a mult örök nyugalmába? Nem. A lelki élet árama is viszi magával a befutott vidékek minden vizét, az élmények seregét, az egész multat és azon nő, mint a vízfolyam az útjában talált patakoktól. És bár az egyes élményhullámok elmultak, eltűntek, a lélekfolyón megérzik, hogy voltak. Végül abban is hasonlít a lelki élet árja a földi folyókhoz, hogy ezekben is nemcsak hegyről jövet tűnnek fel és völgybe menet tűnnek el a hullámok, hanem a folyó mélységéből is felszínre merülnek és újra elsüllyednek: a lelki életben sem csupán a majdan szintén multtá váló jövő előtt tűnik el a jelen a multba, hanem a lelki élet jelenében is foly-

ton tanúi vagyunk a lelki jelenségeknek a lelki élet tudata alatti mélységeiből való felmerülésének és oda való visszasülyedésének. Ezekben valóban folyó a lelki élet. De nem mindenben hasonlít folyóhoz.

A folyó hullámai, cseppjei egymástól külön lévő, külön léttel bíró valóságok, amelyeket csak a mechanikai törvények egyesítenek kedvező körülmények fennálltakor. Mivel pedig sem a külső körülmények, — pl. a talajviszonyok, a csapadékmennyiség — sem a mechanika törvényei nem függenek a folyó cseppjeitől, csupán ezek függenek amazoktól, azt mondhatjuk, hogy e csepppek és hullámok számára véletlen körülmények összejátszása okozza folyásukat, fel- és eltűnésüket. A folyónak magának nincs belső magva, „lényegközepe“, amely részeit összetartja.

Mennyire más a lelki élet árja! Nem igen tévedhetnénk nagyobbat lélektani dolgokban, mintha azt gondolnók, hogy itt is csak egymástól független részek véletlen, avagy szükségszerű, esetleg mechanikai összekapcsolódásával állunk szemben, hogy itt is csupán egyszer feltűnő, azután örökre eltűnő jelenségek követik egymást. Voltak, nem is nagyon régen, lélekkutatók, akik így látták a lelki életet, sőt egész lélektani iskolák tanítottak ilyesmit a lelki életről, az ént csupán az éntelen, pszichikai elemek összjátéka törvényszerű, vagy véletlen és változékony eredményének tartva. Ha azonban elfogulatlanul vizsgáljuk a psziché életét, azt ebben a tekintetben egészen ellentétes természetűnek találjuk.

A lelki életnek éppen legjellemzőbb tulajdonsága az, hogy valamennyi jelensége a legmagvasabb, a legszorosabb központosításban függ össze egymással. Ebben a tekintetben a lelki élet minden máséhoz inkább hasonlítható, mint folyóhoz: az ezerágú és százezerlevelű fa, a sokkarú polip mind jobban fejezi ki a lelki életnek ezt az alaptermészetét. Ez abból áll, hogy a lelki élet minden jelensége a legszorosabban hozzátartozik egy azt a jelenséget átélő vagy létesítő alanyhoz, egy énhöz.

Hogy mi ez az én, ezt magasabb, alapvetőbb fogalmakkal úgy meghatározni, hogy azok az én lényegét is kifejezzék, nem lehet. Csupán körülírhatjuk, hogy könnyebben rá lehessen ismerni. Nem is annyira ráismerni, mert hiszen olyan közvetlen, ősi, eleven valóság, hogy mindenki ismeri; csupán a többi lelki jelenséggel szemben önálló lényére világít rá jobban a körülírás: erre pedig az imént említett, az én eredeti és alapvető mivoltát tagadó lélektani irányok miatt van szükség.

Ez az én egy legbelső, számunkra legközvetlenebbül ismert középpont, amelynek legjellemzőbb vonása sajátos erőtudat. Az én erő: tevő, gondoló, érző, képzelő, szemlélő, egyáltalában hatóképesség; valami, jobban mondva valaki, aki hatni, cselekedni, gondolkodni, érezni, képzelni, szemlélni képes.

Ez az erő egyúttal tudatos. A tudatosság megint nem fejezhető ki alapvetőbb és amellet elégséges fogalmakkal. Egyszerűen azt jelenti, hogy az én *tud* a szó legtágabb értelmében: az akarás, a gondolkodás, a megértés, az érzés, a képzelés mind ilyen tudattevékenységek, az ennek „belső világossággal“ kapcsolatos irányulásai.

Minden ilyen tudatosságnak alapja és forrása az én: ez a tudó, önmagáról és a lelki élet minden jelenségéről tudó alany. És ha a lelki jelenségek egyik alapvető jellemvonásaként tudatos vagy tudatossággal valahogyan összefüggő mivoltukat szoktuk emlegetni, akkor ez a tulajdonság éppen onnan és csak onnan ered, hogy a lelki jelenségek valamennyien összefüggenek egy ilyen énnel, amely róluk tud: különben, önmagukban, az én nélkül semmiféle tudatossága nincs a lelki jelenségeknek. Sőt, ami több: az én nélkül a lelki jelenségek alapja, nélkülözhetetlen középpontja elvész és a lelki jelenségek tovább semmiképen nem állhatnak fenn. Mert valamennyi lelki jelenség az énen mint valami középponti és hordozó lényen, pl. törzsen függ, úgy mint a törzsnek valamilyen tulajdonsága, vagy mint a törzsből eredő ág, vagy pedig végül mint az ilyen ágon a törzssel szemben lévő virág vagy levél.

Hogy ezt az ugyan nem egészen kifogástalan, de talán eléggé szemléltető hasonlatot jobban megértjük, tudatára kell ébrednünk, hogy az énen kívül miféle lelki jelenségek vannak. Először is az ének meghatározó mozzanatait, az úgynevezett aktusokat találjuk, ha a természetes, létezési rendhez tartjuk magunkat felsorolásunkban. Ilyen aktusok az akarás, a megértés, a gondolás, a képzelés, az érzés, a szemlélés : ezek azok az ágak, amelyek az énből erednek. Mindezek az aktusok a tevékeny én meghatározó tevékenységei, amelyek az ében *magában* vannak, — ennyiben sántít az előbbi hasonlat — legszorosabban az énhez tartoznak, de azért különböznek magától az éntől, az akaró, megértő, gondoló, érező, képzelő, szemlélő alanytól. Ezek az aktusok kétfélék : vagy magára az éne mintegy vissza irányulnak, vagy az énből ki mutatnak, ki irányulnak. Az első fajtájúak az úgynevezett reflexív aktusok, amelyeknek meghatározási eredménye mindig magának az ének valamely meghatározottsága, futólagosabb állapota, vagy maradandóbb alkata, a hasonlatban említett törzs tulajdonságai : ilyen eredmény pl. az érzelem, amely az ének magának állapota, valamilyen akarati elhatározottság, amely szintén az én állapota stb. Másodszor vannak az énből ki irányuló, ki mutató aktusok : ezek is az ében vannak és maradnak, de azon túl mutatnak és eredményük az énnel szemben álló más valami, ennyiben az énen kívül, az énnel szemben lévő, de többnyire az én tudatában felmerülő *tárgy*. Ezek az aktusok a tárgyas aktusok és eredményeik, a lelki élet tárgyai, megfelelnek a hasonlatbeli ágakon lévő virágoknak vagy leveleknek. Ilyen tárgyak a gondolatok, képzetek, szemléleti képek, a — tárgyi — elhatározások, amelyek egyaránt különböznek az elhatározó éntől, az elhatározó aktustól és az én elhatározottságától is ; ilyenek továbbá a tettek. Ha a tárgyas aktus tárgyát létrehozza, akkor ható aktus és a tárgy az én és az aktus hatása : ilyen a cselekvő, gondoló, képzelő aktus, de nem ilyen pl. a tárgyas figyelő aktus.

Az én, az én kétféle aktusai, a reflexív aktusok ered-

ményei mint az ének magának tulajdonságai, végül a tárgyas aktusok eredményei mint az én tárgyai kimerítik a lelki jelenségek egész körét. Látjuk tehát, hogy valamennyi lelki jelenség a legszorosabban összefügg egy énnel, amely valamennyinek, az egész lelki életnek magva és középpontja, amely nélkül a lelki jelenségek nem állhatnak fenn, amely nélkül a lelki élet lehetetlen. Ez a kép teljesen más, mint a folyó képe. Ennek a képnek ismerete nélkül pedig a lelki életet egyáltalában nem értjük meg, még ha pl. a legapróbb részletekig ismernők is az agy egyes részeinek fiziológiai és lélektani szerepét és funkcióját.

## II.

A legutóbbi példát nem véletlenül említettük. A mult században gyorsan fellendült lélektani kutatás a természettudományos kutatást vette mintaképül. Ehhez hasonlóan elemekből próbálta összeállítani tárgyának, ebben az esetben tehát a lelki életnek a képét. Hozzájárult ehhez a lelki élet és a testi organizmus, főleg a központi idegrendszer között lévő szoros összefüggések mind behatóbb és eredményesebb vizsgálata. Az organizmus, az agy is részekből áll és a fiziológia, valamint a biológia is, a természettudomány egyetemes gyakorlatának megfelelően megpróbálkozott az egész képét és működését a részek képéből és működéséből összeállítani. Hogy ez a fiziológiában és a biológiában mennyire lehetséges, annak vizsgálata nem tartozik mai feladataink közé; elég, ha megállapítjuk azt, hogy a fiziológiának és a biológiának ez a törekvése különösen is áthatott az erősen fiziológiai és biológiai befolyás és hatás alatt fejlődő lélektanra és még jobban elősegítette a lélek mechanisztikus kutatására és elemekből való felépítésére vonatkozó vállalkozásokat. Ezeknek leginkább az ilyen módon nem igen megfogható én állt útjában, amely mindig valamely lélekszubsztanciával, lélektani metafizikával vagy metafizikai lélektannal fenyegette a kutatókat. Ezek a fenyegetések pedig a közelmult korszakban



annyira megfélemlítően hatottak, hogy miattuk a lélek-kutatók arra az elfogulatlan szemlélő előtt képtelennek látszó feladatra is vállalkoztak, hogy az én eredeti és alapvető lelki létét és lélektani jelentőségét kétségbe vonják és vagy egyáltalában tagadják az ilyen én lélektanilag megállapítható realitását, vagy „az elemek rezultánsa“-szerű magyarázatokkal próbálják az ént némileg elhárítani. Ez természetesen hosszú ideig a lelki életnek egészen ferde lélektani beállítást eredményezett, úgy hogy a XIX. század lélektana értékes elemi lélektani megállapításain és pszichofiziológiai vizsgálatain túl sokkal inkább volt természetbölcséleti spekulációnak nevezhető, semmint lélektannak. És csak nagyon lassan tudott a valóságos lelki élet a lélektani vizsgálatokra annyira erős hatást gyakorolni, hogy azokat teljesen alaptalan és a lelki élet természetével ellenkező előítéleteiktől megtisztítsa. Főleg Bergson energikus hangsúlyozásának volt köszönhető, hogy a lélek-kutatók az ént, tehát saját közvetlen énjüket is alapvető lelki valóságnak ismerjék el és még Husserl is csak a *Logische Untersuchungen* második kiadásában változtatja meg az első kiadásnak az én lélektani realitását tagadó álláspontját. Jelenleg azután már általánosan elfogadottnak mondható az én lélektani realitása : de hogy ez évtizedekig úgyszólván általános elutasítás tárgya volt, az a tudományos kutatás lélektana szempontjából rendkívül érdekes jelenség. Hogy a kutatás csak milyen lassan tud elfogulatlanná válni és tárgyát annak természetéhez híven nézni és vizsgálni, azt a következőkben csakhamar még alaposabban lesz alkalmunk belátni.

Hogy igazságosak legyünk, nem mulaszthatjuk el megemlíteni azokat a jelenségeket sem, amelyek támogatást látszottak nyújtani az eredeti és önálló én fennállásának tagadói számára. Ilyen elsősorban az a jelenség, hogy a fejlődés folyamában a gyermeknél látszólag előbb fejlődik ki a tárgy tudat és csak azután az éntudat. Ez a körülmény azonban nem mond ellen az én eredeti fennállásának : az én a gyermek tudatának felébredésétől kezdve

megvan, a gyermeknek van igen jól észrevehető énje; csupán az én reflexív aktusai fejlődnek ki látszólag később, mint a tárgyas aktusok. Hogy ez hogyan és miért lehetséges, mindenesetre jelentős probléma, amelyet az ilyen fejlődés biológiai célszerűségére való utalás természetesen nem magyaráz meg, hiszen valamely dolog létezésének célszerűségi szempontból kívánatos mivolta lehetőségét, megvalósíthatóságát nem teszi érthetővé. E fejlődés lehetőségének a kérdése nagyon homályos része a mai lélektannak, amely azután úgy segít magán, hogy a ténylegeségből egyszerűen megállapítja és elfogadja a lehetőséget, nem sokat kutatva a további magyarázó okok után.

Az én tagadóinak még egyes beteges jelenségek is nyújthatnak bizonyos látszólagos alapot. Ilyenek a tudathasadás különböző fajtájú jelenségei. Lehetséges egyidejű és egymásutániságban fellépő tudathasadás. Az egyidejűnél leggyakoribb az a — pl. egyes hisztériás eseteknél előforduló — jelenség, hogy az illető abnormis személynek vannak a normális tudatélethez egészen hasonlóan lefolyó, énhez kötött jelenségei, ezekkel párhuzamosan azonban egy másik jelenségsor is folyik, amely kifejező jeleiből ítélve értelmes tudatosságra utal, de amelyről az illető személynek, ennek még sincs tudomása. Ez az úgynevezett tudatalattin alapuló jelenségsor volna. Amint látjuk, itt voltaképpen csak *egy* én szerepel, a másik jelenségsorhoz nem tartozik a tudatban én. Itt tehát ismét igen jelentős problémával állunk szemben, ez azonban kevésbé az én ellen irányul, mint a másik jelenségsornak valamiképpen az énhez való kapcsolását, értelmes cselekvővel való megmagyarázását kívánja.

Vannak azután esetek, amikor egy személy egy ideig, pl. egy hónapig teljesen rendesen a maga lelki világában él; egyszerre azonban ezt egészen elfelejti és más lelki világgal bíró, ennyiben más személynek tudja magát. Később újra visszakerül az előbbi személyiségbe és így egymás után váltakozó személyiségű életet él. Lehetséges, hogy egyik személyiség sem ismeri a másikat, de lehet az

is, hogy az *A* személyiség tud a *B*-ről, de a *B* nem tud az *A*-ról. Itt főleg — de nemcsak — az emlékezet abnormitásával állunk szemben, amely megint nem tagadja meg egyenesen az ént, de igen nagy problémát vet fel a személyiség egységének és mégis ilyen hasadási lehetőségének a tekintetében.

Vannak végül az éntudat abnormis csökkenésének esetei is, ezek azonban megint csak az én reflexív aktsaiban fellépő zavarra, nem az ének magának a hiányára mutatnak.

Egyáltalában le kell szögeznünk azt a már Schelertől is hangsúlyozott körülményt, hogy az abnormis esetek néha jó fényt vetnek ugyan a normális jelenségek magyarázatának értékére is, legtöbbször azonban korántsem alkalmasak a normális jelenségek számára pozitív magyarázatot adni, semmiképen sem annyira fontosak és döntők a normális esetek megmagyarázása tekintetében, mint sokan gondolják. Ezt nagyon könnyű példákon igazolni. Amilyen jól — ha nem is könnyen — meghatározható a földi gyorsulás erősen ritkított levegőjű térben lévő testek szabad esésének megfigyelése útján, annyira bizonytalanná válnék ez a meghatározás, ha az említett térben vasrészcskéket ejtenénk le, felettük pedig erős mágnest helyeznénk el. Itt csak a mágnes erejének pontos ismerete és a rendes eseteknél jóval bonyolultabb számítások alapján tudnánk — a komplikáló, mondhatni zavaró mellékkörülmények teljes ismerete és figyelembevétele mellett — helyes eredményre jutni.

Vagy pedig egy másik, a mi esetünkhöz közelebb álló példa szerint valaki az emlékezés zavarainak okaként az agyban fellépő kóros elváltozásokat tudja megállapítani és ebből azt következteti, hogy viszont a helyes emlékezeti működés megmagyarázására elegendő az agy normális fiziológiai szervezete és biológiai működése. Itt abból a körülményből, hogy valamely funkció zavarát az e funkciót lehetővé tevő egyik tényező hibájával meg tudja magyarázni, a tényező hibátlan működésével magát a

hibátlan funkció pozitív létrejövetelét is megmagyarázhatónak véli.

Általában áll az, hogy az abnormis esetek bonyolultabbak, mint a normálisak, mert többnyire nem csupán a normális eseteket létrehozó egyes mozzanatok egyenes hiánya folytán, hanem más, gátló körülményeknek a rendeselek mellett való fellépése következtében jönnek létre. Az abnormis esetek tehát rendesen bonyolultabb magyarázatot kívánnak, mint a normálisak, ezt pedig nem úgy lehet helyesen megadni, hogy előbb az abnormis esetet magyarázzuk és abból a normálisat, hanem úgy, hogy előbb a normális esetre keresünk megfelelő magyarázatot és azt az abnormis esetnél úgy próbáljuk kiegészíteni, hogy elfogadható komplikáló körülményeknek a normálisakkal való összeshözvődéséből — és csak ritkábban valamely a normális esetnél jelentős tényező pusztá elmaradásának következményeként — nyerjük az abnormis esetet. Ennek a kérdésnek szövevényes és esetenként sokszor változó módszertanába itt nem mélyedhetünk bele, hanem megelégedhetünk az imént tett elvi megállapításokkal. Ezek t. i. jelenlegi feladatunk számára is nagyon fontosak.

### III.

Nyíltan ki kell mondanunk azt a paradoxnak hangzó megállapítást, hogy amennyire jól vélünk is tudni egyet-mást az abnormis lelki jelenségek okairól, sőt egyes esetekben ilyesmit valóban tudunk is, annyira keveset tudunk a normális lelki élet lefolyásának elégséges magyarázatára nézve. A tudatzavarok fiziológiai okairól sokkal többet tudunk, mint magának a tudattevékenységnek lélektani alapjairól. Ez a lélektannak eddigi sajátságosan egyoldalú fiziológiai beállításával magyarázható és azzal az aggodalommal, amely a lelki élet alapjaira való hatolás kísérleteit veszedelmes, esetleg egyenesen fantasztikus metafizikai spekulációknak tartva, azoktól visszariadt.

Ha a lelki élet lefolyásának legelemibb jelenségeit is kissé alaposabban és elfogulatlanul vizsgáljuk, azt látjuk,

hogy azok a mai lélektan számára tulajdonképen érthetetlenek, hogy a mai lélektan igazában nem is nagyon próbálja őket megérteni. Ennek igazolására néhány igen egyszerű példát sorakoztatunk fel.

Lelki jelenségeinkről általános érvényűséggel kimondhatjuk, hogy azoknak egyik lényeges, alapvető tulajdonsága jelentéssel teljes mivoltuk. Jelentésen itt a szó legáltalánosabb értelmében szellemi felfoghatóságot, „értelmességet“, megérthetőséget értünk, továbbá azt a Spranger-féle, a „megértésen“ alapuló lélektanban a jelentés definíciójaként adott meghatározást, hogy a jelentéssel bíró dolog értékelhető a jó, igaz és szép értékeszméi alapján. Ez az értékelhetőség együtt jár az „értelmességgel“ és minden lelki jelenségre érvényes. Nincs az a futó, automatikusnak látszó lelki jelenség, ösztönjelenség, álmokkép, asszociációs folyamat, amelynek ne volna szellemileg felfogható értelme és amely ne volna értékelhető az említett értékek szerint. Tetteinknek, gondolatainknak, képzeleteinknek, aktusainknak mind van „értelme“ és értékelhetősége : ebből áll szellemi jelentésük, amely egyúttal szellemi jelentőségüket is megadja.

Ez a számunkra felfogható értelmesség azonban egyúttal azt is jelenti, hogy mindazok a jelenségek, amelyeknek ilyen szellemi jelentésük van, ezen jelentésükben más-képen *meg nem érthetők*, csak ha valamely tudatos tevékenység folyamányainak tekintjük őket. Minden „értelmes“ jelenségben sajátos szellemi jellegű logika nyilvánul meg, — amely nem mindig egyúttal racionális, hanem lehet pl. érzelmi is, mint Pascal *logique du coeurje* — ez a szellemi jellegű megnyilvánulás pedig csak valamely tudatos tevékenységben bírhatja forrását : ennek a tevékenységnek tudatos mivolta magyarázza meg egyedül a belőle folyó jelenségek értelmességét és értelmes kapcsolatait ; hiszen főleg ezek, az értelmes kapcsolatok, aránytalanul kisebb számban vannak az értelmetlen kapcsolatokkal szemben, tehát nem lehetnek véletlen vagy nem logikus, nem értelmességi, nem jelentés-törvények, hanem pl. tiszta

mechanikai törvények eredményei. Ezt egy-két példa értethetővé teheti.

Gondolatelymünk, szavunk, szócsoporthunk mérhetően sok van. Ezeknek bármilyen összekapcsolása nem „értelmes“, sok kapcsolatuknak, sőt a legtöbbnek nincs értelme. Gondolkodásunkban, beszédünkben azonban azt az aránylag nagyon kevés kapcsolatot választjuk ki, amely érthető, értelmes, szellemi jelentéssel bíró összefüggést mutat. „zöld kapa és és vissza lófej szalad mogorva ki tulipán“ példa egy értelmetlen kapcsolatra. Ilyen számtalan van, sokkal több, mint értelmes : és mégis nagyobb fáradságunkba kerül egy ilyen kapcsolatot létrehozni, mint öt értelmes mondatot leírni, még ha ezeknek összekapcsolása egészen új, eredeti is, tehát nem származhatik megszokásból ; szófűzésnél valóban könnyen lehetségesek új kapcsolatok, mert a rengeteg, asszociált szócsoporthat tartalmazó mondaton kívül igen gyakran fordulnak elő olyan mondatok, szókapcsolatok, amelyeket azelőtt így még nem kapcsoltunk össze. Hogy az értelmetlen kapcsolatok létesítése mégis jóval nehezebb, mint az eredeti értelmes kapcsolatoké, azért van, mert egész tudatvékenységünk értelmes ; még a legbadarabb álmokban is számtalan az értelmes kapcsolat. Mivel viszont — ismételjük — a lehető értelmetlen kapcsolatok száma sokkal nagyobb az értelmeseknél, mindazon kapcsolatokat, amelyek értelmesek, sőt úgyszólván kivétel nélkül értelmesen jönnek létre, csakis „értelmes“, azaz tudatos tevékenység eredményeinek minősíthetjük. Ilyen értelmes azonban minden lelki jelenségünk és lelki jelenségeinknek csaknem minden kapcsolata, úgy hogy meglepődünk, sőt esetleg megijedünk azon, ha a lelki életben egyszer kivételesen értelmetlen kapcsolattal találkozunk : és ezt, ha mélyebb értelmét sem tudjuk belátni, *abnormisnak* minősítjük és kóros elváltozással iparkodunk megmagyarázni.

Eddig nagyobb nehézség nincs, ezt körülbelül mindenki tudja. De vajjon az is köztudomású-e, sőt, hogy tovább menjünk, köztudomású-e a lélekkutatók többsége

előtt is, hogy lelki jelenségeinknek nemcsak nagy, hanem legnagyobb része *előttünk nem tudatos tevékenységből folyik?* A lelki élet „tudattalan“ és „tudatalatti“ részének jelentőségére mind jobban és többen mutatnak rá; de vajjon tudják-e mind ezek, milyen hihetetlen nagy ennek a „tudatalannak“ a szerepe mindennapi életünknek minden pillanatában?

#### IV.

Mindegyikünk mindennap sok-sok száz- és ezerféle dolgot végez. Ezeknek a tevékenységeknek igen nagy része nevezhető megszokottnak, de csak kis része olyan, hogy asszociált, azaz a tudatban már összekapcsolva adott és valószínűleg az agyban fiziológiai kapcsolatokkal is meg-alapozott cselekvési sorozatok származnak belőle. A nyakkendő megkötésének egyes mozdulatai megszokottak és maga az egész nyakkendőkötés többnyire még ilyen megszokott mozdulatok asszociációjából létrejövőnek tekinthető. Itt tehát esetleg még beszélhetünk egyes cselekvési aktusok asszociációjáról és különösebb tudattevékenység nélkül való megjelenéséről. Mindjárt megváltozik azonban a helyzet, ha pl. egy étkezés lefolyását figyeljük meg. Itt is megszokottak az elemi tevékenységek: összetevődésük azonban az egyes ételek halmazállapotának, keménységének, az ételrend alakulásának számtalan változásával mindig más, új. Hasonlóképen megszoktuk a járás tevékenységét. De mekkora változatosság van az elemi járástevékenységek összekapcsolódásában már minden sétánál, ha az pl. egy nagyváros forgalmas területén történik! Ezeknél a tevékenységeknél mindig újabb és újabb helyzetek, sokszor eléggé bonyolult helyzetek állnak elő és mi a megszokott elemi tevékenységeket azokhoz ügyesen alkalmazzuk, azok szerint különbözően csoportosítjuk. Itt tehát asszociáció a legtöbb esetben nincs és az elemek asszociációs, automatikus kapcsolódásának feltevése nem magyaráz: nem csoda, hogy a lélektan gyermekkorában olyan jelentősnek tartott asszociációs magyarázat már ma, e



tudomány serdülő korszakában, csak egészen kis körű jelenségek megértésére korlátozódott. A példakul bemutatott legtöbb tevékenység megszokott elemekből ugyan, de összetételében csaknem mindig eredeti módon, újszerűen alakul és sokkal inkább annak az elméletnek ad igazat, amely azt tanítja, hogy *a lelki tevékenységek rendszerint bonyolult egészekre, hatáskomplexumokra irányulnak és azoknak megfelelően állítják és kapcsolják össze és szövik bele a bonyolult hatásokba az alkalmas elemeket. Ez a tevékenység azonban számottevő szellemi munkát, majdnem állandó szellemi kormányzást igényel.*

És mit látunk? Eltekintve a legfontosabb vagy legfeltűnőbb mozzanatoktól az étkezés vagy sétálás tevékenységében, az egészet úgyszólván tudattalanul „bonyolítjuk le.“ Az automobil vagy villamos kikerülésére még figyelünk, de a gyalogjárókat vagy teherkocsikat sokszor minden tudatos figyelem nélkül és mégis a legpontosabban kerüljük ki, sétánkat biztosan kormányozzuk esetleg a legélénkebb beszélgetés közben. Így van ez az étkezésnél is és így van száz más mindennapi cselekvésünk közben: próbáljuk csak egyszer — utólag visszatekintve — megfigyelni, hány értelmes, ügyes, tudatosságra valló eredeti, újszerű tevékenységösszekapcsolást végzünk mindennap egészen tudattalanul; csodálkozni fogunk az eredményen.

Ámde más példát is mutathatunk. Beszédünk elemeit, a szavakat régen ismerjük, megszoktuk; belőlük felépülő beszédünk azonban úgyszólván mindennap új, mindig más és más mondatokból áll, a szavak más kapcsolódását mutatja. Közönséges beszélgetésben, avagy vitatkozás közben, előadás alatt, szónoklatkor a mondatok csak úgy gördülnek ajkunkról, soha ki nem mondott, azelőtt így soha el nem gondolt alakban, eredeti, új kapcsolatokban, fordulatokban gazdagon. Már pedig élénk beszédben még nem ismerjük a mondat végét, amikor elejét mondjuk; a szavak jönnek sorban, rendben, „eszünkbe jutnak,“ mindig azok és akkor, amelyekre és amikor reájuk szükségünk van. Elcsodálkozunk, ha néha a szükséges szó

nem jut eszünkbe vagy értelmetlen kapcsolatot mondunk.

Igy van ez gondolkodás, képzelés, írás közben is. Az ihletet nyert író, gondolkodó sor- és lapszámra írja le vagy gondolja el az új gondolatokat, sokszor még versben is, a nélkül, hogy értelmetlenség, hiba csúsznék bele írásába vagy egy gondolatot, mondatot, szót vissza kellene utasítania, a papiroson törölnie : pedig az egyik sornál nem tudja, mi lesz a következő, az egyik gondolat elgondolása-kor nem ismeri a következőt. Ezt kisebb, általánosan megszokott mértékben, mindenki mindennap tapasztalhatja önmagán ; és így van ez csupán a nagy vonásokat, a kereteket előre elgondoló, a konkrét tartalmat mindig rögtönző nagy költőnél vagy szónoknál, pl. Goethe egyes fogalmazásainál, Prohászka szónoklatainál, Schelling előadásainál is. Asszociációról itt beszélni sem lehet ; viszont a beszélő, író tudatában tényleg nincsenek a szavak, gondolatok egészen addig, amíg közvetlenül sorra kerülnek : beszéde, gondolkodása, írása olyan, mint egy hatalmas áradat, amely belőle kihömpölyög, de egyúttal eszébe jut, tudatába emelkedik akkor, amikor kimondja, elgondolja, leírja, előbb nem. Beszéd, előadás, írás közben sokszor még a kimondott, leírt szók sem válnak mind tudatossá, csak a jelentős mondatrészek ; és mégis teljes rendben, csodálatosan értelmes, logikus csoportosításban folyik le a beszéd, előadás, írás, gondolkodás. *Hogyan lehetséges ez ?*

Utaljunk-e még arra a különös jelenségre is, hogy sokszor éppen legjobb, legmélyebb és legtermékenyebb belátásaink teljesen készen, kidolgozottan egyszerre csak fel tűnnek tudatunk rejtelmes tudattalan mélyéből, felvillannak, pedig nem szerkesztettük őket gondosan és fáradságosan össze, néha akkor nem is gondoltunk hasonló dolgokra ? És mégis a legértelmesebben, a leglogikusabban megszerkesztve jelennek meg készen tudatunkban ezek a belátások, teremtő gondolatok.

Itt igen súlyos és a lelki élet megértésének szempontjából megmérhetetlen fontosságú kérdés előtt állunk :

hiszen az ebben a kérdésben foglalt jelenségeken fordul meg úgyszólván a lelki élet egésze.

A helyzetet egy némileg megközelítő hasonlattal a következőképpen világíthatjuk meg. Hátunk mögött fekszik száz, többfajta színű golyó, a szivárványnak — mondjuk — hétféle színében. Feladatunk a golyók közül hetet úgy elővenni, hogy színeik sorban megegyezzenek a szivárvány színeinek sorrendjével. Hátranézniük nem szabad.

Nem nehéz kiszámítanunk rendkívül csekély valószínűségét — vagy másképen kifejezve nagy valószínűségét — a helyes sorrend eltalálásának. Lelki életünk pedig sok ezer és tízezer fogalommal, szóval, képzzel, gondolat- és beszédelemmel dolgozik, amelyek egymástól elválaszthatók, a legkülönbözőbben csoportosíthatók és kapcsolhatók, és belőlük számtalan teljesen új kapcsolatot hoz létre a nélkül, hogy az elemek tudatosan előttünk volnának és tudatosan kapcsolnók őket össze; és mégis kivétel a helytelen, értelmetlen, hibás sorrendi kapcsolat, bár ezek lehetőségének a száma sokkal nagyobb az értelmes kapcsolatokénál.

Véletlenről itt tehát nem lehet szó. Az asszociáció nem magyaráz itt semmit. A lélektan beszél a gondolkodás, beszéd, írás céljának determináló tendenciájáról, amely a megfelelő elemek kiválogatódását és helyes összekapcsolását meghatározza. Ez a determináló tendencia azonban nem egyéb, mint a probléma megfogalmazása, korántsem megoldása. Mert éppen csak azt mondja, hogy célunk szerint történik a gondolkodás, beszéd, írás, célunk szerint korlátozódik az elemek kiválogatása és összekapcsolása. A cél maga azonban nem válogatja ki és kapcsolja össze *aktív* módon a gondolkodás, beszéd stb. tagjait (az elem szót félreértések elkerülése végett a tag szóval helyettesítjük.) A cél rendszerint egy képzet, amely előttünk „lebeg”, amelyet elérni, illetve megvalósítani akarunk: az maga tehát *nem hozza létre* a gondolkodás, beszéd, írás éppen ilyen konkrét lefolyását. De mi hozza ezt így, ilyen pontos célszerűséggel és értelmességgel létre? Itt a kérdés magva.

Tudatunk nem, mert az nem tud erről a kiválogatásról és összekapcsolásról, hanem már kész eredményét kapja. A „tudattalan“ pedig mint *nem* tudatos nem magyarázza meg az óriási értelmi, egyáltalában észszerű képességre, logikus szerkesztésre valló hatást, eredményt. Itt nyíltan szemébe kell néznünk a „tudattalannak“ az új lélektanban már-már bálványként jelentkező homályos, rejtélyes mi-voltával, hiszen a legnormálisabb és legmindennapibb lelki élet kellős közepében lép elénk. A kérdés olyan élességgel és nyomatékosan vetődik fel a jelenségek elfogulatlan szemlélője előtt, hogy a válaszadás elől kitérni *nem lehet*, ha egyáltalában gondolunk még arra, hogy a lelki élet legelembibb jelenségeit megértsük és megmagyarázzuk. Mert elégséges válasz nélkül a szó legszorosabb értelmében *érthetlenné válik legtöbb cselekvésünk, gondolkodásunk, beszédünk, írásunk, képzelésünk értelmessége, értelmes lefolyásának lehetőségé.* Aki problematikánk kifejtését nyomon követte, világosan belátja, hogy a lélektan magyarázó képessége teljesen csődbe jut, ha itt nem tudunk felelni.

## V.

Az adott körülmények alaposabb vizsgálatakor kitűnik, hogy a válaszadás nem is nagyon nehéz. Az kétségtelen és elkerülhetetlen, hogy mindezek a bár előttünk nem tudatos, de teljesen logikus, értelmes hatásokat létesítő aktusok, tevékenységek csakis tudatosak lehetnek; a vizsgált jelenségek feltétlenül tudatos tevékenység eredményei, különben lehetetlenek. Csak az a kérdés, hol van ez a tudatos tevékenység, kié a benne megnyilvánuló tudatosság?

A vizsgált jelenségeknél egyrészt az én szerepel a maga aktusaival, másrészt tárgyi hatások, gondolatok, képzetek stb. A tudatosságnak tehát vagy az énnel, vagy a — szó legtágabb értelmében vett — képzetekkel kell kapcsolatban lennie.

Ha a tudatosság a képzetekkel van kapcsolatban, két eset lehetséges: vagy maguk a képzetek egyenként tudatosak, vagy valamiképen velük kapcsolatban, de rajtuk

kívül van a tudatosság. A képzetek tudatosságának, hogy a vizsgált jelenségeket némiképen megmagyarázhassa, a következőképen kellene alakulnia: valamennyi képzetünk, gondolatelemünk, tudattárgyunk maga is egy-egy tudatos lény, tudatcentrum volna. Ezek a tudatcentrumok tudnának egymásról, valamint a lelki élet „középponti énjének“ terveiről, céljairól és szándékairól is és ezeknek megfelelően illeszkednének szép rendben, fegyelemmel össze és lépnének a kellő időpontban tudatunkba. Aki ismeri tudatunk tárgyainak, a képzeteknek, gondolatoknak, illetve elemeiknek változékonyságát, futólagosságát, önüktől való erős függését, csak az én aktusában való létét, lényegileg passzív mivoltát, az rögtön mint abszurditást elutasítja magától ezt a feltevést. Ez az eset lehetetlen. Ha a képzetekkel kapcsolatban kell a vizsgált jelenségeket megmagyarázó tudatosságot keresnünk, úgy az csakis magukon a képzeteken kívül lehet. Ebben az esetben a keresett tudatosság vagy magában az énben van, vagy ezen kívül, de nem a képzetekben, hanem valami harmadik valóságban. Ez az alternatíva egybeesik azzal, hogy a keresett tudatosság az énnel van kapcsolatban, még pedig vagy abban magában, vagy azon kívül, de nem a képzetekben van.

Lássuk előbb azt az esetet, hogy a tudatosság az énen és a képzeteken kívül valamilyen harmadik valóságban van. Ez egy olyan lény felvételét jelentené, amely ismeri minden szándékunkat, tervünket, célunkat, valamennyi tudattartalmunkat és általában céljainknak megfelelően, terveink szerint juttatná eszünkbe az éppen szükséges képzeteket, szavakat, gondolatelemeket stb. Ez a lény tehát igen engedelmes szolgája volna akaratunknak; másrészt azonban valójában ez a lény beszélne belőlünk, gondolkodnék, képzelné, sőt többnyire cselekednék bennünk, nem pedig mi beszélnénk, gondolkodnánk, cselekednénk: annyira túlnyomó a tudattalanból készen felbukkanó gondolat-, beszéd-, képzet-, tevékenységkapcsolat jól megfigyelt lelki életünkben. Itt tehát

énünket intellektuális oldala felől teljesen elszegényítők, úgyszólván minden kezdeményezéstől megfosztanók, képtelen torzalakká tennők. Másfelől pedig a magyarázó tényezőket egy énünkön és tudatunk tárgyain kívül álló harmadik tényezővel szaporítanak a mellett, hogy ez a lény csaknem mindentudóságával és pontosan fegyelmezett engedelmességével igen furcsa szerepet játszanék lelki életünkben. Ennek a csodálatos daimonionnak felvétele sem fogadható tehát el kielégítő magyarázatul.

Igy csakis a harmadik lehetőség marad a tudatunkon kívüli tudattevékenységek megmagyarázására: az, hogy ezek a tevékenységek az énben vannak, saját egyéni énünk tevékenységei. Ez azt jelenti, hogy énünknek közvetlenül ismert és „megszokott” szűkkörű tudatán kívül van egy sokkal tágabb, szélesebbkörű tudata, amelyben állandóan rendelkezésre áll minden a lelki életben felhasználható élmény; ez pedig nem kevesebb, mint valamennyi az éntől egyszer átélt élmény, ismert szó, képzet, gondolat stb. Mindez az én szélesebb, *teljes* tudatában egyszerre megvan, egyszerre ismert, tudatos. Így és csak így magyarázható meg beszédünk, gondolkodásunk, írásunk, bármely cselekvésünk nagyjában akadálytalan, sokszor újszerű és mégis elég gyors és sima, „rendes”, logikus, értelmes lefolyása: az én teljes tudatában állandóan maga előtt látva valamennyi tudattárgyát, azokat megfelelően összekapcsolja, kombinálja és megszokott szűkebb tudatunkba vetíti, eszünkbe juttatja. A golyóhasonlathoz visszatérve olyan ez, mintha fejünkben hátrafelé is volna szemünk és annak segítségével válogatnók ki és tennők össze a golyókat a kívánt rendben, míg az elvetett első két eset megfelelője az volna, ha a golyók ugranának maguktól tudatosan és rendben kezünkbe, illetőleg valamely harmadik személy válogatná őket össze és adná át nekünk.

## VI.

Ez a magyarázat a „teljes tudat” felvétele, csak az első hallásra tűnhetik hihetetlennek, esetleg fantasztikus-

nak, a behatóbb átgondolás és pszichológiai vizsgálat azonban igazolva találja. Igazolási eljárásunk során mindenekelőtt a teljes tudat szükségességét fogjuk még egyszer hangsúlyozni, majd lehetőségét mutatjuk be, végül pedig azokat a specifikus és a részletekre kiterjedő lélektani kutatás előtt feltáruló lelki jelenségeket sorakoztatjuk fel, amelyek együtt mintegy ténylegességében vetítik eléink önünknek számunkra jelenleg közvetlenül át nem élt teljes tudatát.

A teljes tudat szükségességét mindazok a vizsgálódások és megfontolások, amelyeket a teljes tudat felvétele céljából végeztünk, kellőképpen igazolták, itt tehát elég lesz a kényszerítő körülményeket röviden összefoglalnunk.

Tudattevékenységünk minden ágában, a legelemibb és a legfontosabb funkciók között számtalan olyan funkció van, amely a szó legtágabb jelentésében véve értelmes, logikus és logikus eredményeket hoz létre, bár a funkciók létrejövetele és eredményeik létrehozása számunkra nem tudatos. Ilyen funkciók pl. a folytatólagos cselekvés, gondolkodás, beszéd, írás, elképzelés stb. Ezek a funkciók csakis tudatos tevékenységben gyökerezhetnek, csakis tudatos tevékenység következményei lehetnek, különben képtelenné válnak és meg nem érthetők. Mivel ez a tudatosság és tudatos tevékenység nem lehet az illető lelki funkciók tárgyainak, a gondolatoknak, illetve gondolatlemeknek, képzeteknek a tulajdonsága, másrészt az a feltevés is leküzdhetetlen nehézségekkel találkozunk, hogy a kérdéses tudatosság a cselekvő, gondolkodó, beszélő alanyon kívül lévő más alanyé, csupán az az eset marad elfogadható, hogy az ének magának van egy szélesebbkörű úgynevezett teljes tudata. Ennek a feltevésnek természetességét igazolja az a körülmény is, hogy a kérdéses funkciókat, azaz pl. a cselekvést, gondolkodást, beszédet, írást stb. tényleg mint magának az ének funkcióit éljük át.

## VII.

A második kérdés a teljes tudat lehetőségére vonatkozik. Jelenleg közvetlenül átélt, szűkebb tudatunkban egyszerre csupán egy néhány tudatjelenség, aktus és tudattárgy foglalhat helyet. Többnyire tényleg nemcsak egy, hanem néhány tudatjelenség van egyszerre tudatunkban; pl. akkor, amikor gondolkodunk, szemléleteink is vannak, esetleg cselekszünk is. E közül a néhány tudatjelenség közül sokszor csak egy van tudatunk középpontjában, teljes fényében, a többi a tudatmező szélére szorul és ezek a tudatmező szélére szoruló jelenségek, amennyiben énünk tevékenységeinek az eredményei, voltaképpen szintén az első fejezetben vizsgált problematikus eredetű jelenségek közé tartoznak, amelyeknek logikus létesülése és lefolyása rejtélyes. Közvetlenül ismert, szűkebb tudatunk ilyen erős korlátozottsága mellett kérdezhető, vajjon egyáltalában lehetséges-e ugyanannak az énnek egy másik, úgyszólván korlátlanul tágkörű teljes tudata?

Maga az ellenvetés is kénytelen elismerni azt a körülményt, hogy az adott tudatban is egyszerre több tartalom lehet. Ezeknek a tudattartalmaknak a száma különböző lehet és egyes esetekben tíz, tizenöt, sőt negyven, ötven tárgyra is terjedhet. A tudat és a figyelem köre nemcsak intenzitás, hanem extenzitás tekintetében is tágítható és közismert dolog, hogy vannak igen nagy extenzitású tudattal bíró lelki típusok, pl. a nagy karmesteri, parlamenti debatteri képességekkel rendelkező egyéneké. Ha pedig lehetséges az, hogy a tudatban nemcsak egy, hanem kettő, négy, tíz, egyáltalában több tartalom is van egyszerre, akkor nem zárható ki az a lehetőség sem, hogy az én egy úgynevezett teljes tudatában valamennyi az illető éntől már átélt tartalom egyszerre megvan; hiszen ezeknek a száma, bár vég nélkül nő, azért mégis mindig véges, sohasem aktuálisan végtelen.

A teljes tudat lehetőségének kérdése véglegesen megoldódik, hogyha meg tudjuk magyarázni azt a körülményt



is, miért van az ének egyáltalában egy szűkebb tudata is a teljes tudatán kívül. Hiszen nyilvánvaló, hogy a teljes tudat, amely a kifejtettek szerint minden tudattevékenységünknek alapjául szolgál, alapvetőbb és eredetibb az én szűkebb tudatánál. Hogyan magyarázható tehát egyáltalában egy én két tudatának a fennállása, főleg pedig mivel magyarázható az én tudatának megszűkülése, egy ennyire szűkre korlátozott tudatának fellépése, mint amilyen a számunkra közvetlenül adott tudat, ha az én tudata lehet teljes, minden átélt tartalomra egyszerre és korlátlanul kiterjedő?

Erre a kérdésre sem nagyon nehéz felelni. A tudat, az én mint ilyen, nem anyagi, nem testi valóság. Az anyagi, a testi valóság téres és ezért vég nélkül osztható, elemtelen, csupán mindig tovább osztható és sohasem végső részekből álló halmaz. A tudatos én viszont téretlen és lényegileg elemi valóság. Mint ilyen valóság anyagtalan, testetlen, a testtől független, annál felsőbbrendű szellemi lény. Határozmányainak bővebb részletezését és az anyaggal való szembeállítását metafizikai munkánkban (Grundlegung der Philosophie Bd. 3) adtuk meg.

Ezzel szemben mit találunk közvetlenül átélt tudatvilágunkban? Énünk, lelki világunk, akaró, értő, gondolkodó, képzelő, érző aktusaink, valamint képzeleteink, gondolataink itt sem anyagiak, nem testiek, de a testi élettől, testünk fiziológiai organizációjától és biológiai funkciójától sajátságos módon függenek. Ez a függőség, azt mondhatni, mindig ismert volt a pszichológusok előtt, de régebben inkább azt gondolták, hogy nem az egész számunkra adott lelki életre, hanem csak ennek „alacsonyabb rendű” megnyilvánulásaira terjed ki, tehát pl. az érzékelés funkcióira, esetleg a képzetek és az emlékezet, valamint az érzelmek világára. Az elvont gondolkodást, a tiszta akaratot, az öntudatot nagyjában a testi élettől függetlennek tartották. Alaposabb pszichofiziológiai kutatások azonban meggyőzték arról, hogy minden lelki jelenségünk, egész lelki életünk függ a testi szervezet, elsősorban az ideg-

rendszer struktúrájától és működésétől, és pedig nemcsak olyan módon, hogy a biológiai folyamatok megszűnése jelenleg adott tudatvilágunk megszűnését vonja maga után, s a szervezetnek egyes lényeges megzavarásai, sőt normális pihenő állapotai is a tudatélet megszakadását, szünetelését eredményezik, hanem úgy is, hogy bizonyos fiziológiai elváltozások, ill. biológiai funkciózavarok a lelki jelenségek bármely magasabb, vagy alacsonyabbrendű speciális részének kiesését, ill. abnormis elváltozást idézhetik elő. Az éntudat, az öntudatosság, az akarat-erő, az elhatározóképeség, a megértés, a ráismerés és még szűkebb pszichikai funkciók is kieshetnek, ill. pervertálódhatnak kóros, vagy egyáltalában abnormis fiziológiai, ill. biológiai elváltozások esetében. A tudat rendes, egészséges, sőt friss működése a szervezet zavartalan működéséhez van kötve.

Mindebből nyilvánvalóvá válik, hogy közvetlenül adott szűkebb tudatunk testileg is meg van határozva, függ a test szervezetétől és ennek működésétől, elsősorban a központi idegrendszertől. Aktusok, tudattárgyak, mindenféle tudattartalom csak akkor léphetnek a tudatunkba, csak akkor élhetnek át közvetlenül adott tudatunkban, ha testileg is meg vannak alapozva, ha megfelelő biológiai funkciókkal járnak együtt. Mivel pedig fiziológiai organizmusunk meglehetősen korlátozott, sokkal szűkebb működési korlátok közé van szorítva, mint folytonos teremtő tevékenységében szinte határtalan akcióképességűnek mutatkozó lelki életünk, könnyen megérthető, hogy közvetlenül adott tudatunk szűk volta ennek a tudatnak a testi organizációtól való függésében találja meg magyarázatát. Tiszta szellemi éntünk teljes tudatú; előttünk azonban, akik emberi mivoltunkban tapasztalatilag is, nemcsak a régi tanítás szerint, nem csupán lélek, hanem test is vagyunk, lelkünk teljes, tiszta szellemi lényének és tudatának csak az a része közvetlenül tudatos, amellyel megfelelő testi funkciók vannak egybekötve. Így ellenmondás nélkül érthetővé válik tudatunk kettős-

sége, valamint a teljes tudat szinte korlátlan erejének és a számunkra közvetlenül adott „emberi“ tudat szűk, erősen korlátozott természetének lehetősége és mikéntje.

Az utolsó nehézség a teljes tudat lehetősége körül az elmúlt tudattartalmak, az átélt tudatjelenségek összességének egy aktuális tudatmezőben való egyesítése körül lép fel. Valamennyi átélt tudattárgynak — képzetnek, gondolatnak, tettnek, elhatározásnak — egyidőben való tudása az előzmények után nem jelent különösebb problémát: ezek a tárgyak, akármilyen nagy számban vannak is, mégis csak végesek és mindnyájan, mintegy mezőn kiterítve, lehetnek a teljes tudat énje előtt, amelynek az emberi tudat énjénél ebben a tekintetben csak fokozatilag sokkal nagyobb áttekintő képessége van. Még *egy* tárgyról alkotott ellentétes képzetek és gondolatok is megférnek egymás mellett, igaz és téves tartalmú gondolatok is, mert hiszen mindezek mint tudattárgyak valóságok és pedig egymástól különböző valóságok, amelyeknek együtt és egyszerre való tudásában semmiféle lélektani ellenmondás nincs.

Más a helyzet azoknál az élményeknél, amelyek magának az énnak aktusai, vagy állapotai. Itt egy és ugyanaz az én egymás után lehet reménykedő és kétségbeesett, ugyanazt a dolgot szerető és gyűlölő, örömmel teli és elszomorodott, jó és rossz, határozatlan és elhatározott, kétségeskedő és meggyőződött stb. *De egyszerre* mindezeket az aktusokat és állapotokat nem élheti úgy át, hogy valamennyinek olyan módon és mértékben van tudatában, mint eredeti átélésekor. Az a válasz, hogy egyes ilyen aktusokról, illetve állapotokról a teljes tudat később is teljes mértékben tud, de azokat már nem helyesli, nem elegendő; ilyesmi csak régi és már nem approbált tárgyi tudattartalmaknál lehetséges és elégséges azoknak későbbi *teljes* tudása mellett is, mivel mindnyájuknak egyszerre való tudása az énné nézve nem jelent ellenmondást. Ámde reménykedő és reményvesztett, tépelődő és meggyőződött stb. ugyanabban a tekintetben és egy-

szerre nem lehet az én úgy sem, ha az egyik aktust, illetve állapotot nem approbálja is, mert ezek az aktusok, illetve állapotok az *énnek magának* határozmányai, de csak akkor és addig igazán teljesek, amikor és ameddig az én egészen és valóban átéli őket. Mihelyt már nem approbálja, azaz nem csak pl. morálisan nem helyesli, de azért átérzi, hanem nem hiszi, nem teszi magáévá az illető aktust vagy állapotot, akkor annak eleven átélése, igazán eleven tudata megszűnt; egymással tényleg és szigorúan ellenkező aktusokat, illetve állapotokat pedig egyszerre nem approbálhat ugyanaz az én, mivel akkor egyidőben ellentmondó határozmányai lennének, tehát pl. tényleg és igazában, teljesen hinne is egy dolgot és ugyanazt nem is hinné stb., ami lehetetlen.

Az alanyi tudattartalmak, élmények, tehát az én aktusai és állapotai nem is úgy egyesülnek a teljes tudatban, mint a tudattárgyak: hiszen amint a valamennyi tárgyi tudattartalmat egyszerre tudó teljes tudat a mi adott lelki életünk lehetővé tételére *tökéletesen* alkalmas, úgy egy ilyen minden alanyi tudattartalmat egyszerre teljesen tudó, tehát átélő és így az ellentétes aktusoktól és állapotoktól *széttépett* teljes tudat nem csak önmagában volna lehetetlen, de adott lelki életünknek is nem szilárd alapja, hanem végveszedelme volna. Mert könnyen belátható, hogy folyton ellentétes és esetleg régen túlhaladott, vagy legalább túlhaladottnak indokolt aktusokat és állapotokat közvetlen, szűk tudatunkban egymás után újra meg újra felkelhetne és ezzel lelki életünket össze-vissza zavarhatná.

Hogy az átélt aktusok és állapotok a teljes tudatban hogyan és mennyire maradnak meg, arra sok tekintetben elegendő felvilágosítást nyújt adott tudatunk. Ennek megfelelően a teljes tudat énjére nézve is megállapítható az, hogy egy átélt aktusa és állapota sem vész el soha teljesen, hanem mintegy beleszövődik az énbe, hatással van annak egész későbbi lényére és életére, bizonyos tekintetben benne van annak egész későbbi életében.

Az átélt aktusok és állapotok sajátos módon össze-  
tevéődnek, kumulálódnak az énnel nem szétosztható  
részekből összetett, hanem egyszerű és *intenzív* lényében,  
annak későbbi erejét, intenzitását, képességét, belső gaz-  
dagságát, tartalmasságát növelve, illetve perverz aktusok  
vagy állapotok esetében csökkentve. Az alanyi élmények  
tehát a teljes tudat énjében mind megvannak, de nem  
„egymás mellett“, mint a tudatmező tárgyi tartalmai, ha-  
nem az intenzív egyszerű énből „összefogva“, abba „bele-  
szövődve“, úgy hogy az én valamennyiükön tovább épül.

Ezenkívül bizonyos intencionális módon ráirányul a  
teljes tudat valamennyi elmúlt aktusra és állapotra  
*egyenként* is, nem éli ugyan őket teljesen úgy át, ahogyan  
átélte, de emlékszik átélésükre és annak alanyi és tárgyi  
körülményeire, egy későbbi „próbaátélésben“ fel tudja  
őket ebből az állandóan tudatában lévő „csiraszerű“  
emlékező ráirányulásból és az állandó ráirányulás alapján  
frissíteni, a nélkül, hogy ez a felfrissítés kiemelne lelki  
aktus- és állapotvilágának, struktúrájának eleven utolsó,  
átélésben egyedül teljes, utóljára elért nivójából. Ilyen  
módon lehetséges a teljes tudat ellenmondás nélkül és  
megérteti a régi alanyi élményeknek a maguk sajátos  
módja szerint való teljes tudatbeli fennmaradását is.

Ezzel a teljes tudat lehetőségére vonatkozó főkérdé-  
seket megoldottuk és rátérhetünk azoknak a specifikus  
lelki jelenségeknek a tárgyalására, amelyek a teljes tuda-  
tot mintegy ténylegességében mutatják be és az emberi  
tudathoz való viszonyára, valamint mindkettő természe-  
tére is több fényt vetnek; hiszen többek között az is  
magyarázatot kíván, hogyan egyezik meg a tárgyi tudat-  
tartalmak rendkívüli elevenségű változékonysága és vál-  
tozása, folytonos továbbszövődése minden átélt tárgyi  
tudattartalomnak eredeti alakjában is a tudatban való  
megmaradásával. Mindezeknél a kérdéseknél változtat-  
nunk kell az eddig követett módszeren és néhány újabb  
lélektani kutatóra és kutatásra is részletesebben kell  
hivatkoznunk.

## VIII.

Ha mindenekelőtt azokat a különleges lelki jelenségeket és képességeket vesszük szemügyre, amelyek a teljes tudat tényleges fennállása mellett szólnak, elsősorban az emlékezetre és a vele kapcsolatos tevékenységekre és jelenségekre kell utalnunk. Azt a képességünket, hogy átélt, de már nem aktuálisan tudatunkban lévő élményeinket, tudattartalmainkat későbbi felidézés, újból való átélés céljából megőrizzük, emlékezetnek nevezzük. Azt tartjuk, hogy az átélt tudattartalmak az agyban bizonyos nyomokat hagynak hátra, amelyeknek funkcióbalépésével a régi tudattartalmak tudatunkban újra megelevenednek. Ezt a feltevést rendkívül támogatják azok a pathologikus jelenségek, hogy egyes agysérüléseknél, kóros elváltozásoknál, amikor az említett nyomokat megszünteknek kell tekintenünk, átélt tudattartalmainkat, illetőleg azoknak speciális részterületeit, pl. a számokat, többé nem tudjuk felidézni.

Eddig, úgy látszik, minden rendben van. Ámde ha az emlékezet szerepét és a felidézést jobban vizsgáljuk, a már felsorolt, a gondolkodással összefüggő kérdésekhez egészen hasonlóak merülnek fel. Az emlékezet tartalmi valójában nincsenek tudatunkban. Hogyan tudjuk mégis általában a legpontosabban céljainknak megfelelően feléleveníteni ezeket a tartalmakat? Honnan vesszük elő őket pontosan és gyorsan? Hiszen arról fogalmunk sincs, hogy az egyes tartalmak nyomai melyik agysejtben vannak elraktározva. A felidézés teljesen értelmes, általában megfelelő, gyors és sima; már pedig valamennyi emlékképünket a tudattalanból egy sajátos tudattalan aktussal idézzük fel. Látható, hogy a felidézés csakis a teljes tudat tudatosan kiválasztó és az „emberi” tudatba vetítő tevékenysége alapján lehetséges és érthető, az emlékezet elengedhetetlen lelki alapja pedig a teljes tudat maga, a benne aktuálisan, tudatosan meglévő valamennyi tudattartalommal. A teljes tudat ismeri az egyes tudattartalmak fiziológiai nyomait is és az emberi tudat-

ban való tudatosítást a megfelelő agyfunkciók létesítésével, illetőleg kiváltásával lehetővé teszi. Hogy a testi szervezettől függő emberi tudatban való felidézés lehetősége és így az emberi emlékezet is fiziológiai tényezőktől is függ, azt legjobban a feledés jelenségén láthatjuk majd be.

Nem különben állunk a ráismerés jelenségével: ez azt jelenti, hogy valamely már átélt, felfogott élményt, tárgyat új tapasztalásakor, átélésekor mint már ismertet, átéltet ismerünk fel. Mivel ez a ráismerés nyilván csakis az emlékezet alapján lehetséges, amelyben *megvan* a régi élmény, még ha esetleg nem is tudnók újra felidézni, nyilvánvaló, hogy a ráismerés sem volna lehetséges a teljes tudat nélkül: ez őrzi meg a régi élményt, tapasztalást, még ha az nem is idézhető fel az emberi tudatban, és ennek alapján ismerünk rá az új élményben, illetőleg tárgyban a hasonló, vagy egyenlő, illetőleg azonos régre.

Amint említettük, lehetséges ráismerés felidézés nélkül, sőt a felidézés lehetősége nélkül is; ekkor csak az ismertség, az átéltség tudata kapcsolódik az új felfogáshoz, élményhez a régi hasonló élmény, illetőleg tárgyának tudatbeli felmerülése nélkül. Ez az ismertség-, ez az átéltségtudat is csak azon az alapon érthető meg elégségesen, hogy az átélt régi élmény a teljes tudatban megvan, bár az emberi tudatban esetleg már fel sem idézhető, de az új élménnyel a teljes tudatban összehasonlítható.

Ugyanígy állunk azoknál az eseteknél, amikor valamely hasonlóságélményünk van *egy* tárgy alapján a másik, vagy több másik hasonló tárgynak a tudatban való jelenléte nélkül. Mivel a lényegében mindig tiszta minőségi hasonlóság sohasem függetleníthető a hasonló minőségektől, ez a hasonlóságtudat sem lehetséges másképen, mint a teljes tudatban meglévő hasonló tárgy, illetve tárgyak alapján: az új tárgyat ezekkel a teljes tudatban összehasonlítjuk és a hasonlóságtudatban reájuk célzunk.

Nem más a helyzet a folyékony szómegértés és szóhasználat terén. A szavakat megértjük és használjuk a legnagyobb sebességgel, pedig legtöbbször nem is idézzük

fel a tárgyakat, amelyeket jelentenek, csupán egy „tudom“ élményfélét élünk át: itt is csupán a teljes tudatban összekapcsolva meglévő szó és jelentés, az erre a jelentésre a mi emberi tudatunkból való célzás, valamint a célzásnak a teljes tudatban tökéletes és tudatos megértése teszi lehetővé a folyékony szömegértésnek és szóhasználatnak alaposabb szemügyrevétel után felette rejtelmesnek mutakozó jelenségét.

Ismeretes az a jelenség, hogy valamire, amit egyáltalában nem, vagy csak alig vettünk tudatosan észre, később vissza tudunk emlékezni, néha sokkal jobban, mint ahogy az esetleg gyöngé eredeti átélés során észleltük. Ez a jelenség is csak úgy érthető meg kellően, hogy az emberi tudat alatti régióban mégis észrevettük, illetve jobban, pontosabban észleltük az illető tárgyat; később ezt az észlelést, amely az agyon keresztül ment és ott nyomot is hagyott, az észlelő teljes tudat bele tudja vetíteni — nem is igazában visszaidézni — az emberi tudatba.

Rendkívül érdekes és jelentős tapasztalat az úgynevezett tudatalatti keresés. Valamely emlékkép visszaidézése, sőt még érdekesebb esetekben valamely kérdés, feladat új megoldása sok fáradság árán sem sikerül: ekkor elfordítjuk figyelmünket a keresettől és mással foglalkozunk. Egyszerre csak eszünkbe jut a keresett emlékkép, gondolat, sőt a keresett megoldás a legpontosabban, teljesen logikusan felmerül tudatunkban, amely akkor a kérdéssel egyáltalában nem is foglalkozott. Ez az eset olyan gyakori, hogy nem egyszer rábízunk magunkat a tudattalannak erre a munkájára, rábízunk a feladat elvégzését a tudattalanra, ha nem tudunk vele egyhamar tudatosan megbirkózni. Itt a tudattalan keres, kombinál, gondolkodik és végül megtalálja a helyes, értelmes, logikus megoldást: világos, hogy ez a „tudattalan“ nem lehet más, mint a teljes tudat; tudatosnak kell lennie, különben abszurd és érthetetlen tevékenységének mivolta, módja és sikere.



Figyelemreméltó jelenség az is, hogy munkáinkból néha egészen váratlanul és keresetlenül felmerül valamely rész és folyton kísér: végül valamely rendszerint csekélyebb hibát fedezünk fel benne. Megpróbálható itt az a magyarázat, hogy kisebb hibát munkáink nagyon sok részében felfedezhetünk és így az eset nem bír nagyobb jelentőséggel; egyszerűen a valahogyan felmerült részletben is véletlenül hiba volt, amelyet az illető résszel való újabb foglalkozás közben felismertünk. Sok esetben valóban így állhat a dolog, egyes eseteknek különleges természete azonban talán inkább a mellett szól, hogy itt is szerepet játszik a teljes tudatnak állandóan működő, gondolkodó, revideáló, bíráló tevékenysége; persze ebben a jelenségben az is nehézség, miért nem mutat rá a teljes tudat a kérdéses rész felidézésénél mindjárt és mindig pontosan a hibára is? Ezért ezt a jelenséget inkább csak megemlítjük, de nem tulajdonítunk neki nagyobb szerepet a teljes tudat mellett való tanuskodásban; ellene azonban nem szól akkor sem, ha valóban a hiba miatt idéződik fel a hibás rész és a hiba pontos megjelölése mégsem adódik rögtön: mert már a hibás rész felidézése is felteszi a teljes tudatot, ha ez a felidézés céltudatos. Ekkor pedig a hiba rögtöni megjelölésének elmaradása már nem lehet ellenbizonyíték.

Nagyon érdekes és a teljes tudatot fel nem vevő lélektan számára egészen rejtélyes a — mondhatjuk — tudattalan időtudat. Ébrenlétkor sok ember csaknem percnyi pontossággal meg tudja mondani az időt; ez részben tehetség dolga és némi gyakorlatot is igényel. Tudatunk a közbeeső időt nem regisztrálja tudatosan és mégis tudjuk, mennyi idő telt el és hány óra van. De ami ennél sokkal csodálatosabb, alvás közben is megvan ez az időtudat. Ha elhatározzuk, hogy valamely szokatlan időben fel akarunk ébredni, fel kell ébrednünk, akkor az ideges ember rendszerint rosszul alszik, jóval előbb felébred és nem tud újra elaludni; nyugodt idegzetű embernél azonban nem ritka az az eset, hogy nyugodtan el-

alszik, jól alszik és felébred pontosan a kívánt és szokatlan időben, olyan szobában is, ahol óraütés nem hallatszik. Itt nem lehet szó pl. az óraütés tudatalatti észrevételéről; itt a tudattalanban pontosan, néha az ébrenlétnél is sokkal pontosabban működő időtudattal és időszámlálással állunk szemben, amely a teljes tudat állandóan tudatos időszemléletének és időtudatának felvétele nélkül a legteljesebb rejtély marad.

További igen érdekes és a teljes tudat felvételét kívánó jelenség az, hogy valamely tevékenységbe, vagy munkába elmerülve, esetleg elménk pihentetése közben elrövedezve, nem vesszük észre a körülöttünk rajzó sok behatást, fényt, hangot stb., ámde ha valami olyan inger ér, amely esetleg nem is erősebb a többi, észrevétlenül elmúlónál, de számunkra valamilyen okból fontos, jelentős, akkor rögtön felfigyelünk rá. Néha ez az inger szokatlan, újszerű, máskor nem is nagyon újszerű, esetleg régen ismert, de minden esetben jelentős. Mivel a jelentéktelen ingerekre való felfigyelés nem észlelhető ilyen feltűnő következetességgel, azt kell mondanunk, hogy a leírt jelenségben valami tervszerűség, törvényszerűség van: ez pedig, minthogy a figyelmet kiváltó jelentős inger egyszer erős, máskor nem, harmadszor egyenesen megszokott, csak úgy érthető meg, hogy a sok, érzékszerveinket érő inger tudattalan, azaz az emberi tudat kihagyásával egyenesen teljes tudatbeli felfogása közben a legtöbb benyomást a teljes tudat nem vetíti bele az agynak egy (vagy több) speciális részéhez kötött, kis figyelmi körű és fáradékony emberi tudatba, hanem lehetőleg a fontosakat, jelentőseket válogatva ki, azokat az emberi tudatban is tudatosítja. Ez a körülmény különben mindenféle helyzetünkben, tevékenységünkben megfigyelhető. Igen szembe-tűnően fellép ez a jelenség alvásközben is, amikor valamely ránk nézve jelentős, fontos, de nem is mindig erős, vagy újszerű inger hatására vagy egyenesen, vagy valamely megfelelő álom következtében felébredünk.

Ebben az összefüggésben említhetjük meg azt a

jelenséget is, hogy nem ritkán valamely sajátságos kellemes, vagy kellemetlen hangulat, érzelem üli meg lelkünket, amelyet vagy egyáltalában nem tudunk minősíteni, vagy csak azt tudjuk, hogy valamely kellemes, vagy kellemetlen élménnyel kapcsolatos, de ez az élmény nincs tudatunkban. Többnyire azután egy idő múlva az élmény maga is felmerül és érzelmi színéről, velejárájáról megállapíthatjuk, hogy azonos az előbbi hangulattal, ill. érzelemmel. Ennek a jelenségnek tökéletesen kielégítő magyarázatát is csak a teljes tudatban tudatosan meglévő élmény felvételével adhatjuk meg: a teljes tudatban az élmény és érzelmi velejárója, az emberi tudatban csupán a velejáró van adva; ennek az utóbbinak t. i. abban az esetben, ha az élmény, amelyhez tartozik, sehol sem tudatos, nem tudunk kielégítő megalapozást adni.

A teljes tudatnak minden élményt egyszerre tudatában bíró természete és működése értetheti csak meg azt a sajátságos, sokszor életveszedelemben, vagy más döntő jelentőségű alkalmakkor fellépő jelenséget is, hogy rengeteg élményünk, a bemondások szerint egész életünk hirtelen, egyszerre, illetve rendkívül gyors egymásutánban újra feltűnik és leperreg előttünk. Itt ha nem is egyenesen a teljes tudat lép elénk, de legalább is rendkívüli intenzitással és sebességgel belevetíti a teljes tudat az emberi tudatba elmúlt élményeinket, az agynak rendkívüli körülmények között jelentkező, óriási teljesítőképességét igénybe véve és bizonyítva.

Majdnem olyan sebességűnek, mint a leírt „expressz-élmény“, tekinthető sok álom lefolyása. Az álomban emberi tudatunk, amely álomtalan alvásban szünetel, sajátságos megkötöttségben és passzivitásban van és szinte tehetetlenül, nekik kiszolgáltatva szemléli, éli át a képzeteknek kisebb-nagyobb sorát. Az álom lélektana igen gazdag érdekes megfigyelésekben és magyarázatokban, itt mindezekre nem terjeszkedhetünk ki, csak azt említjük meg, hogy az álom többnyire szeszélyes, de nem értelmetlen, hanem sokszor igen érdekes logikájú képzetfolyam,

sajátságosan játékos, szeszélyes és igen huncut képzelet műve, amely az ébrenlétben folyó képzetsoroktól rendszerint erősen eltérően, de vágyainkkal, gyakori gondolatainkkal, azután azonban mindenféle élményünkkel, továbbá az alvásközben minket érő ingerekkel összefüggésben jelenik meg. Semmiesetre sem az *alvó* emberi tudat alkotja meg az álmot, ez elébe áll, kényszerítően, az emberi tudat passzív szemlélője és az álmodó többnyire legkevesbbé szabad szereplője az álomnak ; sokszor tehetetlenül vergődik és szenved benne és csak ritkán képes arra, hogy — ez újra igen érdekes jelenség — erőteljesen ellenszegülve az álomban eredményesen kimondja : fel akarok ébredni ! Az álom tehát nem az emberi tudat műve, de érdekes, minden szeszélyessége mellett is fennálló és nem egyszer mély logikája értelmes, tudatos szerzőre vall : ez nem lehet más, mint a teljes tudat, amely az álmot a pihenő emberi tudat előtt, sokszor óriási sebességgel, lepergeti, annak vágyait, gondolatait, a szervezetet érő ingereket az álom külön nyelvén előtte megjelenítve ; az álom üdítő vagy fárasztó, kellemes vagy kellemetlen mivolta azután a lélek, valamint a testi szervezet állapotaitól és a szervezetet érő ingerektől együttesen függ.

A teljes tudat működése talán a legmegragadóbb módon a lángelménél jelentkezik : a legtöbb geniális szellem tevékenységének tetőpontján szinte vulkánként ontja az eszmék, gondolatok, képek, művek, tettek áradatát ; az ihletett cselekvő genie, a tudományos lángész, szónok, költő, festő, muzsikus mintegy önfeledten hozza létre a legnagyobbszerű, korszakos jelentőségű, mélységes értelmű eszméket. És ez az alkotás nagyon sok lángelménél nemcsak önfeledten, de szinte öntudatlanul történik, azaz készen feltör a tudat alatti mélységekből és a tudatnak csupán egy magas, lebegő, áttekintő bíráló tekintete ellenőrzi és kíséri. Teljes balgaság volna azt mondani, hogy ezek a legmélyebb értelmű eszmék és művek valóban a tudatalanság szülöttjei ; nem volna természetes magyarázat az sem, ha valamennyit közvetetlen isteni behatásra létre-

jövőnek tekintenők. És így nem marad más hátra, mint hogy a lángelméjű szellem teljes tudata hatásainak tekintsük a geniális alkotásokat, azzal a körülménnyel megegyezően, hogy a lángész műveit valami magasabb hatásra, sugallatra létrejövőknak, de mégis sajátjainak, saját egyéni énjé alkotásainak tartja. Kisebb fokon minden ember lelki élete és tevékenysége a lángészhez hasonlóan minduntalan mutatja a teljes tudat tevékenységét és hatását, amint azt valamennyi eddigi meggondolásunk igazolja.

A csodagyermeknek valamely irányban egészen szokatlanul fejlett képessége, amely szinte teljesen öntudatlanul nyilvánul meg — úgy hogy a gyermek a legtöbb kifejlett lángésszel ellentétben nemcsak azt nem tudja, hogyan csinálja, amit csinál, hanem azt sem, hogy valójában mit, milyen horderejű és jelentésű dolgot csinál, csak azt, hogy szépet, szokatlant, nagyot — ez a mindig újra meg újra bámulatot keltő tünemény megint csak a teljes tudat tevékenységében lelheti kielégítő magyarázatát.

## IX.

A teljes tudatra utaló jelenségek között külön jelentős fejezetet foglalnak el a különböző fajtájú és rangú *szokásjelenségek*. Hogy ezeket általában nem lehet egyszerű automatizmusoknak minősítve valamilyen mechanisztikus fiziológiai magyarázattal elintézni, azt mutatja a közönséges, úgynevezett mechanikus reflexektől való különbségük. A szokásjelenségek rendszerint nem egyszerű reakciók, hanem többnyire bonyolult és általában meglehetősen értelmes, részleteikben legtöbbször nem is egészen merev, hanem némileg variábilis tevékenységek, akciók ; ezek nem tiszta asszociatív mechanizmusra, hanem tudat alatt irányító és megfelelően variáló tevékenységre utalnak, amint azt sok szokásjelenséget magukban foglaló, egyes csaknem tudattalan mindennapi tevékenységeink vizsgálatánál láttuk.

Legfőképen azonban ellenmond a szokásjelenségek pusztá automatikus-mechanikus felfogásának a szokás-

jelenségeknek egy nagyon jelentős, magasabb rangú fajtája : ez azoknak a szokásosá váló állásfoglalásoknak és tevékenységeknek az összesége, amelyeknek eredményeképpen az úgynevezett jellem csapódik le, alakul ki. Ezek az etikailag igen jelentős szokásjelenségek az úgynevezett habituális vonásokat, az aristotelesi ἔθις-t, a középkori habitust eredményezik. Ilyen jelenségek pl. a becsületességben, az igazmondásban, a tisztaságban való megszilárdulás és megállapodás, ilyen irányú tevékenységeknek már mintegy megszokott gyakorlása, másrészt azonban a hazudozásban, csalásban, tisztátalanságban való megátalkodás, megszokás is. És sajátságos módon, a helyett hogy ezeket a megszokott és megszokásuk folytán könnyebbé, szinte „automatikusokká“ váló tevékenységeket morálisan kevésbé értékeljük, illetőleg ítéljük meg a nem habituális erkölcsi cselekvéseknél, ellenkezőleg inkább értékeljük : a habituális igazmondást, tisztaságot többre tartjuk egy, esetleg erős küzdelem árán végrehajtott igazmondó, tiszta cselekedetnél, a habituális hazudozást, tisztátalanságot viszont sokkal erősebben elítéljük *egy* ilyen irányú cselekedetnél. Ez semmiesetre sem érthető meg, ha a habituálissá válást, a cselekvésnek annyira megszokottá válását, hogy *sokszor már nem is veszünk tudomást végrehajtásáról*, valóban automatikussá, mechanikussá válásnak tartanók : hiszen ekkor a cselekedet erkölcsi jelentősége és értéke folyton közömbösebbé lenne. A probléma csak úgy oldható meg, hogy az ismételten gyakorolt, erkölcsileg erősen jelentős cselekvés is, csakúgy, mint minden más cselekvés, lassan megszokottá válik, azaz *végrehajtását egyedül és egészen a teljes tudat veszi át*, hogy tehermentesítse és további fejlődésre, alakulásra képesítse az erősen korlátozott emberi tudatot. A teljes tudat pedig az erkölcsi jelentőség tudatában, tudatosan és szabadon, de immár szinte — szabad — törvényszerűséggel, azaz szabadon megtartott következetességgel dönt az erkölcsileg értékes cselekvés mellett, illetőleg megátalkodik, belesülyed, részben, erkölcsi erő szempontjából, bele is gyengül az erkölcsileg

rossz, értéktagadó tevékenységbe. A habituális cselekvések nagy erkölcsi jelentősége is egyedül a teljes tudat alapján igazolható kielégítő módon.

Ugyanennek a teljes tudatnak a folytonos alakító hatására alakul a testi, főleg fiziognómiai kifejezés, arc, kéz, tartás, mozgás, írás is lassan a habituális jellemnek megfelelően: ezért a karakterológiai vizsgálatoknak is egyik alapvető lélektani feltétele a teljes tudat, illetőleg ennek tudományos elfogadása és vizsgálata.

Összefoglalóan meg kell állapítanunk, hogy a képzet szó legtágabb értelmében vett képzetsornak a lefolyása az ébrenlét normális eseteiben és általában a következő: tudattartalmaink az „enyém“ tudatával, a megalkotás és összeszövés szabadságának tudatától kísérve, semmiesetre sem valami szükségképiség érzése mellett lépnek fel és szövődnek logikusan, értelmesen össze, túlnyomó részben azonban mint faktumok, készen, sőt kész rendben lépnek tudatunkba. Ez a fellépési mód pedig feltétlenül a mellett szól, hogy szóbanforgó tudattartalmainkat egyéni énünk állítja értelmesen, logikus rendben, de adott emberi tudatunkon kívül össze: tehát énünknek az emberi tudaton kívül van még egy tudata és ez nem más, mint a teljes tudat.

## X.

Ha ezek után a teljes tudat ellen felsorakoztatható nehézségek közül vizsgálunk néhány jelentőset, először a feledés kérdését tehetjük szóvá. Állítható, hogy a feledés ténye ellentmond énünk egy olyan tudata fennállásának, amelyben minden tudattartalom egyszerre, tudatosan megvan. Erre az az egyszerű válasz adható, hogy feledés csak az emberi, nem a teljes tudatban van, számunkra pedig jelenleg közvetlenül csak az emberi tudat van adva. Ebben azért van feledés, mivel, amint tudjuk, az emberi tudat jelenségeinek lefolyása megfelelő agybeli folyamatokhoz van kötve: ha tehát valamely tudattartalom felújításához, felidézéséhez szükséges különleges agyfolyamat

nem hozható létre, mert pl. az illető tudattartalomnak fiziológiai kísérőjét az agyban megrögzítő nyom eltűnt, megszűnt, elváltozott, akkor maga a tudattartalom sem idézhető többé fel az emberi tudatban, tehát elfelejtettük; ha viszont csak nehézségek, akadályok állják útját a megfelelő agyfolyamat létrehozásának, akkor a tudattartalom időlegesen, addig elfelejtettük, amíg felidézése a fiziológiai akadályok elhárításával lehetővé válik. Ilyen módon mindenféle teljes és részleges, végleges és időleges feledés, az emlékezet minden feledésen alapuló hiánya megmagyarázható az emberi tudat fiziológiai alapjának segítségével, és hogy ez a magyarázat helyes úton jár, azt az agypathológiának számtalan megfigyelése és kísérlete igazolja. Hogy viszont a felidezés általában lehetséges, sőt könnyen és gyorsan és céljaink szerint lehetséges, hogy továbbá látszólag régen elfelejtettet is alkalmilag újra fel tudunk idézni, ez az emberi tudatnak egy sajátságos, nagy tudatkörrel rendelkező alapját kívánja meg és így a teljes tudat felvételét teszi szükségessé.

Más kérdés az, hogyan érthetőek meg az emlékezetnek rendkívül gyakori csalódásai, azok az esetek, amikor emlékképeink meghamisítva, hozzáképzelt mozzanatokkal megváltoztatva idéződnek fel és mi az eredeti tapasztalásnak megfelelőnek ítéljük őket. Itt talán nemcsak az emberi tudat fogyatékoságában, hanem a teljes tudatnak nem abszolút mindentudó és csalhatatlan természetében is kell a hibaforrást keresnünk. Folytonosan aktív éünk állandóan tovább szövö, színezi, alakítja tudatunk tartalmait, képzeleteinket, gondolatainkat: természetesen felteendő, hogy a teljes tudat is élményeinknek eredeti alakjukban való megrögzítése mellett azokat folytonosan tovább is alakítja és ennek az alakításnak az eredményeit, újabb és újabb, többé-kevésbé hasonló képeket és gondolatokat, is persze megőrzi. Így betölti az eredeti megfigyelés hézagait, tovább színezi és variálja az eredeti adatokat stb.

Lehetségesnek látszik itt azután olyan későbbi csaló-



dás, hogy a teljes tudat is néha összetéveszti az eredeti tapasztalást a képzeletileg továbbfűzött variációkkal, azaz tudatunk rögzítő képessége nem abszolút csálhatatlanul biztos, bár valamennyi átélt tartalmat is megtartja ; ez az utóbbi az eredetileg átélt képnek valami módon való újramegjelenése alapján történő felismeréséből és határozott azonosításából derül ki. Viszont ez a határozott felismerés és azonosítás arra is utal, hogy legalább többnyire itt is az emberi tudat gyöngesége és fogyatékosága, amely nem engedi meg a tökéletes felidézést, eredményezheti a csalódásokat.

A szervi bajokkal kapcsolódó nagy mértékű és terjedelmű ráismerési hibák szintén az emberi tudat fiziológiai alapját látszanak okolni : a helyesen felidézett emléképre való ráismerés képtelensége — amely kis mértékben nem beteges, de pl. a Korsakoff-kórnál nagymértékben fellép — minden valószínűség szerint csak fiziológiai alapú, míg a *fausse reconnaissance*, a hamis ráismerés pozitív esetei, amikor át nem élte mint átélte „ismerünk rá“, inkább lehetnek részben a teljes tudatnak is csalódásai, bár valószínű, hogy itt is nagyrészt csak az emberi tudatnak fiziológiai fogyatékoságból, illetőleg zavarból eredő csalódásaival állunk szemben. Mindez teljesen megérthető a teljes tudat felvétele mellett is, hiszen a teljes tudat nem abszolút, végtelen, mindentudó és csálhatatlan, bár hasonlíthatatlanul világosabb, erősebb, pontosabb és nagyobb, mint az emberi tudat. Viszont ezeknek a fogyatékos, illetőleg abnormis jelenségeknek a nem-fogyatékos és a normális jelenségekkel való összefüggésére jobban rávilágít a teljes tudat feltevése, amely nélkül különben a normális lelki jelenségeket egyáltalában nem tudjuk megmagyarázni.

A degeneráció, hisztéria, ideg- és elmebaj legkülönbözőbb fajtái szintén az emberi tudat fiziológiai alapjának szerkezeti és működési hibáiban lelik magyarázatukat, sőt G. Geleynek egyik a „magasabb tudattalan“ és az agy viszonyára vonatkozó magyarázatához hasonlóan *egy*

*idegességi esetekben* talán úgy is magyarázhatók, hogy vagy a kis kaliberű teljes tudatnak az agykormányzásra való gyöngesége, vagy a nagyon hatalmas teljes tudatnak az aggyal szemben támasztott túlságos igényei a kettő közötti helyes koordinációt, illetőleg szubordinációt megbontják és így idéznek elő funkcionális zavarokat; különösen az utóbbi eset feltevése igen alkalmas és tapasztalatilag igen megfelelőnek látszik nagy, genialis szellemek ideges bántalmainak megértésére. A teljes tudat nem hiszterikus, nem örült, de lehet szeszélyes, perverz, állhatatlan, makacs, mindenféle tisztán lelki eltévelyedést vagy nemcsak fizikai elferdülést magáévá tehet és így alkalmas lelki alapja lehet az emberi tudat fiziológiai zavarokkal is kapcsolatos bajainak, sőt ilyen zavarokat elő is idézhet; máskor persze tőle teljesen függetlenül léphetnek fel az idegrendszerben kóros elváltozások és a teljes tudat egész ártatlan lehet az emberi tudat ideg- és elmebajaiban, amelyekről egyúttal mentes is, de amelyek miatt nem képes az emberi tudatban normális működését kifejteni.

A bevezetésben említett, egyidejűleg vagy egymás után fellépő tudathasadások, tudatmegsokszorozódások sem mondanak ellen a teljes tudatnak, sőt csak a teljes tudat felvétele alapján érthetők meg kellően. Főleg hisztériás esetekben lép fel az a jelenség, hogy az egyén működő, éber tudatán kívül egy másik tevékenységi sor is húzódik, amelyben értelmes cselekvéseket végez az illető személy, anélkül, hogy tudna róluk. Ehhez a cselekvéssorhoz nem tartozik külön én, mintegy „tudatalatti“ forrásuk van: ez a tudatalatti forrás pedig, a cselekvéssor értelmes jellegét tekintve, nem lehet más, mint a teljes tudat, amely az emberi szervezettel, a lelkileg szintén tőle megalapozott emberi tudaton kívül álló, abba bele nem vetített, emberi tudaton nem alapuló cselekvéseket végeztet. Ez nem is olyan nagyon rendkívüli dolog, hiszen sokszor normális körülmények között is hat, cselekszik a teljes tudat a testben és a testtel, anélkül, hogy az emberi tudatban ez tudatosulna.

Az egymásután fellépő személyiségeknél, amint már tudjuk, két vagy esetleg több, a tudatos személyiség minden vonásával rendelkező személyt él át egymás után ugyanaz az egyén, úgy hogy egy ideig *A* személyiségnek, majd *B*-nek, azután ismét *A*-nak tudja magát. A különböző személyek egymásról nem tudnak, vagy csak az egyik tud a másikról, de a másik nem tud az egyikről. Ugyanannak a személyiségnek újra való tudatosulásával az illető személy — mondjuk *A* — rendszerint körülbelül ott folytatja életét, ahol a másik személynek, mondjuk *B*-nek, a megjelenésekor elhagyta.

A vázolt eset csak az emberi tudat egységét rendíti meg és éppen a teljes tudat újra visszaadja az ilyen egyén tudategységét: a leginkább elfogadható magyarázat az, hogy a teljes tudat, valószínűleg az agy különböző részeiben, egymás után különböző emberi tudatokat létesít, amelyeket közös emberi tudat és emberi tudatbeli emlékezés vagy egyáltalában nem, vagy csak egyoldalúan köt össze. Minthogy felfogásunk szerint nem az emberi, hanem a tiszta lelki, teljes tudat alapozza meg és tartja fenn a lélek és a lelki tudat lényeges egységét, így és — mondhatnók — csakis így nem veszélyeztetik a tudathasadás e jelenségei a tudategység és a személyegység elveit, hanem nagyobb nehézség nélkül megmagyarázhatók.

## XI.

Végül csak megérintjük azt a kérdéskomplexumot, amelynek tüzetesebb megvizsgálása egész kötetet igényelne, de amely mindenestre a lélektan elismerten legérdekesebb részei közé tartozik: a hipnotikus, szuggesztiós, telepatikus, clairvoyance- és spiritisztikus jelenségek csoportját. Itt a teljes tudat felvétele számtalan esetben a legegyszerűbb és legmegfelelőbb magyarázatot szolgáltatja.

A szuggesztió általában valamely tudatos személynek különleges, a megszokott érintkezési és tapasztalási módotól eltérően létrejövő, de azokkal többnyire összefüggő hatása egy másik személyre. A ható tényező lehet az em-

beri, de a teljes tudat is, a felfogó egy másik egyén emberi tudata, amely a behatást mindig anyagi közvetítéssel kapja. A felfogó emberi tudat a szuggeráló személynek bizonyos fokig hatalmába kerül, néha igen erős megkötést szenved. A rendes, heteroszuggesztióhoz hasonló az autoszugesztió, amikor a szuggeráló valamely személy emberi vagy főleg teljes tudata, a befogadó pedig ugyanannak a személynek az emberi tudata, úgy hogy itt az egyén önmagát mintegy megkötí, sajátos módon korlátozza.

A rendes szugesztiónál sokkal erősebb mértékű léphet fel akkor, ha a befogadó személy emberi tudata eddig még nem eléggé felderített okokból létrejövő, de nyilván fiziológiai alapú, egyfajta álomhoz hasonló megkötöttségbe, úgynevezett hipnotikus álomba jut. A szugesztív erő itt jóval kisebb lehet, de a hipnózis adta sokkal nagyobb szugesztibilitás folytán a rendes szugesztiónál jelentékenyen nagyobb hatások érhetők el a nélkül, hogy magában a szugesztióban lényeges különbség volna ; amint mondtuk, a szuggeráló erő kifejtése itt rendszerint még kisebb is. A hipnotikus álomban véghezvitt értelmes tevékenységeknek sokszor egészen tudattalan természete világosan mutatja, hogy itt a teljes tudatnak, még pedig valószínűleg a szuggeráló és a befogadó teljes tudatának egyaránt, de az utóbbiának mindenestre, igen nagy szerepe van. A hipnotikus jelenségek teljes felderítése csakis a teljes tudatnak az emberi tudatra és általában a testre gyakorolt hatásainak, valamint a hipnotikus álom fiziológiai feltételeinek alapos megismerése után lehetséges.

A telepatikus jelenségek minden valószínűség szerint a lélek anyagi hatásának és tapasztalásának eddig ismeretlen útját és módját, illetőleg útjait és módjait fedik fel, alighanem szintén a teljes tudat nagy szerepe mellett. Ez a szerep a spiritisztikus jelenségeknek valóban újszerű és eddig megmagyarázhatatlan, valódi részében, valamint a clairvoyance tüneményében hatalmasan megnő ; a különös fajtájú megismerésekben, közlésekben és anyagi hatásokban, amennyiben azok valódiak és az emberi tudat képes-

ségeit meghaladják, legfőképen a teljes tudat sokkal nagyobb képességeinek hatásait kell keresnünk és látnunk. Ezen a téren azonban még annyi a bizonytalanság, hogy a konkrét jelenségek részletezését elhagyjuk és csak arra a megállapításra szorítkozunk, hogy a teljes tudat felvétele és a vele való óvatos és okszerű magyarázat az itt jelentkező nehézségek nagy részének könnyű kiküszöbölését teszi lehetővé.

## XII.

A teljes tudat létét bizonyító tények bemutatása és egyes nehézségek elosztatása után már csak a teljes tudat struktúrájának és az emberi tudathoz való viszonyának rövid vázolója marad hátra.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy elvileg fel kell hagynunk azokkal a kísérletekkel, amelyek az emberi tudat számára nem tudatos forrásból eredő, de értelmes, sőt mély értelmű jelenségeket valóban tudattalannal próbálnak magyarázni. A nyilvánvalóan tudatosságot elárulót tudattalannal, az értelmest értelmetlenséggel magyarázni valóban nem nagyon értelmes dolog, még azon a pozitívisztikus állásponton sem, hogy e jelenségeket megalapozó tudatot nem tapasztalunk. Nem tapasztaljuk, de sok olyant el kell fogadnunk, amit nem tapasztalunk: ezek a jelenségek is kényszerítő erővel követelik, hogy feltegyük egy tudat létét és működését mint az ismertetett tapasztalati jelenségek elengedhetetlen feltételét. És e jelenségek alapján az őket létrehozó tudatot adott emberi tudatunknál sokkal tágabb körűnek, minden volt élményünkre kiterjedőnek, ennyiben „teljes“ tudatnak kell feltennünk, különben nem magyarázzuk meg a tőle egész elmúlt élményvilágunkból változatosan, gyorsan és értelmesen összeszótt képzet- és gondolatsorozatainkat. Ha a lélektan valóban értelmes magyarázatát kívánja adni értelmes lelki jelenségeinknek, nem zárkozhatik el a teljes tudat felvétele elől, mert nélküle, ismételjük, legelemibb és mindennapi tudatfolyamataink megértése és értelmes megmagyarázása lehetetlen.

Mindenesetre itt az ideje, hogy a lélektan értékes pszichofiziológiai kutatásai és kétes értékű mechanisztikus magyarázatai után a valódi lelki jelenségek igazi, valóban pszichológiai, azaz lelki magyarázatára is az eddiginél több gondot fordítson.

A teljes tudat egy a testtől függetlenül és önállóan létező egyéni én tudata : ez az én, a mi saját egyéni énünk, lelkünk, a maga önálló és teljes mivoltában elsősorban önmagáról teljesen és megszakítás nélkül tud, önmagát ismeri ; továbbá minden egyszer átélt, tudatában volt tudattartalmáról egyszerre tud és saját előző állapotait a mindnyájukat mindenkor magasabb egységben összefogó, mindenkori aktuális állapotaiban egyesíti. Számára a múlt nem elmúlt, hanem állandóan tudatosan megmaradó birtoka : ennyiben rendkívüli stabilitás, állandóság jellemzi. Másrészt, amint tudjuk, saját előző állapotait nem a maguk teljes eredeti mivoltában tartja meg, hanem helyes fejlődés mellett folyton intenzívebbé, gazdagabbá váló öntudatában osztatlan egységben, mind gazdagabb és több oldalú lelkiségben egyesíti ; a régi állapotot ebből az újabb, gazdagabb lelkiségből mintegy csak próbaképen tudja kihásítani, ha vissza akarja idézni. Tudattartalmait a teljes tudat folyton tovább szövi, fejleszti, újakat kapcsol hozzájuk : így énjének eleven erejéből állandó, stabilis tudatvilága nem merev, hanem folyton alakuló, fejlődő, élettel teljes dinamizmus is. Intenzitásban, az én erejében és lelkiségének gazdagságában, és extenzitásban, tudattartalmainak sokszerűségében a teljes tudatú én tehát folyton nő, fejlődik, gazdagodik, az egyszer elértet nem veszi el és mindig, kimeríthetetlenül újat nyer és elmúlhatatlanul él, — ha pozitív irányban alakul, értékeket valósít meg. Ha azonban értékellenes irányban alakul a teljes tudatú én, mind zavarosabb, széttépettebb, hazugabb lesz és végül a szellem torz karikatúráját mutatja, szintén elmúlhatatlanul. Ezeknek a kérdéseknek bővebb taglalása azonban kívül esik jelen feladatunk körén.

## XIII.

Az egyéni léleknek ez a leírt teljes tudatú énje az emberi lény testi, állati szervezetével sajátos módon összekapcsolódva, e testben a test hozzájárulásával és közreműködésével a testhez kötött, attól is függő tudatot létesít : ez a tudat az úgynevezett emberi tudat, amelyben jelenleg mi emberek élünk. A teljes tudatú egyéni léleknek ez a testben jelentkező és a testhez kötött, szűkebb tudata a testtel együtt az ember lélekből és testből összetett és mégis szoros egységű természetét adja. Érthető, hogy én, az élő ember, lelkemnek ebben a megszükitett, emberi tudatában élek, amíg mint ember, mint test-lélek-lény élek.

Az emberi tudatban a lélek teljes tudatából csak annyi tudatos, amennyivel megfelelő és azt testileg megalapozó fiziológiai folyamatok kapcsolhatók össze : *minden* az emberi tudatban felmerülő jelenséghez tartozik fiziológiai folyamat és ezen folyamatok normális vagy abnormis szünetelése, megzavarása az emberi tudat egyes tényezőinek, illetve jelenségeinek vagy az egész emberi tudatnak megzavarását vagy szünetelését idézi elő. Az emberi tudatban a teljes tudatból általában a következők jelentkeznek : az ének többé-kevésbé világos, de nem állandó tudata, az én egyes fontos és legújabb állapotainak és aktusainak tudata és néhány tárgyi tudattartalom.

Az emberi tudat, szemben az időn bizonyos értelemben uralkodó, legmélyebb magvában ugyan *nem örök, nem abszolúte időtlen*, de mégis egy sajátos időfeletti tartammal bíró teljes tudattal, rabja az időnek : az ő multja elmult és sokszor visszahozhatatlanul, végleg elfeledten le-tűnt. Az emberi tudat így az elmúlhatatlan és minden elér-tet tudatában tartó teljes tudattal szemben, amely *folyton haladó és gazdagodó jelenben* él, egy igen rövid és gyorsan tovahaladó, tűnékeny jelenben él, a multat nagyrészt el-vesztette és „kétség és remény között“ várja a jövőt : sorsa a mulandóság, igazi „földi“ sors. A fizikai időt ez az emberi tudat a maga emlékezetével alig valamennyire

tudja kiszélesíteni a rugalmasabb lelki idővé, távol van attól, hogy az idő megórló hatását legyőzze, egész világa a mulandó idő világa. De ebből korántsem következik, sőt nagyon kis perspektívájú állítás az, hogy minden valóság ilyen mulandóan időbeli: már a lélek teljes tudatának ideje nem hoz elmúlást, hanem az elért idő elmúlás helyett folyton gazdagodó jelenben gyűl össze; a teljes tudat így sajátos *időfeletti tartamú lény*, amely maga okozván változásokat mintegy időt is „teremt“, az átélt időnek nem rabja, hanem összegyűjtő ura, és csak amennyiben maga is változik, azaz — helyes fejlődés mellett — folyton gazdagodik, annyiban időbeli is, de, amint láttuk, nem mindenképpen; és semmiképpen nincs *alávetve* az időnek; azaz voltaképpen csak jelene és jövője van, de a szó teljes, eredeti értelmében vett *multja* nincs, míg az emberi tudatnak multja, jelene és jövője, a változhatatlan, örökkévaló tartamnak pedig csak jelene van.

Az emberi tudatnak szűk, a testtől erősen korlátozott mivoltából következik az önfeledtség jelensége, hogy pl. erős tárgyszemléletkor, gondolkodáskor az énnel önmagáról való tudata teljesen háttérbe szorul vagy szünetel is. Fiziológiai feltételek eredményezik az emberi tudat teljes szünetelését álomtalan alvás vagy ájulás közben, és erős korlátozódását és megkötöttségét álomban vagy hipnotikus állapotban stb.

A teljes és az emberi tudat különbsége érteti meg különböző fejlődésüket, első sorban az emberi tudat fejlődését is. A teljes tudat is fejlődik: önmagát jobban megismeri, akaratát erősíti, értelmét gyakorolja, érzelmi életét gazdagítja; tapasztalása és alkotó munkája útján az eredetileg, keletkezésekor tudattárgyak nélkül lévő teljes tudat fokozatosan gazdag tudattartalom-világra tesz szert. Ámde tudatmivolta, tudatossága és öntudata kezdettől fogva megvan. Hangsúlyoznunk kell, hogy az emberi lélek teljes tudata is kezdődött, keletkezett, semmiesetre sem kezdet nélkül való, mert ez változó lény számára lehetetlen; keletkezését mindenesetre az ember testi keletkezésé-



vel, tehát talán legjobban a fogamzással lehet egy időbe tenni.

Nem így az emberi tudatnál. Ezt a teljes tudat csak hosszú és lassú munkája útján tudja a testben megalapozni, miközben a testben való hatás, működés lehetőségei és módjai és a testen keresztül és a test segítségével a világban való élet és tevékenység útjai felől lassanként tájékozódik. Így a megszülető embernek úgyszólván nincs is, csak mintegy nyomokban van tudata és az emberi tudat a tudatosság legalacsonyabb fokairól és legkezdetlegesebb állapotairól csak lassan emelkedik fel a tárgy- és az éntudat kielégítően világos szintjére. Pedig maga a tiszta tudat nem nőhet így aligtudatból féltudaton át tudattá, hanem vagy van, vagy nincs ; de a teljes tudatnak a testbe való behatolása és abban az emberi tudat megalapozása és kialakítása az, ami csupán lassan, fokonként lehetséges és a teljes homályból világosodik ki az ép emberi tudat fokára: és csak a teljes tudat működésének köszönhető, hogy a sokszor gyenge, eleinte még fejletlen emberi tudattal bíró ember élet- és cselekvőképes. A lelki fejlődés lélektanának ezeket a körülményeket alaposan figyelembe kell vennie, ha magyarázata közben nem akar torz lélekképet festeni.

#### XIV.

A teljes tudat az emberi lélek tiszta lelki tudata, tehát a lélek, de nem az egész ember : ehhez a test is hozzátartozik, valamint lélek és test szoros, szerves egysége. Ez az egység a testben való tudatképzéssel, az emberi tudatnak a tiszta lelki tudat részéről a testben, attól függően és ahhoz kötötten való megalapozásával a legszorosabbá válik. A testben élő és működő emberi tudat révén egészen és lényegileg új lény, az ember adódik a maga sajátosan kettős és mégis egységes természetével ; legközvetlenebb adottsága mellett is talán a legfuresább és legérdekesebb valamennyi számunkra ismert világlény között. Ez az alapvető kettősség a mégis lényeges és szoros egységben az ember egész életére rányomja jellegzetes bélyegét : az

ember egész lénye, kultúrája, világa csak ezen az alapon érthető meg kellően.

Ez a szoros egység szétszakad a test életműködéseinek megszűnésével : ekkor az emberi tudat fennállásának lehetősége is végleg megszűnik, az *emberi tudat* elmúlik és az ember mint az imént vázolt, sajátságosan egységes testlélek-lény meghal. A lélek különválik a felbomló testtől és a maga önállóságában és elmúlhatatlanságában tovább él. Az emberi tudat énje és egyéni tudatossága, *mint én és tudat*, sem szűnhetik meg végleg, hiszen mint én és tudat mégis csak a lélek tudata, bár a testhez volt kötve és attól függött : hanem éppen csak a test adta korlátozása szűnik meg és az emberi tudat énje egyszerre „felébred“ a teljes tudatban, ebbe lép át és így egyszeriben egész életének és multjának tudatos birtokába lép. Az ember és az emberi tudat meghalt, de *ennek a tudatnak* lényegileg lelki *énje*, az ember egyéni lelke él, sőt éppen az emberi tudat korlátozása szűnik meg és énünk csak a teljes tudatban, a maga egyéni teljes tudatában él tovább. Ilyen értelemben a halál a lélek számára, *az emberi tudat énje számára is*, valóban a test bilincseiből való kiszabadulás, csak az emberi tudat *korlátos mivolta* „alszik el örökre“, de a tudat énje, saját, lényegileg lelki énje igazában csak most „ébred fel“, kiszabadul a test korlátozásából a halálban.

Hogy itt van rejtély, az bizonyos : a rejtély azonban nem az egyszerű és szükségképen felveendő teljes tudat, sem az abba a halál következtében való átlépés, hanem az emberi tudat korlátozottságának lehetősége, nem a test, hanem a lélek szempontjából. Hogy a test a lélek tudatát korlátozhatja, könnyen érthető ; de hogyan korlátozható a lélek teljes tudata, hogyan alkotható meg a testtől való függésben egy végül lényegében mégis *a léleknek* korlátozott, szűkebb *tudata* ? Ez a rejtélyes, de éppen ez egyúttal a legközvetlenebb tapasztalati adottság : az emberi tudat. Erre a rejtélyes kérdésre is próbálhatnánk feleletet adni, de az kívül esik az itt vizsgáltak körén ; egyelőre elég volt a teljes tudat szükségességének, lehetőségének, tényleges-

ségének, természetének, fő tulajdonságainak, valamint az emberi tudathoz való viszonyának és az emberi tudat fő sajátosságainak kimutatása ; a halál kérdésének bővebb részletezését pedig egy legközelebbi alkalomra tartjuk fenn.

## XV.

A tudatnak itt vázolt problémáit a lélektani kutatók mind jobban látják és iparkodnak a nehézségeket leküzdeni : ezt a tudattalan és a tudatalatti fogalmainak a lélektani vizsgálódásokban mind erősebb előterbe nyomulása bizonyítja. A tudattalanban végbemenő funkciók alapján próbálják a nem a tudatunktól létrehozott értelmes lelki jelenségeket megmagyarázni. Ezen a ponton azonban a tiszta leíró és a magyarázó lélektannak összezavarásával állunk szemben : a tudattalannak és a tudatalattinak a fogalmai ugyanis tisztán leírók, azaz azt mondják, hogy a kérdéses jelenségek a mi tudatunk előtt nem tudatos, számára tudattalan vagy tudata alatti forrásból erednek. Mint ilyen leíró fogalomnak a tudattalannak van is értelme ; ámde ez az értelme abban a pillanatban elvész, amint magyarázó fogalomnak próbálják használni, mondván, hogy ez a *valóban tudattalan* forrás létesíti lelki életünknek nem a tudatunk munkájából eredő értelmes jelenségeit. Mert nyíltan tudatosságra valló, értelmes jelenségeket valóban tudattalan forrásból megérteni, tudattalan okkal magyarázni nem lehet.

Ezt még akkor sem lehet, ha a tudattalannak különböző fajait és fokait vesszük fel, mint pl. Dwelshauwers és G. Geley teszi. Dwelshauwers<sup>1</sup> megkülönböztet tisztán pszichofizikai tudattalant, pl. olyan organikus mozgásokat, amelyeknek funkciója tudattalan, de szükséges egyes tudatjelenségek, pl. érzékelések létrejöveteléhez : ilyenek a szemizmok mozgásai. Megkülönböztet továbbá automatizmusokat : ilyeneket lát az önkéntelen és tudattalan kifejező mozgásokban, utánczásokban, szuggesztiókban, a

<sup>1</sup> Traité de Psychologie.

grafikus reflexben, pathologikus disszociációkban stb. ; itt bizonyos mozgáskomplexumok és más, hasonló mozzanatok megmaradnak és külön életet élnek a velük kapcsolatos élmények elfelejtése után. A kettős személy jelenségeit is ide sorolja. Végül megkülönbözteti a *dinamikus tudattalant*, amelynek tevékenysége kapcsolatos a tudatossal, attól néha elő van készítve. Nem automatizmus, mert újat alkot. Előfordul eszmék szabad vagy véletlen kapcsolódásánál, a tudományos invenciónál, művészi inspirációnál ; tudattalan, még tudatossá nem vált ingerhatás, szemlélet következtében szuggerált ideáknál ; az elnyomott ideáknak a tudatba való visszatérési törekvésénél, ennél a pszichoanalízistől egyoldalúan hangsúlyozott jelenségcsoportnál ; az emlékezet egyes aktusainál, amikor pl. egy mű tartalmát elfelejtve, csupán értékére emlékezünk ; öröklési és ösztönhatásoknál ; affektív állapotoknál stb.

Ez a megkülönböztetése a tudattalانبól forrászó tevékenységeknek és jelenségeknek igen jelentős és a teljes tudat lélektanára nézve is fontos, de a tudattalannak semmiféle elnevezése és fajtája sem magyarázhat meg értelmes jelenségeket ténylegesen tudattalانبól. Itt azonban már voltaképpen csak Dwelshauwers dinamikus tudattalانبját kell a teljes tudat fogalmával helyettesítenünk, hogy elvileg és általában kifogástalانب magyarázatot adjunk ; a részletek dolgában alighanem szükség van némi kiigazításra, amennyiben az automatizmusok közé sorolt egyes jelenségeket is a teljes tudat hoz létre, másrészt a dinamikus tudattalانب hatásainak mondott jelenségek közül nem mindegyik írható a teljes tudat számlájára.

Lényegileg ugyanez a helyzet G. Geley<sup>1</sup> „magasabb tudattalانبjával“ (subconscience supérieure). Ez nagyjában megfelel Dwelshauwers dinamikus tudattalانبjának ; Geley Dwelshauwershez hasonló, nagy éleslátással látja a problémákat és hasonló, tagadhatatlan szellemességgel és

<sup>1</sup> L'être subconscient.

körültekintéssel próbálja a nehézségeket leküzdeni. Szintén különféle fajtájú tudattalant különböztet meg és „magasabb tudattalanja“ körülbelül szintén a teljes tudat szerepét játssza, persze ugyanazzal a leküzdhetetlen elvi nehézséggel, hogy ez a Geley-féle magasabb tudattalan is csak tudattalan valami; legalább is Geley nem próbál vagy nem mer számára tudatosságot felvenni. Geley felfogásának legfőbb különbsége Dwelshauwerrel szemben az okkult jelenségeknek nagyfokú figyelembevételé; magyarázatukat igen sokszor helyes irányban kíséri meg, de elméletének azok a részei, ahol közelebről nem jellemzett földöntúli hatásokra utal, tudományos szempontból sok kétséget ébresztenek.

A Freud-féle, pszichoanalízisnek nevezett tanítás szintén sok olyan jelenségre hívta fel a figyelmet, amelyet csakis a teljes tudat alapján lehet kellően megérteni. Ezzel a tanítással, amely sok jelenségnek a magyarázatát a nyílt vagy a rejtett szexualitás és az elnyomott és lappangó eszmék, vágyak és érzelmek hatásának keresésével igen helyes irányban iparkodik megadni, de mértéktelen túlzással és szinte elképzelhetetlen, elképesztő egyoldalúsággal csak szexualitást talál végtelenségig elfogult lélekanalizálása közben, itt nem foglalkozhatunk részletesebben, mert ez egész tanulmányt kívánna; ezért csak utalunk a mi itt tárgyalt kérdéseinkkel való összefüggésére, valamint megjegyezzük, hogy *elnyomott* vágyaink, eszméink, érzelmeink is korántsem mind szexuális természetűek.

A közkeletű és a vallási lélekfelfogás számtalan eleme a teljes tudat egyes határozományaira utal; a lélek születés előtt való életének, a lélekvándorlásnak a tanai, a feledést adó Lethe-vizének mitologikus képe sok szempontból a teljes tudat létére és jellegére utalnak vissza, azt persze sok mitologikus vonással, pl. éppen a léleknek korábbi létéről, több testben egymás után való megjelenéséről stb. szóló tanításokkal meghamisítva. Ugy a lélek vándorlásának, mint az egyéni ember keletkezése előtti létének tana ellenmond a teljes tudat természetének, amely a teljes

tudat keletkezésére és keletkezésétől kezdve bizonyos értelemben egyenes vonalú, bár különben nem egy hullámzást és ingadozást mutató fejlődésére vall; erre sem térhetünk ki ezúttal bővebben, az idevágó elvi jelentőségű vonások előbbi fejtegetéseinkben nagyrészt úgylát megvannak.

A platoni idea-világ sokféle értelmű, logikai, etikai, metafizikai, lélektani; egyik igen jelentős, még pedig lélektani értelemben azonban a teljes tudat világának megsejtése és mitologikus alakban való megjelenítése: elég, ha a léleknek az ideák világában volt életére, abból való leesésére és arra való visszaemlékezésére, a platoni lélekmetafizikának ezekre a jellemző és sarkalatos tanításaira utalunk.

Aristoteles  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός-a a teljes tudatnak megszűkített megfogalmazása, inkább csak a teljes tudat énjével, tárgyi tudattartalmai nélkül, hozható szoros kapcsolatba. Az aristotelesi ἔθις = habitus fogalmának a teljes tudattal való összefüggését már ismertettük. Szent Tamás tanítása a forma separatanak és a forma inhaerensnek az emberben való kapcsolatáról a teljes és az emberi tudat kettősségére utal. Kant, másrészt Schopenhauer tanítása az intelligibilis és az empirikus jellemről, bármennyire eltérnek is egymástól, szintén a teljes és az emberi tudat kettősségét sejtí, főleg erkölcsi vonatkozásban, pl. éppen a habituális vonások figyelembevételével. Mindezek a vallási, erkölcsi és bölcséleti tanítások a teljes tudat segítségül vételével tisztább, világosabb és tudományosabb alakra hozhatók, illetőleg tudományos érvényességükben és jelentőségükben megérthetők és megítélhetők.

# AZ ETIKAI ÉRTÉKELÉS ALAPKÉRDÉSEI.

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

(Első közlemény.)

---

Az értékelésnek tudományos vizsgálata többféle szempont szerint lehetséges. A *pszichológiai* vizsgálat az értékelést, mint lelki folyamatot tekinti, az értékelés lélektanát nyújtja. Idetartozik, genetikus és kollektív lélektani probléma gyanánt, az értékelés fejlődésének történelmi és szociológiai kutatása is. A *metafizikai* magyarázat az értékelésben a szellemi természetű lét és tevékenység lényegéhez tartozó funkciót lát és ennek ontológiai lehetőségét akarja megérteni. Az értékekre vonatkozó emberi tudásnak és belátóképességnek növekedését, amennyiben *emberfeletti* forrásból ered, a *hittudományok* tárgyalják. Az *értékelméleti* vizsgálat végül azokat az értékeket és kritériumokat kívánja feltárni, melyek az értékítéletek érvényességét megalapozzák. Pszichológiai, metafizikai, hittudományi és értékelméleti magyarázat természetesen nem pótolja, hanem kiegészíti egymást és együtt alkotja az érték megismerésének elméletét.

Fejtegetéseink célja az etikai értékelés értékelméleti vizsgálata: más oldalról csak oly pontokon érintjük a kérdést, ahol ezt az axiológiai kutatás is megkívánja. Vizsgálódásaink tehát voltaképp az etika alapjainak problémáival foglalkoznak, az etikai értékelés végső előfeltételeit, a cselekvés és személy értékét meghatározó tényezőket keresik. E keresés mindenekelőtt az etikai monizmus és pluralizmus elméleteinek összehasonlításához vezet gondolatmenetünket.

A modern etikai gondolkodásban az *etikai pluralizmus* az az irányzat, mely ugyan egyfelől sok életet és tevékenységet hozott a kutatásba, másfelől azonban súlyos problémák forrása az etikai értékelés vizsgálata számára. Ez az irányzat azt a nézetet vallja, hogy az értékek sokaságot alkotnak, melyben az egyes értékek egymás mellett és alatt önállóan, konkrét módon állnak fenn és

nem vezethetők le egy végső elvnek merő „alkalmazásai“ gyanánt (mint az értékelméleti monizmus véli). Az etikai pluralizmus álláspontja az érték tartalmi felfogásából, a *materiális* etika tanításából adódik. A materiális etika az értéket a konkrét tartalomban fedezi fel, nem pedig a merő általánosságban, maximaszerűségben. Az érték a hordozó cselekedet, vagy személy konkrét lényegének pozitív minősége, nem pedig formális elv kívülről, felülről jövő alkalmazása az eredetileg közömbös tartalomra. Legfeljebb negatív oldala lehet az értéknek a szükségképesség, vagyis az a körülmény, hogy az értékellenes akarat elve, általánosítva, önellentmondást tartalmaz. Az etikai formalizmus az érték érvényességi *körét* tartja elsőslegesnek: az érték tartalma önmagában közömbös, fő az, hogy általános érvényű, szükségszerű „kell“, „parancs“ folyománya legyen. (A „kell“-t nem tartjuk értéktartalomnak: a „kell“ épp az értéktartalom érvényességi körét jelenti.) A materiális etika tanítása szerint ellenben az érték tartalma elsősleges, melyre a „kell“ már támaszkodik: a „kell“ folyománya az értéknek, nem az érték a „kell“-nek, a tartalom határozza meg az érvényességi kört, nem a kör a tartalmat.

A tartalom mindig konkrét jellegű: a legáltalánosabb fogalomnak is van specifikuma, a fogalom tartalma, mely, mint tartalom, egyetlen és konkrét. Ezért jelent a tartalmi értéketika koncepciója, az érték konkrét jellege egyúttal értékpluralizmust is, mert a hordozó személyek, tulajdonságok, aktusok, tárgyak stb. sokfélék és sokfélék így az ezek konkrét tartalmaihoz kapcsolódó értékek is. Minden tartalom és így minden érték is *csak* önmagával azonos, specifikus dolog.

A formalizmus nem veszi észre a moralitás *bensőséges* jellegét, külsőlegessé teszi az etikát. A formalizmus ugyanis a lelki élet tényeit, a személyt és cselekedeteit eredetileg értékmenteseknek, önmagukban értékközömböseknek gondolja. Nem a szellem aktusaiban és minőségeiben találja eredetileg az értéket, hanem csak egy



kívülről odahozott mérték : norma, vagy eszmény tenné a jót a rossztól megkülönböztethetővé.<sup>1</sup> A materiális és pluralisztikus etika ellenben felismeri azt az igazságot, hogy az érték a pszichikai élet tényeiben, annak legsajátabb lényegében és minőségében benne lappang. Logikai különbségtevással, értékítélettel ugyan az etikai érték a szellemi lét fölé helyezhető, mint annak minősítése, de tényleg nem értékmentes a szellemi lét és aktus, hanem érték és psziché egymásban vannak, kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotnak. Az érték elválaszthatatlan az erkölcsös személy lelki tulajdonságaitól, mert ezek lényegének a minősége. Az irgalmasság, állhatatosság, pietás stb. fogalmi pl. *egyszerre* jelentenek etikai értéket és pszichikai tulajdonságot. Ha ezeket az erényfogalmakat, mint ítéletállítványokat a személyről, mint alanyról kimondjuk, ítéletünk sajátyszerű *kettős jelleget* mutat : ontológiai és értékítéletet egyszerre. A moralitás nem külső máz, szín a lélek alkatán, hanem áthatja a legbensőbbet. Az értékeket, konkrét mivoltuk folytán, nem is lehet pusztán teoretikus-diszkurzív gondolkodással megismerni, csak emocionális élményaktusokkal *megélni*. Csakis ezek az értékérzelmek teszik azután képessé az észet az értékítéletek megalkotására, melyek az érték-hordozót a felkeltett érzelemnek megfelelőleg minősítik. Az értékek filozófusának valóban „egész lélekkel kell filozofálnia.“

A materiális és pluralisztikus etikai irányzatnak kétségtelenül megvan az az előnye, hogy igazságos képes lenni az erkölcsi világ életteljességéhez, sokrétűségéhez, gazdagságához. A formalizmus és az értékelméleti monizmus főhiányosságát ezzel szemben abban a körülményben látjuk, hogy elszegényíti és egysíkúvá teszi az értékelést. Példa erre *Kant* etikája, mely a cselekedeteket — ha a jelentéktelen, erkölcsileg közömbös tetteket nem vesszük tekintetbe — csak két, külön-külön teljesen homogén,

<sup>1</sup> V. ö. Scheler : Formalismus in der Ethik und die mat. Wertethik, 1927. 192 l.

minőségi, sőt fokozati különbséget is nélkülöző csoportra osztja. T. i. vagy szándékosan megsértjük a kategórikus imperatívuszot és akkor cselekedetünk rossz, vagy teljesítjük a kötelességet egyedül tiszteletből a parancs iránt és akkor helyesen cselekedtünk. Így csak egyféle jócselekedet és csak egyféle erény lehetséges, t. i. a kötelességteljesítés tiszteletből. Ugyanezt a minőségi és fokozati homogeneitást állítja Kant etikája a bűnökről is. Ez az etikai álláspont azonban — azt kell mondanunk — igen primitív és egyáltalában nem fedti az erkölcsi valóságot. Az erkölcsi gyakorlatban, az életben teljesen hasznavehetetlen. Alábbi fejtegetéseink során bőven lesz alkalmunk annak az igazságnak a belátására, hogy a cselekvések és erények értékei minőségben és intenzitásban igen változatos különbségeket mutatnak, melyeket még sokszerűbbekké tesznek az értékek modalitáskülönbségei. Az erényes (állhatatos) jócselekedet nagyobb értékű pl. mint az egyes, elszigetelt, hajlamból eredő jótett; a hősiesség jótett pedig minden más cselekvésnél értékesebb. Az értékminőségek is különbözők, aszerint, hogy a tett értéke mely erény irányában rejlik (pl. a tett bátorságában-e, vagy önmegtartóztató jellegében, vagy irgalmasságában stb.). A bűnök is lehetnek könnyű, vagy súlyos vétések, minőségük szerint pedig pl. inkább érzelmi, vagy inkább gyűlölködő jellegűek stb. Az erkölcsi élet gazdag sokrétűségéhez nem a szegényes, homogén formalizmus és értékelméleti monizmus, hanem csak a materiális és pluralisztikus etika lehet adekvát.

Az eddigiekben tehát az értékelméleti pluralizmus irányzatának azokat az alap gondolatait adtuk elő, melyekkel mi is azonosítjuk magunkat. Viszont más tekintetben meg hátrányokat mutat az értékelméleti pluralizmus álláspontja az értékelméleti monizmussal szemben, mert oly probléma elé állítja az etikai értékelést, mely az utóbbi irányzat álláspontján természetszerűleg megoldódna. Az értékelméleti pluralizmus ugyanis magában véve nem értékrendszer, hanem értékkaosz, mellyel szemben fel-

merül — mint azt *N. Hartmann* is, ki *M. Scheler*-rel együtt a materiális és pluralisztikus etika főképviseelője, jól látja — az értékek egységességének, rendszerének, szintézisének követelménye. Az érték a léttel szemben „kell“-t jelent és az értékelés axiológiai lehetőségének *conditio sine qua non*-ja, hogy ez a „kell“ ne két-, vagy többértelmű, hanem egyjelentésű legyen. A „kell“ kétértelműsége egyenlő magasságú értékek össze nem egyeztetettségéből, konfliktusából származnék, mely helyzetben lehetetlen volna a helyes cselekvés. Az érték-konfliktusok lehetőségét csak valamiféle egységesítő érték-szintézis képes kiküszöbölni. *N. Hartmann* azonban a végső, szintetizáló elvet ésszel elérhetetlennek, a racionalitás területén kivülesőnek tartja.<sup>1</sup> A „jó“, mint összefogó érték, túl van a megismerhetőn: *Hartmann* e tétellel a keleti moralisták tanítását teszi magáévá.

Összefogó, legfelső elv nélkül azonban az érték-elméleti pluralizmus szükségszerű antagonizmusokra, konfliktusokra, összeférhetetlenségekre vezet az egyenlő magasságú értékek, vagy ezek kritériumai között. Amíg tehát az etikai monizmus azt a hibát követi el, hogy szegényesen, primitíven látja az erkölcsi valóságot, addig a pluralizmus nehézsége az értékek egymásközötti diszharmóniájának és az értékelés többértelműségének lehetőségében áll. Ez az utóbbi nehézség pedig annál súlyosabb, mert éles ellentétben áll az etikai érték és értékelés valódi természetével.

Az etikai értéknek ugyanis épp az a sajátos jellegzetessége, hogy a szellemi élet értékirányainak *egészét* átfogó egységet képvisel, igényt tart a szellemi tevékenység minden oldalára és minden más értékszférát a maga körébe von. A mindenirányú értékszintézis, az egység, az egyértelmű hierarchia az etikai érték lényege, mely felülemelkedik az immanens ellentmondáson, a tragikus értékösszeütközésen, értékpusztuláson. Állításunkat az

<sup>1</sup> *N. Hartmann*: *Ethik*. 1926. 240—260 l.

erényességnek és az eszményeknek vértanui, mint történeti példák, illusztrálják. A tragikum értékpusztulást jelent, de egy *Sokratesnek*, vagy egy keresztény vértanunak hősi önfeláldozása, általában a hősiesség sohasem tragikus, mert a hős személyében nem benső értékpusztulás, hanem a személyérték revelációja, megszilárdulása és növekedése megy végbe. A moralításban való végsőkéig állhatatos megmaradás tehát felülemel a tragikumon, az értékösszeütközésen. A *következetesség*, vagyis a cselekedeteknek elvhűsége, miáltal a személy is hű marad önmagához, benső harmóniára tesz szert, oly alapvető erény, mely nélkül igazi moralitásról nem beszélhetünk. Ámde az értékkonfliktus fennállása esetén lehetetlen a következetesség, mert a konfliktus az értékelésbe és annak alapjaiba immanens ellentmondást visz. Az erkölcs azonban következetesen harmóniát teremt a lelkekben. Az erényesség akarunktól függ, tehát elérhető. A sors csapásaival szemben pedig tökéletes kompenzáció: „a jó embert semmi baj nem érheti“. A jószándékot semmi sem akadályozhatja meg. A külső bajok, sorscsapások csak anyag a benső értékgyarapodásra: a bölcsesség, szelídség, türelem, önmegtágadás, állhatatosság, bátorság, esetleg a hősi önfeláldozás erényeinek gyakorlására. A szenvedés a lelket tisztítja és együttérzésre fogékonyabbá teszi: a leghatékonyabb erkölcsi, tökéletesítő és tanító eszközök egyike a Gondviselés kezében, mely megtanít a valódi értéknek megbecsülésére. A moralitás életünk és boldogságunk súlypontját a külső világból a bensőbe helyezi: ez esetben — Sziennai Szt. Katalin mondása szerint — a jó- és balsors olyan, mint a jobb- és balkéz: mindkettőt lehet használni.

Diszharmóniát, ellentmondást, értékpusztulást nem a moralítás, hanem — épp ellenkezőleg — az erkölcstelenség jelent. Az erkölcstelen akarás ugyanis lényegileg a *semmire* törekszik, a céltalanságot, a hiányt tűzi ki célul, ami nyilvánvaló önellentmondás, diszharmónia. A bűnök, minőségük szerint, két nagy csoportra oszt-

hatók. Az egyik csoportba az érzéki bűnök tartoznak (pl. testi bűnök, kincsvágy), melyek az alacsonyabb gyönyör- és haszonértékeket a magasabbakkal szemben előnyben részesítik. Mivel az alacsonyabb értékek mulandóbbak, a magasabbak pedig állandóbbak, az érzéki bűnök a mulandóságot, a semmivé-válást, a pusztulást tűzik ki célul, a semmire irányulnak. A másik csoport a gyűlölködő bűnök osztálya (pl. irigység, bosszú, káröröm, gyűlölet), melyeknek célja szintén negatívumot takar és a pusztulásban, a semmiben jelölhető meg. A szükségszerű pusztulásnak, ellentmondásnak, diszharmóniának tehát nem a „jó“, hanem a „rossz“ fogalmában van a helye. Mikor N. Hartmann immanens ellentmondást lát a pozitív értékek területén, akkor a „jó“-t „rossz“-nak is állítja, ami nyilvánvaló képtelenség.

A pluralisztikus etikai gondolkodás az értékek egységét nélkülöző kaoszánál megállapodik, kitér az összeférhetetlenségek elől és megoldás helyett egyre újabb értékek, értékrelációk stb. felvételével sok esetben már végső, elemezhetetlen tényállást lát ott, ahol az antagonizmus, mely feloldást, magyarázatot követel, csak kezdődik.

Az etikai pluralizmus képviselői *fenomenológusok*, a fenomenológia irányzata pedig, bár filozófiai megújodást hirdet, alapjábanvéve még sokat tartalmaz a *pozitivizmus* régi szelleméből, a „félénk tartózkodástan“-éből, mely bizonyos tényállásoknak és azok törvényszerű összefüggéseinek megállapításánál egyéb magyarázatba nem mer belebocsátkozni. A fenomenológiai leírás azonban, mely voltaképp szintén a tényállások és törvényszerű összefüggések kutatása, még nem magyarázat. A leírás által megragadott értékeket és értékviszonyokat csak abban az esetben szabad *végső* magyarázat gyanánt elfogadnunk, ha sikerül kimutatnunk, hogy azokat minden további magyarázat is már hallgatólag feltételezi. Így pl. semmi sem indokolja kielégítőleg — nem szükségképi, — hogy az értékek kaoszáét és összeférhetetlen ellen-

téteit végső tényállásnak tekintsük, oly pontnak, ahol minden kutatásnak meg kell állania.

Annál is inkább jogosulatlan volna ez a feltevés, mert maga N. Hartmann is, az értékeket összefogó őselv megismerhetetlenségének és az intramorális értékkonfliktusnak hirdetője, voltaképp már látja az értékek összefogó egységéhez vezető igazságot, bár nem használja fel. N. Hartmann hangsúlyozza ugyanis, hogy az egyes elszigetelt érték önmagában értelmetlen, fenn sem áll egészen, csak a többi értékkel egyesülten.<sup>1</sup> Az értékek között fennálló, ama viszonyt, mely szerint minden érték kiegészítésül más értékek fennállását kívánja, Hartmann komplementer-viszonynak nevezi.<sup>2</sup> A komplementer-viszony nem más, mint az erények *bensőséges egysége*, mely az erényértékek egymásbanlétét, *korrelációját* jelenti. Egyik erény feltétele a másiknak. Az *állhatatosság* pl. erény, de egyúttal valamennyi más erényben megtalálható, állhatatosság nélkül nincs erény. Ugyanezt kell mondanunk pl. a *következetességről* is. A következetességgel azonban korrelát az *engedelmesség* erénye, mert a következetesség, a szubjektív önkénnyel és ingadozással szemben, épp az etikai normák iránt való törvényszerű engedelmességben áll. A következetességhez *bátorság* is kell, viszont a bátorság csak akkor erény, ha következetes és állhatatos. Ha nem következetes, nem is gáncstalan, hanem axiológiai szempontból hiányos. Ha pedig nem állhatatos, úgy önmagát lerontja és gyávaságban végződik. Természetesen az engedelmesség sem áll fenn állhatatosság és következetesség nélkül. Ugyanígy kimutatható a korrelatív viszony valamennyi erény között. Példáinkat még hosszan folytathatnók. A korreláció a legszorosabb szintézisben fogja össze az erényeket.

Az erényértékek korrelációjának faktumához mármost fel kell fedoznünk azt a végső elvet, amelyből az erények-

<sup>1</sup> Megjegyezzük, hogy ez a felismerés éppen nem új: már Aquinói Szt. Tamás erénytana is említi.

<sup>2</sup> I. m. 495—520. l.

nek ez az egysége, bensőséges egymásbanlétele származik. Hogy ezt a feladatot elvégezhessek, az etikai személyértéknek, a szubjektív moralitásnak lényegét kell felismernünk. Az eddigiekben ugyanis kétféle korrelációt, kétféle bensőséget tárgyaltunk: először bensőséges az etikai érték és a pszichikai lét viszonya, amennyiben a kettő egymásban van, az érték a psziché egészére tart térfoglalási, birtoklási igényt és annak legszűkebb lényegével alkot egységet. A második fajta bensőség, — az egyes erényértékek komplementer korrelációja, — az elsőnek szükségszerű következménye. Ha az erényérték egyúttal pszichikai tulajdonságot jelent, tehát a személy egyik oldalát, minőségét, a moralitás pedig nem csupán a személy egyik, vagy másik oldalának, hanem a személy *egészének* egyesülése az etikai értékkel, úgy a moralitás teljes értelme nem az egyes elszigetelt erényértékben, a személy egyik tulajdonságának értékében, hanem csak valamennyi erény hiánytalan együttesében állhat. Minden erény tehát csak oly fokban értékes, amilyen fokban képviseli az egész személy értékét, vagyis amilyen fokban tartalmazza a többi erényt is. Innen a moralitás bensőséges, *tömörítő*, egyesítő jellege. Ahol érték van jelen, ott valami formában találkozunk a szellemi erőknek misztikus, *tömörülő*, egységesülő lendületével, amint ezt *Böhm Károly* is észrevette.<sup>1</sup> Mi tehát a személyértéknek lényege, mely ezt a bensőséges *tömörülést*, egyesítő korrelációt megmagyarázza?

Említettük, hogy nincs erény állhatatosság és bátorság nélkül. A moralitás e szempontból mindenekelőtt határozott, szilárd tartást és önuralmat jelent, továbbá a szabadságnak magas fokát, az egyén benső harmóniáját és hűségét önmagához, egyszóval: *erőt*. Az erény első eleme tehát az erkölcsi erő, melynek fajtái: az állhatatosság, következetesség, bátorság, szabadság, önmegtartóztatás, bölcsesség, lelki öröm és béke, tevékenység stb.

<sup>1</sup> Böhm K.: Az ember és világa. V. rész, 1928. 75. stb. lap.

Az erkölcsi erő az erény második mozzanatával, az *áldozattal* korrelát. Az állhatatos és következetes jócselekedet másszóval engedelmisséget, önmegtagadást, alázatot, odaadást jelent az etikai értékkel szemben. Legmélyebb lényegében tehát az erény az erőnek és áldozatnak *egysége*.

Ez az egység azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük, igen meglepő és különös képet nyújt. A személy és az érték között *megfelelés*, rokontermészetűség áll fenn, melynek következtében a jóakarát a személy fejlődését, érvényesülését és erejének növekedését jelenti, amit *Aristoteles* az *eudaimonia* fogalmával fejezett ki. A lélek mélyén épp ezért él a vágy, a platoni sóvárgás az érték után, a léleknek *tetszik* az érték. A tetszést és vágyat törekvés követheti az érték birtoka után, majd nyugvás és öröm annak birtokában. Másfelől az érték is mintegy birtoklási, térfoglalási, megvalósulási igényt támaszt a lélekkel szemben és áthatja abban a legbensőbbet, legtitkosabbat. Érték és psziché kölcsönösen áthatják egymást, egységet alkotnak.

Az erényesség az érték és a psziché kölcsönös birtokviszonyát jelenti. Az etikai érték áldozatot követel: feltétlen önátadást, a saját akaratunkról, önkényünkéről az érték javára való lemondást. Ezáltal azonban az érték megvalósul a lélekben, mint annak erkölcsi ereje. Az érték bírja a lelket (a lélek az érték rendelkezésére áll) és a lélek bírja az értéket (az érték pszichikailag megvalósul, a psziché „résztvesz“ az értékben). Az erő és áldozat egysége tehát a kölcsönös, benső birtokviszonyt, az egyesülést jelenti a lélek és az érték között, az ilyen benső egyesülést azonban *szeretetnek* nevezzük, tehát a szeretet a személyérték, az erények középponti lényege.

Meg kell természetesen különböztetnünk a tökéletes szeretetet, az erények centrális lényegét, a specifikus szeretettől, melynek tárgyai az emberi személyek és amely erény bár, de nem a moralitás mindenoldalú teljessége. A tökéletes szeretet ellenben szintetikus és az erények összességét jelenti. Az egyes erény önmagában



a tökéletes szeretetnek egyoldalú, specifikus irányú módja.

A szeretet erő, áldozat és a kettő korrelációja, egy-sége. Ezen az alapon az erények legmélyebb osztályozása: 1. erőt kifejező, 2. áldozó, 3. szerető erények. Az erőt kifejező erények (melyek közül már számosat említettünk meg) a személy szempontjából lemondást, önmegtagadást is jelentenek, tehát tartalmazzák az áldozat mozzanatát is. A sajátos, az elsősleges azonban e csoportnál az erő és ez kívánja az áldozatot. Az áldozó erényekhez (pl. alázat, pietás, tisztaság, engedelmesség, szelídség, türelem stb.) viszont erő is szükséges, hiszen valamennyi egy-egy fajta állhatatosságot jelent. Itt azonban az áldozat az első és ez kíván erőt. A szerető erényeknél végül (pl. bensőség, végtelenre-törekvés; felebaráti szeretet, barátság stb.) az áldozat és az erő *egysége*, mint új mozzanat, mint szeretet, már kezdettől fogva sajátosan fellép.

Az erényeknek ez osztályain belül az egyes erények hosszú sora várja az etikai kutatástól a pontos leírást és elemzést. Oly terület ez, melyet a filozófia néhány klaszszikusa — pl. *Aristoteles* — ismert és művelt, de amelyet a modern filozófia eddig elhanyagolt. Részletes tárgyalására e helyen mi sem terjeszkedhetünk ki. A mi szempontunkból azonban fontos eredmény, hogy — N. Hartmannal szemben — sikerült általános értékszintézishez jutnunk, sikerült a szeretetben azt a végső, központi elvet felismernünk, mely az erényértékeket mintegy háromdimenziójú egységbe fogja össze. A személyérték területén az egyetemes és centrális „jó“ tehát nincsen „túl“ a megismerhetőn.

(Befejezés köv.)

### Fináczy Ernő.

A magyar filozófusok táborából köszöntjük, igaz és mély tiszteletünk kifejezésével Fináczy Ernőt, 70. éve alkalmából. Köszöntjük benne a gondolkodót, ki a világnézeti kérdéseket jogaiba helyezte a nevelélmélet keretében, köszöntjük, mint aki lényének összes vonásaival a tudomány, a filozófia szeretetét lehelő bölcs mély és finom vonásaiban jelenik meg előttünk, hirdelve azt, hogy a filozófiai-világnézeti véna nem külsőség, hanem személyünk legmélyebb lényegének kifejezése.

Világnézet és tett között lévő kapcsolat bizonyára sehol sem oly szoros, mint a nevelés problémájában. Összefut itt a tények világa, a nevelésáthatotta lélek valósága és az értékek világa, mely behat a lélekvalóságba, formát és pedig értékes formát lehelve beléje. A filozófia itt nem lehet pusztá kontempláció, de a nevelés sem lehet kontemplatív eredet nélküli pusztá gyakorlat. Ha ez volna, pusztá technikává, emberformáló technológiává hétköznaposodnék. Maga ama nagy ténynek, hogy az igazi nevelő nem mesterember, hanem világnézettől, gazdag és biztos értékfilozófiától áthatott egyéniség, ennek az álláspontnak plasztikus nyilvánítása egyike a legjelentősebb tetteknek, mellyel egy nemzeti nevelője megajándékozhatta kortársait. Ezt a komoly és tiszta nevelői attitűdöt köszönjük Fináczynek elsősorban.

Mi sem lehetne e téren károsabb, mint pusztá tetszetős eszmék iránt érzékes impresszionista lélek. A pedagógiai aktivizmus túlhajtása hozhatna bizonyos, formálisan érdekes „lendületet“, de hozna végtelen, kockázatos kísérletezéseket. A legkiválóbb értékek közé tartozik az, hogy a pedagógus elméjében élő, és szívéhez nőtt világnézet szilárd, kilengésekre semmiképp nem bírható rá. Ezt a szilárdságot köszönjük Fináczy Ernőnek, a harmóniát, az öntudatos összehangolódottságot.

A túlbuzgó nevelési technicisták és a modernista eszmelovagok szétfolyó törekvései ellen Fináczy mindenkor megdönthetetlen határkö volt. Álláspontjára nézve igen jellemző, miképp ítél a felvilágosodásról. „Mindenütt ellentétek és végletek, a multnak kíméletlen tagadása, a jövőnek naiv előlegezése. Az elmék lendületével nem állott arányban a mélyrehatás képessége. Eredeti gondolatok, szokatlan eszmekeapcsolatok, új szempontok, merész általánosítások, könnyű elmével odavetve bőven teremnek, de sok van köztük, mely inkább tetszetős, mint igaz. A görög szofisták óta nem volt kor, melyben annyi lángelműség annyi felületességgel párosult.“ A nagy és mély felelősségtudat kifejezése ez a kritika.

Fináczy nevelésfilozófiájának sajátos vonása a korfölettség. Az emberi életnek a mélységi s nem a felületi hullámaint követi és fejezi ki. A pillanat múló. Mirevalók a pedagogia militans divatos áramlatainak apró praktikái, mikor nem oldják meg az igazi nevelésnek, vagyis az élet metafizikai lényegként irányításának örök problémáit?

Feltűnő, mennyi Fináczy munkásságában a történetírói munka. De aki nem cím, hanem lélek szerint ismeri őket, jól látja, hogy itt nem egy pusztán ténygyűjtő historizmus vénája lüktet, hanem a történeti tettekből kiesendülő örök embernek örök problémáihoz való értékelő állásfoglalása, melynek kutatásában nem a hangulat az irányadó, hanem egy értékrendszerben való *bensőséges megnyugvás* szüksége. Az a mélységes történeti kultúra, mely Fináczy műveiben élénk tárul, filozófiai kultúra alapján áll.

Igazi nevelői vonás Fináczy nál az emberi élet iránt megértő közelség. Sokszor esztétikai vonásként áll előttünk, s művészi életlátást érzünk benne (mint egy gyönyörű Dickensről szóló tanulmányban), sokszor több ennél: sokrétű, gazdag lélek hatalmas rezonáló képessége lesz előttünk nyilvánvalóvá. Egy életmű mozaikszerű szétesettségével szemben Fináczy életművének alapvonása kerek összeépítettsége és feltétlen *életkomolysága*.

Talán szabad lesz még egyszer ideírunk azt, amit valahol kifejeztünk; az az érzésünk Fináczy munkáit olvasva, mint mikor Pheidias alakjait nézzük: a fenséges erő nyugodt öntudatában jelenik meg amaz életnézet, melyet hordoznak. Nem a mai idők lármás theoretizmusa, vagy csupa aktualitásokban önmagát kiélő harsonás pedagógia szólal meg a sorok közül, hanem egy mély, finom *misszióérzés*, mely int világnézetünk bölcs komolyságára s a belőle fakadó nevelés mélységesen komoly életfeladataira.

Adja Isten, hogy szellemi életünk tudós vezérei között minél tovább érezhessük vezérlő elméjének hatását.

A szerkesztő.

## Driesch Hans filozófiai munkássága.

Írta: BOGNÁR CECIL.

Néhány évvel ezelőtt — 1927-ben — ünnepelte Driesch hatvanadik születésnapját. Hatalmas, kétkötetes „Festschrift“ jelent meg ebből az alkalomból, amelyben a modern filozófia kiváló képviselői, a tudós professzor barátai, tisztelői tanulmányaikból kötetnek csokrot az ünnepélyre. A két kötetben szereplő tudósok díszes névsora mutatja, mennyien vannak, kik örömmel csatlakoztak az ünnepelőkhöz, mind az ünnepelt hazájából, mind más kultúrállamokból. Az értekezések majdnem mind azokkal a problémákkal

foglalkoznak, amelyek Driesch filozófiájának mozgó rugói voltak. Az a hatalmas tárgykör, a témáknak gazdag változatossága, amely ebben az emlékkönyvben élénk tárul, szemlélteti Driesch filozófiai munkásságának tág horizontját. A tudós világ érdeklődése nemcsak ama jubileum különleges alkalmával fordult Driesch felé; a Festschrift tanúsága szerint a filozófia legkülönbözőbb ágaiban működő szakemberekre nézve is termékenyítőleg hatott Driesch munkássága. De láttuk a rendkívüli érdeklődést nálunk is, hiszen csak az imént járt itt nálunk a kiváló tudós, a Magyar Filozófiai Társaságban nagyhatású előadást tartván „Die Überwindung des Materialismus“ címen, mind személyes megjelenésével, érdekes egyéniségével, mind tartalmas előadásának közvetlen varázsával fokozva a hatást, amelyet műveivel már megelőzőleg tett reánk.

Életrajzát röviden a következőkben foglaljuk össze. 1867-ben született. Középiskoláit 1877-től 1886-ig Hamburgban végezte. Humanisztikus gimnáziumba járt, az egyetemen mégis természettudományi szakot választott. Egyetemi éveit Freiburgban, Münchenben, főleg pedig Jénában töltötte. Leginkább zoológiával foglalkozott. A filozófia iránti érdeklődése már egyetemi hallgató korában megnyilvánul. Freiburgban Riehlnek az akaratszabadságról tartott előadásait is hallgatta. Mint rövid önéletrajzában megjegyzi, akkoriban nem volt — különösen Jénában — divat az, hogy az ifjú természetbúvárok filozófiával foglalkozzanak, mindamelllett olvasmányai között szerepeltek filozófiai munkák is. 1889-ben promoveálták, a következő évben nagyobb utazást tett tropikus vidékeken. 1891-ben Triestben, majd kilenc évig Nápolyban végzett biológiai vizsgálatokat.

Az 1907—1908. évben az aberdeeni skót egyetemen tartott előadásokat. Az eddig kizárólag kutató munkát végző tudós — a későbbi elsőrangú előadó — nemsokára felismerte, mennyi gyönyörűséget talál abban, ha ismereteit másokkal közli. Negyvenkét éves korában (1909-ben) habilitáltatta magát a természettudományi-matematikai fakultáson Heidelbergben, néhány év múlva azonban átment a filozófiai fakultásra. 1920-ban lett rendes tanár Kölnben, de már a következő évben a lipcsei egyetem filozófiai tanszékét foglalta el, ahol jelenleg is működik. A már nagyhírűvé lett tanár 1922-ben egy esztendőre Kínába ment, hogy a pekingi egyetemen mint vendégprofesszor tartson előadásokat. Driesch életének csupán külső keretei ezek; élettörténetének mindenestre fontosabb oldala az, amely tudományos kutatásaival van kapcsolatban.

A húsz éven át zoológiával foglalkozó tudós érdeklődésének megváltozása a század első évtizedére esik. „1905-ben elhatároztam, hogy filozófus leszek“, mondja önéletrajzában. Most már

egész figyelme a filozófiára összpontosul, a filozófiának szinte valamennyi területein kutat, mondhatni befejezett rendszert épít fel. Természetfilozófiai, logikai, metafizikai munkái után legújabban a pszichológia terén fejt ki jelentős munkásságot.

Nem egy tudós tér át a tudomány egyik területéről a másikra azért, mivel az egyik témakörnek kimerítő tanulmányozása után szellemi változatosságra vágyódik, az egyik irányban lankadó érdeklődést valami újabb tárgykör kelti fel. Drieschnél nem ez az eset. Nála az újabb probléma nem jelent elfordulást a régitől, hanem jelenti a régebbinek gondosabb megalapozására való készség szüntelen megnyilvánulását. A fentebbi tárgyak mint egymás alatt fekvő geológiai rétegek helyezkednek el, amelyekre a mind mélyebbre nyomuló kutatás folytán bukkan rá a tudós.

Nem véletlen, hogy természettudósból filozófussá lesz, amint-hogy az sem véletlen, hogy eredetileg természettudós lett. Mindez szellemi alkotásnak természetes következménye. A különböző probléma-köröket, amelyekkel foglalkozott, szorosán összeköti egymással sajátos gondolkodása, kutatási irányának *egyénségében rejlő eredetisége*. Mutatja ezt mesterével való viszonya. Driesch Häckel tanítványa volt, az ő vezetése alatt kezdi természettudományi vizsgálatait. Már első munkájában van eltérés mesterének felfogásától, anélkül, hogy előtte ez tudatossá lett volna. Szorgalmasan kezdi tanulmányozni a Häckellel és iskolájával szembenálló tudósok, különösen Wigand, His, Roux, Weismann munkáit.

Ennek eredménye egy kis tanulmány (*Die mathematisch-mechanische Probleme der Biologie*). Szakítás ez mesterének irányával. Oly kísérleti vizsgálatokkal foglalkozik, amelyeknek eredményeit nem tudja összeegyeztetni Roux vizsgálatainak eredményeivel, továbbá His és Weismann elméleteivel. Biológiai tanulmányai közben világossá lesz előtte az, hogy az organikus világ jelenségeinek tárgyalásánál nélkülözhetetlen a teleológia fogalma. Ennek a fogalomnak tudatos bevezetése után következik a második lépés. Az organizmusokban megnyilvánuló célirányosságnak nincsen hordozója, ha az organikus világ jelenségeit mechanikus úton akarjuk magyarázni, ha ezeket a jelenségeket fizikai és kémiai folyamatokra akarjuk maradék nélkül visszavezetni. Így jut el Driesch a vitalizmus álláspontjához. Az 1894-ben megjelent munkája „*Analytische Theorie der organischen Entwicklung*“ már tudatosan a teleológia fogalmával dolgozik, 1899-ben megjelenik „*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge, ein Beweis vitalistischen Geschehens*,“ amelyben tüzetesebben kifejti vitalisztikus álláspontját.

Vitalizmusát, mint egy szilárd fundamentumot építi ki biológiája számára. Nála, mint említettük, valamely probléma megoldása — valódi kutatói természetéhez képest — egyre újabb

problémák felmerülését jelenti. Csakhamar áttér az emberi cselekvés vizsgálatára (*Die „Seele“ als elementarer Naturfaktor*). Még mindig a természettudós szól ki e munkából, az emberi cselekedetet, mint természeti jelenséget veti vizsgálat alá, de már itt felmerülnek azok a kérdések, amelyeknek megoldására irányuló törekvések később a pszichológia területére vezetnek. Állást foglal a pszicho-fizikai parallelizmussal szemben.

A fentebb említett problémák természetesen reá irányítják figyelmét a szerves és a szervetlen világ közötti összefüggések pontosabb vizsgálatára (*„Naturbegriffe und Natururteile“*, 1904). Jellemző filozófikus gondolkodására, hogy különösen a hőelmélet második főtörvényével foglalkozik, ezzel a sajátos „történéstörvénnyel“, amely logikai jellegét tekintve szinte páratlanul áll a tudományokban. Az összes természettudományok, sőt a szellemi tudományok is nagyon sok részleges „történéstörvényt“ mutatnak fel, azonban egy sincs olyan, ezen kívül, amely az összes jelenségeknek történelmi irányát kísérelné meg megállapítani.

Az 1905. év lesz az említett fordulópontra Driesch tudományos fejlődésében. Ekkor fordul teljes határozottsággal a filozófia felé. Előbb azonban megírja a vitalizmus történetét és rendszeresen összefoglalja saját álláspontját *„Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre“* c. munkájában, amely műve egyike a legelterjedtebbeknek.

Driesch önéletrajzában felveti a kérdést: miért lett filozófussá? Midőn kiéptette természettudományi rendszerét, azt találta, hogy az nincsen összhangban az akkor uralkodó filozófiai rendszerekkel. Kereste tehát vitalisztikus felfogásának filozófiai megalapozását, logikai igazolását, ebből születtek meg legnagyobb jelentőségű filozófiai munkái.

Az aberdeeni egyetemen tartott előadásait angol nyelven adta ki (*The Science and Philosophy of the Organism*), majd maga lefordította németre. 1909-ben jelent meg *„Philosophie des Organischen“* címmel, 1928-ban e műnek rövidebb, de továbbfejlesztett negyedik kiadása látott napvilágot. E munkájának első részében az analitikus biológia legfontosabb eredményeit ismerteti, a második részben kifejti saját filozófiai álláspontját, főképpen pedig az „entelechiára“ vonatkozó tanait, ennek viszonyát a kauzalitáshoz, a történéshez és a szubsztanciához. Vitalizmusának filozófiai igazolását ebben adja elő.

Munkái mindezeidig szoros kapcsolatban vannak a természettudományokkal. Midőn azonban a természettudományi felfogásának filozófiai igazolásait keresi, mind jobban belemélyed a „tisztá“ filozófiának tanulmányozásába és nem találván kielégülést az addigi rendszerekben, megkísérli saját rendszerének teljes kiépítését. *„Ordnungslehre“* c. munkájában adja logikáját, majd

öt évvel később (1917-ben) „*Wirklichkeitslehre*“ c. munkája következik, amelyet metafizikai kísérletnek nevez. A két munka szoros kapcsolatban van egymással, ugyanazon tárgyat más és más nézőpontból vizsgálja (utóbbi munkájában tárgyalja a halál problémáját, ami filozófiájában centrális helyet foglal el).

Driesch már természettudományi tanulmányai közben foglalkozott a pszichofizikai problémával, később külön munkát szentel ennek a kérdésnek (*Leib und Seele*, 1916). Legújabbban jelent meg lélektani rendszeres műve: „*Grundprobleme der Psychologie*“, amelyben a modern pszichológia legfőbb problémáit alapvetően tárgyalja. Driesch is átérzi a pszichológiának sokat emlegetett válságát, oly egységes álláspontot keres, amelyből kiindulva a pszichológiai kutatásokat tovább folytathatjuk, anélkül, hogy újabb válságtól kellene tartanunk. A lélek és a test viszonyát, a tudattalant és a „parapszichológia“ jelenségeit tárgyalja különös nyomatékkal.

Meg kell még említenünk „*Wissen und Denken*“ című munkáját, amelyet bevezetés gyanánt írt minden filozófiához, továbbá „*Metaphysik der Natur*“ c. művét (a *Handbuch der Philosophie* sorozatban), amellyel bizonyítja, hogy bármennyire megragadták is figyelmét újabb kutatási területek, nem maradt hűtlen első kedves problématerületéhez: a természetfilozófiához. Ebben a munkájában az összes természetbölcséleti álláspontokat — kezdve a Sokrates előtti gondolkodóktól egészen a modern korig — vizsgálat alá veszi kiváló rendszerező képességgel és éles kritikával. Mindez a hosszú felsorolás nem tartalmazza Driesch összes munkáit, csak a főbbeket említjük és jelezzük azokat a különböző területeket, amelyeken kutatásokat folytatott.

Nem kísérlelhetjük meg itt Driesch filozófiájának rendszeres ismertetését. Nála a problémák olyan halmazával találkozunk, a tények csoportosítása és filozófiai feldolgozása annyira eredeti szempontok szerint történik munkáiban, hogy mit sem nyernénk rövid kivonattal, avagy bizonyos irányokba való besorozásával. Mindamellettt kiemeljük ama munkák néhány jellemző vonását. Jellemző filozófiájára és egész gondolkozására a filozófiáról adott meghatározása: „*Philosophie ist das gefügehafte Wissen vom Wissen und von allem Gewussten als Gewusstem. . . ein Teil der Wissenschaft wird sofort zu einem Teil der Philosophie, wenn er als gewusster betrachtet wird. . .*“ mondja rendszerét ismertetve. Minden kérdés összefügg nála a filozófiával; midőn mint természettudós a zoológiával, biológiával szaktudós módjára foglalkozott, már akkor is megnyilvánult benne a specialista szempont fölé gravitáló filozófus vénája. A tárgyokban, ezeknek egymáshoz való viszonyaiban, a jelenségek lefolyásában bizonyos rend, törvényszerűség van. Gondolkodni annyi, mint rendezni — ezért viseli logikája az

„Ordnungslehre“ címet. Nem „rendet teremteni“, hanem „meglátni“, szemlélni a dolgokban levő rendet (Ordnungsschauen). Jellemző Driesch filozófiájára bizonyos inaktivizmus irányába mutató kifejezőmód. Nem én cselekszem, én rendezek, hanem meglátom a rendet. Nem gondolkodom, hanem vannak gondolataim. A modern voluntarisztikus iránnyal szemben az intellektualizmust képviseli; az irracionális mozzanatokot, amelyeknek jelentőségét újabban a pszichológiában és az emberi életben nagyon hangsúlyozzák, kevés figyelemre méltatja a racionális tényezőkkel szemben. Az etikát bekebelezi a logikába.

Racionalizmusa mégsem teszi elfogulttá a tényekkel szemben és a rendszer kedvéért nem áldozza fel a valóságot. „Dass das ordnungsmonistische Ideal nicht restlos erfüllt werden kann, sondern der Dualismus triumphiert, ist nicht meine Schuld, sondern die „Schuld“ des Gegebenen, welche anzuerkennen mich mein Trieb nach gewissenhafter intellektueller Rechenschaftsablage zwingt.“ „In der Anerkennung des „Gegebenen“ liegt das irrationale Element meiner Lehre ihrer Ausführung nach.“

Kezdetől fogva látja, hogy a történések nem bonthatók fel maradék nélkül elemi ok-okozatpárok láncolatára. Nemcsak a tárgyak jelennek meg előttünk, mint „egészek“, amelyek nem vezethetők vissza a részekre, hanem a történések is. A „Ganzheitskausalität“ fogalmából logikusan következik vitalisztikus fel fogása.

A rend, a törvényszerűség nem korlátozható a jelenségek bizonyos zárt csoportjára, hanem uralkodnia kell az összes jelenségeken. Driesch a pszichológiában elsősorban nem a normális lelki jelenségek foglalkoztatják, hanem azok a rendkívüli tünetmények, amelyeket még nem tudunk teljesen az általános pszichológiai törvények alá foglalni, mint a hipnózis, szomnambulizmus, öntudathasadás, főképen pedig a parapszichológia tünetményei: telepátia, materializáció stb. Az „Ordnungslehre“ szerzője meg akarja találni ezekben a rendkívüli jelenségekben is a rendet, törvényszerűséget.

Ha Driesch tudós egyéniségének képét munkáiból akarjuk megszerkeszteni, legszembetűnőbb tulajdonságának látjuk az igazság után való szomjúságot. A filozofálás nála nem egyszerűen foglalkozás, hanem legszemélyesebb ügye, nem mások számára akar bizonyos ismeretanyagot előadni, hanem saját lelki szükséglete, hogy megtalálja a kielégítő megoldást és logikailag harmonikus rendszert építsen fel. Amilyen lelkiismeretes a kutatásban, éppen annyira lelkiismeretes a közlésben is. Sajátos nyelve kínos pontossággal közelíti meg mondanivalóit.

Sokkal eredetibb gondolkodó, mint hogy valamely filozófiai iránynak egyszerű követője lehetne. Nem azok a gondolkodók



hatottak rá legerősebben, akiknek felfogásához közelebb áll, hanem inkább azok, akiknek rendszerében nem tudva megnyugodni, újabb kutatásokra ösztönözték.

Az a szintézis, amellyel rendszerét megalkotta, egyéniségének, szellemének legsajátabb művelete. Éppen ezért talán hatása sem annyira abban áll, hogy másokat magához varázsolva feltétlen követőivé tesz, mint inkább abban, hogy lelkiismeretes gondolkodásra és feltétlen elmélyedést követelő kutatásra készíti őket. S ebben kétségtelenül korunk legigazibb kutató és tudós típusának pregnáns kifejezője. Abban pedig, hogy a részt mindig csak az egész perspektívájában, „*sub specie totalitatis*“ látja meg, a valódi filozófia szellemétől áthatott elme örök formájának képviselője. Mindannyian, kik őt hallottuk és olvassuk, örömmel érezzük azt a felemelő momentumot, mely műveiből, mint minden igazi filozófusnál, a filozófiai problémák legmagasabb régiójának sui generis varázsát árasztja felénk. .

## Logikai mozzanatok a zenei szerkesztésben.<sup>1</sup>

Írta: TÓTH DÉNES.

Ha az igazságot az emberi megismeréstől független örök, változatlan érvényességnek és ha a logikát az igazság természetével foglalkozó tudománynak tekintjük, akkor nem nehéz belátni, hogy a hagyományos logika eddigi köre szűk lett, mert csak a gondolkodás fogalmakkal operáló logikáját vette figyelembe, holott az igazság a művészi alkotásokban is jelen van, sőt minél értékesebb, „művésziesebb“ az illető műalkotás, annál több és mélyebb igazságot hordoz magában. Az igazság örök, változatlan rendszerét nemcsak tudományos, fogalmi gondolkodással, hanem a művészet útján, közvetlen, szemléletmentes úton is ragadhatom meg. Sőt a nehézkes fogalmak mellőzésével sokkal meggyőzőbben és plasztikusabban tudja egy jó műalkotás az igazságokat elénk vetíteni, mint bármi más. Egy Beethoven-szimfónia nyolc taktusa több igazságot tartalmazhat, mint több sokoldalú filozófiai munka együttvéve. Azonban nem akarunk a bergsoni filozófia útvesztőjébe tévedni. Jól tudjuk, hogy az igazság tudományos felismerése nem mellőzheti a fogalmakat, sőt megismerni valójában annyit jelent, mint ítélni, az ítélet pedig logikai funkció. De minden műalkotás a művésznek a

<sup>1</sup> Bár az Athenaeumnak zeneesztétikai kérdésekkel nincs módjában foglalkozni, vitakérdéseink rovatában fentieket szívesen közöljük, több ponton eredeti megvilágításaira való tekintettel.

világgal szemben való állásfoglalásának eredménye, önvallomás, *értékítélet*, műveinek összesége pedig világnézetének pregnáns kifejezése. A művész tehát a maga sajátos látásával a dolgok összefüggését igaznak ismeri és ítéli meg és adja azt mások tudtára a maga kifejező eszközeivel.

Ha a művész nem ismerne fel igazságtartalmakat, akkor nem is volna mondanivalója, minél zseniálisabb egy művész, annál mélyebb, átfogóbb igazságokat pillant meg, de annál több és tartalmasabb a mondanivalója is. Ha pedig az igazság fogalommentes formában is megnyilatkozhat, kell, hogy a logika a művészi alkotásokat is figyelembe vegye, amelyeknek szintén meg kell hogy legyen a maguk sajátos logikájuk, miután szintén igazságtartalmakat hordoznak magukban. De a tudós alkotó tevékenysége is kezdő stádiumában intuitív; hirtelen, egy közvetlen átvillanással pillantja meg a már régóta keresett törvényszerűséget és az már csak a második lépés, amidőn meglátását szavakra, terminus technikusokra váltja át. A művész szintén megteszi alkotása közben ezt a második lépést, csak hogy ő mondanivalóját nem szavakra, hanem a maga sajátos kifejező eszközeire, színekre, vonalakra, hangokra, stb. váltja át. Az alkotó gondolkodók, a teremtő filozófusok különben is nem egyszer inkább tartoznak a művészek, mint a tudósok típusához, mert alkotó munkájukat ugyanazok a pszichikai mozzanatok kísérik, melyek a művészekre jellemzőek és tudományos objektivitásuk inkább a dolgozási módra, mint a lényegre érvényes. A jó filozófiának olykor nagyobb az érzelmi világunkra tett nemesítő hatása, mint az értelmünkre tett ismeretközlő értéke. Az alkotó ember új világot hoz létre, mely vetülete a nagy egésznek. A világteremtés és a művészi alkotás közt csak kvantitatív, fokozati a különbség, mindkettőben érvényes igazságok nyernek létező formát. A létrejött új világ befejezett, zárt egész és erre a mikrokozmoszra is érvényes a nagy Koszmosz minden törvénye, ugyanaz az organizmus jellemző rá, mint a világmindenségre, csak lekicsinyített másolatban és mert az alkotója szintén a mindenség egy része, nem lehet, hogy az alkotás más természetű legyen, mint az alkotója.

Meg kell tehát ismerkednünk a művészi alkotások belső törvényszerűségével, felépítettségük logikájával. A filozófiában, irodalomban ez sokkal könnyebben keresztülvihető, mint az olyan művészetekben, melyek kifejező-formái nem fogalmi természetűek. A mondanivalóját vonalakban, színekben, hangokban, mozdulatokban kifejező művészetek szavak által nehezen közelíthetők meg. Egy festmény, zenemű lényeges tartalmát szavakban feloldani nem lehet. A festményt, szobrot meg kell nézni, a zeneművet meg kell hallgatni. Szóbeli magyarázat csak elősegítheti, de nem adhatja a megértést. A szavak csak felette vagy mellette

siklanak el és ha a szemlélőnek nincs kellő érzéke a művészi szép iránt, örökké érthetetlen titok marad előtte a szemlélt műalkotás, mely talán más számára a legnagyobb kinyilatkoztatást jelenti. Az előbbieken láttuk, hogy a művész világnézetének kifejezése a művészet. Minden világnézet értékítélést is hordoz magában, az ítézés logikai funkció. *Minden műalkotásnak meg kell tehát, hogy legyen a maga sajátos intuitív logikája.* Az esztétika ma még gyermekkorát éli. Sem a részletkutatások, sem az összefoglaló szintézisek nem kielégítőek. Az újkori esztétika primitív és darabos korszakában nem tettek különbséget fogalmi és intuitív világnézet, következőképp fogalmi és intuitív logika között sem. Kant még az „Itélőerő bírálata“-ban a Geschmacksurteil-nek nem tulajdonít logikai természetet.

A következőkben a leginkább szemléletmentes, tehát a fogalmak által legnehezebben megközelíthető művészetnek, a zenének felépítésében megnyilatkozó logikai mozzanatokot kíséreljük meg legalább is részben tudatossá tenni. Jól tudjuk, hogy a belső, intuitív és sajátosan zeneszerű logikát fogalmakkal megközelíteni és a fogalmi gondolkodás síkjába vetíteni igen nehéz, sőt könnyen zeneietlenné válható vállalkozás. A muzikális mondanivaló egyedüli megfelelő kifejezési formája a hang, minden más csak tökéletlen és ab ovo hibás kísérlet. Nem áztatjuk tehát magunkat azzal, hogy a zenei szép tudományos taglalásával a zeneművészetet közelebb hozzuk az amuzikális fülekhez, csupán a zeneművészet egynehány műhelytitka lesz a filozófiai megismerés módszereinek alkalmazásával hozzáférhetőbbé a más országbeli jövevények számára.

Vizsgálódásainkban Pauler Ákos kidolgozott logikai rendszere fog vezérfonálul szolgálni és a következőkben mindenütt a tudományos logika zenei megfelelőjének kontúrjait fogjuk megkeresni. Mindenekelőtt *a zenei kompozíció zárt, logikus egységet kell kiemelni.* Minden műalkotás egy külön világ, megfelelő organizmussal, zárt logikai egységgel. Természetesen, minél értékesebb egy műalkotás, a kifejező forma annál plasztikusabb, logikusabb, egységesebb hordozója a tartalomnak. Meg kell különböztetnünk a mű tartalmi igazságát a kifejezési eszközök logikus használatától. *Igazság van a tartalomban, logika a technikai felépítésben.* A tartalmi igazsággal most nem foglalkozunk, de rá kell mutatnunk a tartalmi igazság és a logikus forma közti mélységes összefüggésre. Igazán logikus kidolgozottságú művet csak az hozhat létre, akinek a mondanivalója is igaz és őszinte.

Az első logikai alapelv értelmében minden dolog önmagával azonos. Ennek zenei megfelelője minden hangnak önmagával való azonossága. Ez az evidencián alapuló alapelv, melyet tovább bizonyítani nem lehet, fejezi ki az alapelehetőséget minden zenei

alkotásnak. Ahhoz, hogy zene egyáltalában létezhessék, legalább két hang szükséges, melyeknek egymáshoz való relációja csirája minden dallamnak és zenei mondanivalónak. Ha e két hangnak a helyzete nem volna fix, hanem mintegy kilépve önmagukból az új helyzetek végtelen anarchikus sokaságát nyitnák meg, akkor nem lehetne zenéről beszélni, mert nem lehetne hangok abszolút viszonyáról, sőt magáról a „viszonyról“ sem beszélni. Továbbmenve a zenei hangnak van ideája, van képzelete, van fizikai megfelelője (testek másodpercenkénti rezgésszáma) és szimbolikus képjegye (kottairás). A zenei hang ideája az alkotó elméjében megfogamzott preformált eszméje a később létezését nyerő zenei tartalomnak. Az idea a primér, az ősképe a hangnak, melyben az anyagiságnak nyoma sincs. Ez a zenei mondanivaló legtisztább eszenciája, ősmagja. Élesen megkülönböztetendő a képzet pszichológiai fogalmától. A képzet a külvilágból appericipiált, a tudatban elraktározódott hangérzetek újból való felmerülése, tudatcentrumba való állítása. Képzetem tehát csak arról lehet, amit egyszer mint érzetet appericipiáltam. *Az idea ellenben független a tapasztalati valóságtól.* Aki süketen született, annak hangképzetei nincsenek, de lehetnek hangideái. A megfogamzott hangidea a rendelkezésre álló hangképzetek között kiválasztja magának automatikus szelekcióval azt, amely legközelebb áll az idea lényegéhez. Így fonódik össze az alkotásban a teremtőerő és a tudás. Minél nagyobb és gazdagabb valakinek a hangképzet komplexuma, annál bővebb a választék és így annál inkább megközelíti a tökéletes létezési formát a koncipiált idea.

Itt válik előttünk nyilvánvalóvá minden emberi alkotás végzetesen tragikus természete. Mert míg az isteni teremtésben az alkotóban preformált eszmék tökéletes megvalósulást nyertek, azaz a létező valóság tökéletesen kifejezi a maga ideáját: a virág a virág, a fa a fa eszméjének tökéletes megvalósulása, — ezt tagadni Isten mindenhatóságában való kételkedés nélkül nem lehet — addig az emberi alkotásban az idea meddő harcban áll az anyaggal: a művész sohasem tudja maradék nélkül kifejezni magát, *az emberben fogamzott ideák tökéletes megvalósulást sohasem nyernek.* Az igazi alkotó muzsikusként nem a hangszerekhez és eddig ismert formákhoz keres gondolatot, hanem a meglévő gondolatához keres megfelelő hangszert és formát. A ma rendelkezésre álló komponálási, technikai és hangszerlehetőségek még csak egy kis töredékét tudják primitív módon kifejezni a komponista mondanivalóinak. A művész — és minél nagyobb, annál inkább kétségbeesettebb — mérkőzése a kifejezési eszközökkel nem ér véget akkor, amikor ideáinak úgy-ahogy testet adott, hiszen az állandó reprodukció által is meghamisíttatnak az

eredeti mondanivalók. A hangszerek tökéletlensége, a hangjegy-írás fejletlensége, az előadók dilettantizmusa, önkényeskedése mind hozzájárulhatnak a tartalmi igazság elhomályosításához. A párizsi Akadémia csak 1858-ban határozta meg a kamara *a* abszolút magasságát másodpercenkénti 435 rezgésszámban. Ezen rendezés előtt úgyszólván városenként változott a hangolás magassága, ami együtt járt az akkori kompozíciók abszolút hangnemének teljes bizonytalanságával. Az újabb zenepszichológiai kutatások rámutatnak arra, hogy minden hangnak megvan a maga sajátos karaktere, „egyénisége“, sőt a legtöbb kísérleti személynek az exponált hanggal kapcsolatban — színasszociációi is voltak — erre a pszichikai jelenségre alapozta Skriabin a maga színfényzongoráját, — így megérthetjük, hogy a kompozíció helyes értelmezése milyen akadályokba ütközött akkor, amikor még az eredeti hangnem sem volt igen sokszor megállapítható. Mennyire meghamisította a mű alapelgondolását az a szerencsétlen helyzet, amikor pl. Bachtól Cisz dur-ban elképzelt kompozíciót különböző helyeken az egészen más karakterű *C* vagy *D* dur-ban játszották!

Az előbbieken már hangsúlyoztuk a zenei műalkotás szerves, logikus egységét, totalitását. Most azokkal az elemekkel kell foglalkoznunk, melyekből, mint alkotó részekből felépül egy zenemű. A logikai logizma mintájára, mely egy tétel elemi részét jelenti, fogjuk egy kompozíció elemi részét *fonizmának* nevezni. A fonizma — mely az első azonossági alapelvnek felel meg — kifejezi az önmagában is meglévő logikai jelleget. A fonizma megkülönböztetendő a fizikai értelemben vett hangtól. Ha azt mondom: ember, ez önmagában logikai tartalommal nem bír. De ha az „ember“ logizmat mint egy tétel, pl. „minden ember halandó“ egyik elemét tekintem, akkor ez már az ebben a tételben kifejezett igazság egyik alkotóelemeként szerepel és logikai természettel bír. Ennek mintájára, ha egy poharat megcsendíték és az pl.  $c^1$  hangot ad, akkor ez a *c*-nek nevezett periodikus fizikai rezgés különbözik attól a  $c^1$  fonizmától, melyet egy zenemű egészéből ragadtam ki, mint annak egy alkotóelemét. Különbözik pedig logikai jelentésben, amennyiben igazságtartalom hordozója, egy mondanivaló elemi része és muzikális célzatossággal bír. A zenei mondanivalónak két egzisztenciális formája van: akusztikai és optikai (kottába foglalom a gondolataimat). A fonizma tartalma azonos a fonizma ideájával, a fonizma tárgya pedig a fonizma egzisztenciális jelentésével. A fonizma tiszta és jellegzetes egzisztenciája az akusztikai forma. A fonizmának a további tartalmi felosztása az irracionális rétegződés miatt nem lehetséges, de a tárgyi felosztás a később tárgyalandó másik két alapelv: az összefüggés (melodika) és az osztályozás (harmónia) princípiuma

bevonásával már inkább. A fonizmának van hangszíne, hangmagassága és dinamikája. A hangszín a legsajátosabb egyéni jelleget jelenti. Itt mintegy sajátmagára utalt a fonizma, miután nincs két fonizma, melynek hangszíne teljesen egyező lenne, a legsajátosabb szubsztrátumát jelenti a hangszín a fonizmának. Ez az inhaerentia viszonya, de jelölhetjük ontológiai fonizmának is, miután a köre egyes. Az összefüggés princípiumának megfelel a koordinált viszony: a hangmagasság, mely egyes fonizmának más egyes fonizmához való viszonyát tárgyalja (matematikai fonizma). Az osztályozás elvét a szubordinált viszony: a hangerősség jelenti, az egyes fonizma megjelentetési módja a többi fonizmával szemben. Ennek a köre egyetemes és megfelel a filozófiai logizmának. Ezek a fonizma relációi, a fonizma köre pedig jelenti a zene előbb tárgyalt két existentialis formáját. Tehát jelenti mindazokat az akusztikai és optikai formajegyeket, melyek zenei tartalom kifejezésére alkalmasak. Minden állítás már bizonyos tagadást is rejt magában. Minden fonizmának van egy pozitív és egy negatív jelentése. Kétféle negáció-viszony van: *contradictio*:  $c$ —nem  $c$ , *contrarietas*:  $c$ — $h$ . Az előbbi viszony kifejezi azt, hogy mi nem a  $c$ , az utóbbi pedig a  $c$  ellentétét jelenti, ezt abszolút törtszámmal kifejezni nem lehet. A mai 12 fokú hangrendszerben a legtávolabb áll a  $c$ -től a  $h$ . Viszonyukat a többihez arányított legnagyobb törtszám fejezi ki. De negyed vagy továbbosztott hangú skálában ez a törtszám még nagyobb lenne.

A második logikai alapelv a *principium cohaerentiae*, az összefüggés elve, mely szerint minden dolog összefügg minden más dologgal. Ennek megfelel a tézis, a tétel, mely logizmákból álló igazság. A zenében ez az összefüggés szintén kimutatható. Egy műalkotás keretén belül minden hang lineárisan összefügg minden más hanggal. *A fonizmak együtt egy érvényességi egységet alkotnak.* A fonizmak egymással való relációja adja a tézisnek megfelelő meloszt. A meloszban a hangok véletlen egymásutánjával vagy a magasságuk szerint való tudományos sorukkal (skála) szemben egy *logikai plusz* van. A meloszban a fonizmak sem a véletlen szeszélyéből, sem külső, formai elrendezettségük nélkül fogva, hanem belső tartalmi egységük alapján alkotnak egymással viszonyt. Minden meloszban egy állítás van, egy tartalmi kiegészítés. A fonizmak elrendeződése egy új tartalom kiemelésének érdekében történik, tehát viszonyukban belső törvényszerűség található. A melosz abban különbözik a dallamtól, hogy a dallam fogalmában a fonizmak magasságának bizonyos szabályos váltakozása is benn rejlik, addig a melosz mindennemű tartalmi, lineáris elrendeződését jelenti a fonizmaknak, tehát az egyhangon történő recitálást is. Szóval a melosznak nem kell „dallamosnak“

lennie, egyedüli határozmány a lineáris kapcsolat a fonizmak között. A fogalmi gondolkodás természetén alapuló tézis dualizmusát nem lehet a zenében megtalálni, mert a fogalmi jegy hiányában két egymásra vonatkoztatott fonizma közül nem lehet kijelölni sem az alanyt, sem az állítmányt, melyek speciálisan gondolkodástani képletek. Az érvényes logikai kiegészülés azért megtalálható. Az érvényességi egységet a fogalmi logikában a copula, itt a *ritmus*, vagyis két fonizma időbeli egysége biztosítja. A ritmus a kapocs, mely által egységbe rendeződnek a tartalmilag összefüggő fonizmak. A ritmus vonatkoztatja egymásra a fonizmat. A zenében nem lehet az állítmánynak az alanya vonatkoztatott kiegészítő szerepéről beszélni, csupán arról, hogy a fonizmak vonatkoznak egymásra az időbeli egység segítségével egy új igazságtartalom kiemelése érdekében.

Itt értjük meg a hagyományos zeneszerzéstana ama szabályát, mely szerint egy szólamot indokolatlanul megindítani és félbehagyni tilos. A szólamnak a többi már meglevő szólamból kell kiágazódnia és abba is kell újra visszatérnie, nem pedig — ha már nem tudunk vele mit csinálni — elvágva, mintegy a levegőbe lógva hagyni. Ez a primitív formájú, de igaz tanítás a kompozíció szigorú logikai struktúrájára hívja fel a figyelmet és a fonizmak és meloszok helyes kezelésére utal. A helyes szólamvezetés is ebben az elvben gyökerezik, a fonizma kapcsolatoknál a magasabb logikai egységeket kell figyelembe venni. *A zenemű élő organizmus*. Semmilyen lépés sem jöhet váratlanul, mindent elő kell megfelelő helyzetekkel készíteni és minden akciónak egy más akcióba kell bekapcsolódnia. Természetesen, mint ahogy a logika mindennapos alkalmazásában sem írunk ki minden tételt, hanem az áttekinthetőket átúgorjuk, úgy a zenében is a fonizmak kapcsolatainál az áttekinthető lépések megrövidíthetők, de csak addig, amíg a logikai egység csorbát nem szenved.

A harmadik logikai alapelv azt fejezi ki, hogy minden dolog valamely osztály tagja (principium classificationis), mely a szillogisztikus szerkesztésben nyer kifejezést. „A szillogizmus tételekből álló igazság.“ Egy tételrendszer, melyben az alkotó tételek (a praemissák) egy új igazságot emelnek ki (conclusio). A zenei gondolkodásban a harmónia fogalma foglal magában a szillogizmushoz hasonló természetet. *A harmónia meloszokból álló logikus egység, mely új tartalom kifejezésére irányul*. Az előbbieken a fonizmak együtt alkotottak egy befejezett zenei mondanivalót a melosz alakjában, itt a meloszban foglalt gondolatok alkotnak egy logikus rendszert egy újabb tartalom hangsúlyozása érdekében. A harmónia e szerint nem a fonizmak, hanem a meloszok rendszere egy nagyobb totalitás érdekében. A zenei kompozíció annál inkább megközelíti a tökéletes existentialis formát, minél

tökéletesebben ki van építve benne a vízszintes és függőleges szerkesztés. Ha egy kompozíciót a síkra vetítve egy koordináta rendszer keretében képzelek el, akkor a kidolgozás annál inkább fogja megközelíteni a tökéletes formát, minél több pont van az x—y-vonalak mentén meghatározva. Ideálunk a tiszta szerkesztés szempontjából Palestrina vokálműveinek a kidolgozási módja, ahol a vízszintes (melodikus) és a függőleges (harmonikus) elhelyezkedése a fonizmáknak a legteljesebb egységet közelíti meg. Rossz tehát a csak lineáris szempontokat figyelembe vevő és a harmonikus összhangzásra nem ügyelő dolgozási mód éppúgy, mint ellenkezője, a harmonikus színfoltokban dolgozó, minden nagyobb egységet szem előtt tévesztő analitikus komponálási technika. Az előbbire a XIII. és XIV. század gótikus és a legújabb évtizedek anarchikus, „futurista“ kontrapunktikája, az utóbbira a múlt századi romantikus és impresszionista törekvések ködös, széteső, lazult formájú művei jellemzőek. A romantika túlrájolta a meloszt, az impresszionizmus pedig a harmóniát. A helyes dolgozási módot tehát a fonizmak vízszintes és függőleges tagoltságának egységén belül létrejövő *egyensúly* jellemzi. A fogalmi logikából vett analógiák ezt nagyon jól megvilágíthatják. Rossz a conclusio akkor, ha a premissák külön-külön helyesek is, de együtt nem képeznek olyan logikai egységet, melyből egy új igazság emelkedhet ki. Még helytelenebb a konklúzió, ha a praemissák külön-külön sem alkotnak logikus egységet, hanem a tézisek már önmagukban helytelenek. Vagyis az áltéziseket alkotó logizmak egymással logikai, tartalmi kapcsolatban nincsenek. Ehhez hasonlóan hibás a zenei szerkesztés, ha a meloszok külön-külön összefüggő egységet is alkotnak, de együtt hiányzik viszonyukból az összefogó szintézis, mely az egésznek logikai totalitását megadná. Ilyen komponálási technika a művészet korszakos változásainál szokott fellépni, amikor még az alkotóelemek is annyira újak, hogy a művész érdeklődését még az elemi részek kötik le és így átfogó, a részeket egységbe foglaló szellemi műveletekre nem képes. A másik hiba már mélyebb gyökerű.

Itt maguk a meloszok kidolgozása is laza, szétfolyó, logikátlan. Bizonyos látszategységet a harmonikus (függőleges) vonalban helyet foglaló, a gyakorlat és divat által szentesített szokásjogok alapján egybefűzött fonizmatömbök képviselnek. Ezeknek a fonizmáknak nincs eredővonaluk, miután a meloszok kidolgozása homályos, felelőtlenül úszkálnak a harmoniák felszínén. Így a komponálásból kivész minden határozott vonal, a kontúrok elmosódnak, minden akció bizonytalanná válik. A *melodikus tisztaság a plaszticitás legfőbb alapja*. Ha ez elmarad, odavész a kompozíció egysége. Kiélt stílusok jellemző hibája az a zenei



szofisztika, amikor már csak a felszínen van valami látszat-egység, de az alkotóelemek rendszertelenül egybefolynak. Ilyenkor dívik a kromatika sűrű használata, mely alkalmas arra, hogy a zavaros akciókat ügyesen elfedezze.<sup>1</sup>

Végezetül meg kell jegyeznünk, hogy a zenei alkotásnak nem kell maradandónak lenni. Beethoven, Chopin vagy Liszt ihletett improvizációi éppen úgy műalkotások, mint azok, amelyeket feljegyeztek. Mert a papirosok is megsemmisülnek évezredek folyása alatt, de azok a nagyszerű erők és fények, melyeket a műreemekek kisugároznak magukból, tovább élnek halhatatlan életet, az általuk jobbá lett emberiség lelkében.

---

<sup>1</sup> Az oktáv- és kvint-párhuzamok tilalmának logikai hátteréről lehet itt megemlékeznünk. Minden akciónak fő ismertető jegye a változás. Két mozgó pont egymással szemben elfoglalt helyzete csak akkor változik meg, ha legalább az egyik mozgásának irányát, vagy sebességét megváltoztatja. Mert ha mindkét pont párhuzamos irányban ugyanazon sebességgel mozog, akkor a kettőjük közti viszony állandósul, vagyis helyzetváltozás nem áll elő. Ilyenkor új ismeretek a két mozgó pont viszonyát illetőleg nem lehetségesek. Egy zeneműben is új megismerési lehetőségek csak akkor adódhatnak, ha a kompozíció keretén belül az egyes szölamok egymáshoz viszonyítva úgy mozognak, hogy helyzetváltoztatásuk egymással szemben elfoglalt viszonyuk változtatásával is jár. Függő helyzetek feloldódnak, új függő helyzetek keletkeznek, melyek egy újabb mozgás által feloldást nyernek. Ime, ez a periódikus váltakozás jelenti a belső életét egy zeneműnek. A tudományos gondolkodásban is régi problémák jutnak nyugvópontra, új problémák keletkeznek, melyek szintén megoldást nyernek és így tovább végtelen láncolatban. A pleonazmus, a bőbeszédűség, vagy éppenséggel a semmitmondás akkor áll elő, ha gondolkodásunk nem halad előre, hanem újra és újra ismételtet már megismert igazságokat. Ez a zenei semmitmondás nyilvánul meg az oktáv- és kvint-párhuzamok használatában. A fülünk az oktávát és utána a kvintet hallja a legeggybehangozóbbnak, tehát ha két szölam oktávában vagy kvintben halad egymással párhuzamosan, a kettőjük közti viszony ilyenkor nem változik, új helyzet nem áll elő, mert hiszen az csak egy transzponálása a régebbi viszonyoknak, más szóval zenei bőbeszédűség, így a darab menete holtpontra jut.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

FRITZ HEINEMANN : *Neue Wege der Philosophie. — Geist. — Leben. — Existenz. — Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* Leipzig, 1929.

Manap már külön irodalma van a válságoknak. Beszélnek és írnak gazdasági, társadalmi, tudományos és művészeti válságokról. Nem annyira elszigetelt jelenségeket látnak bennük, mint inkább az egész kultúrának, magának a művelt emberiségnek roppant válságát, valami nagy felbomlási folyamatot, amelynek megállítására nem találunk semmiféle módot. Az élet sokkal bonyolultabb lett, mint volt az ókorban, avagy a középkorban és nem találjuk meg a vezető eszméket, amelyek ismét egységet és harmóniát teremtenének ebben a zűrzavarban. A világ — a görög filozófusok szerint — a kaoszból keletkezett és most úgy tűnik fel, mintha a benne levő rendszer felbomlásával ismét kaoszba olvadna. Az élet szétfeszíti a kereteket és az emberi szellem nem talál összetartó pántokat, nem tud új kereteket adni, amely a bonyolultabb, kiterjedtebb életet magába tudná foglalni.

Heinemann munkája is ebbe a válságábrázoló irodalomba tartozik. A filozófia kríziséről beszél, de manap, „im Augenblick der grössten Gefahr, eines Auflösungsprozesses von gigantischem Ausmasse, einer Umorientierung der Machtverteilung der Welt, einer Schwerpunktsverlagerung der politischen Macht, eines Versuches einer übernationalen Weltregierung, eines Niederganges der Kultur, eines Emporstrebens neuer Schichten, eines Auseinanderbrechens der Kulturwelt im Herrschaftsgebilde von extrem bourgeoiser und extrem proletarischer Führung, in einem solchen Moment kann die Philosophie nicht ohne Zusammenhang mit den lebenswichtigen Problemen bleiben.“

A jelenkor szellemét három, egymástól élesen megkülönböztethető korszak veszi körül, úgy mint a fánál az évgyűrűk. A hozzánk legközelebb eső az utolsó 50 év korszaka (1870—1920), azután az utolsó három század (1600—1900) és végül a legtágabb szellemi gyűrű, az egész európai szellemtörténet a görögöktől kezdve.

A görög népnél mindennek középpontja a Kosmos, a középkorban Isten, az újkorban az ember (az újkort szerinte a tekintélyek szétrombolása jellemzi).

A modern ember centrális kategóriája a cselekvés, alkotás. Nietzsche szerint megismerni annyi, mint teremteni. „Der Wille zur Wahrheit ist ihm eine Ohnmacht des Willens zum Schaffen.“

Ez az „operari“ alapja a modern idealizmusnak és a pozitívizmusnak egyaránt.

Heinemann az európai szellem történetét adja ebben a munkájában. Az egyes korszakok gondolatirányát jellemzi. Az 1600—1900-ig terjedő korszak uralkodó principiuma a szubjektív szellem. „Die Definition Descartes von sich, als Geist: Mein Wesen besteht einzig darin, dass ich denke — ist die Definition der neueren Philosophie von sich“, mondta már Feuerbach.

Ennek a kornak három nagy filozófiai mozzanatát tárgyalja, amelyek a szellem megmentésének kísérletei: az első Kant rendszere és a német idealizmus, a második a pozitívizmus és a harmadik a neukantianizmus. A szellem egyeduralma elleni lázadást egyrészt Nietzsche képviseli, aki az ösztön és akarat szupremáciáját hirdeti, másrészt Bergson, aki az irracionálisnak nagy jelentőségét és szerepét hangsúlyozza.

Az emberrel, mint testből és lélekből álló lénnyel egyrészt a modern pszichológia, másrészt a biológia foglalkozik. Heinemann világos — bár nem teljes — képét adja a modern pszichológiai irányoknak, kissé részletesebben szól a pszichoanalízisről, a karakterológiáról és az alakzat-lélektanról. A lélektant beállítja a modern eszmeáramlatokba és egyúttal megadja a kapcsolatokat a pszichológiában régebben uralkodó vezető eszmékkel is.

A munka a mai kor legfőbb filozófiai kérdéseit majdnem kivétel nélkül érinti és világosan, határozottan tudja jellemezni az egyes irányokat. Iparkodik kimutatni, hogy a legkülönbözőbb területeken jelentkező felfogásmódok beleesnek az illető korszak hatalmas eszmeáramlatának irányába. Keresi a kapcsolatokat, amelyek az időbeli egymásutánban fellépő álláspontokat egymásba fűzik.

Midőn valaki az egyes korok szellemének képét néhány erőteljes vonással akarja markánsan megrajzolni, midőn az ezernyi történelmi mozzanatot egységes hullámvonallal akarja ábrázolni, elkerülhetetlen, hogy a tényekre valami kis kényszerrel ne alkalmazzon, hogy saját szubjektív felfogása mások gondolatainak válaszolásában szerepet ne játsszék. Heinemann elég tárgyilagos tudott maradni és az összefüggések keresésében nem ment túlzásokba. Könyve nemcsak nagyon jó áttekintést ad a modern filozófiai irányokról, hanem olvasóira sok tekintetben gondolatébresztő hatással is lesz.

Bognár Cecil.

DR. HEINRICH FELS: *Bernhard Bolzano. Sein Leben und sein Werk.* Meiner, Leipzig. 1929. X+109 l.

*Bolzano*, a XIX. század elejének kiváló bölcselője csak újabban részesül kellő méltatásban. Az általa képviselt *platoní*

*aristotelizmust* a mult században uralkodó különféle idealisztikus irányzatok, újkantianus rendszerek teljesen háttérbe szorították. E kiváló prágai bölcselet csak századunk elején emelte ki Husserl az ismeretlenség homályából. Azóta mind többen próbálkoznak Bolzano eredeti gondolataiban elmélyedni, azokat továbbfejlesztteni. Felsnek e munkája is igen ügyes, világos összefoglaló tanulmány Bolzano életéről és bölcseletéről.

Szerzőnk elsősorban sikerült *jellemrajzot* ad Bolzano érdekes egyéniségéről, vázolja tragikus életét, majd összehasonlítja bölcseletünket a kiválóbb rokonszemű gondolkodókkal, amilyenek *Platon, Leibniz, Kant, Brentano, Husserl* és *Pauler Akos*. Ezek után részletesen ismerteti Bolzano bölcseletét, főleg ennek legfontosabb részét, a *logikát*.

Bolzano logikájának jelentősége főleg abban áll, hogy nála újszerű gondolatokat találunk a szubjektívizmus és pszichológizmus leküzdésére vonatkozólag. Bolzanonak a „*magánvaló tételre*“, a „*magánvaló igazságra* és a „*magánvaló képzetre*“ vonatkozó fejtegetése főleg Husserl és Pauler bölcseletében egy *tiszta, anti-pszichologisztikus* logika kiépítéséhez szolgáltak kiinduló pontul. E fogalmak Bolzanónál még korántsem teljesen tisztáztak, nem lezárt problémák. Szerzőnk iparkodik Bolzano gondolatainak megfelelő értelmezést adni és az említett három alapfogalmat igen helyesen a kimondástól és elgondolástól, illetve a kimondó, vagy elgondoló tudattól való *absztrakcióval* magyarázza. Valóban csak ezáltal teremthetünk kapcsolatot a magánvaló ideális tárgyak és azok megismerése, elgondolása között. Nem tudunk azonban egyetérteni szerzőnk ama megállapításával, hogy a Bolzano-féle „*magánvaló tétel*“ közeli rokonságban van *Kant* „*Ding an sich*“-jével.

A magánvaló képzetek magyarázatánál szerzőnk *Pauler* logikájához folyamodik és a nagy magyar bölcselet „*logizma*“-jában találja Bolzano gondolatának helyes értelmezését. Mindazonáltal lényeges különbséget kell megállapítanunk a „*magánvaló képzet*“ és a „*logizma*“ között, amennyiben az előbbi Bolzano szerint sem igaz, sem nemigaz nem lehet, mert ilyenek csupán a teljes tételek lehetnek, Pauler logizmája viszont mindig valamilyen érvényességi mozzanatot, igazságot tartalmaz.

Könyvünk végül röviden ismerteti Bolzano *matematikáját, metafizikáját, pszichológiáját, etikáját, esztétikáját* és *vallásbölcseletét*. Ez utóbbiban Bolzano *Vaihinger* „*Als-Ob*“ bölcseletének elődjeként mutatkozik.

Külön meg kell még jegyeznünk, hogy szerzőnk erősen *Pauler logikájának* hatása alatt áll. Könyvének számos helyén hivatkozik a kiváló magyar bölcseletre, mint Bolzano nagy tanít-

ványára, legalaposabb értelmezőjére és a tiszta logika egyik legkiválóbb képviselőjére. E könyv egyúttal bizonyosága annak, hogy végre a filozófia terén is van a magyar tudománynak olyan képviselője, akit hazánkon kívül is elismert tekintélyként emlegetnek, akinek böleselete már külföldön is talált követőkre, továbbfejlesztőkre.

Somogyi József.

GUY DE POURTALES: *Nietzsche en Italie*. Paris, Grasset (1929), 228 lap.

Igazi francia könyv. Nem akar nagyigényű lenni, hanem arrá törekszik, hogy pár kellemes és eszméltető órát szerezzen az olvasónak. Filozófiai tartalma semmi, de a mult század egyik legjellegzetesebb filozófiai géniuszáról, mint utazásain önmagát kereső emberről szól s ezzel megérdemli, hogy filozófusok is a kezükbe vegyék. A szerző, Guy de Pourtalès a zenén át keresi az emberi lélekhez vezető utat s Lisztról, Chopinról és a szerencsétlen II. Lajosról, a Hamlet-királyról — ahogy ő nevezi — írt életrajzot, most pedig Wagner Richárdról ígér egy könyvet. Eleve tisztában lehetünk tehát vele, hogy Nietzsche is mint a benső lélek zsenijét fogja fel. Az ő szemében N. filozófiája nem tételek sora, hanem zene, azaz egy ösztönös lélek magamegmutatása, kifejezése. Gondolatai lelkének a tájjal való érintkezéséből fakadtak s Itália a felszabadulást, a magáratalálást jelentette ennek a géniusznak. Bemutatja nekünk, hogy hőse milyen lelki sorsfordulatokon át élt és utazott Itáliában 1876-tól 1888 utolsó napjaiban történt lelki összeomlásáig. A Genovában és Sorrentóban üdülést kereső beteg professzort rabul ejti a déli napfény és a latin szellem. Lépérről-lépésre válik el a német ködtől és Wagner zenéjétől, amely ifjúságát kitöltötte és neki értelmet adott. Azonban az utazót sem hagyja el az árnyéka: N.-t kíséri testi-lelki betegsége, a pusztító kór és Wagner Cosima iránt érzett fájdalmas sóvárgása. Pourtalès nem beszél róla, de szemmel láthatóan könnyű innen magyarázni filozófiája kialakulását is, amelyhez a hazuról való menekülés és Itália segítette hozzá. Ez a beteg, szenvedő ember nem akart lélekben megszökni a szenvedés elől egy másik, egy transcendens világba, hanem magára vetté ezt az életet, hú maradt a földhöz s azzal akarta legyúrni a szenvedést, hogy elfogadta, megértette és tudatosan a magáévá tette. Itt jutott ellentétbe aztán a kereszténységgel is, nem Krisztussal ugyan, hanem az ő szolgálóival, akik a szenvedő ember figyelmét szenvedéséről elterelni szeretnék, a helyett hogy megszerettetnék vele azt. Az élet szerelmese összeütközésbe került Pál apostollal, mert úgy látta, hogy ennek nem annyira az üdvözítő életére, mint a halálára volt szüksége, hiszen

erre a halálra és a belőle történt feltámadásra építette fel a keresztény ember életét. Csak egy beteg ember áhíthatja oly heves kívánással az életet, hogy miatta Nietzschének még az örök élet sem kellett egy transzcendens szférában, ha egyszer annak a földi halál az ára.

Könyvünk N. itáliai tartózkodása kapcsán éles fénykévéket vetít e szegény, szenvedő lélek sorsfordulataira. Sehol sem részletez, hanem Rembrandt módjára egy-egy jelenet vagy gondolat fényfoltjával világít rá a lélek forrongásaira s ha N. ismerőseinek lényegben nem is mond újat, írói művészetével kiérdemli, hogy e művet érdeklődéssel vegyük a kezünkbe.

N. J.

PROHÁSZKA LAJOS: *Pedagógia, mint kultúrfilozófia*. Budapest, Egyetemi Nyomda, 1929.

Szerző a neveléstudomány rendszertani helyét a kultúra bölcséletéből kiindulva akarja meghatározni. A kultúra fogalmát kétfelől vezeti le: a tárgy elméletéből, egy előbbi dolgozata alapján kijelölve azt a tárgycsoportot, amely a kultúrára jellemző, s a forma elméletéből. A levezetésnek ez a második része nem elégít ki; a forma fogalmának alaposabb kifejtése elmarad s ennek némi homály a következménye.

Lényeges eredménye a dolgozatnak kultúra és műveltség elkülönítése. Mindkettő emberi produktum; az előbbi azonban olyan tárgyak rendszere, amelyek alkotójuktól elváltak s főnállásuk önmagukban, *struktúrájukban* igazolható. A műveltségnek viszont struktúrája nincs, a lélektől nem válik el, le nem zárul s legfőbb jegye a *felelősség*, amely állandóan alkotójához és az értékekhez fűzi. (Példa: tettek, érzület, készségek stb.) Műveltség és kultúra együtt adják az objektív szellemet. Miután szerző már előbb Sprangerrel szemben megsűkítette a kultúra fogalmi körét, most megint eltér tőle abban, hogy az objektív szellemet és a normatív szellemet azonosítja. A kultúra így nála állandó normáló hatás kiindulópontja s a maga struktúrái révén a lélekben „felelős” összefüggéseket alkot, amelyek együttesét nevezi Prohászka éppen műveltségnek. Ez az állandó normáló hatás pedig nem más, mint maga a *nevelés*. Látható, hogy itt a nevelésnek egy olyan elmélete bontakozik ki, amely a személyi oldallal szemben a tárgyat hangsúlyozza s a nevelés egész fogalmát a műveltség fogalmával vezeti vissza.

Ilymódon a pedagógia nem autonóm tudomány, hanem filozófia, közelebbről kultúrfilozófia; feladata annak a törvényszerűségnek megállapítása, amely szerint a kész kultúra a lélekben „felelősség”-gé, műveltséggé, azaz tettek, érzület stb. alakul át. Figyelemreméltó felfogás; teljesen meggyőzővé azon-

ban csak akkor válhatik, ha a szerző a tárgyelméleti és forma-elméleti megalapozás néhány összhangtalanságát megszünteti s a formai levezetés kiinduló pontjait tisztázza. *Barta János.*

HANS LEISEGANG: *Denkformen*. 1928. W. de Gruyter et Co. 457 lap.

Leisegang, a híres szellem- és filozófiatörténet-kutató ebben a műben is az idegen szellem megértésére törekszik és e megértés lehetőségének problémájával foglalkozik a *Dilthey, Spranger, Jaspers* stb. által tört irányban.

A szerző szerint a régebbi korok filozófiai és vallásos világnézeteinek teremtői nem a „mai“ tudományos logikának megfelelőleg gondolkodtak — bár nem is ütköztek össze ennek törvényeivel —, hanem az ő gondolkodásuk más törvényeket követ, melyek épp oly pontosan megformulázhatók és rendszerbe foglalhatók, mint a tradicionális logika. Tehát nem csupán *egy* logika van, hanem — történelmi hely és kor szerint — számtalan sok. Leisegang a problémát szerencsétlenül fogalmazza meg. A logika alapelvei ugyanis bebizonyíthatólag *szükségképek*: vagyis oly általánosak, hogy körül alól semmi sem vonhatja ki magát. „Más logika“ tehát kikerülhetetlenül ellentmondana a mi egyetlen, abszolút logikánknak. Nem is a logika változik az idők folyamán, hanem az a *módszer*, mellyel az egyes gondolkodók világnézetteremtő munkájukban eljárnak: Változik továbbá a világnézet *alogikus* eleme: a gondolkodók egyéni sejtéseitől függ, milyen fontosságot adnak egy-egy általános fogalomnak az ezek által ki nem meríthető, konkrét-egyedi lét magyarázatában.

Leisegang kimutatja ugyan, hogy a gondolkodásnak vannak különböző típusai, még pedig formális, strukturális típusok. Azonban az általa említett formális különbségek vagy nem tiszta logikai (hanem épp alogikus metafizikai, vagy módszertani természetűek), vagy pedig — megfelelő, alárendelt helyen — jól beilleszthetők a „mai“ logikába is. Ilyen gondolatformák: 1. a mai, vagy skolasztikus gondolatforma, mely az ellenmondás elvén épül fel. 2. A gondolatkör, pl. *Herakleitos* gondolkodása, mely az igazság kritériumát az ellentétek, a kezdet és vég logikai és okossági összekapcsolásában látja. 3. A körökből alakult kör (pl. *Hegel* dialektikája), mely a történésben és a logikai rendben egyaránt visszatérő köröket és az így kapott csavarmenet irányából újabb, nagyobb ívű kört törekszik felfedezni. 4. A fogalompiramis, pl. a matematikai gondolkodás, vagy az osztályozás nemekre és fajokra. 5. Az antinómiás gondolkodás, pl. Kant antinómiái. 6. A történetfilozófiai gondolkodás két típusa: az örök visszatérés és az egyenesvonalú fejlődés gondolatformái.

Ha Leisegang logikai historizmusától és a kereszténységgel szemben tanusított, csekély megértésétől eltekintünk, számos jelentős és találó szellemtörténeti észrevételt találunk könyvében.

*Noszlopi László.*

DR. RÁCZ LAJOS: *Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire.* Debrecen, 1929. 40 lap.

Th. Hopfner prágai tanár a Beihefte zum „Alten Orient“ (1925) vállalatban azzal az eredetieskedő véleménnyel állott elő, hogy a görög filozófia keleti eredetére vonatkozó állítások semmiféle hitelt nem érdemelnek, mert jóval későbbi korból származottnak és irányzatosak. Vele szemben Rác Lajos nagy készültséggel mutatja ki a keleti befolyást három tényre hivatkozva. A görög filozófia először is akkor keletkezik, amikor Egyiptom megnyitja kikötőit a görög hajósok előtt és amikor a perzsa király a kisázsiai görög városok fölé terjeszti ki hatalmát; másodsor ott keletkezett, ahol a görög nép legelőkelőbb összeköttetésben állott kelettel; harmadszor végül sok rokonvonást mutat fel kelettel. Főleg első korszakában kozmikus egységet keres misztikus fantáziával a mennyiségtan és csillagászat révén, melyeket kelet művelt leginkább.

Rác ezeket a hatásokat érdekes tényekkel mutatja ki a három miletosi bölcselnél, majd Xenophanes, Pythagoras és Herakleitos tanaiban, akik mind ión származásúak.

Módszerében a következő két elvet tartja szem előtt: 1. A probléma eldöntésénél nem lehet csupán Thales korából kiindulnunk, hanem vissza kell térnünk a megelőző századokba, mert az Égei-tenger környékén már Kr. e. 2300-ban magas fejlettségű műveltség virágzott, mely élénk összeköttetésben állott Kisázsiaiával és a Nilus völgyének lakóival. Nem lehet 2. kizárólag filozófiai tanokra szorítkoznunk, hanem minden vallásos és tudományos ráhatást figyelembe kell vennünk, mely a görögöket keletről érte, mert a régi időkben összeolvadt még a vallás, a tudomány és a filozófia.

A szerző a keleti befolyás jelenleg általánosan elfogadott tételét alapos készültséggel ismerteti a bölcseledés iránt érdeklődő magyar művelt körökkel. Erre igen alkalmas a művelődéstörténet tág mezejét felölelő eljárása, melynek azonban a veszedelmét sem kerüli el egészen, amennyiben a tételtől nem egyszer szikán dozik és néha ismételi.

A régi feldolgozások közül mellőzi a legjobbakat: Grubert és Willmannt, az új eredmények közül pedig kevésbé aknázza ki a hittiták történelmét, melynek emlékeivel tele van az új konstantinápolyi múzeum és amelyből kitűnik, hogy Kr. e. 1500—600-ig



Kisásziában árja nép élt, mely Varunát, Indrát, Mythrát, ind és perzsa isteneket tisztel és amelynek a nyelve legközelebb áll a latinhoz.

Ez a hiány nem rontja le a kis mű értékét, mert tételét sikerült a többi forrásokból meggyőző erővel igazolnia.

*Mester János.*

J. E. SALOMAA: *Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart.* (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. Sarja B, Nid. XIX. No. 3.) Helsinki, 1929. 311 l.

Az angol bölcelet mindig bizonyos *önállóságot* mutatott Európa egyéb országainak filozófiai áramlataival szemben. Míg az újabb kontinentális filozófia a legellentétebb rendszerek között haladt előre, miközben az egymást követő bölceleti rendszerek vajmi keveset vettek át az előzőektől, addig az angol filozófia sokkal *egységesebb, összefüggőbb* képet mutat. Az utódok itt mestereik tanítása alapján építették tovább a filozófiát és így az angol bölceletben korántsem találunk oly hirtelen átalakulásokat, oly merev ellentéteket, mint a többi európai népek bölceletében. Mindez szorosan összefügg az angol népre oly jellemző *konzervativizmussal*.

Hasonlóképpen megtalálhatjuk az angol bölceletben az angol jellem másik lényeges vonását, a kifejtett érzéket a *tények, a valóság* iránt. Az angolt inkább az egyes tények érdeklik, mint ezek összessége. Az egyes dolgokról akar világos képet nyerni és ezt nem engedi elhomályosítani általános elméletekkel. Ezért az angol bölceletben sem találkozunk oly mélyreható spekulatív rendszerekkel, mint a német vagy francia filozófiában. Az angol bölcelet inkább a tapasztalati valóságra épít és így mindig közel marad az arany középutat követő „józan ész“-hez. Problémái közelebb állanak a praktikus élet problémáihoz, a tisztán spekulatív, metafizikai kérdések kevésbé érdeklik.

A *realisztikus* bölceleti irányzatok mellett régóta fennáll ugyan bizonyos *idealisztikus* irányzat is az angol bölceletben. De az angol idealizmus is sokkal inkább empirisztikus alapokon épül fel, mint a többi idealisztikus rendszerek és így bizonyos tekintetben közeledik a realizmushoz.

Szerzőnk az újabb angol bölcelet e két hatalmas irányzatát, a realizmust és az idealizmust, valamint ezek legfőbb képviselőit tárgyalja. Behatóan ismerteti az idealizmus részéről *F. H. Bradley, Bernard Bosanquet és J. Mc. E. Mc. Taggart* bölceletét, a realizmus részéről pedig *G. E. Moore, Bertrand Russell és Samuel Alexander* filozófiáját.

E tanulmányai alapján szerzőnk kimutatja, hogy a jelenlegi angol bölcelet egyik képviselője sem mondható *tisztán*

*idealistának*, sem pedig *tisztán realistának*. Legtöbbjük a realizmus és az idealizmus határán mozog; mindkét irányzat elemei megtalálhatók náluk. Ezt szerzőnk főleg azzal magyarázza, hogy az idealizmus és realizmus korántsem jelentenek teljesen világos, egységes állásfoglalást, hanem sokféle magyarázatot engednek meg.

Arra is rámutat szerzőnk, hogy a legújabb angol bölcselet már erős *spekulatív* törekvést árul el a hagyományos angol empirizmussal szemben. Egyes bölcselek a legkülönbözőbb hatások alatt már a hagyományos nézeteket túlhaladni törekcszenek.

Szerzőnk ez alapos munkájában igen értékes tanulmányt nyújt az angol filozófia azon irányairól is, melyek az európai bölcseletben még kevésbé ismertek. Előadása mindvégig mintaszerűen világos, könnyen érthető. Könyvét bátran ajánljuk mindazok figyelmébe, kik az angol bölcselettel behatóbban meg akarnak ismerkedni.

Somogyi József.

J. E. SALOMAA: *Das Problem der Wahrheit*. (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia. Sarja B, Nid. XXIII. No. 1.) Helsinki 1929.

Az újabb logikai és ismeretelméleti munkák között keveset találunk, mely az aktuális problémákat oly világosan, oly könnyen érthető, józan beállításban tárgyalná, mint a finn bölcseletnek e kiváló terméke. Bölcseleink nem törekszik mindenáron újszerű megállapításokra, nem akarja valami új, egyéni rendszerrel növelni a különféle bölcseleti rendszereknek már úgyis eléggé zürzavaros tömkelegét. A hagyományos logika alapján, józan kritikával vizsgálja azokat az elméleteket, melyek a legszubbtilisebb és napjainkban is legtöbbet vitatott logikai és ismeretelméleti problémák körül keletkeztek, óvatosan iparkodik e problémákat továbbfejlesztteni, illetve megoldani.

Vizsgálódásait az *igazság mibenlétének* fejtegetésével kezdi. Különféle elméletekkel szemben megvédelmezi a régi, klasszikus felfogást, mely szerint az igazság a tárgy és a reá vonatkozó ítélet megegyezése. Kimutatja azt is, hogy csak egyféle igazságfogalom lehetséges. Az igazságnak bármilyen fajtája (formai, tartalmi stb.) csak ezen belül különböztethető meg.

Szerzőnk a logikai relativizmussal szemben az *igazság abszolút voltát* hangsúlyozza, ami mellett egyedül van értelme igazságnak és tévedésnek. Ezzel kapcsolatban megkülönböztet *megismert* és *magánvaló igazságot*. Az utóbbival szemben azonban szerzőnk álláspontja kissé ingadozó, bizonytalan. Majd a tárggyal, a tényálladékkal veszi egynek, majd egy önmagában érvényes gondolat tartalomnak, majd pedig minden ismerettárgytól és

gondolkodástól független érvényességnek tartja. E bizonytalanság nyilván abból származik, hogy egyébként annyira óvatos és világos bölcselelnk kellő megvilágítás nélkül veszi át az „*érvényesség*“ sokféleképen értelmezett fogalmát, bár annak kevésbé tisztázott voltát maga is elismeri. Így azután a valóság „harmadik köre“, az érvényesség, melybe szerzőnk a magánvaló igazságokat és a lényegeket sorolja, homályos pontja marad ez egyébként igen világos munkának is.

Bölcselelnk Aristotelesszel egyetért abban, hogy igaz vagy nemigaz csak valamely *ítélet* lehet. E tulajdonság pusztán a tárgyakhoz vagy képzetekhez nem tartozik. Másrészt szerzőnk szerint az ítélet lényege is éppen egy olyan tárgyra-vonatkozás, mely igaz vagy nemigaz lehet. Az ítélet igaz volta független attól, vajjon felismerjük-e azt. Az igazság abszolút volta nem kíván egy *abszolút kritériumot* is, melynek alapján az igazságot a tévedéstől teljes bizonyossággal megkülönböztethetjük. Az *igazság felismeréséhez* azonban ilyen kritériummal kell rendelkezünk.

Szerzőnk behatóan foglalkozik a legnehezebb ismeretelméleti problémával, az *igazság kritériumával* is. Vizsgálja az érzékelést, az érzelmet, mint állítólagos kritériumait az igazságnak, bírálja a badeni iskola „transzendent Sollen“-jét, a pragmatisták praktikus verifikációját, a gondolkodási kényszer elméletét, Royce abszolút pragmatizmusát stb. Rámutat arra, hogy maga az *evidencia* mibenléte is mennyire kevésbé evidens. Végül is az igazság egyetlen abszolút kritériumának az „*abszolút pragmatizmust*“ fogadja el, mely szerint azok az ítéletek tarthatók abszolút bizonyossággal igazaknak, amelyeknek már a tagadása is felteszi érvényességüket.

E kritérium azonban csak az ítéletek igen szűk körére alkalmazható. Mire építhetjük tehát többi ítéleteink igazságát? Szerzőnk e szempontból vizsgálja az *indukció* érvényességi alapját, amelyet az egyetemes törvényszerűség előfeltételében talál. Ennek azonban csupán nagyfokú valószínűsége van, tehát nem lehet az igazság abszolút kritériuma. Rámutat bölcselelnk arra is, hogy az *intuición* önmagában csupán tényeket szolgáltat, de nem azok ismeretét, tehát csupán ismeretforrás lehet, de nem a megismerés módszere vagy az igazság kritériuma. A *belső szemléletet* szerzőnk éppúgy nem tartja abszolút igazság-kritériumnak, mint a *külső szemléletet*. Így azután az abszolút pragmatizmus körén kívül eső ítéleteink, vagyis ismereteink legnagyobb része csupán *hipotetikus*, csak többé-kevésbé *valószínű*. Szerzőnk felfogása e téren tehát túlságosan pesszimista. Ugyanis nyilván van az intuiciónak, illetve a belső szemléletnek olyan faja is, mely megfelelően értelmezve abszolút bizonyosságú ismeretekre vezethet.

Végül érdekesen mutat rá szerzőnk arra, hogy bizonyos értelemben minden megismerés a *tapasztalásra* épít. Így bizonyos logikai viszonyokat is (nagyobb, kisebb, hasonló, különböző stb.) a tapasztalás alapján ismerünk fel.

Szerzőnk nem hatol ugyan mindenütt a problémák legmélyéig, világos és eszmekeltő fejtegetéseivel azonban nagyban elősegíti a logika számos problémájának megoldását. Könyve egyik legügyesebb, legérthetőbb összefoglalása a modern logikai vizsgálódásoknak.

Somogyi József.

NÉMETHY GÉZA: *Az ember és az Isten.* — Újabb költemények. Glória-kiadás. 85 lap.

Némethy Géza gondolati költészetéről már két ízben volt alkalmunk e lapokon megemlékezni: „Az ész tragédiája s egyéb versek” című nagyobb kötetének első és második kiadásával kapcsolatban (1925, 144 l.; 1928, 185 l.). Lehet, hogy mire e sorok megjelennek, ez az újabb kis kötet is alaposan bővült új kiadást fog megérni.

Ez a verseskönyv most már pusztán gondolati költeményeket tartalmaz. Helyesen tette a tudós-költő, hogy az új sorozatnak élére állította azt az előadást, amellyel a Kisfaludy-Társaságnak székét elfoglalta. Ez a Helena és Faust szerelmének szimbolikus történetét vallomásszerűen mélyíti ki a görögség és az utókor viszonyának, s ebben a klasszika-filológiai tudományos kutatásnak filozófikus értékesesévé. Aki még nem ismeri, megismerheti ebből a tudós filológus lelki fejlődését, addig a fokig, amelyet költeményei jeleznek. „A Helena varázskörében töltött évtizedek után, nemcsak nézeteinkben, hanem még érzéseinkben is pogányokká leszünk és szívünkbe a gyarlóságot tudó ember alázata helyett lelkiszabadságunk fölemelő érzése költözik . . .” Ha tudjuk, hogy az a három költemény, amelyet e kis kötet tartalmaz az ember és az Isten viszonyáról, történeti áttekintésben, az elveszett paradicsomról és Szent Ágostonról szól, valóban különös érdeklődéssel foghatunk — ez után az előző után — olvasásunkba,

A vallástörténeti költemény, „Az ember és az Isten” című a naiv anthropolatriának azzá a filozófikus istenfogássá való fejlődését énekli meg, amely szerint *Deus non ens morale est, sed cosmicum.* A tudós-költő a *theoretikosz biosz*-ban, a természettel azonos Isten szépségének szemléletével elfoglalt életben való megnyugvás dicséretével vigasztalja meg a kíméletlenül megrázott olvasót. „Az elveszett paradicsom” című költemény bibliai keretének ilyen világnézeti tartalom mellett ismét

különös hatása van. Eszünkbe jut az Ember Tragédiájának Ádámja, akit az égi szózat észokok nélkül, kiáltó ellentétben a költemény tartalmával, szólít fel küzdelem és bizalomra. Némethy Géza kiűzött Ádámja a görög humanizmus emberies világszemléletében maga talál okot a küzdelemre és bizalomra, sőt a dacra is az ószövegségi zsidó istenelképzeléssel szemben. „S megy vigasztalódva, verejték árán enni kenyereét.“

Ilyen hangulatú költő a kereszténységben belül, ha nem Markion híve, csak pelagiánus lehetne. Nem csodálkozhatunk azon, hogy Némethy legalább a Szent Ágostonnal szemben elfoglalt álláspontjával az. „A bűnös ember“ című költemény manicheizmussal vádolja a bűntudat nagy tanítómesterét. A költőnek megvan az az előnye, hogy aki más véleményen van, nem vitatkozhat vele. Azt viszont mindenki nyugodtan elismerheti, hogy röviden fontosabbat tud mondani, mint sok külső-szempon्तú értekezésíró.

K. K.

## TÁRSULATI ÜGYEK.

### Jegyzőkönyv.

Felvétetett a Magyar Filozófiai Társaságnak 1930. évi május 9-én tartott közgyűléséről. Jelen voltak Nagy József alelnök, mint a közgyűlés elnöke, Pauler Ákos elnök, Dékány István főtitkár, Somogyi József titkár, Kronfusz Vilmos pénztáros és sokan mások a Társaság tagjai, választmányi tagjai és az érdeklődő közönség köréből.

Az elnöki széket Nagy József foglalja el és felolvassa a filozófia és az emberi lélek című elnöki megnyitóját. A nagy tetszéssel fogadott felolvasás után az elnök felkéri Bartók György tagot A „tudattalan“ problémája című tanulmányának felolvasására. A nagy tetszést keltő felolvasás után az elnök köszönetet mond a felolvasónak és felkéri a titkárt évi jelentésének felolvasására.

A titkár ismerteti a Társaság mult évi működését, melyet a közgyűlés helyesléssel tudomásul vesz. A titkár bejelenti, hogy a választmány a Társaság külföldi összeköttetéseit óhajtja tovább fejleszteni néhány külföldi tudós tiszteletbeli taggá választása útján. Ez évi közgyűlés elé a választmány a következőket terjeszti elő tiszteletbeli tagokká választás végett: Hans Drieschet, a leipzig-i, Joseph Geysert a müncheni, Hans v. Arnimot a bécsi és Maurice de Wulfot a louvaini egyetem tanárát. E bölcselők nemcsak világszerte elismert tudományos tekintélyek, hanem a magyar tudo-

mány őszinte barátai és a hazai tudományos körökkel már eddig is szorosabb összeköttetésben állanak. A választmány kifejezést adott ama törekvésnek, hogy a jövőben társaságunk más irányú és nemzetiségű bölcseletket is óhajt tiszteletbeli tagokká választani. Az elnök indítványára a közgyűlés említetteket egyhangúan a Társaság tiszteletbeli tagjaivá választja.

Elnök felkéri Kronfusz Vilmos pénztárost a pénztári jelentés előterjesztésére. A pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgáló bizottsága a pénztári könyveket átvizsgálta, azokat rendben levőknek találta és a pénztáros részére a felmentés megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1929. évről: *Bevételek*: Államsegély 2000 P, a Magy. Tud. Akadémia segélye 2000 P, tagdíjak 1402-27 P, kamatbevétel 9-97 P, Egyet. Nyomda-részvény visszatérítése 100 P, Egyet. nyomda visszatérítése 1928-ról 524-55 P, főbizományi árukért 755-43 P, összesen 6792-22 P.

*Kiadások*: Passziv egyenleg 386-56 P, tisztviselők tiszteletdíja 500 P, írói díjak 1382-08 P, nyomdaköltségek 4175-38 P, készpénzegyenleg 256-27 P, egyéb költségek 91-93 P, összesen 6792-22 P.

Költségvetés az 1930. évre. *Bevételek*: Készpénz 256-27 P, segélyek 3000 P, tagdíjak 1500 P, Egyet. nyomda visszatérítése 500 P, főbizományi árukért 225 P. kamatjövedelem 18-73 P, összesen 5500 P.

*Kiadások*: Nyomdaköltségek 3600 P, írói díjak 1300 P, tisztviselők tiszteletdíja 500 P, egyéb költségek 100 P, összesen 5500 P. A közgyűlés a pénztáros jelentését tudomásul veszi és a felmentést megadja.

Az elnök ezután jelenti, hogy Ottlik László nagyarányú egyéb elfoglaltsága miatt másodtitkári tisztségéről lemondván, új másodtitkár választása lett szükségessé. Köszönetet mond a lemondott másodtitkár eddigi munkásságáért és helyette másodtitkárnak dr. Prohászka Lajos egyet. m. tanárt ajánlja, akit a közgyűlés egyhangúan megválaszt.

Az elnök végül köszönetet mond a főtitkárnak, titkárnak és pénztárosnak buzgó munkásságukért, megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a közgyűlést bezárja.

K. m. f.

Nagy József s. k.  
alelnök,  
a közgyűlés elnöke.

Somogyi József s. k.  
titkár,  
a közgyűlés jegyzője.

Hitelesítők:

Dékány István s. k.  
Bognár Cecil s. k.

### Titkári jelentés.

Mult évi közgyűlésünk óta Társaságunk a megszokott keretekben folytatta működését a magyar filozófiai tudományok művelése érdekében. Hogy e súlyos gazdasági évben a Társaságunkra is fokozottan nehezedő anyagi gondokkal meg tudtunk küzdeni, azt főként a *magy. kir. kultuszminiszter úr* önmagyméltóságának, valamint a *Magy. Tud. Akadémiának* nagymérvű anyagi támogatása tette lehetővé. Csak ily módon érhattük el, hogy a rendkívül csekély és a nehéz gazdasági helyzet miatt nem hiánytalanul befizetett tagsági díjak mellett is képesek voltunk programunknak megfelelően működni. Nagylelkű támogatóinknak ez alkalommal mondunk hálás köszönetet. Külön köszönettel tartozunk az Akadémia főtítkárának, *Balogh Jenő* ny. miniszter úr önmagyméltóságának azért a szívességért, hogy üléseink céljaira az Akadémia termeit átengedni kegyeskedett.

Társaságunk az elmúlt évben is programjának megfelelően kiadványaival és felolvasóüléseivel igyekezett fejleszteni a magyar filozófiát. Folyóiratunk, az *Athenaeum* az elmúlt, 1929. évben 3 füzetben jelent meg 328 lap terjedelemmel. Tartalmaz 14 munkatársunktól 10 nagyobb értekezést, 6 kisebb cikket, 25 könyvismertetést és bírálatot, részletes bibliografiai ismertetést nyujt és tájékoztat a hazai egyetemek filozófiai előadásairól, valamint Társaságunk életének főbb mozzanatairól. E magas színvonalú és változatos tartalmú folyóirat szerkesztésének fáradságos munkáját *Dékány István* főtítkár végezte, akinek ez alkalommal is köszönetet mondunk.

A mult évi közgyűlés óta Társaságunk a következő *felolvasásokat* rendezte :

*Nozlopi László* : Az etikai értékelés alapkérdései.

*Parulekar Dr. Ph.* (Columbia Univ. N. Y. Hindoo view of life.

*Moór Gyula* : Metafizika és jogbölcselet.

*Horváth Barna* : Angol jogelmélet. (Az analitikus iskola. — A jogászai logizmus kritikája.)

*Boda István* : Az értelmiség struktúrája és az értelmi determinizmus.

*Driesch Hans* : Die Überwindung des Materialismus.

*Nagy József* : A filozófia és az emberi lélek.

*Bartók György* : A „tudattalan“ problémája.

Társaságunk *választmánya* három ülésen foglalkozott a Társaság adminisztratív ügyeivel. Ezenkívül Társaságunk külföldi összeköttetéseinek továbbfejlesztésére a választmány néhány kiváló külföldi bölcseelő *tiszteletbeli taggá* választását hozta javaslatba.

A választmány által ez alkalommal ajánlott tiszteletbeli tagok a következők:

*Driesch Hans*,<sup>1</sup> a leipzigiegyetem filozófiatanára, kinek vizsgálódásai főleg a metafizika és természetbölcselet terén nagyjelentőségűek. Driesch Hans egy új vitalisztikus metafizikai irány megalapítója. A materializmusnak főleg a biológia terén való leküzdésében Drieschnek elvülhetetlen érdemei vannak. Társaságunkkal és a magyar tudományos körökkel szorosabb összeköttetésbe került. Mult hónapban tartott Társaságunkban rendkívül nagy számú és igen előkelő közönség előtt megkapóan érdekes előadást.

*Joseph Geysler*,<sup>2</sup> a müncheniegyetem filozófiatanára, az újszkolasztikus bölcselet legmodernebb és legkiválóbb képviselője, alapos történeti tájékozottsággal és éles kritikai szemmel látja meg azt, ami az ó- és középkor bölcseletében, valamint a modern bölcseleti irányokban igazi, maradandó érték. Sikeresen egyesíti az aristotelesi-thomista bölcselet legfőbb elveit a legmodernebb filozófiai vizsgálódások igazolt eredményeivel, a régi bölcseletnek új lendületet ad az újabb problémák bekapcsolásával, a modern bölcseletbe pedig termékenyítően viszi vele a régi bölcselet már csaknem elfeledett értékeit. Geysler munkássága főleg a pszichológia, a logika és az ismeretelmélet körére terjed ki. Főbb munkája a kétkötetes *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 3. kiad. 1920., a *Grundlegung der Logik*, 1916 és az *Erkenntnistheorie*, 1922. Nagyrészt neki köszönhetjük, hogy a modern bölcselet számára a középkor bölcselete már nem terra incognita és hogy a filozófia ma már mindinkább közeledik a nagy görög bölcselelök nyomdokaira térve a századok óta megszakadt egység felé. Egyébként Geysler is régi barátja Társaságunknak, érdeklődéssel kíséri a magyar tudományos élet eseményeit és a magyar filozófia több képviselőjével tart fenn szorosabb összeköttetést.

*Hans v. Armin*, bécsiegyetemi tanár, aki az ókori filozófiára vonatkozó tanulmányaival nemcsak a klasszika filológia, hanem a bölcselet terén is elvülhetetlen érdemeket szerzett. Feltűnést keltek az ókori filozófia történetéről írt munkája, kiváló Platon-tanulmányai, különösen pedig a *Stoicorum veterum fragmenta* c. 4 kötetes munkája, mely szinte nélkülözhetetlen forrásmunka az ókori bölcselet tanulmányozásához. A szomszédos nagy kultúrközpontnak e kiváló, magyarbarát tudósa már eddig is szorosabb összeköttetésben van tudományos életünk vezető egyéniségeivel.

*Maurice de Wulf*, a louvainiegyetem filozófiatanára a közép-

<sup>1</sup> Munkásságáról jelen számunkban adtunk beszámolót.

<sup>2</sup> Munkásságáról az *Athenaeum* 1929. évfolyamában közöltünk ismertetést.



kori bölcelet világhírű kutatója, 2 kötetes *Histoire de la philosophie médiévale* c. sok kiadást megért munkája és a középkori bölceletre vonatkozó számos egyéb tanulmánya új fényt derítettek a multnak már alig ismert bölceleti irányaira. Mint a *Revue néoscholastique* szerkesztője, a középkori bölcelet tanulmányozásának legkiválóbb irányítója. A magyar tudományos élet iránti érdeklődésnek már eddig is többször tanujelét adta.

A jövőben más irányú és egyéb nemzetiségű bölcelők közül is törekszünk tiszteletbeli tagokat választani.

Társaságunknak van a jelenleg megválasztott 4 tiszteletbeli tagon kívül 392 rendes tagja, illetve előfizetője. Halottaink közül kegyelettel kell megemlékeznünk *Baumgartner Alajosról* a magyar középiskolai tanárság egy kiváló és tekintélyes képviselőjéről, ki Társaságunknak is egyik legrégebb és legbuzgóbb tagja volt.

Sajnálattal kell megemlékeznünk arról, hogy *Ottlik László* nagyarányú egyéb elfoglaltsága miatt másodtitkári állásáról lemondott. Eddigi munkásságáért Társaságunk ez alkalommal is köszönetet mond.

Ezekben volt szerencsénk beszámolni egy évi működésünkről. Társaságunk tisztikara igyekezett a mai nehéz viszonyok mellett a Társaság működését minél magasabb színvonalon fenntartani és ez — reméljük — kellő mértékben sikerült is.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette.

---

## KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

### Philosophie und Geistesleben.

Von Prof. JOSEF NAGY.

Die Erörterungen sind durch die Fragestellung bedingt, was die Entfremdung der modernen Seele von der Philosophie bewirkt hat und inwiefern eine Versöhnung der doppelseitigen menschlichen Geisteshaltung, die sich objektiv einerseits als Wissen, andererseits als Glauben gestaltet, möglich ist. Diese zweifache Geisteshaltung ist in der Sehnsucht der Seele nach dem Absoluten verwurzelt, in dem sie ihre Erlösung und Einheit erstrebt, und zwar das einmal in der Form der Selbstsetzung, das anderemal in der der Selbsthingabe. Damit entstehen die zwei gegensätzlichen Lebensformen des Weisen und des Heiligen. Beschaulichkeit und Aktivität sind dann die Wege, auf denen diese Lebensformen ihre Erfüllung erzielen. Dementsprechend treten die vier geschichtlich bedingten Typen mensch-

licher Lebensgestaltung hervor: der *Philosoph*, der *Künstler*, der *Prophet* und der *Held*. Philosophie ist die Gestaltung des Ideals der Weisheit auf passiv-beschaulichem Wege, Künstlertum dagegen durch aktives Zugreifen; Prophetentum sucht das durch Anschauen oder Eingebung ergriffene Ideal des Heiligen zu verkünden, Heldentum aber es durch Taten zu verwirklichen.

Verfasser durchstreift an der Hand dieser vier Haupttypen die Geschichte des Geisteslebens, wobei er bestrebt ist die Gegensätze der östlich-antiken und der christlich-westlichen Kultur aufzuzeigen. Das Lebensideal des Ostens und der antiken Welt ist das theoretisch-beschauliche, das in der Lebensform des Weisen zur Verwirklichung gelangt und in Philosophie und Künstlertum sich auswirkt. Das Ideal des christlichen Mittelalters stammt dagegen aus der gläubigen Selbsthingabe des Heiligen, und die bislang führende Rolle des Philosophen übernimmt von nun an der Prophet. Und hier beginnt die Heimatlosigkeit der Philosophie: zum ersten wird sie Dienerin der ins Übersinnliche transzendierenden Einheitssehnsucht des Gläubigen, dann aber, mit dem Erwachen des selbstherrlich-wirklichkeitsfreudigen Geistes, Dienerin der modernen Wissenschaft. An Stelle des Philosophen und des Propheten treten somit der Künstler und der Held, die beide die Welt als Werk und Tat gestalten wollen. In unserem modernen Weltbild wird aber stets ein Riss empfunden, der auf den Gegensatz der selbstsetzenden und selbsthingebenden Geisteshaltung zurückzuführen ist. Daher wird nur eine Philosophie diesen Riss überbrücken können, die diese beiden ursprünglichen Formen menschlichen Einheitsstrebens in ihre vollen Rechte einsetzt.

## Das Vollbewusstsein die seelische Grundlage unserer Bewusstseinswelt.

Von Freiherrn BÉLA V. BRANDENSTEIN.

Wenn wir unsere psychischen Funktionen eingehender betrachten, fällt uns eine rätselhafte Tatsache auf: alltäglich vollziehen wir zahllose sinnhafte, auf vernünftige, bewusste Tätigkeit hinweisende Akte, ohne uns derselben bewusst zu sein. Bei einer originalen Denktätigkeit verknüpfen wir unsere Begriffe und Vorstellungen auf eine bisher nicht gedachte Weise; und zwar geht diese Verknüpfung, die Bildung neuer Gedanken, wenn wir „im Schwunge“ sind, äusserst schnell und mit grosser Sicherheit vor sich, ohne dass wir unsere Begriffs- und Vorstellungswelt vor uns

hätten, aus welcher die entsprechenden Glieder ausgewählt und vernünftig zusammengestellt werden: die geeigneten Vorstellungen, Begriffe, Gedanken „fallen uns fertig ein“ und ordnen sich doch im höchsten Grade sinnhaft. Das gleiche erfahren wir bei einem fließenden, wendungsreichen Gespräch, bei der Tätigkeit der künstlerisch produktiven Phantasie, ja selbst bei unseren oft gar nicht Schritt für Schritt bewussten, aber zum grossen Teile auch nicht assoziativ eingewöhnten Handlungen des Alltages. Dieses pünktliche sinnhafte Funktionieren der psychischen Welt kann nicht zufällig, auch nicht blind sein, sondern muss notwendigerweise in einer bewussten Tätigkeit gründen; es setzt einen bewusst tätigen, bildenden, verbindenden Faktor voraus. Da dieses aktive Bewusstsein nicht in unseren rein passiven und flüchtigen Vorstellungen sein kann, aber naturgemäss auch nicht ausserhalb des Ich zu suchen ist, kann es nur dem Ich selber angehören. Die skizzierten Erscheinungen setzen also notwendigerweise ein sogenanntes „Vollbewusstsein“ unseres individualen Ich voraus, das unsere ganze „vergangene“ Erlebniswelt, unseren ganzen bisherigen Erfahrungsinhalt aktual bewusst, gegenwärtig hat und auf Grund dieses Wissens die Gedanken- und Vorstellungsserien bildet und unserem unmittelbar erlebten, engeren Bewusstsein „eingibt“.

Die Möglichkeit eines solchen Vollbewusstseins, das ja auch nur eine sehr grosse endliche, nie eine aktual unendliche Anzahl von Gegenständen enthält, ist bei der Tatsache, dass unser Bewusstsein sich auf eine Mehrheit von Gegenständen richten kann, gegeben. Der Grund des doppelten Bewusstseins eines individualen Ich aber ist der Leib: das Vollbewusstsein ist das rein psychische, von der physiologischen Organisation unabhängige Bewusstsein des Ich, unser beschränktes Bewusstsein aber ist erfahrungsgemäss auch an die Funktionen des Leibes gebunden, ein von Psyche und Leib zugleich abhängiges psychophysiologisches Gebilde, in welchem nur soviel und soweit bewusst sein kann, was und insoweit es von physiologischen Prozessen begleitet ist. Die Beschränktheit der physiologischen Organisation ist somit der Grund der Beschränktheit des Bewusstseins, in dem wir unmittelbar leben, also des sog. „Menschenbewusstseins“; sie ist zugleich der Grund des Vergessens und anderer normaler und abnormaler Defekte im Menschenbewusstsein.

Die Tatsächlichkeit des Vollbewusstseins, das in manchen modernen Forschungen über das Unbewusste und Unterbewusste angenähert, aber nie richtig ergriffen wird, bestätigt sich mittelbar, ausser in den bereits erwähnten Erscheinungen, in den Phänomenen des „unbewussten“ Problemlösens, des „unbewussten“ Zeitbewusstseins, des Traumlebens, der genialen Produktion, der

Wunderkinder, der höheren sittlichen Bewertung der habitualen, also „eingewöhnten“ moralischen Tätigkeit, schliesslich in vielen durch das Vollbewusstsein natürlich und einfach lösbaeren okkulten Erscheinungen.

## Grundfragen des ethischen Wertens.

Von LÁSZLÓ NOSZLOPI.

Wir untersuchen in diesem Aufsätze das ethische Erkennen weder aus psychologischem, noch aus metaphysischem, sondern aus ethischem Gesichtspunkte.

Die Richtungen des werttheoretischen Monismus und Pluralismus sind in der Ethik bis zu einem gewissen Grade einander ergänzende Einseitigkeiten. In einer werttheoretisch-monistischen Ethik gibt es eine umfassende Einheit, aber sie ist ärmlich und eindimensional. Der werttheoretische Pluralismus dagegen, wonach die Werttafel aus der Vielheit der konkreten Einzelwerte besteht, gestaltet die Ethik reich, vielseitig und lebensvoll, aber zugleich zu einem Wertchaos, das jeden allgemeinen Wertsynthese entbehrt. Die Entdeckung des Verhältnisses der komplementären Korrelation unter den Werten, die zu der allgemeinen Wertsynthese führt, hebt auch die Möglichkeit der intramorale Wertkonflikte, welche im Wertchaos entstehen, auf. Die drei Hauptarten der Werte: die Personalwerte (Tugenden), die Sachwerte (Werte des Willenszweckes) und die Handlungswerte (gewisse Synthesen der Personen- und Sachwerte) zeigen die Korrelation, das Ineinandersein der Werte, sowohl untereinander, als im eigenen Kreise. Die drei Grundwerte der Tugenden: die Stärke, das Opfer und die Einheit der beiden (Liebe) durchdringen einander gegenseitig, setzen einander voraus, bilden eben eine Einheit. Gerade so entspringen einander die beiden Grundwerte des Sachwertes: die Kulte des Seins und der Wahrheit, welche zugleich wesensgesetzlich die Intention der Liebe in der äusseren Welt bilden. Der intramurale Wertkonflikt zwischen den Handlungswerten wird schliesslich durch den Umstand unmöglich, dass er notwendigerweise eine Sünde bedeuten würde, wogegen moralisch nur die beabsichtigte Handlung anzurechnen ist.

Zuletzt behandeln wir noch die Probleme der möglichen Zweideutigkeiten der Absicht, der angeblichen Verwandtschaft des Guten und Bösen und der Subsistenz des idealen (vollkommenen) Wertes. Die innige Einheit von Wert und Sein, ihr korrelates Ineinandersein beweisen, dass der ideale Wert nur in Gottes Sein und Wollen subsistieren kann.

# Tagtársainkhoz!

Harmincadik évét kezdi meg a Magyar Filozófiai Társaság. Ez idő alatt hatalmas fejlődés látható filozófiai irodalmunkban. Munkatársaink kivették részüket a nagy, megalapozó munkából. Országunk megcsonkítása megrikította sorainkat. **Társaságunk taglétszáma megcsökkent.** Erőnket növelnünk kell, hogy hivatásunkat teljesíthessük.

Ezért **tisztelettel kérjük tagtársainkat, gyűjtsenek tagokat.**

Tagsági jelentkezést titkárunk, **dr. Somogyi József** egyetemi m. tanár, Budapest III, Bécsi-út 88. III. em. 112. címére, avagy főtitkárunk: **dr. Dékány István** egyetemi m. tanár, Budapest I, Avar-utca 10., I. 1. címére levelezőlapon, a következő pár sorban kérünk: »Tagsági felvételemet kérem a választmány elé terjeszteni«. *Név, foglalkozás, lakáscím.* (Olvasható aláírást kérünk.)

---

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

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

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

---

**Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.**

---

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtitkár és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők. – Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés a Társaság titkárához, **Somogyi József egyetemi m. tanár, III, Bécsi-út 88, III. emelet 112. címre** intézendők. **Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.**

---

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

---

**A szerkesztő telefonja: Aut. 573–85. Legbiztosabban d. u. 2-kor és d. u. 1/25-kor található.**

# A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtárának

kötetei a **Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál** (VIII, Múzeum-körút 6. sz. Gólyavár) rendelhetők meg. — Ugyanitt rendelhető meg folyóiratunk és egyes számai.

I. kötet. **Leibniz**. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából ..... Ára **3** pengő.

II. kötet. **Bognár Cecil**: *Okság és törvényszerűség a fizikában* ..... Ára **3** pengő.

IV. kötet. **Aristoteles**: *Politika*. Ford. **Szabó Miklós**. 1924. .... Ára **4·50** pengő.

V. kötet. **Ottlik László**: *A társadalomtudomány filozófiája*. 1926. .... Ára **6·40** pengő.

Régebbi évfolyamok is kaphatók: I. évf. 7 P. II. évf. 7 P. III. évf. 6 P. IV. évf. 5 P. V. évf. 4 P. VI. évf. elfogyott VII. évf. 4 P. VIII. évf. 4 P. IX. évf. csonka (csak a 4–6. sz.) 2 P. X. évf. 4 P. XI. évf. elfogyott. XII. évf. 4 P. XIII., XIV. évf. 6 P. XV. évf. 6 P. Egyes füzetek is kaphatók a **KIR. MAGY. EGYETEMI NYOMDÁNÁL**.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

## AZ ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG KÖZOKTATÁSÜGYE

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.

ÁRA FÜZVE 6 PENGŐ.

\*

MOST JELENT MEG:

KORNIS GYULA

## A MAGYAR MŰVELŐDÉS ESZMÉNYEI

2 KÖTET, 1257 OLDAL.

ÁRA FÜZVE 32 PENGŐ.

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

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1930. — (Dr. Czákó Elemér.)

1911 NOV 2 J

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL  
KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN



BUDAPEST, 1930.

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

# TARTALOM.

## Értekezések.

<i>Prohászka Lajos</i> : A lélek és az abszolútum . . . . .	113
<i>Ivánka Endre</i> : Isten megismerése Aristoteles szerint . . . . .	132
<i>Noszlopi László</i> : Az etikai értékelés alapkérdései. (Második közlemény) . . . . .	142

## Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

A társadalomfilozófiai értékek axiografiájához ( <i>Dékány István</i> ) . . . . .	160
Mithosz-e vagy tudomány? ( <i>Boda István</i> ) . . . . .	166

## Jelenkori filozófusok.

Maurice de Wulf, a középkori filozófia kutatója ( <i>Techert Margit</i> ) . . . . .	179
Volkelt János 1848—1929 ( <i>Mester János</i> ) . . . . .	183

## Ismertetések, bírálatok.

<i>Kretschmer</i> : Geniale Menschen ( <i>Somogyi J.</i> ) — <i>Rignano</i> : Problèmes de psychologie et de morale ( <i>Várkonyi H.</i> ) — <i>Brandenstein B. b.</i> : A teljes tudat ( <i>Somogyi J.</i> ) — <i>Erdei F.</i> : Szellemi kultúrélet a XIII. században és Aqu. Szent Tamás. — <i>Prohászka O.</i> : Az elme útjain ( <i>Noszlopi L.</i> ) — <i>Pitroff</i> : Bevezetés az esztétikába ( <i>Tóth L.</i> ) — Pszichológiai Tanulmányok. Ranschburg Emlékkönyv ( <i>Boda J.</i> ) . . . . .	191
<i>Filozófiai irodalom. 1929. I. Hazai. II. Külföldi irodalom (Gáspár Margit dr.)</i> . . . . .	208

## Kurze Inhaltsübersicht, Résumé.

<i>L. Prohászka</i> : Über das Verhältnis der Seele zum Absoluten . . . . .	226
<i>Andreas Ivánka</i> : Die Erkenntnis Gottes nach Aristoteles . . . . .	227
<i>L. von Noszlopi</i> : Grundfragen des ethischen Wertens (siehe Athenaeum, 1930. Heft. 1—2.)	

---

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



# A LÉLEK ÉS AZ ABSZOLUTUM.

(Metafizikai alapelvek egy kultúrfilozófiához.)

Írta: PROHÁSZKA LAJOS.

Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ  
κινούμεθα καὶ ἐσμεν.

Ap. csel. 17., 28.

## I.

Létünk struktúrája egyfelől az egymásbaszövődő, állandó kölcsönhatásban álló s szüntelen változó tartalmak sokaságát mutatja, másfelől azonban mint eleven és világképző formák sokasága nyilvánul, melyek mind-egyike a lét összetartalmát sajátos összefüggéssé, kozmoszá kerekíti. Vallás, művészet, tudományos rendszer és ethosz egyaránt, mint élmény, vagy mint jelentésmagyarázat, a lét egyensúlyozatlan áradattömegét a maga előfeltevésementes, elemi kiindulópontjából formában fogja, rendezi és oldja meg. Viszont azonban ezek mindegyike maga is külön egész világ, azaz : a lét összetartalmát a vallás épp úgy felhasználhatja világalakítás lehetőségeként, mint ahogy a művészet a maga sajátos formáival a létnyújtotta anyagot egységes egészzé érleli s a valóság egész köre éppúgy átélhető és szervezhető a praktikus apriori síkjáról, mint ahogy a lét teljes birodalma szubsztrátuma a megismerésnek. Minden forma tehát a létnek ugyanabból az adottságából totalitást teremt s a lehetőség szerint annyi világ létezik, ahány forma. Valamely kozmosz aktuális fellépte ugyanis mindig a lét bizonyos irányú szubsztancializálódását jelenti, vagy más szóval : a forma önkifejlődése egyértelmű a lét potenciális tartalmának objektív egységbesűrűsödésével. Ez egység reális kialakulásának irányt és határt szab a forma eredeti kapacitása s az egyéb formákkal való egyetemes kölcsönhatás érvényesülésének mértéke. Mert lehet, hogy a forma világképző ereje kimerül, vagy megtörik a lét egyenetlen tartalmán, az élményvalóság formábanövését szétváló jelentések korlátozzák. Ilyenkor a reális és eleven totalitás helyett legfeljebb absztrakt és mesterkéltné totalitással van



dolgunk, a szubsztancia maga fragmentum marad, mely fogalmilag mint a szubjektum és az objektum, a lélek és a világ diszkrepanciája jelentkezik.

A lélek, a lét szüntelen változásnak alávetett és relatív gyűrűjébe beleállítva, kozmoszá válásának pillanatában éli át formájának megvalósulását. Lélek minden kozmosz lényege s lélek által lesz formává a kozmosz, mert a lélek is forma és minden kozmosz a lélek objektivációja. Kozmoszá vált lét: legyen az valamely Én, vagy valamely szellemi közösség, valamely vallás, tudomány, műalkotás vagy gazdasági rendszer; legyen annak neve akár Goethe, akár Görögség, akár Katholikus Egyház, akár Galilei-féle Mechanika, akár Isteni Színjáték, akár Kapitalizmus: kultúrfilozófiailag jelenti mindig a lélek teleologikusan kialakult egységét és zártságát. Minden formát az a sajátos irányú, metafizikai értelemben vett életfeszítés határoz meg, amelyet, mint egy magában kerek és befejezett totalitás aprioriját állít és alakít s amely annál jobban hiposztazálódik, minél egységesebb a megvalósulás folyamata. „Mit jedem Zuge der Vollendung — mondja egy ízben Novalis — springt das Werk vom Meister ab, in mehr als Raumfernen.“ Ez a distanciáltság, a léleknek és a műnek ez az egymástól való elhajlása az objektiváció nagy paradoxona. Az Én, miközben a lét tartalmát önnön formájává teszi, beleolvasztja és belesűríti, mindinkább eltávolodik az énvonatokozások síkjáról. Mint ahogy a pillangó elszakad a báltól — bár ugyanaz a lényege s mégis más a hivatása, — úgy a lélek is „lemond a létről“, úgyszólván kilép magamagából, hogy erősebbé tegye a formát, a lényegét.<sup>1</sup> Ez az áldozat az a kapu, mely a forma önmegvalósulása felé vezet; az objektiváció lenyüggözés és felszabadítás is egyszersemind, mert a lélek, ha körülnéz a műben, amelyet eltölt, nem önmagára, hanem önmagánál többre ismer

<sup>1</sup> Minden létezőnek ezt a transzcendáló törekvését tette épp imént vizsgálat tárgyává Martin *Heidegger*, mélyértelmű egyetemi székfoglaló előadásában: *Was ist Metaphysik?* (Bonn, 1930.)

benne : otthonos ebben a térben s nem jövevény, mégis fogva érzi magát, fogva a saját, többrenőtt erejétől, mely nemcsak vére és birtoka, de boltozata is ennek a léleknek. Ezért a létnek mindazok a kötöttévált alakzatai, melyeket egy bizonyos lélekhez való odarendeltség jellemez s amelyekben a lélek tüze ég, csakhogy polarizáltan, nemcsak önmagukban, de a tiszta tárgyi felfogás számára is függetlenek ettől a lélektől. Vagy más szóval : metafizikailag minden lélekproduktum, mint lét, élesen elkülönítendő az élményszerűség körétől, attól, ami szubjektív lélekhelyzet, lelki tevékenység, vagy lélekfolyamat, általában, ami a pszichológiai vizsgálódás kérdésfelvetése lehet s amelyből az objektiváció kiérett és levált. A lélek, mint forma létet teremt a létből, amennyiben önnönmagát megvalósítja, de ez a lét önálló, magában tagolt és magában összefüggő struktúraként nő ki, amely már nem mint lélek él és hat tovább, hanem mint *objektív szellem*. Az objektív szellem ontológiailag mindig a forma telítettségét jelenti s ennyiben minden objektív szellem a lélek prolongációja : szállása a megvalósult lényegnek. Ha ez az objektív szellem, ez a telített forma zárt és kerek, vagyis : ha a lét egész birodalmát egy középpontból magáévá tette, szervesítette, úgy, hogy annak minden rétege kölcsönösen egymást idézi, akkor a forma kozmosszá válásáról beszélhetünk. A kozmosz a lélek zárt objektivációja. Ez a kozmosz reális, amennyiben új hatások kiindulópontja, de mégis tiszta jelentés ; a lélek formája szerint organikusan alakult, de nem a lelkeség mintájára fogható fel, hanem annak polarizációjaként, mint objektív *szellemi struktúra*.

## II.

Azt mondtuk : a lélek sorspillanata akkor következik be, amikor formáját megvalósítja, vagyis, amikor belső lényege objektív alakzattá érik, amely mint jelentésnek hordozója, a reális valóság darabjaként áll velünk szembe. A léleknek ez a transzszubjektív válsása, —

minthogy egyetlen forma sem bontakozik ki a létben elszigetelten, hanem állandó kölcsönhatásban a lét összes formáival, amelyek mind feltételezik és meghatározzák egymást — többdimenzionális történetfilozófiai dialektikának van alávetve, mely a formák apriorikus természetére szerint más-más tagolású. A dialektika fellépése a létben mindig törekvést fejez ki valamilyen magasabb egység felé, ahol (qualitative) több van, mint amit az a szellem rejt, amely benne kering s ahol minden viszonylagosság és ellentét véget ér. A lélek dialektikus taglajtése a világfolyamatban szükségképpen az Abszolútum felé irányul s a forma az a híd, mely a Lélek és az Abszolútum között a közvetítést végzi. Mert a forma nemcsak az öntevékeny és organikus kibontakozás transzcendens alapja, a változás lényegszerűsítésének centrális hordozója, de egyúttal a „finis materiae“ is : organikus határ, a magában formátlan és szétfolyó valóságnak alakítás árán való legyőzése és lezárása a lét többi megnyilvánulásaival szemben. Ezért minden teljes kibontakozásra jutott forma közvetítő tag a magában parttalan létmateria és az Abszolútum, a magában tiszta forma között.

A metafizikai gondolkodást története egész folyamán végigkíséri a törekvés, hogy közvetítőket találjon a Sokaság és az Egység, a Világ és az Isten, a Szubjektum és az Abszolútum között. Mint numerusok, ideák, szubsztanciális formák vagy entelechiák, mint emanációk, szellemek, ősfenomenek, vagy kategóriák : a közvetítők annak a belső és halhatatlan metafizikai szükségletnek szülöttei, mely organikus hierarchiával akar rendet és kontinuitást ívelni a létben. A közvetítő mindig Janusarcú : míg egyfelől a lélek felé fordultság jellemzi, addig másfelől az Abszolútum felé tekint s ügyszólván mindkettő természetében részeseedik. Ezért individuális és általános is egyben ; jelenti a sokaságban az egységet, a mulandóban a maradandót, a transzcendensnek immanensé válását ; pólus és egyensúly, minta és aktus, út és élet, függés és felelősség is egyszersmind ; a jelnek és a jelentésnek egymásrahangolt-

sága, lajtorja, mely nemcsak felvezet, de maga is céllá erősödik a valóságban. Ez az amfibolikus természete, ez a kétféle simulás avatja a közvetítőt objektív hatalommá (Goethe mindenható erőknek — allgewaltige Mächte — nevezi őket több ízben). Mint az egyetemes az egyesben, épp úgy jelentik a változatlant a változóban, mint a vágyat és törekvést a változóban a változatlan után. Vagy más fordulattal: minden ontológiai közvetítő nemcsak egy totalitás valóságaként lép fel, hanem éber benne e totalitás megvalósításának posztulátuma is, minek következtében sajátoságos dinamikus erőfeszítés lüktet végig rajta, mely a változatlanban és általánosban megvonul stabilis szerkezettel egyensúlyba oldódik. Mozgó és mozgató így egymást járja át és az akcióba sugárzott lényeg, mint önnönmaga tevékenységének tárgya, mintája, kiindulópontja és határa, az egyest megváltja egyediségéből, kimentí a sokaságból, anélkül, hogy az egyetemesnek lágy és határtalan ölébe hagyná beleolvadni, vagy az absztrakt egységnek tompa és az élet számára terméketlen szemléletére kárhozná. A közvetítő tehát közel van az élet forrásainál, azonban a lényeggel megajándékozottan fakad ki belőlük s teszi televénnyé a világtájakat, az egyesben megpillantható bizonyosságául annak, hogy az egyetemes él s hogy az élet csak akkor egységes, ha egyetemes. A vizek felszabadulnak, mert szférikus ütem tagolja folyásukat.

Was freut denn jeden? Blühen zu sehn,  
 Das von innen schon gut gestaltet;  
 Aussen mag's in Glätte, mag in Farben gehn,  
 Es ist ihm schon voran gewaltet.

(Goethe: Typus.)

### III.

A közvetítőknek ebbe a sorába tartozik az, amit formáknak nevezünk, sőt mondhatjuk, hogy a forma a közvetítő általában s a metafizikai spekuláció folyamán felmerült minden más elnevezés csupán szinonímája a formának. S éppen a metafizikai megoldások története

bizonyítja, hogy minden közvetlen viszony lélek és Abszolútum között hiú ábránd és a valóság megfosztása. A lélek nem keringhet önmagában, ez szükségképen határozatlanná tenné küldetését, mert a (hegeli értelemben vett) indefinitum felé utalja, ahol vagy szuverén fordulat-tal önmaga bálványává válik, vagy pedig megváltás nélkül beleömlik az Abszolútumba. Az újkori szubjektivizmus autotheizmusa egyfelől, a középkor monisztikus irányú misztikája másfelől példája ennek a kozmikus lélekhelyzetnek. Mindkét esetben fogalmilag lezárható inkongruenciának vagyunk tanui: a lélek szűkebb, vagy tágabb a vele viszonyban álló transzcendenssel szemben, minek folytán vagy önmagától, vagy az Abszolútumtól idegenedik el. Ha ez az elidegenedés azután történetesen problematikussá válik az öntudat számára, a ráirányulás kizárólagossága megszűnik ugyan, de a lelken sajátos feszültség válik úrrá, mely a két pólus között úgyszólván fogva tartja a vágy állapotában, ahol szükségképen meddő lesz, amint azt legjellemzőbben a német romantika példája mutatja. A lélek itt én-felettinek érzi az Abszolútumot és el akarja érni, de mégis a saját barlangjában időzik és így bármennyire ágaskodik is az Abszolútum közelébe — épp azért, mert a közvetítő instanciákat átugorja, elkerüli —, mindig csak önmagát éri el. Ezzel szemben, ahol formákat veszünk fel a pólusok között, ott az organikus átmenetet biztosítjuk, anélkül, hogy az egyiket feloldanók a másikban, ahonnan nem tud kibontakozni többé; a létezőben megnyilvánuló sokaságnak eleget teszünk és egyidejűleg az Abszolútumnak megóvjuk az egységét. A forma az igazi μέσον: híd, amint mondtuk és amely szubjektum áthalad rajta, az nem szédül bele sem az alatta morajló apeiron szürke és alakatlan habjaiba, sem a felette kéklő ősegyiségbe, mely némán és mozdulatlanul feszíti boltozatát a „végtelen terek csendjében“. Csak a formára nem talált Én érzi a metafizikai magányosságot a létezőben tátongó szakadékok felett, csak az intimitást és az önmegváltást kereső lélek sorsa a tétova

borzadály, mely eltölti, amikor minden lépténél végtelenség nyílik meg a szeme előtt, amelyet mégis megközelíthetetlennek tapasztal. A tragikum lényegéhez érünk itt, amely sokkal átfogóbb, mint tisztán esztétikai objektívációja. A formától való idegenkedés: ősvétség, a létezés katasztrófális megoldása, vagy hogy paradoxonnal éljünk: a megváltó nélkül óhajtott megváltás, ahol a világteher végzetszerűen nagyobb, mint a lélek, amely emelni tudja. Mert a forma tettet jelent, melynek erejét az Abszolútum élteti és mozgatja és amely minél teljesebben bontakozik ki, azaz: minél jobban közeledik az első mozgató, az Abszolútum felé, annál inkább korlátozza magát s minél jobban korlátozza magát, annál inkább felszabadul. Ez a felszabadulás: állítás, pozíció, mely épp úgy az Abszolútum műve, mint a léleké. Bármily viszonylagos is általában az ontológiai teljességnek az a foka, amely ebben az állapotban jelenvalóvá válik, bármennyire kérdéses is, hogy a felszabadulás mindig és teljes mértékben feltünteti-e a lényeg megvalósultságát: az az elvitathatatlan jelentősége megvan, hogy lezárható rendet tesz áttetszővé, amely mindig sajátos törvények, kötöttségek vállalt teljesítésének az eredménye. Ezért helyesen mondta Fr. Th. Vischer (bár más összefüggésben és szűkebb értelmezéssel), hogy a közvetítő mindig ment a tragikumtól: Vermittler sind ganz untragisch. A forma mint közvetítő valóban ment a tragikumtól, de csak, mert legyőzi, kiküszöböli a tragikumot a létből, azzal, hogy a lélek végtelen lehetőségeit kizárta teszi és az eredeti distanciákat — lélek, világ és Abszolútum között — nemcsak megőrzi, de objektívvá teszi, metszőpontokul jelöli ki. Ebben a metszőpontban, ahol a lélek objektívvá válik, egyúttal új valósággá lesz, mert megváltásra lel. A forma tehát nem parittyá, mely a lelket, mint a követ valamilyen egyenes célra röpíti, hanem inkább lajtorja, amellyel a lélek fokonként jut önmaga fölé és amikor önmaga fölé emelkedett, egyszersemind az Abszolútum kezét is megfogja. Munka és kiengeszt-

telődés, megrostálás és kegyelem egyaránt, melynek gyümölcse : egy lezárt és magában összefüggő rend. A forma a folytonosságot életben tartja és jelenvalóvá teszi; benne tetten érhető, mint válik a lét matériájából teljesült lélek, melynek küldetése, hogy az Abszolutumnak hódoljon és nem, hogy fölébe emeljen Bábelt, vagy hogy vele azonosuljon.

#### IV.

És e ponton visszatérhetünk eredeti kiindulásunkra. Ha a valóságnak szemünk előtt szétterülő kertjét, tekintet nélkül a létezés módjára és sajátosságára, metafizikai vizsgálódásunk a forma és matéria kettősségére bontja szét, úgy ez a megkülönböztetés tisztára elemi előföltéves-jellegű, mert a valóság nem igazol széttagolásokat, nem kínál formát és matériát, nincs benne mag és burok, hanem mindkettő egyszerre és egymással érik, van formált matéria, van matéria, mely a formák műve. E műben fellépő eleven egységnek fogalmi kettéválasztására azonban mégis feljogosít bennünket az a függetlenség, amellyel a létezőnek hol az egyik, hol a másik eleme kerül kölcsönös fejlődési kapcsolatba egymással, veti alá magát egy célbiztos alakításnak. Vagy más szóval fejezve ki ugyanazt a dolgot : a konkrét valóság úgy, amint előttünk virul, mindig egy teleologikus megrostálásnak a terméke, tehát az egységben határozott dualizmust, két principiumnak küzdelmét tárja fel s így elkerülhetetlenül értékvonatkoztatást kíván, ahol az egyik, mert hozzáférhetővé teszi a másikat a maga számára, egyszersmind a létezés magasabb fokára emeli. Ilyenformán az egész bennünket övező valóság kontingens nyersanyaga lehet a legkülönbözőbb formálásoknak és maguk a formák ismét szubsztrátumul szolgálhatnak egy náluk hatalmasabb formának. A létezés különféle csoportjai mind a formák különbségeire vezethetők vissza s a világotottságnak átrétegződése mindig a formák hierarchikus rendje szerint történik. Két nagy csoportját különböztethetjük meg általánosságban a létezőnek : a természet és a kultúra csoportját



s ha a formák ezeken belül mind külön-külön rendszerekben teljesednek, akkor másfelől az objektivált, kozmoszá vált rendszerekben vérré lesznek mindazok az örök erők, amelyek egyszer természet, vagy kultúra voltak, hisz épp ez teszi a teljesült formát „kozmiussá“. Mikor a forma a világnak egy szeletében érvényesül és azt a maga rendeltetésére alakítja, benne végül nemcsak önmagára, de az egész világra ráismer. Épp ezért a „természet“ és a „kultúra“ megkülönböztetése voltaképp már eredményelőlő, mert minden forma az *egész* létből rostál, hogy a maga sajátossága szerint kerekítsen világot. Példaképpen csak a nyelvet említjük, amely formájának kibontakozása közben egyaránt természet és kultúra, egészen addig, míg a létezés csoportok összeszőződéséből egységes rendszerben zárul, teljesedik, ami aztán határozott kategóriába helyezi. A görög nyelv pl. már nem természet, hanem kultúra, mert formája megvalósult, objektív szellemmé vált s mint ilyen, nem azon a síkon él és hat tovább (azaz : válik új formálás szubsztrátumává), amelyen a természet áll.

A formák tehát nem összefoglalások, hanem ősalakítások, a létezés bizonyos területén preaktív totalitások. A lélek, amely az Abszolútumra intencionáltságában a maga tipikus tevékenységmódjai szerint válogatja ki, veszi fel és fűzi egybe a létezés nyersanyagát, e tevékenységmódok objektív korrelátumaként más-más, mindig sajátos és egymást kölcsönösen nem zavaró világokat teremt. Ha tehát a lélek apriorikus világbaállítottsága sajátosan vallásos jellegű, úgy formájának kibontakozása közben a lét összanyagát a vallás kozmoszává kerekíti. Ha a forma kategoriális elve megismerő természetű, úgy a lét egész területét olyan objektív egységbe foglalja, amelynek tudomány a neve. Ha a lélek a létet esztétikai határozmányok szerint formálja, úgy kozmikus objektívációja : műalkotás. Ha a forma a létnek olyan összefüggését teszi teljessé, amely a lélek erkölcsi magatartásában nyilvánul, a világ, amely megjelenik : a praktikus totalitás.

A jog, a társadalmi- és államalakulat, a nyelv és a jelrendszerek egyéb típusai mind külön-külön formák, amelyek egymástól függetlenül világgá alakítják a létezés birodalmát és viszont egyformán anyagul szolgálhatnak újabb világobjektívációnak. S ha minden forma közvetítő a lélek és az Abszolútum között, akkor ezek a formák mind, a vallás épp úgy, mint a tudomány, az erkölcs, a műalkotás stb. a maga sajátos lényege szerint kifejtett törekvés az Abszolútum felé, törekvés, amely világot objektívál, hogy az közvetítő kibékítője legyen. Ezért, ha Hegel szerint a filozófia az igazság szolgálatában állandósult istentisztelet (*im Dienste der Wahrheit fort-dauernder Gottesdienst*), úgy ez minden bizonytalansággal valamenyi formának a hivatása. Egy műalkotás épp úgy, mint a művészet általában; egy tudományos tétel, vagy egy rendszere a tudományos tételeknek; egy erkölcsös tett, amelyben egész világösszefüggés nyilvánul, vagy egy összefüggő alakulat, amelyben minden „lélekszikkra“ a maga helyét felleli: egyformán közvetítő tag, μέσων a szétfolyó, mulandó valóság és az Abszolútum között és így végeredményben mindegyik csupán más-más módja a teológiának. Minden forma a maga sajátos rendeltetése szerint olyan magában összefüggő struktúrákkal népesíti a létet, amelynek végső célja egyformán az Abszolútum. Ez a kategóriális sajátosság és egység az alapja a „kozmoszok“ objektivitásának, de egyúttal ez magyarázza folytonos újraszövődésüket: a bennük jelenvaló dialektika hajtja szüntelen a formákat, hogy egymásnak nyujtsák a kiengesztelődés kelyhét s ez a felfelé törekvés csak ott fog végleg záródni egyszer — talán —, ahol a formák apriorikus beállítottsága következtében a világok mind egy végső teológiai kozmoszban teljeseznek, amit az Evangélium szépen szimbolizál az egy akol és egy pásztor gondolatával.

## V.

A létezést mindezekben a legáltalánosabb, legátfogóbb értelemben vesszük, tehát épp úgy jelent — hogy csupán

két végpontját jelöljük — konkrét létet (exisztenciát, in se esse), mint úgynevezett fennállást (szubszisztenciát, per se esse). A formák az egész mindenséget behálózzák s egy tudományos tételnek épp úgy van formája és matériája, mint a léleknek, amely magát benne objektíválja. S egy tudományos rendszer, vagy egy művészi irányzat, mint objektív szellem épp oly kozmikus hatóerő, mint ahogy másfelől ismét „matériája“ lehet magasabbrendű formálásnak. A matematika pl. tiszta formákkal<sup>1</sup> dolgozik, de viszont: amennyiben e tiszta formákból világot kerekít, szubsztrátuma, *relatív matériája* lehet a nála átfogóbb formáknak. A filozófia, mint a legegyetemesebb formák összefüggésének vizsgálata ezért nyilván katexochén az objektív szellem tudománya, de hogy a fejlődés még itt sem zárul le, arra nézve kilátást enged épp napjaink többirányú kísérlete, hogy egy végső és legáltalánosabb formával tegye kereké a kozmoszt.

Minden forma tehát megvalósulásával világot objektívál, melynek lényege valamely jelentés, vagy mondjuk inkább: jelentésösszefüggés, ami más szóval úgy is kifejezhető, hogy az objektív szellem preformálja a valóságot. Ezt az objektív szellemet két oldalról közelíthetjük meg: amennyiben azt a jelentéstartalmat vizsgáljuk, amely benne jelenvaló s amennyiben úgy tekintjük, mint létet, amelyben ez a jelentéstartalom aktuálissá válik. Mert a mondottakból következik, hogy az objektív szellem épp oly aktív tényező a létben, mint maga a forma, amelynek kibontakozottságaként jelenik meg. Ez az aktivitás azonban semmiesetre sem értendő pszichológiailag, hanem — legföljebb — metapszichológiailag; az objektív szellem hatása nem merül ki abban a lelki folyamatban, mely a befogadó tudaton keresztül érvényesül. Hogy az objektív szellem mint válik a szubjektív lelkiség számára élménnyé s viszont ez az élmény mikép lesz új

<sup>1</sup> Félreértések elkerülése végett különböztessünk meg *tiszta formát*, amely az objektív szellem predikátuma és *magában tiszta formát*, amely csak az Abszolútum lényege.

objektíváció melegágya ; hogy a recepció (amely mindig szubjektív kiválasztás) mit emel ki az objektív szellemből s ezzel szemben mit hoz magával a lélek a maga alakítása kalapácsaként : ennek vizsgálata a pszichológia fejezetei közé tartozik. Az objektív szellem azonban több, mint pusztá élményforrás, több mint sztatikus elem, mely egy idegen dinamika érvényesülésében szerepel. Az objektív szellem sajátos entitás, amelynek tevékenysége kategorikus, vagyis : lényegének priusánál fogva hat s így, bár feltételezi a befogadó szubjektumokat, mindamellett független tőlük. Más szóval : az objektív szellem nem úgy hat, mint a szubsztancia, hanem, mint a struktúra. Jelentésösszefüggésében, tartalmában hat. Minden objektív szellem, mint kozmosz jelenti a létmatériának olyan zárt egységgé alakítását, amelyben ennek a matériának a formálással adott problémacsoportjai létezés csoportokká alakulnak s az a rendszer, amely e problémacsoportoknak a létezésétől független jelentéstartalmát képviseli, az objektív szellemben struktúrává válik. Minden világ tehát, mihelyt a lélek objektívációjaként s mint az Abszolútumhoz közvetítő tag megjelenik — legyen az valamely vallás, műalkotás, erkölcs, tudomány, vagy ezeknek valamely egysége, amit nevezünk kultúrának —, nemcsak mint független jelentés (érték) tekinthető, de úgy is, mint sajátos létnyilvánulat, mint struktúra.

## VI.

Ezzel ahhoz a ponthoz érünk, amely ősidőktől egyik cruxa a metafizikai gondolkodásnak s amelyet szempontunkból úgy formulázhatunk : *mi a viszony forma és érték között?* Úgy hisszük, hogy a mondottak már feltűntetik a kereteket, amelyek közt a megoldást keresnünk lehet. Minden létező valamilyen irányban önmagát fölülmulni törekszik, de ezzel kifejezi egyúttal azt az intenciót is, hogy ezt a meghatározott irányú törekvést valahol megállapodásra juttassa, lezárja. Vagy más szóval : a létezőnek lezártága, teljessége mindig átvezet bennün-

ket a több-mint-létező honába, mert hiszen a pusztalétezés szférájában a létező nem tudja felülmúlni önmagát. Az ontológiai teljesség, mint valamely törekvés intenciója, eszerint mindig bizonyos értelmes összefüggés, jelentés, *érték* kifejezője, amit úgy is mondhatunk, hogy a létezőnek előbb jelentéssel kell terhessé válnia, hogy valóban létezővé váljék. Mert ha minden létezőnek a totalitás elérése a célja, akkor ezzel azt mondjuk, hogy minden létező célja az a jelentés, vagy érték, amelynek e totalitás megfelel. Az érték itt mindig ontológiailag előrevetett cél s így a totalitás, mint a forma apriorija, mindig valamilyen érték kifejezője. Ebben az értelemben nem tűnik fel oly paradoxonnak a hegei jelmondat sem: Alles Wirkliche ist vernünftig. Minden forma, mint valóság a méhében rejt egy apriorikus totalitást, amely még nem valóság, hanem több-mint-valóság, mert valami még megvalósítandó.

Érték és forma, metafizika és axiológia a cél fogalmával hozható tehát kapcsolatba egymással. A történeti megoldásokból azonban eléggé ismeretes, hogy ez a kapcsolat nehezen engedi meg a teljes végiggondolást. Már az is kérdéses különben, hogy beszélhetünk-e egyáltalán az érték „megvalósulásáról“? Az érték mindenestre lényegesen különbözik a létezőtől, amelyről állítjuk s mindkettő ismét gyökeresen más, mint az ítélet, amellyel állítjuk; már csak azért is, mert különböző ítélettel ugyanazt az értéket fejezhetjük ki, s ugyanarról a létezőről különböző értékeket „állíthatunk“. Ennek belátása vezetett az érték és a létezés kategoriális szétválasztására, másfelől az értékeség (értékes létező) és az értékelés pszichológiai lefolyásának egymástól független vizsgálatára. A tárgyterületeknek ez az óvatos megkülönböztetése heurisztikus szempontból kétségkívül felszabadító lépés volt; a filozófia igazi erőfeszítése azonban ott kezdődik, ahol azok kölcsönös kapcsolata kerül homloktérbe, ahol az elválasztó felületek áttörésével egy végső egység felé kell kényszerítenünk a fogalmakat. S ha minden nagy metafizikai

kísérlet Platon eszmetana óta az értékeket transzcendens valósággá hiposztazálta, úgy viszont a modern filozófiában erős a hajlam, hogy az egész metafizikát többé-kevésbbé tudatosan egyedül lehetséges értékelméletté hiposztazálja. A tulajdonképeni probléma ott kezdődik, ahol az értéket és a létezőt az Abszolútummal hozzuk vonatkozásba. Kettébontja-e magát az Abszolútum értékre és létezőre, hogy aztán valamely magasabb egységben újra önmagába vonja ezt a két birodalmat, vagy pedig érték és létező csak az Abszolútum különböző teljességi fokozatát jelenti? A formának az Abszolútumhoz való viszonyát ismerjük. Hogy az értéknek a belefoglalását ebbe a viszonyba szintén kellőképpen tisztázzuk, evégből legelőbb is meg kell állapítanunk az érték fogalmának különböző jelentéseit.

Ha az értéket tisztán önmagában tekintjük, tehát még mielőtt különböző értékfajokra elkülönülne, általában négyféle tartalmat szoktunk vele jelezni, anélkül, hogy e különböző jelentéseket minden alkalommal tudatosan szétválasztanók egymástól. Az érték először is úgy minősíthető, mint megismerésünk általános *tárgya*, s ennyiben jelent úgy a létezésről, mint az elismeréstől független fennállást, melyre nézve jellemző a csupán identikus reláció. Ez a felismerés közvetlen szemlélet eredménye, vagyis preteoretikus, előfeltevésszerű, ezért legfeljebb tautologikus tétel formájában fejezhető ki („az érték értékes“). Az érték másodszor jelenti az értékítélet *predikátumát*, nem tekintve, hogy ez az ítélet létezőről, vagy nemlétezőről szól („valami értékes“). Az érték itt a szubjektum értékelő tevékenységében szerepel, amely azt valamely dolognak tulajdonítja. Az érték harmadik fogalmával a megvalósulás értékességét állapítjuk meg. Az érték itt apriorikusan mint a létező *normája* lép fel s amennyiben „megvalósult“, kifejezi ennek az értékállító létezőnek az értelmét, jelentését, „megfelelőségét“. Végül negyedszer, midőn értékről beszélünk, a tiszta teoretikus vizsgálódás álláspontjáról

úgy tekintjük azt, mint szubszisztenciális *kategóriát*. Ez az érték fogalmának transzcendentális jelentése s midőn az értékek rendszerét keressük, akkor mindig ebből a jelentésből indulunk ki. A szubjektum magatartása pedig ebben az esetben nem felismerés, sem tulajdonítás, sem állítás, hanem *v o n a t k o z t a t á s*.

A legtöbb félreértés a két tárgyterület: érték és létező közt az érték harmadik és negyedik jelentésének összezavarásából származott. Azonban, ha a felsorolt jelentések első tekintetre rokonértelműek is, úgy, hogy köztük éles határvonalat vonni látszólag nehezen sikerül, figyelmes elemzésnél a tartalmi másirányúságnak föltétlenül ki kell tűnnie. Így abban az esetben, ha az értéket úgy tekintjük, mint normát, szempontunk kifejezetten praktikus s a probléma itt az: mennyiben válhat a lét értékkel lényegessé? s másfelül: mennyiben felel meg egy létező — *hic et nunc* — annak a tartalomnak, melyet az érték, mint norma feltár? Ezzel szemben, ha az értéket úgy fogjuk fel, mint kategóriát, álláspontunk tisztára elméleti s így ment minden teleológiától, mely csak a létezővel való kapcsolatára jellemző. Ebben az esetben pedig nem a „megvalósulása“ érdekel, hanem ettől teljesen függetlenül az a saját immanens, igazolt tartalom, az az önmagának való megfelelés, amelyet magában rejt. Az érték-*elmélet* felépítésénél ezért elsősorban az értéknek erre a fogalmára kell támaszkodni s ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy valamely *Én* praktikus pozíciójának fogható-e fel, vagy sem. Teoretikus álláspontra helyezkedve tehát az értéket mindig és szükségképpen el fogjuk vonatkoztatni a létezőtől, vagyis: ha az érték fogalmát abban a jelentésében vesszük, mikor kategória, akkor forma és érték között a heterogeneitáson kívül más viszonyt sosem lehet megállapítani, mert e kategóriák mindegyike sajátos tartalmat jelez, amelyet nem lehet egymásból levezetni, vagy egymásra vonatkoztatni.

Másfelől azonban az elmélet, mely általában érték-

vonatkoztatással megismerésre törekszik, a praktikus törekvés egy sajátos eseteként tekinthető, mely általában értékeket megvalósít, állít. Ez más szóval azt jelenti, hogy az értéknek az az esete, mikor kategória, mint szűkebbkörű osztályfogalom alárendelhető az érték normatív esetének, mint tágabbkörű osztályfogalomnak. Mihelyt ugyanis értékelünk, nemcsak létevékenységet fejtünk ki, de a léttel szemben is mindig állástfoglalunk. A tiszta teoretikus álláspont tehát voltaképp tiszta absztrakció, mely épp úgy előre felteszi a normatív értékfogalmat, mint bármi más a világon, legyen az tárgy, tett, vagy összefüggés. S így, ha tiszta elméletet konstruálunk is, voltaképp mindig a létbe beleépítünk, mert az érték képére és normájára alakítjuk magát a létet. Ezért bárminő értéket csakis a létezővel kapcsolatban ismerhetünk meg; az érték — πρὸς ἡμᾶς — „létező“, de viszont minden létező épp e kapcsolat következtében egyúttal „több-mint-létező“. Az érték tehát valóban sosem válhat „létezővé“ abban az értelemben, ha mint kategóriát vesszük, de belefolyik, belekapcsolódik a létbe, *aktív tényezővé* lesz, ha mint normát tekintjük.

## VII.

S itt, úgyszólván a gondolat résein át megpillanthatjuk a forma és az érték kölcsönös viszonyát az objektív szellemhez és az Abszolútumhoz. Ha a formát, mint tevékenységet *ÉN*-nek nevezzük s ezzel szemben az objektív szellem, mint a tevékenység jelentéstartalma a *Nem-ÉN*: akkor azt mondhatjuk, hogy a lényegében mindkettőtől különálló érték előbb *Énné* válik, hogy azután *Nem-Énné* váljék.<sup>1</sup> Önmagában az érték sem *ÉN*, sem *Nem-ÉN*; sem szubjektív, sem objektív szellem, hanem a szubsztenciának egy harmadik honában nyugvó birodalom. Mihelyt azonban a létbe belenyúl s ott testet ölt, dialek-

<sup>1</sup> A kérdéssel kimerítően foglalkozik Richard *Kroner* könyve: *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Prolegomena zur Kulturphilosophie. (Tübingen, 1928).



tikus útja van, melynek várópontja az Abszolútum. Forma és érték, időleges és időtlen azonosul, hogy a léleknek közvetítőül szolgáljon az Abszolútum felé. A forma az Időtlen küldötte, mint ahogy az Abszolútum küldötte az érték, hogy utat egyengessen az időlegesnek az időtlen Abszolútum felé, amiben a magában tiszta forma egyszersmind a magában tiszta értéket is jelenti. Az érték tehát a formában lesz elevenné, vagy helyesebben: csak az irreális érték teszi a formát igazán reálissá s így ahol a valósághoz közeledünk, ott szükségünk van az egyikre is és a másikra is. S az objektív szellem, mint a forma megvalósultsága, teljessége, egyúttal az érték megvalósultságát, teljességét is jelenti; az érték „él“ az objektív szellemen s *csak* amennyiben „él“, beszélhetünk az objektív szellem *jelentéstartalmáról*. Ez az „élet“ ezért az Abszolútum által és az Abszolútumban való életet jelenti. Lét és érték összeesik az objektív szellemen, hogy az ellenálló világmatériát Isten felé vezesse. Az objektív szellem élete így az Abszolútum közéről való, állandó szemlélete.

De ez az állapot a lélek számára, földi vándorlásának ideje alatt inkább vágy és törekvés, mint sziderikus nyugvópont s így, ha az objektív szellem *életéről* beszélünk, az tellurikus szempontból mindig csak cum grano salis értenőd. Ritka és szerencsés kivételeket nem tekintve, korok és személyiségek, hitvallások és államok, tettek, rendszerek és műalkotások mindig csak bizonyos fokozatáig érnek fel az objektív szellem birodalmának s azt lehetne mondani, hogy beleszövődésük és strukturális hatásuk a mindenségben abban a mértékben érvényesül, mint amily távolságban maradtak megvalósultságukban az Abszolútumtól. Ha az objektív szellemet metafizikailag általában *léteredménynek*, produktumnak jellemezhetjük, akkor ennek a lélek objektív *lét-magatartása* szempontjából megfelel az, amit pozíciónak nevezhetünk, vagy célszerűbben: alakításnak, ha a szót nem esztétikai, hanem metafizikai értelemben vesszük. A pozíció, vagy alakítás

tehát a forma, az Én magatartása, hogy önmagát, a lényegét, amennyiben ez értékkel terhes, objektív szellemmé, Nem-Énné a világba vetítse. Új oldalról látjuk ezzel a lélek viszonyát az Abszolútumhoz. Mert ha a megvalósult forma, az objektív szellem, mint a lélek műve : a *közvetítő*, akkor ettől meg kell különböztetnünk a formának ezt az önmegvalósulására irányuló tevékenységét, tehát a pozíciót vagy alakítást, mint *közvetítést*. S így mondhatjuk, hogy minden tevékenység e világon, mely nyugvó szubszisztenciára törekszik, közvetítő tevékenységnek minősíthető, tekintet nélkül arra, hogy mint objektív szellem, mily közelségbe jutott az Abszolútumhoz.

Und alles Drängen, alles Ringen  
Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.

A pozíció tehát a lélek építőmesteri vágya, melynek lényege az Abszolútum közelsége után való sóvárgás, az *Eros*. Az Eros a forma pathosza, mely feláldozza a lelket, hogy az objektív szellemben megváltásra találjon. Mert a lélek : limitált lét s az Eros a kiegészülés és kikerekülés feszültsége. Ezért az Eros voltaképp a szubjektív szellemhez tartozik, de cserbenhagyja, negálja ezt a szubjektivitást, ezt a tér- és időhözköttöttséget a felszabadulásért, mely az objektív szellemben éri utól. Az Eros tehát a lélek odaadása a közvetítő iránt ; az objektív szellemben való létrehozás, teremtés vágya s így összefűzi az időleget az Időtlennek, amint azt már Platon víziója látta. Καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῷω ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κῆσις καὶ ἡ γέννησις. (Sympos. 206 c.) Az Eros valóban a halhatatlan a halandóban, mert az objektív szellem birodalma általa sosem hal meg. De viszont azt is mondhatjuk : az Eros esetenként meghal, valahányszor a lelket művé objektíválta s ebből a szempontból minden mű egy Erosnak a koporsója. A lelkeket megszállva a történeti élet folyamán ez az Eros a formák legkülönbözőbb teljesülését, vagy más szóval : a kultúra legkülönbözőbb típusait

---

idézte elő. Az Erosnak és a kultúrának ezeket a különböző típusait, a szubjektív és az objektív szellemnek történeti összeszövődését, a léleknek és a műnek dialektikáját tárja fel éppen a kultúrfilozófia. Ezzel azonban már olyan problémák merülnek fel, amelyek kifejtése külön összefüggésbe kívánkozik.

---

# ISTEN MEGISMERÉSE ARISTOTELES SZERINT.

Írta: IVÁNKA ENDRE.

---

Aristoteles, ki metafizikájában az első lény, a „motor immobilis“ természetét körülírja s megállapítja, hogy annak megismerésre képes, gondolkozó lénynek kell lennie, azt kérdi felőle (Met.  $\Lambda$ . 9): vajjon mit ismer? Mit gondol? Ha *semmit*, akkor az alvóhoz hasonló, mert a megismerése nem aktuális, nem azonos a lényegével és annak létezésével, hanem csak a lényegének egy potenciális képessége. Már pedig éppen aszerint a definíció szerint, amelyből azt is következteti, hogy megismerő lénynek kell lennie: ez a legaktuálisabb lény, a tiszta aktus, amelyben semmi potencialitás nincs. Ha viszont *valami mást* ismer meg, akkor ez a más valami, azaz az ismeret tárgya, ad neki aktualitást és tökéletességet, mert ennek a másvalaminek a megismeréséből ered az ő aktualitása és tökéletessége; ámde ebben az esetben nem lehet az első, legfelsőbb lény, mert akkor *ő fölötte áll az*, amit megismer. Ha pedig a megismerés tárgya *egy alatta álló*, nála tökéletlenebb lény, akkor ennek a megismeréséből nem meríthet tökéletességet, sőt ellenkezőleg, egy ilyen megismerés, azaz egy külső behatás, amelyet egy alacsonyabb lény *ő reá gyakorol*, tökéletlenséget, passzivitást jelent.  $\text{Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις}$  (1074b34). A legfelsőbb lény csak abban az esetben lehet megismerő lény, ha megismerésének a tárgya *ő saját maga és ha az ő megismerésének aktivitása*, az *ő saját lényege*, egyben a megismerés *tárgya* is.

Ezek szerint úgy látszik, mintha Aristoteles minden más tárgyat, a saját lényegén kívül, kizárt volna a legfelsőbb lény megismeréséből, még pedig azért, mert annak a megismerése tökéletlenséget, passzivitást vinne bele a legfelsőbb lény fogalmába. És valóban, ez az általános felfogás. Legtöbbször úgy magyarázzák Aristotelesnek

az Istenről alkotott fogalmát, mintha ő ez alatt egy, a mi ismert világunkon egészen kívülálló, transzcendens lényt értene, amely semmiféle közösségben nincs a folytonos változásnak alávetett világgal és az abban lévő lényekkel, azokat nem ismeri, nem mozgatja, nem befolyásolja; egyetlen hatása, amelyet a világra gyakorol, csak annyi, hogy ő, mint legfelsőbb lény, egyben a legjobb, a legtökéletesebb lény is és ezért az összes, a világban tudatosan vagy tudattalanul működő erőknek a legvégső célja — kivéi ἵς ἐπιμέεov (1072b3) — de ez, az ő részéről, nem pozitív befolyás vagy ténykedés, hanem csak az ő lényegének kihatása, egy oly vonatkozás, amely a világot ő hozzá — nem pedig őt a világhoz — köti.

Kétségtelen, hogy Aristoteles a teremtés fogalmának nemcsak, hogy helyet nem ad az ő szisztémájában, hanem Platonnal szemben a világnak örök időktől való létezését és nem teremtett voltát hangoztatja. Az is bizonyos, hogy Aristoteles nem ismer más olyan módot, ahogy Isten a világra *hatna*, azon kívül, hogy az ő lényege, mint a legfőbb jó, az összes világi folyamatok legvégső célja. De ebből semmiképen sem következik az, hogy a világról egyáltalában semmi *tudomása* sem volna s hogy a világban lévő lényeket nem ismerné. Sőt — és éppen ez az a kérdés, amellyel a jelen dolgozat foglalkozik — ennek éppen az ellenkezőjét vallja a lélekről (περι ψυχῆς) szóló műve egyik helyén.<sup>1</sup> Ott, ahol a korábbi filozófusok-

<sup>1</sup> Annak az esetleges ellenvetésnek, hogy ez a két kijelentés két különböző időpontból származik, amelyek közt Aristotelesnek a nézete erről a kérdéstről esetleg megváltozhatott, a filológiai megvitatása és cáfolása a jelen dolgozat kereteit meghaladná; de röviden szabad talán rámutatnom arra, hogy, azt hiszem, egy a Revue Néo-Scholastique de Philosophie-ben megjelent cikkemben, melynek a címe: Sur la composition du „de anima“ d'Aristote (février 1930) sikerült bebizonyítanom, hogy a „de anima“ műnek az a része, amelyben ez a második kijelentés előfordul, semmiesetre sem egy régebbi, platonikus része ennek a műnek, hanem, ha a „De anima“ egyes részei egyáltalában különböző időből származnak, a *későbbi* időbe, tehát a Metaphysikával egy időbe, vagy utána helyezendő. Ha tehát Platontól eltérve, Aristoteles a Metaphysikában teljesen tagadta volna, hogy Istennek van tudomása a világról, akkor ez a hely (a De animo-ban) ezzel

nak erre a tárgyra vonatkozó nézeteit ismerteti és bírálja, a következőképpen nyilatkozik Empedokles felfogásáról, amely szerint a hasonlót csak a hasonló ismerheti meg: συμβαίνει δ' Ἐμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεὸν μόνος γὰρ τῶν στοιχείων ἐν οὐρανῷ τὸ νεῖκος (mert minden más lényben van ebből valami, csak őbenne nincs) τὰ δὲ θνητὰ πάντα ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον (410b4.) Ezt kifogásképpen mondja. Ebből következik, hogy Aristoteles saját meggyőződése szerint már eleve lehetetlen, hogy olyasvalami létezzék (akármilyen tökéletlen, alacsonyabbrendű, rossz is), amit más lények megismerhetnek, csak az Isten nem ismerhet meg. Mindaz, amit bármely lény megismerhet, az Isten megismerésének tárgya is kell, hogy legyen.

Hogyan egyeztethető össze ez a két, látszólag ellentétes kijelentés? Nyilván csak úgy, hogy az Isten megismerésére olyan fogalmat kell keresnünk, amelyben az ő saját lényegének megismerése a többi dolgokéval egy gondolataktusban egyesül. A legegyszerűbb és legtermészetesebb a teremtés gondolata. Úgy, ahogy a kész mű tervének a művész agyában előkészítve, praeformálva kell lennie, mielőtt a munkáját megkezdené — úgy, sőt még inkább, a teremtő észben minden teremtett tárgynak az ismerete megvan, mert ebben az esetben nemcsak a már meglévő (prae-exisztáló) anyag formáját, hanem az egész lényeket, tehát a formát és az anyagot is alkotja a teremtő ész. Csakhogy a teremtés fogalmát Aristoteles elveti; ez a magyarázat tehát sehogyan sem illeszthető bele rendszerébe. Ilyenformán azt a kérdést kell feltennünk, hogy van-e vajjon más olyan, a teremtés és a teremtő, alkotó ész fogalmától független gondolat, amelynek alapján megérthető lenne az, hogy az Isten fogalma

szemben nem a régebbi álláspontot fejezi ki, hanem csak egy későbbi visszaesést jelenthet a régebbi felfogás irányában. Ebben az esetben pedig azt várhatnók, hogy Aristoteles a *Metaphysikáiban* tett kijelentését ezen a helyen határozottan visszavonja, nem pedig azt, hogy mint természetes dolgot, amelynek az ellenkezője képtelenség, hozza fel a régebbi felfogást.

valahogyan az összes lények fogalmát — még pedig nem csak az általános, hanem az egész lényük minden egyes részletét felölelő különleges fogalmát is — magába foglalja? Ha egy ilyen gondolatot, egy ilyen fogalmat találunk, azt Aristotelesre is joggal vonatkoztathatjuk, még abban az esetben is, ha ez az ő irataiban nem volna feltalálható; mert így érthetővé válik, hogy kijelentései, ebben a kérdésben csak látszólag ellentétesek.

Ez a gondolat pedig, ha alaposan megfontoljuk, már az Isten fogalmában benne van, amennyiben őt mint a legaktuálisabb lényt írtuk körül. Aristoteles ismert felfogása szerint az alacsonyabb rendű lény lényege úgy viszonylik a magasabbéhoz, mint a lehetőség, a potencia, az aktushoz; ez a viszony minden fokon ismétlődik. Ilyenformán a puszta létezésből a vegetatív élethez, ettől a szenzitív élethez, ettől a gondolkozó élethez oly fokozat vezet, amelynek minden foka virtuálisan magában foglal minden alacsonyabb fokot is. Eszerint a legfelsőbb lény, a „*purus actus*“, az „*esse subsistens*“ semmi más, mint az a lény, amely az ő lényegében a lét teljességét és így a létezés összes formáit és fokozatos lehetőségeit — *eminentiori modo* — virtualisan tartalmazza.

Az Isten fogalma tehát, egyfelől, a legnagyobb egyszerűséget, a legtökéletesebb egységet jelenti — minden változás, minden összetétel nélkül —, másfelől meg, ha mindazoknak a különböző lényeknek végtelen nagy számát tekintjük, amelyek e teljes lét fogalmában benne vannak — a legnagyobb változatosságot; mert az összes, tehát nemcsak a létező, hanem még a lehetséges lények fogalmai is egyesülnek ennek a teljes létnek a fogalmában. Ilyenformán — abból a szempontból, hogy minden egyes lény ennek a teljes létnek egy-egy része (intenzív, nem számbeli részeket értve), egy-egy részének a létezési módja — az egyetlen legfelsőbb lény fogalmával minden más lény megismerése lehetővé válik.

Így, és csakis így, érthető meg annak a látszólagos ellentétnek a magyarázata, hogy Isten az ő saját lényegén

kívül semmit sem ismer meg (mert az ilyen megismerés tökéletlenséget és passzivitást vinne be a fogalmába) és hogy viszont Istennek minden, még a legalacsonyabb és legtökéletlenebb lényről is tudomással kell bírnia (annyira, hogy a megismerés folyamatának olyan magyarázata, amely őt ettől megfosztaná, már csak azért is tévesnek tekintendő, mert abszurd következtetésre vezet); tényleg — e magyarázat szerint — *közvetlenül* nem ismer meg semmi mást, mert ez olyan külső behatást tételezne fel, amelyet a tárgy öreá gyakorol, vagyis, az ő részéről, bizonyos passzivitást. De — közvetve — az ő saját lényege révén minden létező és lehetséges lényt meg kell ismernie, mert minden, bármiképen létező vagy lehetséges létnek az ő létében benne kell lennie. Mivel azonban a megismerésnek ez a két aktusa — a saját lényegének és az összes többi tárgyának a megismerése — a valóságban mégsem két aktus, tulajdonképen még azt sem mondhatjuk, hogy ezeket a tárgyakat közvetve ismeri meg; ez csak a mi gondolkozási szabályainkról átvitt felfogás; mi ugyanis a fogalom különböző vonatkozásait, ahogy egyenkint és egymásután ismerjük meg és gyűjtjük össze egy fogalomba, éppúgy egyenként és egymásután gondoljuk át; már pedig az Isten megismerésében saját lényegének megismerése magában foglalja a különböző vonatkozások megismerését, ami azt jelenti, hogy egy-egy tárgy létezése egy-egy virtuális lehetőségének felel meg, — éppen azért, mert az ő megismerése nem külső behatásokból ered, amelyeket utólag egy egységes fogalomba gyűjtünk össze, hanem közvetlenül a lényeg észbeli jelentéséből indul ki, vagy, helyesebben mondván — miután az ő megismerésében egymásutánvalóság nincs (hisz ez is potencialitás volna) — abban áll. Az ő megismerése tehát intuitio, nem mint az emberé diszkurzio, mert nemcsak a tárgyakból eredő külső behatásokat rendezi, választja szét és köti össze gondolati aktivitásával, hogy így közvetve egy a tárgyának megfelelő fogalomhoz jusson, mint az ember, hanem a megismerendő lény



egész lényege közvetlenül, eredeti egységben, minden részével és teljes egészében jelen van az ő megismerésében, mert teljesen benne foglaltatik a saját lényegében, amit közvetlenül megismer.

Hogy ilyen módon a legfelsőbb lénynek, amennyiben mint legaktuálisabb lényt, „actus purus“-t tekintjük, aki a lét teljességét magában egyesíti, az ilyen megismerést és a megismerésének ezt a módját jogosan tulajdonítjuk és ezt a gondolatot Aristotelesnél is jogosan tételezzük fel, ha már kijelenti azt, hogy az Isten megismerésének tárgya csak az ő saját lényege és hogy neki mégis minden más lényről tudomása van, — ezt egy más gondolatmenet is megerősíti, amely az ember megismerésének természetéből, ahogy ezt Aristoteles fogja fel, indul ki.

Megismerésünk legelső anyaga, az érzékeink által közvetített adottság, egy külső kontinuitásban lévő, de minden belső összefüggés és rend nélkül való változatosság. Ez így, ahogy legelőször van a tudatunkban, még azt a következtetést sem váltaná ki, hogy ez az adottság egy külső lény befolyására vezetendő vissza; hiszen a megismerés szempontjából csupán csak anyag. Magának a megismerésnek a kezdete az, hogy az aktív ész hat erre a passzív módon adott anyagra. Az ész első akciója az absztrakció — de ezt (és ez talán az egész aristotelesi ismeretben a legfontosabb pont) nem szabad annak értelmeznünk, amit a modern logikában absztrakciónak nevezünk: azoknak a közös és állandó tulajdonságoknak, amelyeket több megfigyelt tárgyon észrevesszük, egy fogalommal való összefoglalását. Bár ilyenformán létrejöhetnek — Aristoteles felfogása szerint — *generikus* fogalmak, amelyeket a már megismert lények specifikus fogalmainak más-más szempontból való összefoglalásából alkotunk, — de nem jöhet létre a konkrétan adott lénynek a specifikus fogalma. Ahhoz, hogy egy tulajdonságot egy bizonyos tárgyra nézve lényegesnek tartunk, hogy ezt a tulajdonságot azok sorába vegyük fel, amelyekkel a tárgy lényegét körülírjuk, nem elégséges az a megfigye-

lés, hogy ezt a tulajdonságot sok esetben ezen vagy hasonló tárgyon észrevettük. Ez a megfigyelés csak annyit biztosíthat, hogy eddig még mindig ezzel a tárggyal egyesítve találtuk ezt a tulajdonságot; — de ezt azért még nem kell szükségképen lényegesnek tekintenünk; még mindig megvan annak a lehetősége, ha egyéb kritériumunk nincs, hogy ezt a tárgyat valamikor e nélkül a kérdéses tulajdonság nélkül is megtaláljuk. Így tehát a fogalom alkotásához az összes lehetséges tapasztalatok összegyűjtése előtt nem is juthatnánk; ennél fogva a tulajdonságok közössége és állandósága nem lehet a fogalomképzésnek az eredete, a lényeges és a lényegtelen között az egyedüli kritérium. Egy további jele ennek az is, hogy egyes tulajdonságokat sokszor lényegteleneknek tekintünk még akkor is, ha eddig mindig együtt láttuk azokkal a tárgyakkal, amelyeken ezeket a tulajdonságokat felismertük; máskor viszont még abban az esetben sem tekintjük lényegteleneknek e tulajdonságokat, ha az adott tárgyon *nem* vesszük észre őket, sőt, ellenkezőleg, abból, hogy ezen a tárgyon nem látjuk, e tárgy tökéletlenségére, hibás voltára következtetünk; a hiba okát keressük. Megvilágítja ezt a következő példa: Ha egy olyan lovat látnánk, amelynek csak három lába van, ebből nem azt következtetnénk, hogy mind a négy láb jelenléte, amit mindeddig lényegesnek tartottunk, még sem az, tehát, hogy a lábak száma lényegtelen és indifferens, változó tulajdonság; hanem az okát keressük annak, hogy miért hiányzik e ló egyik lába, még abban az esetben is, ha semmit sem tudnánk arról, hogy valamikor elvesztette. Tehát közvetlenül, nem az esetek összehasonlításából, kell megismernünk a dolgok lényeges tulajdonságait és azoknak egy egységes lényegben való egyesülését — más úton az egyes tárgyak fogalmához sohasem juthatunk. Az ész legsajátosabb ereje nem abban rejlik, hogy az egyes eseteket összehasonlítja, és azt, ami közös bennük, kiemeli — hanem abban, hogy közvetlenül elválasztja a lényeges tulajdonságokat (τὰ ἐν τῷ

τὶ ἦν εἶναι κατηγορούμενα) a lényegtelen, változó akcidentektől. Ez a megkülönböztetés, a változatlan eidetikus lényeg kiemelése az egyéni és külső, az akcidentális befolyásokra visszavezethető körülmények közül, ez az absztrakció. Az adottság, az érzéki anyag mind a kettőt magában foglalja, anélkül, hogy egyiket a másiktól elválasztaná; ez a szétválasztás az ész aktivitásának kezdete és kiindulási pontja; ezt jelenti az a formula, amely az aristotelesi ismerettan legjellemzőbb vonását emeli ki: *primum objectum intellectus est quidditas rei materialis*; az ész megismerésének közvetlen tárgya az anyagi lények (mert csak ilyenekből eredhet érzéki anyagot szolgáltató külső behatás, ez a megismerés passzív oldala) eidetikus lényege (ennek a kiemelésében áll a megismerő észnek az első és legfontosabb tevékenysége — ez a megismerés aktív oldala).

De amikor az ész az állandó és minden változástól mentes lényegét a konkrét körülmények közül kiemeli és a konkrét tárgyban felismeri, — akkor éppen ebben az adott tárgyban a lényeges tulajdonságokon kívül velük a konkrét adottságban egyesítve, más, akcidentális tulajdonságokat is megismer, nemkülönben azt a tényt is, hogy ez az időhöz és térhez nem kötött lényeg mégis ebben a tárgyban „*hic et nunc*“, időbeli és térbeli vonatkozások által meghatározva, *konkrét* tárgygyá lett, és *egyénné* vált. Hogy az ész a csupán megadott anyagot ebben a tekintetben is megismertté és megértetté tegye s aktivitásával áthassa, vissza kell vezetnie ezeket a körülményeket, amelyek előbb csak tényekként szerepeltek az ő ismeretében és a már megismert lényeggel csak külsőleg függnek össze, egy szükséges, belső összefüggést létesítő elvre, úgy, ahogy a lényeges tulajdonságokat is mint egy belső, szükségszerű egységbe tartozókat ismerte fel; más szóval — az *okot*, azt az elvet kell keresnie, amely az eddig csak *adott* tényeket érthető és szükségszerű következményekké teszi, — a tárgy lényegéhez nem tartozó, de mégis magán a tárgyon észrevehető tulajdon-

ságokat éppúgy, mint magának a tárgynak konkrét egyéni létezését is. Itt, az első lépésnél, megint csak tényekre akad. Egy olyan lényt talál itt, amelynek a hatásából megmagyarázható a kérdéses tulajdonság jelenléte, az adott tárgy konkrét létezése. Ámde e másik tárgy hatásának megint csak az a feltétele, hogy ez éppen itt és éppen ilyen tulajdonságokkal felruházva, éppen ekkor létezett. S ez megint csak érthetetlen előttünk, hacsak újabb és újabb okokra nem vezetjük azt vissza. Az egyéni konkrét tárgyat tehát tulajdonképpen csak úgy érthetjük meg valóban, ha a természetén és a formáján, azaz a változatlan lényegén kívül mindaz, amit evvel a konkrét tárgyban egyesítve látunk, éppen olyan észszerűen, azaz nemcsak tényként megismerhetővé válik, mint ahogy a lényege már az első pillanatban is megismerhető volt. Így az egyénileg adott tárgy megismeréséhez mindig csak a végtelen progresszió útján közeledhetünk, de azt sohasem érhetjük el, mert megismerésünk természete olyan, hogy az első közvetlen megismerési aktussal csak a változatlan eidetikus lényegét érjük el, a többit, ami vele együtt a megismerés anyagában adva van, csak az okozati elv segítségével, diszkurzív úton, fokozatosan olvashatjuk össze a lényeggel egy eszményi egységgé anélkül, hogy az anyag ebbe az eszményi egységbe teljesen átmenne, — anélkül tehát, hogy az *adottság* teljesen *megismertté* válnék.

De amikor arra törekszünk, hogy a megismerés anyagának eredetileg heterogén részeit egy eszményi egységbe hozzuk (a megismerés egész folyamata semmi más, mint ez a törekvés), akkor egyúttal már azt is feltételeztük, hogy ezek a különböző elemek (az eidetikus lényeg, az akcidentalis tulajdonságok, a létezés maga és az okozati összefüggés) mégis csak egy eszményi egységnek a részei, a mi törekvésünktől függetlenül is. Csak akkor tarthatjuk jogosnak törekvésünket, amely abban áll, hogy az adottságban szétdaraboltan adott elemekből az eszményi egységet visszaállítsuk és ezáltal a tárgyat,

teljes konkrét létében ábrázoljuk, ha ez az egység már a tárgyak konkrét létezését és adottságát megelőzően, eszményileg, azaz egy megismerő lény öntudatában, létezik; ez a lény pedig nem lehet más, mint az, amely az összes tárgyakban adott létmódokat és létmomentumokat is — eminentiori modo — magába foglalja, tehát az Isten. Csak olyan lénynek az öntudatában egyesülhetnek eredeti eszményi egységükben a mi diszkurzív megismerésünk elemei, amelynek a saját lényegében, amit közvetlenül, az öntudatával együtt ismer meg, az összes tárgyaknak a léte is egyesül. S éppen azért, mert nem külső behatások folytán, hanem az öntudat közvetlenségével, egy aktussal ismeri meg az összes tárgyakat eszményi egységükben, intuitív a megismerése. Valamint tehát a változó anyagi lényeknek a létezése egy legfelsőbb lénynek, egy „actus purus“-nak, a létezését tételezi fel, éppúgy a mi részletes diszkurzív megismerésünknek csupán a létezése is feltételez ama legfelsőbb lényben egy más, egységes, intuitív megismerési módot.

---

# AZ ETIKAI ÉRTÉKELES ALAPKÉRDÉSEI.

(Második közlemény.)

Írta: NOSZLOPI LÁSZLÓ.

---

A szeretet, mint az erényértékek egyetemes szintézise, kizárja e területről N. Hartmann gondolatának, *a pozitív értékellentmondásnak* lehetőségét. Amíg a régebbi etika csak egyfajta ellentétet ismert, t. i. a „jó“ és a „rossz“ közöttit, addig Hartmann két pozitív érték ellentétét is lehetőnek tartja. Ebből következik azután az intramorális értékkonfliktus — Hartmann etikájában fontos szerepet játszó gondolat —, mely esetben két, egyforma magas és pozitív érték között kell a személynek választania, de bármelyiket választja, ezáltal megsérti a másikat. Ha a személy ilyen konfliktusba kerül, úgy voltakép két bűn között választhat csupán, tehát szükségszerűen vétkezik. A pozitív értékellentmondás azonban lehetetlen, mert, ha egyszer az erények egymást áthatják, egymás konstitutív elemei, akkor nem lehetnek egyúttal konfliktusban is egymással, hisz egyik megvalósulása eo ipso a másik megvalósulását is jelenti. A tapasztalatból vett példák, melyekkel pozitív értékellentétek fennállását akarnók bizonyítani, csak látszólagos ellentéteket tartalmazhatnak, melyek közelebbi vizsgálatra semmisenek bizonyulnak. Ellentétesnek látszik pl. az a két pozitív személy- és életérték, melyet egyfelől az elmélyedő, kontemplatív, megismerő, befelé forduló, másfelől pedig az aktív, cselekvő lelkület hordoz. Azonban az etikailag nagyértékű személy pszichéjében ezt a két, látszólagos ellentétet szintetizálva látjuk, mert a moralitás ugyan határozottan megköveteli az aktív lelkületet, a nagy tevékenységet és munkát, egyúttal azonban a személy bölcsességének, etikai belátásának, érzelmi világának is folytonos mélyülését, gazdagodását és finomodását jelenti, sokkal nagyobb fokban, mint azt bármi passzív, egyoldalú elmélyedés elérni képes volna. A moralitás területén belül gondolat és tett, elmélyedés és aktivitás,

belátás és cselekvés egymásból ered, egyik szüli a másikat. Az etikai érték megismerése ugyanis nem elméleti és passzív, hanem gyakorlati és aktív úton történik: a rokonérzelem és a szeretet az, amely által az értéket megismerjük, de egyúttal meg is valósítjuk. Mivel az „én“ rokontermészetű az értékkel, az érték az „én“ számára a tetszésnek, a szimpátiának érzelmében prezentálódik. Az értékprezentáció, az értéknek úgy megismerő, mint cselekvő bírása pedig a szeretetben éri el beteljesedését: ennyiben igaza van *Sokrates*nek, midőn az erény tudását és magát az erényt *egynek* hirdette. A kontemplatív, megismerő és az aktív, cselekvő élet értékei tehát az erkölcsiség területén nem ellentétesek, hanem szintetizálódnak. Rövidség kedvéért ez az egy példa legyen elég az erényértékek ellentétének látszólagosságára, illetőleg szintézisére vonatkozólag, sok helyett.

A személyérték az „én“ szempontjából a legfontosabb modalitása lehet az etikai értéknek, azonban korántsem egyetlen. Szemben áll vele egyfelől a *tárgyérték*, másfelől a *cselekvésérték*. Mindezen értékek összefüggéseiből adódnak az *életértékek* (pl. az imént említett elmélyedő élet és tevékeny élet értékei). A cselekvésértékeken alapulnak az *állapotértékek* is (pl. az ártatlanság, a lelki béke, a szentség, az extázis stb. állapotai). Megjegyezzük, hogy életértékeken egészen mást gondolunk, mint *Scheler* vitális értékei. Mi életértéknek a személy földi pályafutásának benső, *szellemi* jellemvonásait nevezük, *nem* a biológiai minőségeket. Valamennyi érték felett áll végül az *eszményi* vagy *ősi érték*.

Eddig csak egy értékmodalitásnak, a személyértéknek egyetemes szintetizáló elvét találtuk meg — a szeretetben. Meg kell azonban vizsgálnunk, nincsenek-e antagonizmusok a többi értékmodalitások keretein belül, vagy pedig az egyes értékmodalitások között? Meg kell továbbá azt a legfelső egységet találnunk, mely az esetleges antagonizmusokat, ellentéteket magasabb szintézisben oldja fel.

A *tárgyértékeket* a cselekvés tárgyai, vagyis a köze-

lebbi és távolabbi célok hordozzák, melyeket a cselekvés el akar érni. Minden cselekvés az elérendő céloknak egész rendszerét tüzi maga elé, mely rendszerben a „közelebbi“ célok a „távolabbi“-aknak következményei. Sőt a cselekvés végcélja is rendszerint további, későbbre tervezett cselekvések kiindulópontja és céljaik szolgálatában áll. Ez utóbbi célok, melyekre a cselekvés végcélja támaszkodik, de amelyek a cselekvés immanens célrendszerén *túl* vannak, a cselekvés *indokai*. Az indok a cselekvés logikai alapja, mely ráció-jellegű és a tárgyértékek körébe tartozik. Ezzel szemben az emocionális természetű *indíték* a jócselekedeteknél mindig a személyérték, a szubjektív jószág köréből kerül ki és valamely erény, vagy erényes hajlam, pl. szeretet, tisztelet, hála, irgalmasság, stb. Indok és indíték együtt a cselekedet *motivuma*. A motívum tehát részben a személy-, részben a tárgyérték körébe tartozik. A motívum választása, a célkitűzés és a végrehajtás etikai szempontból a cselekvés három szakasza. Így a tárgyérték nem azonos a cselekvés értékével, mert a cselekvést csak a tárgy és a motívum értéke *együtt* teszi értékké, a tárgyérték egymagában még nem biztosítja a cselekvés moralitását. Tárgyérték lehet egy személy is, sőt a saját személyünk is, amennyiben cselekvésünk visszaható jellegű, célja pl. önmagunk lelki változtatása, befolyása, javítása stb. A tárgyérték gyanánt fundáló személynek konszekutív (következmenyes, függő) értékei, vagyis csak valamely személyre való tekintettel értékek a *jószágértékek* (pl. kellemességi, hasznossági és vitális értékek).

A *tárgyérték*nek sokféle fajtája van, melyek *érték-magasság* szempontjából rangsort alkotnak. Ezt a magassági sort — *Scheler* nyomán, de az ő sorozatától némileg eltérően — nagyjából így állíthatjuk fel: a legalacsonyabbak a *jószágértékek*, ezek közül is a kellemességi (hédonikus) értékek. Az utóbbi felett áll a második jószágérték, a hasznosság, végül a legmagasabb jószágérték, a vitális érték. A jószágértékeknél magasabbak a *szellemi* értékek,



melyek már önmagukra való tekintettel, önmaguk alapján is értékesek. A szellemi értékek az *összellelem*, a *szentség* felé végnélküli átmenetet alkotnak. Azonban nem érik teljesen el, mert — mint alább tárgyalni fogjuk — az őserték a többi értékmodalitás *eszménye* és ezért *felettük* áll.

Ha a tárgyértékek végső, összefogó elvét meg akarjuk találni, úgy abból a fentebbi megállapításunkból kell kiindulnunk, mely szerint az erkölcstelenségnek, a bűnnek célja voltakép a céltalanság, a hiány, a *semmi*. A bűn mindig a *létezés* ellen tör. A bűnök első csoportja, a *gyűlölködő* bűnök közvetlenül és nyíltan a pusztítást, a *negatívumot* választják minden *pozitív* értékkel szemben. A bűn második fajtája, az *érzéki* bűn, burkoltan és közvetve törekszik a semmire. Érzéki bűn ugyanis az oly vétek, mely *alacsonyabb* tárgyértéket részesít előnyben a *magasabbal* szemben, mert valamely jószágértéket választ célul és azt a szellemi értékek *főlé* helyezi. A jószágértékek azonban a létezésnek alacsonyabb, hiányosabb és mulandóbb formáját képviselik, melyek a szellemi természetű léttel szemben mintegy kevésbé létezők. Az érzéki bűn esetén a cselekvés célrendszerében pozitív tárgyérték is áll az élen, a cselekvés mégis rossz, mert az anyagi természetű jószágértékekkel szemben a szellemi, igazibb létezés mellőzi. Nem abban áll az érzéki bűn, hogy alacsony értéket tűz ki célul (ez még nem bűn), hanem hogy az alacsony értéket a magasabb fölé helyezi, előnyben részesíti, ezáltal elfordul az igazi, állandó léttől és a mulandóságra, a futó pillanatra, a semmivé-válásra törekszik.

A tárgyértékek végső, összefoglaló elve tehát, mely a tárgyértékek *magasságkülönbségeinek* is mértéke, a *létezés*. A jócselekedet célja a lét, a rossz cselekedeté a semmi. A jócselekedet a *végtelenre*, az abszolútra és a szellemisségre törekszik, midőn a tárgyértékek magasság-lépcsőjén mindig a magasabb fokot választja. Minél több, állandóbb, abszolútabb és szellemibb *létet* képvisel, annál magasabb a tárgyérték. E magasságfokozatok

közül az alsóbbak, a jószágértékek a magasabbakkal, a szellemi értékekkel szemben a következő főkülönbségeket mutatják:<sup>1</sup> 1. a szellemi értékek (pl. a személy) önértékek, a jószágértékek viszont konszekuciói az előbbieknél. 2. Az alacsonyabb értékek mulandóbb létet, a magasabbak maradandóbbat képviselnek. Lényegében maradandóbb pl. az élet, mint a gyönyör és a haszon; a szellem, mint az élet stb. 3. Az alacsonyabb értékek relatívabbak, a magasabbak abszolútabbak. 4. Az alacsonyabb értékek az „én“-nek csak egyik-másik oldalát és perifériáját, a magasabbak az egész „én“-t érvényesítik, mert szellemibbek, bensőbbek. 5. Ezért a magasabb érték mélyebb megnyugvást és örömet kelt, mint az alacsonyabb.

Ha a rossz cselekedet célja a semmi, tehát a céltalanság, úgy a rossz benső következetlenséget, logikátalanságot, hazugságot rejt magában, mely abban áll, hogy célul a céltalanságot tűzi ki. Ezzel szemben a „jó“ következetességet, ellentmondás-nélküliséget, mintegy az akarás logikáját jelenti, tehát az *igazságnak* egyfajta szolgálatát. A második, összefogó elv a tárgyérték területén az *igazság*. A két végső elv: igazság és létezés között azonban nincs antagonizmus, hanem a legteljesebb *korreláció* áll fenn. Az igazság szolgálata: a következetesség a lét szolgálata is, mely nem lehetne sikeres, ha a cselekedetek egymással elvileg ellentétes célokra törekednének és így mintegy lerontanák önmagukat. A lét szolgálata viszont az igazság szolgálatát is jelenti, mert a pusztulás, mint cél, logikai ellentmondást tartalmaz. Végül korrelát a tárgyérték két főelve a személyérték középponti princípiumával, a szeretettel is. A szeretet önmagunk benső erőgyarapodása, tökéletesülése azáltal, hogy mások léteért és fejlődéséért áldozatot hozunk. Szeretet, vagyis szubjektív jószág és létezés, vagyis tárgyérték között megfelelés, gravitáció áll fenn. Egyik az erényeknek, másik az akarat

<sup>1</sup> V. ö. részben: Scheler: Formalismus stb. 90. old. és köv.

tárgyát szabályozó normák birodalma, de a szeretet a tárgyértéket, a létezést intencionálja és az erényeknek mivoltából mintegy *meqlátszik* a létezés, az igazság, mint végső értékelvek és a belőlük következő normák. Így a következetesség és igazmondás erényeiből megtudhatjuk az igazságnak elvét, a szeretet különböző specifikus módjai, pl. a felebaráti szeretet pedig tárgyi szempontból épp valamely személy létének önmagáért való akarását jelentik.

Szeretet, igazság és lét korrelációja azt jelentik, hogy *van* a tárgyérték területén végső, összefogó egység, mely viszont újabb egységet alkot a személyértékkel, tehát sem a tárgyérték keretein belül, sem tárgy- és személyérték között nem lehetséges pozitív értékellentét. Ez a megállapítás azonban még nem biztosít bennünket arról, hogy ilyen ellentétet nem tudunk-e felfedezni a személyérték és a *cselekvésérték* között, továbbá a *cselekvésérték* keretein belül? Van-e itt is legfelsőbb egység, mely az értékek antagonizmusát lehetetlenné teszi?

A személyérték a személy *létének* értékeiből áll, létértékeket tartalmaz, szemben a *cselekvésértékekkel*, melyek a személy *teljesítményeinek* értékei. A személyértékek erre a kérdésre felelnek: „*milyenek legyünk?*“ (Állhatatosak, alázatosak és bensőségesek, stb., tehát: erényesek.) A *cselekvésértékek* viszont a „*mit kell tennünk?*“ kérdésre válaszolnak. A kétfajta érték a moralitásnak egyenlően fontos eleme és tévedés volna, ha — mint *Scheler* — az etikai értéket *csak* a személy létminőségeiben keresnők. A teljesítmény, a cselekedet értékét nem szabad lebecsülnünk az etikai értéket meghatározó tényezők sorában, mert, bár a teljesítmény értéke a személy erényeiből fakad, két, egyformán erényes személy közül az és annak a cselekedete lesz értékesebb, amelyiknek nagyobb teljesítményekre volt *alkalma*. A tett *érdem*, a személy érdeme, de nem csupán a személytől és annak létértékeitől függ, milyen tettek lesz az életben *alkalma?*

Sőt a *cselekvés* a személyérték fennállásának lét-

feltétele. Amint a metafizikában, úgy az etikában sem választható szét teljesen a lét és a tevékenység fogalma. Az erény nem pusztán képesség, hanem cselekvés is, mely nélkül egyre csökken. Maga a képesség, készség, erő a jóra, vagyis az erény fogalma már annyit jelent, hogy a jót meg is tesszük. Nemcsak a tett értéke függ az erények lététől, hanem megfordítva is áll a függés viszonya. Lét nélkül nincs tevékenység, de tevékenység nélkül sincs lét. Erény nélkül nincs jótett, viszont jótett nélkül sincs erény. Létérték és cselekvésérték tehát egymást feltételezik, egymással korrelát egységet alkotnak, közöttük ellentét nem lehetséges.

Vizsgáljuk meg mármost, van-e átfogó, értékkonfliktust kizáró egység a cselekvésértékek területén *belül*, azok *között* is? Két cselekvésérték nem pozitív, parancsoló, hanem negatív, tiltó hatályosságában ütközhetnek össze. A tilalom ugyanis bizonyos elsőbbséggel bír a parancsol szemben. Ha tehát az egyik cselekvésérték olyant parancsol, amit egy másik tilt, úgy a parancs a tilalommal szemben érvényét veszti. A nyomorgók anyagi támogatása pl. kötelesség, de lopás árán nem szabad megtennünk. Éppígy nem szabad a szenvedőket hazugsággal vigasztalnunk. Megtörténhetik azonban, hogy *két tilalom* ütközik össze, egyik tilalom betartásával a másik ellen véténénk. N. *Hartmann* ezen a ponton látja az értékkonfliktust. Példaképp tételezzük fel, hogy *Coriolanus* az ismert mondában ilyen konfliktusba került két érték tilalma között. A *haza szolgálata* tiltotta, hogy az ellenséggel együtt *Róma* ellen vonuljon, az *adott szó* viszont tiltotta, hogy a rómaiakhoz visszatérjen és mind a két érték tiltotta, hogy semleges maradjon. Ha követi az egyik tilalmat, megszegi a másikat.

Az intramorális értékkonfliktus tehát szükségszerű, kikerülhetetlen vétkézést jelentene. E ponton azonban kiderül a konfliktus lehetetlensége, de egyúttal oly tényező kerül vizsgálódásunk körébe, melyről eddig nem beszéltünk. Ez a tényező pedig a *szándék*. Az intramorális

konfliktus szükségszerű vétkezés, de az önellentmondás, mert bűn csak az, ami szándékos, tehát nem szükségszerű. Az értékkonfliktusba került személy akaratán kívül vét a tilalom ellen, tehát voltaképp nem bűnözik, akármelyik tilalmat szegi meg, feltéve, hogy e választása helyes motívumok alapján történik. *Coriolanus* tehát csak akkor vétkes, ha választásának motívuma alacsony, pl. kincsszomj, bosszúvágy stb., de egyébként szabadon választhatott a két érték között. Ezzel kimutattuk ugyan, hogy az értékek ellentétének gondolata a cselekvésértékek területén sem bizonyult helytállónak, de viszont új ellentét, új antagonizmus lehetőségével kell számolnunk: meg kell vizsgálnunk, nem lehetséges-e ellentét a szándék és annak tartalma, mint a cselekvés értékét meghatározó két tényező között? A szándék tartalmának nevezzük mindazt, amit cselekvésünkkel igenlünk, tehát a motívumot és a célt egyaránt, mert mindkettő szándékos.

Mielőtt e kérdést tárgyalnók, a cselekvésértékekkel kapcsolatban megjegyezzük, hogy ez utóbbi területen sok oly fontos probléma van, melyeket eddig sem jelen tanulmány írójának, sem általában az etikai kutatásnak még nem sikerült megoldania. E problémák, melyek személyérték, cselekvésérték és tárgyérték kölcsönös viszonyát bizonytalanná teszik, röviden a cselekedetek értékfontosságának kérdésében foglalhatók össze. Minden cselekedet lehet etikai szempontból fontosabb, vagy jelentéktelenebb. Fontos az a cselekedet, mely vagy *magas*, vagy *erős* értéket valósít, illetőleg sért meg. Minél magasabb az érték, annál értékesebb az a tett, mely megvalósítja, viszont minél erősebb egy érték, annál nagyobb a bűn, mellyel megsértjük. Erős érték pl. a szülő élete, mert elpusztítása, a szülőgyilkosság, nagy bűn. Magas érték pl. a hősiesség, vagy pedig az ellenségünkkel tett irgalmasság, mert megvalósításuk nagyértékű.

A cselekvések értékfontossága szerint a jócselekedetek hierarchikus rendszert alkotnak. A rendszer csúcán

a legmagasabb értékű jótettek állanak, alattuk a kevésbé értékesek, stb. Ugyanígy a bűnök is rendszerezhetők és aszerint, hogy milyen erős értéket sértettek meg, lehetnek könnyű, vagy súlyos, és pedig különböző fokban súlyos vétkek. A cselekedetek fontosságának, vagyis fokozati különbségeiknek kritériumait, magyarázatát ezidőszert nem tudjuk. Az értékmagasság ugyanis a cselekvésértékeknél mást jelent, mint a tárgyértékeknél, vagy a személyértéknél. A cselekvésérték részben személy-, részben tárgyértékek szintézise és e szintézis axiológiája még hiányzik. *Három rendszer áll egymás mellett. Első az érényértékek rendszere az áldozat, erő és a kettő egységének dimenzióiban. Második a tárgyértékek rendszere ; kellemesség, hasznosság, vitális értékek, szellemi értékek stb., melyeknek magasságkülönbségeit az igazság és a lét végső mértékei határozzák meg. A harmadik a cselekvések hierarchiája, etikai fontosságuk szerint.* A három között a viszony még tisztázásra vár és ameddig ezt el nem érjük, addig az egyértelmű értékszintézis minden mozzanatát nem tudjuk felderíteni. Hogy azonban az értékszintézis az etikának e három rendszere között fennáll, azt az eddigiekben igazoltnak gondoljuk.

Térjünk át mármost a szándék és a tényleges cselekvés szembenállításának értékproblémáira. Kétségtelen, hogy a szándék önmagában *nem teremti* az értéket, hanem az a tényleges cselekvés : azok a motívumok és célok teszik a szándékot is értékessé, *amiket* szándékozunk. Hibás tehát a túlhajtott „*Gesinnungsethik*“ gondolata, amennyiben a tartalom nélküli szándékot már értékesnek, sőt egyáltalában lehetségesnek is képzei. Viszont szándék *nélkül* szintén nem értékes, sőt nem is lehetséges cselekvés. Szándék és értéktartalom korrelát egysége tehát a cselekvésérték. Elvileg tehát lehetetlen a kettő között mindenemű ellentét és konfliktus, de alább ki fogjuk mutatni, hogy e tekintetben mégis sok tisztázatlan mozzanat, megoldatlan kérdés marad a kutatás számára. Pszichológiai szempontból jól megfelel a szándék és cselekvés-

tartalom fent vázolt viszonyának és azt lélektanilag kiegészíti a kísérleti önmegfigyelés módszerével dolgozó, újabb akaratpszichológia, elsősorban *Lindworsky*-nak eredményei.<sup>1</sup> Eszerint a pusztá akarat nem termékeny, hanem csak válogató, szervező, felhasználó princípiuma a lelki életnek. Nem az akarat teremti a cselekvés motívumait, céljait, sőt az ezekből fakadó cselekvésirányt és — energiát sem, csak elfogadja a választott indítékot, visszautasítja az ellenkezőt, beállítja az indítékok és rugók energiájának útját az elfogadott irányban és elzárja az ellentétes indítékok érvényesülésének útját.

A szándék és a szándékolt értéktartalom közötti viszony homályos és kétértelműségekre alkalmas mozzanatai oly konkrét pszichikai tényállásokban jelentkeznek, melyekből az ú. n. *lelki egyszerűség* hiányzik. A lelki egyszerűség etikailag igen magasszínvonalú tulajdonság, melynek a következő jellemvonásai vannak: 1. A lelki egyszerűség a cselekvésmotívumokat, azok választását nem tűzi ki önálló cselekvés céljául, hanem *egyazon* cselekvésben végrehajtja a választást is és a választott motívumok alapján cselekszik is. A motívum természetes funkciója a lelki életben ugyanis az, hogy a cselekvés végső alapja legyen. Ha azonban más motívumok alapján azt akarjuk, mint célt, hogy bizonyos motívumok cselekvéseink alapjává legyenek, akkor az utóbbiak nyilván nem végső, legalább is nem egyedüli alapjai a cselekvésnek és a motiváció többértelműsége, a lelki élet és a praktikus gondolkodás kiismerhetetlensége áll be a személynél, ki esetleg egyszerre helyes és helytelen motívumok alapján, diszharmónikusan akar. Erkölcsi szempontból leg súlyosabb esete a motívumok többértelműségének, a lelki egyszerűség hiányának az a személy, aki *kevelység*ből, hogy másoknál különbnek tudja magát és másokat maga alatt lásson, akar erényes lenni. Mivel az erény alázatot kíván, hatalmas önellentmondást és diszharmóniát jelent,

<sup>1</sup> V. ö. I. Lindworsky: Theoretische Psychologie im Umriss, 1926.

ha valaki kevélységből akar alázatos lenni. Az egyszerűség hiányának sokkal enyhébb esetei is vannak, de valamennyi több-kevesebb diszharmóniát, a lelki erők széthúzását jelenti, melyek megoszlanak a sokféle tendáló motívumok között. A tépelődő, tétovázó, kételkedő egyéniségek, mint amilyen a modern ember és különösen az orosz lélek, nem egyszerűek, sohasem érnek szilárd talajt önmagukban. Viszont minden emberi nagysághoz lelki egyszerűség kell, mely lehetővé teszi, hogy eltérítő motívumok nélkül, a lélek erői *egy* nagy cél irányában, rendezetten és egyesítve hassanak. Ilyen lelki egyszerűség az az erő a barbár hódítóknak, mely pl. a dekadens *Rómát* a népvándorlás idején legyőzte. Egy *Attila* pl. mindenestre egyszerű lelkületű lehetett. 2. Az egyszerű lelkület *léteben* és *cselekedetében* etikus, viszont a lelki egyszerűség hiányára vall, ha a személy végelemzésben nem magukra az értékes motívumokra támaszkodik és nem a helyes célt akarja elsősorban, hanem végső, igazi célja és motívuma az, hogy önmagáról kedvező ítéletet alkothasson, hogy az a *tudat* legyen megnyugtató, amit a személy önmaga és cselekvése értékéről alkot. Ebből a törekvésből származik az *aggályoskodó* (skrupulózus) lelkiismeret is, melynek nem maga a jó a fontos, hanem a személynek a saját jósága felől való megbizonyosodása. 3. A lelki egyszerűség nem primitív differenciálatlanság, hanem polifon lelkület, melynek erői azonban egységesen, rendezetten hatnak.

A lelki egyszerűségnek mármost a második jellemvonása az, amelynek ellentéte, hiánya a *szándék kétértelműségét* idézheti elő. Ebben az esetben a személy nem magát a *jó* motívumot és célt választja, nem az értéket szándékozva *közvetlenül*, hanem azt a motívumot és célt, mely az ő látóköre, öntudata, kritikája stb. előtt helyesnek látszik. A kettő éppen nem ugyanaz. Igaz ugyan, hogy a cselekvés *céljának* objektív helytelensége mellett is lehetséges helyes cselekvés, ha t. i. a személy szubjektíve a célt helyesnek tudja, de ha ugyanez a helyzet a cselekvés



*indítékaira* vonatkozólag áll fenn, úgy a szándék határozottan kétértelmű: helyes és helytelen egyszerre. Említettük, hogy az indíték emocionális természetű: valamely erény, vagy erényes hajlam, illetőleg, ellenkező oldalon, vétkes érzület. Az indíték valódi értéke és az a tudat mármost, amit a személy róla magában alkot, nem mindig fedi egymást. A személy, indítékainak értékbecslésekor, önmaga megfigyelése közben, csalódhatik. Érzülete, indítékai lehetnek tényleg helytelenek, de azzal a tudattal, hogy azok helyesek. Így pl. a személy önmaga tompaságából és érzéketlenségéből származó igénytelenségét, mely messze jár minden igazi erénytől, erénynek ítélheti és emelkedett, emancipált lemondásnak minősítheti. Vagy pl. a nagyvagyonúak, gazdagok iránt érzett irigységről lehet valakinek az a tudata, hogy az nem irigység, hanem vonzalom, szimpátia a szegények iránt. Számos társadalmi forradalmár volt ezen a nézeten, amit cselekedeteiknek sajátságos diszharmóniája bizonyít: aljas és nemes rugóknak és céloknak az a keveréke, melyet életük, jellemük és tevékenységük elénk tár. Ha ugyanis cselekvéseik motívumául, önmegfigyelésük csalódása folytán, szándékosan az irigységet tették meg, úgy ebben a szándékban kétértelműség, a helyes és helytelen antagonizmusa rejlik. Az ilyen szándék helytelen, ha tényleg irigy, helyes egyszerismind, amennyiben a szándék „képére“, tudatára vonatkozik, mely a tényleges irigységről mit sem mond. Az emberi psziché furcsa tökéletlensége, hogy szándéka jó és rossz lehet egyszerre. Azt a zavart, melyet a cselekedet értékének meghatározásában ez a körülmény okoz, az etikai kutatás mai állása még nem oszlatja el.

Az indítékra vonatkozó szándék immanens antagonizmusához hasonló az a probléma is, melyet úgy szoktak megformulázni, hogy: az öntudatos, vagy az öntudatlan jóság-e a magasabbrendű, a valódibb? Öntudatos az a moralitás, melynek alanya először világos fogalmi tudatot, az értékítéleteknek rendszerét alkotja meg

magának az etikai értékről, azután e rendszer szerint és abból a célból tevékeny, hogy erkölcsi világnézete kötelmeinek megfeleljen. Az öntudatlan moralitás minderre nem gondol, hanem átadja magát reflexió-mentesen a helyes indítékoknak és az élet eleven árjában, magában a szeretetben *érzi*, intuálja az értéket. A tökéletes moralitást önmagában egyik se, hanem a kettő együtt alkotja. Öntudatos és öntudatlan moralitás ugyanis nem zárják ki egymást. Lehetséges tehát a kettő szintézise. Mivel mindegyiknek van oly előnye, melyet a másik nem tartalmaz, ez a szintézis kívánatos is. Az öntudatosság előnye pl. a moralításban, hogy a szándékot szélesebb körben tudja a jóra irányítani, valamint hogy szándéka tárgyául fogalmilag, gondolatilag a legmagasabbrendű, legtisztább, legtökéletesebb „jó“-t tűzheti ki. Viszont az öntudatlan moralitás a maga intuitív üdeségével oly értékminőségeket is tapinthat, melyeket az öntudatosság épp a saját fogalmi rendszerétől nem lát, vagy nem értékel. A nagy moralisták lelkületében a tudatosságot, logikusságot rendszerint együtt találjuk az összefüggések sejtelemszerű megérzésével. Az *alázat* kötelme és erénye pedig egyenesen kizárja, hogy valaki *csak* a saját morális öntudatára és önkritikájára hagyatkozzék. Az alázatos még a lelkiismerettel szemben is bizonyos gyanút táplál és nincs megelégedve önmagával, csak azért, mert lelkiismerete nem vádolja. Az erkölcsi önkritika ugyanis csalódhatik és épp az erkölcsi öntudatosság az, amely kevélységre csábíthatja a személyt.

Eddig azokat a kétértelműségeket, antagonizmusokat tárgyaltuk, melyek az értékek pluralitása folytán állnak elő és a megfelelő, összefogó szintézis, a végső, egységesítő elv felfedezése által megszűnnek. Van ellenben egy oly ellentét, oly kétértelműség is, melynek nem a megszüntetését, hanem a fennállását kívánja az etikai értékelés, mely nélkül az értékelés nem lehetséges. Ez az ellentmondás a jó és rossz, helyes és helytelen között áll fenn. Világos, hogy, ha ez az antagonizmus is megszüntethető,

ha jó és rossz, melyek között a legkisebb közösségnek sincs helye, bármiképp is valami közös bázisra jut, úgy megszűnik az értékelés lehetősége és megszűnik maga az érték is. Érték és értékelés *abszolút* különbségeket kívánnak, ahol relativum az alap, onnan távozik az érték és lehetetlen a szelekció.

Bizonyos tények azonban oly jelleget mutatnak, melyek miatt fel kell vetnünk a következő kérdést: van-e a jó és a rossz között megfelelés, rokontermészetűség? A tényállások, melyek kérdésünket indokolják, a következők. Különös, de gyakori jelensége a lelki életnek, hogy az erkölcsi „rossz“ mintegy a „jó“ álruháját ölti fel. Az erény csak akkor erény, ha valódi, de el kell ismerünk, hogy kiválóan alkalmas a meghamisításra. Az önmegfigyelés csalódásai könnyen, az ámtítás pedig szívesen összetéveszti a bűnös pszichikai tulajdonságot az erénnyel. Ilymódon a sokfajta aktuális és habituális bűn táblázata mintegy ellenképe az erények táblázatának, mert minden erénynek „megfelel“ egy hozzá *hasonló* bűnös tulajdonság. Destruáló hatásában a nyílt bünnél talán sokkal veszedelmesebb az értékszalódás, mely a rosszat, mint álértéket, a „jó“ helyére csempészi. Így téveszthető össze pl. a szolgálalkület az alázattal, a góg az önérzettel, a közöny a lemondással, a tehetetlenség az önmegtagadással. Az öngyűlölet, az önmagunktól való menekvés az önzetlenség alakját és színeit öltheti fel. *Scheler* finom elemzése észrevette<sup>1</sup>, hogy a *ressentiment*-ban a nagyságnak, erőnek, egészségnek, gazdagságnak, stb. tehetetlen irigylése, mint a gyengék, kicsinyek, betegek és szegények szeretete jelenik meg. Azonban *Scheler* is hangsúlyozza, hogy mindez az igazi szeretettől távol álló látszat. A *ressentiment* ugyanis gyengeség, a keresztény szeretet pedig az *erő* diffuzív túláradása.

A mondottakból az a kérdés merül fel az etikai vizsgálódással szemben, hogy a „jó“ és a „rossz“ valóban

<sup>1</sup> M. Scheler: *Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Abhdl. u. Aufsätze I. 1915.

radikálisan különböznek-e, vagy pedig található oly közös elv, mely bizonyos megfelelést, rokonságot konstituál erény és bűn között? Az erkölcsfilozófia történetében a *manichaeizmus* az az irányzat, mely „jó“ és „rossz“ közös talaját abban a mozzanatban vélte felfedezni, hogy mind a kettő pozitív. A *manichaeizmussal* szemben *Szent Ágoston* tanítását kell felújítanunk és magunkévá tennünk. A rossz objektíve tiszta negatívum, maga a semmi. A szubjektív rossz az akarat és személy diszharmóniája, következetlensége, céljavesztettsége, tehát szintén hiány, negatívum. Nem oszthatjuk tehát a modern etikai gondolkodásnak azt a némileg szintén manichaeisztikus vélekedését, mely a „jó“ és „rossz“ közös talaját az *érték* fogalmában jelöli meg. A „rossz“ nem érték, még csak nem is negatív érték, hanem maga a tiszta negatívum. Ami „jó“ és „rossz“ hasonlóságának látzatát előidézti, az a „rossz“-ban rejlő *hazug* jelleg. A „jó“ nemcsak lét, hanem igazság is objektíve: a logikum minősége az akaratban. Éppígy a „rossz“, azáltal, hogy célja a semmi, önellentmondást tartalmaz: ez az önellentmondás a hazug mozzanat minden bűnben. A bűn pozitív minőségnek hazudja magát, noha csak élösködik és ront a pozitívumon, melyre szüksége van, hogy negatívumra törekedhessék. A negatívum ugyanis elérhetetlen, negatívumra törekedni természeténél fogva korcs törekvés, melynek egyetlen módja a pozitívum rombolása, csökkentése. A „rossz“ is csak pozitívumra támaszkodva, a „jó“-t mintegy majmolva, állhat fenn, de nem a tiszta rossz, a hiány hasonlít a „jó“-hoz, hanem az a pozitív „jó“, *amin* a rossz élösködik, *amit* ront. A psziché egész pozitív strukturája objektíve jó, ha szubjektíve vétkezik is, mert objektíve létezik és tárgyérték. Az objektív pszichikai lét jósága az a mozzanat a bűnös habitusban, vagy aktusban, ami tényleg közös alapon áll az etikai értékkel és így „jó“ és „rossz“ hasonlóságának látzatát kelti. Egyébként azonban „jó“ és „rossz“ oly radikálisan különböznek, mint lét és semmi, igazság és lehetetlenség.

Az értékek világának eddig épp az ősi, tökéletes rétegét nem tárgyaltuk. Az érték *lényege* hiánytalanul csak az *eszmények* birodalmában van meg: az emberi személyekben és cselekvéseikben megvalósuló erény —, cselekvés — és tárgyértékek nem eszményi-tökéletesek. Az eszmény a teremtett lélek számára végtelenben fekvő cél, mely a psziché és annak értékei *előtt*, azokon *túl* van. Bizonyos értékelméleti nominalizmus álláspontján úgy látszik, hogy az eszmény az emberi személyek eredeti értékmegvalósításaival szemben másodlagos, származékos jellegű és objektív értéket nélkülöző *értékfelvetés* csupán. Az értékfelvetés hipotétikus érvényű értékítélet, mely csak elgondolt, de nem reális értékfennállásra vonatkozik.<sup>1</sup> A tökéletlen, emberi értékmegvalósítás azonban nem lehet elsősleges a tökéletes eszménnyel szemben, hanem ellenkezőleg az eszmény az ősi, mert logikailag véve mindig a tökéletes a több, az első a tökéletlennel, a végtelen korábbi a végessel szemben. Az eszmények az értékek *platonai ideái*, az értékelés előfeltevései. Nem értékfelvetések, hanem valódi, sőt ősi értékek. Az érték-megismerés *pszichológiai* sorrendje szerint nem az eszményi érték az első, a korábbi. A *bensőség* elve ugyanis annyit jelent, hogy az érték *eredetileg* a személy létében és cselekvéseiben található, ezekkel szétválaszthatatlan egységet alkot, tehát a személy csak az értékkel való egyesülést: a szeretetet kísérő értékérzelmek (a tetszés és szimpátia) révén ismerheti meg az etikai értéket. *Logikai* sorrendben azonban az ősi értékideálok alkotják az alapot. Az érték-megismerés nemcsak értékérzelmekből, hanem *érték-ítéletekből* is áll, melyek az értékérzelem által prezentált értéket minősítik, vagyis hozzá *mérik* az ősi értékeszmékhez és amelyik eszme mértékének megfelel, azt állítmány gyanánt kimondják a szubjektív-emocionális elem által csak jelzett, de meg nem alapozott individuális értékről.

A problémát mármost az ősi, eszményi értékek fenn-

<sup>1</sup> A „felvetés“ terminusát *Pauler* Ákos alkotta meg, ki *Meinong* „*Annahme*“-ját fordítja vele.

állásának *módja* alkotja. *Hogyan* áll fenn az ősi érték? A bensőség elve kimondja, hogy minden érték egyúttal létezés is jelent. A személyérték, az erények pszichikai tulajdonságok, a tárgyérték általában a lét: lét és érték kölcsönösen áthatják egymást, elválaszthatatlan, korrelát egységet alkotnak. Az eszmények ugyan *előbb* vannak, mint az emberi személy értékei, tehát ezeken *túl*, de a bensőségnek: lét és érték korrelációjának elve alapján szintén csak perszonális és egzisztenciális módon állhatnak fenn. Nem véges, tökéletlen, emberi személyekben és léthelyzetekben ugyan, azonban, mint *végtelen* erő, irgalom és szeretet, végtelen lét és ősi igazság. Téves az a modern filozófiai gondolkodásban erősen teret foglalt meggyőződés, hogy az etikai érték nem realitás, hanem a szubszisztencia más módján fennálló tartalom.

Az érték a pszichikai létben valósul meg. De aminek ősi lényege idegen a valóságtól, azt nem is lehet megvalósítani, az nem lehetséges. Ami esszencialiter nem szellem, azt a psziché önmagában nem is realizálhatja. Az érték azonban nemcsak, hogy nem idegen a psziché természetétől, hanem annak legbensőbb lényegét hatja át, a legszűkebb „én“ érvényesülésében, fejlődésében áll.

Mindezen érvek alapján az ősi érték, az eszmények fennállása csak ontológiai és pszichikai természetű lehet. Az ősi „jó“ nem lehet más, mint az isteni személy, Isten lét- és cselekvésértékei. Isten fogalma az, mely az értékek végső, átfogószintézise, az isteni szeretet egysége és harmóniája végeredményben minden értékszintézis.

Ez ősi, legegységesebb ponthoz emelkedve, befejezhetjük gondolatsorozatunkat. Az etikai kutatás mai állása az összes homályos pontokat nem tudja ugyan tisztázni, de talán egy lépéssel közelebb jutottunk a kutatás céljához: az életteljes, sokrétű, gazdag, de másfelől az egyetemes értékszintézist sem nélkülöző etikához és ennek mivoltát talán egy árnyalattal tisztábban sikerült körvonaloznunk.

## A társadalomfilozófiai értékek axiografiájához.

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

1. Társadalomfilozófiai értékek nevezzük azokat az értékeket, melyek a társadalom *szerkezetében* találhatóak fenn, vagy ennek lényeges viszonybeli határozmányaira vonatkoznak. Ilyen például az igazságosság, ilyen a szabadság értéke. Ez értékek mindig bizonyos „tagok” viszonyára vonatkoznak. Két vagy több társadalomtag — egyes tag, vagy kollektívum — lehet egymással „igazságos” viszonyban, vagy igazságtalan viszonyban, két vagy több tag lehet egymással szemben többé-kevésbé szabad. A szabadság állapota, vagy az igazságos viszonyban állás kétségtelenül érték, minden korban értékek tartották, sőt a legmagasabb értékek egyikének, amit kifejez Kantnak az az ismert tétele, hogy nem volna érdemes embernek élni igazságosság nélkül. A társadalom *egész szerkezetére* ez értékek épp úgy érvényesek, mint az egyes tagviszonyokra nézve. Ezért a társadalomfilozófiai értékeket *szerkezeti* vagy *struktúra-értékeknek* nevezzük. A társadalomfilozófia ez értékek vizsgálatában az *axiológia* síkjáig emelkedik fel, ez értékek igazolása<sup>1</sup> a társadalomfilozófia egyik legmagasabbrendű feladata. A legújabb társadalomfilozófiai rendszerek nem ismerik fel kellőképp e feladat természetét. Ha korunk egyik lehangosabb értékelő jelszava a szabadságé, úgy mindenesetre eléggé meglepő, hogy sem a rendszertani tekintetben igényes W. Sauer<sup>2</sup>, sem legújabb munkájában<sup>3</sup> O. Spann, sem J. S. Mackenzie<sup>4</sup> nem szólnak kifejezetten e problémáról. Még a Platontól sokat tanuló Natorp<sup>5</sup> is csak egy kritikájában szól a kérdéshez, mely a mai individualizmus ellen szól. „Az egyén mai ú. n. szabadsága lemond a benső egységről s ezzel dezorganizáltsággá lesz. Ebben pedig az egyéniség a maga szellemi valóságában nem bontakozik ki, ellenkezőleg az élet mechanizálódik és mechanizálja az embereket. A közösség nélkül való, pusztán formális jogi szabadság volt az, mely épp az embert géppé tette.” A szabadságeszme ily módon nem lesz világosabb. Megfigyelhető,

<sup>1</sup> Ezek szerint nem fogadható el pl. W. W. Willoughby ily beállítása: „political inquiries become philosophical when they seek to determine the *essential qualities* of political life“ (The ethical basis of political authority. 1930. 1. l.).

<sup>2</sup> Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie. 1929. 178. l.

<sup>3</sup> Gesellschaftsphilosophie, 1928.

<sup>4</sup> Outlines of social philosophy, 1918. 175. lk.

<sup>5</sup> Sozialpädagogik,<sup>3</sup> 1909. 199. l.

hogyan vagy annak történeti eredetét,<sup>1</sup> vagy annak hatását vizsgálták.<sup>2</sup>

2. Ezzel szemben a társadalomfilozófiai<sup>3</sup> értékek valódi lényegének s értékvonatkozásainak kiderítésére nézve valóban máig mintakép gyanánt áll előttünk a platoni Politeia. Ennek módszerében az a feltűnő, hogy nem elégszik meg a felvehető legmagasabb értékek egyszerű egymás mellé állításával, hanem azok rangviszonyát is gondosan kutatja. Szerinte az igazságosság, a szabadság és egyenlőség *nem állhatnak egy síkon*. Az első mint legmagasabb érték kiemelkedik, az utolsó lehet ál-érték, avagy ha nem, valószínűleg egy alacsonyabb értékszempontra nyilvánulása csupán egy másik értékkel *kapcsolatban*: amennyiben a szabadságészmé érvényesülése túldifferenciál s különbözőségekkel szétszakítja a társadalmat, az egyenlőségészmé egyformaságot követel, s ezzel a társadalomra — naturalista módon — ismét integráló hatású. Ily módon az egyenlőségészmé épp az (értékét újabban Spann is elismeri)<sup>4</sup>, mely leginkább figyelmeztet arra, hogy vizsgáljunk kell az értékeszmék *értéksorrendjét*, nem szabad azoknak mozaikszerűen egyszerűen egymás mellé kerülniök. Így áll a kérdés már Platon társadalomfilozófiájában.

Ebből egy új feladat keletkezik: az „axiografiai“ feladat. Az imént több ízben értékről, majd értékeszméről beszéltünk. Ez utóbbi a ténylegesség síkján, a pszichikumban ered meg, tehát értéknek-tartás. Ez az utóbbi sík nem az axiológia síkja, hanem pszichikai valóságreszek egymásután való sorakoztatása, tehát leírás. Ily módon differenciálva az érték problémáját, az *axiografia* az értékeszmék leírásában áll, az *axiológia* pedig értékek igazolásában. Az előbbi előkészíti az utóbbi számára a feladatot: feltárja azokat az eszméket, ezek élményformáit, amelyek felett az axiológia kritikát gyakorolni hivatott és rendszert hoz létre.

Az axiografiát mindenestre téves lenne egyszerűen lélektani vizsgálódásnak tartani. Az értékélmény puszta leírása természetesen képzelhető egyszerű *lélektani* feladatnak; azonban ez csak kiindulópont lehet. Az értékélmény igen széles vonalon az

<sup>1</sup> Ily tömör megállapítás pl. Réz M. (Szabadság és egyenlőség, 1907. 61.): „A szabadság eszméje negatív volt az állami beavatkozás elvével szemben gazdaságilag, és a hűberiség elveivel szemben politikailag.“

<sup>2</sup> Ide tartozik az oly vizsgálódás is, mely pártok elméletével kapcsolatban, minő Radbruch még mindig figyelemreméltó vizsgálata: Grundzüge der Rechtsphilosophie. 1914. 116. és 138. lk.

<sup>3</sup> Hogy a „társadalmi“ érték kifejezés elégtelen volna s kell társadalomfilozófiai értékekről beszélnünk, látható abból, hogy a társadalom körében *technikai* értékekről is szólhatunk; ezek „alacsonyabb“ értékek.

<sup>4</sup> *Der wahre Staat*, 1921. 56. lk.



alig-tudatos vonalán ered meg s ott is játszódik le, s ha a pusztá lélektani vizsgálódás szempontjáról volna szó, igen gyakran csak az ösztönös kívánás élményformáit kellene leírunk. Ezzel szemben az *axiografiai* vizsgálat nem marad a tényleg lefolyó élmény leírásánál, hanem mint tipikus „álláspontot“ az átlagos tudatvilágosság fokán túl *kifejleszti* s úgy fog hozzá a leírásához, az előbbi „jelentményekép.“ Az axiografia ily módon nem fog arra az álláspontra helyezkedni, hogy a pusztá *talált* faktumnál feladata lezáródik, hanem tárgyát részben *alkotnia* kell, természetesen nem spekulatív önkénnyel, hanem bizonyos valóságközelségben; a pszichikum „talajából“ kinöveszti a tárgyát, amely a pszichikum általános és történetileg adott vonásait tükrözteti.

Zavarokat hozó az, hogy ott, ahol — mint az ethikai rendszerek legtöbbjében — egyszerűen az értékeszmék *leírása* volt feltehető, azaz csupán axiografiai szempontból jöhettek számba, az illető tárgy normatív jellegéhez képest ama rendszereket *axiologianak* minősítettük. Ez ártott az ethikai és társadalomfilozófiai kutatások módszeres öntudatának. Leginkább érezhető azonban az axiografia módszerének hiánya ott, ahol, mint a társadalomfilozófiában, az egyes értékeszmék még nincsenek összegyűjtve.<sup>1</sup> Sem Platon, sem Aristoteles nem tették meg azt a széleskörű szolgáltatást a társadalomfilozófiának, amit Aristoteles megtett az ethikának. Platon csak a társadalomfilozófiai kiindulás *tisztaságában* klasszikus, nem pedig a feladat széleskörű átjárásában. A szükség axiografiai kutatást legjobban lehet szemlélnünk a szabadság problémájára nézve, mely társadalomfilozófiai feladatként a következőkép válaszolható fel.

3. A társadalomfilozófiai értékeszmék sajátossága az, hogy azok nem *egyéni* élményösszeségekben nyilatkoznak meg, hanem *közösségek* kollektív tudatában. Egy nép sajátos szellemi arculata tükrözik abban, hogy egyes értékeszméket mikép formál ki, mikép látja el különös hangsúllyal, s mikép áll szolgálatába. A népegyeségeken kívül a korszak egysége is számításba jó: egy-egy kornak sajátos jellegéhez egy-egy társadalomfilozófiai értékeszme domináns volta adja a legfontosabb adalékot. Ha a francia középületelen immár a másfél század óta uralkodó *liberté, égalité, fraternité* van felírva, látjuk a francia közpsziché állapotát. Ha egy orosz iskolára ugyane hatás alatt felírták ezt a nevet: „A szabadság háza“, mutatja, hogy ott a szabadságeszmeben keresik a menedéket az autokráciával szemben. Ha viszont az angol jelszó:

<sup>1</sup> Nic. Hartmann: *Ethik.* 1926. 227. l. „Wir können nur vom Besonderen aus, von einzelnen uns gerade zugänglich gewordenen Wertgruppen aus, in das Wertreich hineinblicken, aber nicht von der Überschau des Ganzen aus das Einzelne deduktiv bestimmen.“ Ez a helyzet az ethikában is.

„the right man at the right place“ oly kiemelkedő szerepű, mutatja azt, hogy angolszász földön nem az egyenlőség ideálja, hanem az egyéni érvényesülés elve hódít, de ezzel együtt az a gondolat, hogy az egyéni pozíciónak s az egyéni érték tudatának a társadalom érdekével kell megegyeznie. Itt az egyén szabadságát alárendelik a társadalom reális életkövetelményeinek s csak oly pozíciót tartanak értékesnek, amely a társadalomnak hasznára van : az angol elvben kifejeződő tónus a társadalmi hasznosság, az utilitárius pragmatizmus alapvonása.

A társadalomfilozófiai, tehát a legmagasabb szerkezeti értékeszméknek mindig van valamiféle nemzeti színezetük. Ha az *igazságosság* szó a mi nyelvünkben nem tartalmaz semminő utalást arra, hogy állam vagy társadalom áll-e mögötte, mint biztosító erő, mint garancia-torras, úgy a latin *justitia* szó már világos kapcsolatot mutat a joggal, a jogot biztosító államhatalommal. Az tűnik ki továbbá más társadalomfilozófiai értékeszmére vonatkozólag, hogy nem valaminő filozófiai általánosság tükröződik ki belőle — mint pl. „az erkölcsi jó“ értékeszméjéből, — hanem ellenkezőleg konkrét színek, konkrét követelések hangzanak beléje. Ez teszi ez értékeszmék szellemtörténeti kutatását gazdaggá és érdekessé.

Ami a szabadság eszméjét illeti, ennek konkrét tartalma rendszerint attól függ, minő helyzet- vagy alkalomhoz fűződött. A propagandahasználat a legmagasabb eszmék kifermálásában éppen nem törekszik a teljes világosságra : szükség van arra, hogy a szabadság jelszava homályban maradjon. Szabadság ! — szűrken, általánosan hangzik el, s e szűrkeség épp azt teszi lehetővé, hogy kiki a maga egyéni vágyait, érdekeit, s homályos ösztönei érvényesülését helyezhesse beléje. „Szabadságot követelünk“ — ily jelszó alatt kiki megkeresheti a *maga* szabadulásának elképzelését. Ezért mágikus hatású az ily szó ; hiába, olykor *szavak* kormányozzák a világot, azok, amelyek az egyes emberek homályos vágyait és akarásait felkeltik s maguk köré gyűjtik, mintegy erőkoncentráló hatást fejtenek ki. A „szabadság“ eszméje eszerint mindig talál hívókra, s az van nehezebb helyzetben, aki ezt korlátozza („the *onus probandi* rests with those who seek to restrain any particular form of activity,“ írja Mackenzie). Ily módon a szabadság-probléma konkrét küzdelmek tárgyává válik. Ez is oka annak, hogy az elmélet a megoldás elviségére nézve közömbösen és szkeptikusan megy el a szabadság-probléma mellett.

4. Azt hisszük, a szabadság-probléma stagnálása indokolatlan. Itt a probléma felvetése s megoldása tekintetében világos útvonalak állnak előttünk. Már maga az problémánk lehet, vajjon valóban *egy* szabadság-probléma áll-e előttünk, vagy több. Úgy

találjuk, legalább négyféle formában merülhet fel a szabadság kérdése.

Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk *pozitív* és *negatív szabadságot*. Ez utóbbi emelkedik ki a gyakorlatban. Midőn valaki szabadságot emleget, szabadulásra gondol a leggyakrabban, szabad akar lenni *valamitől*, vagy *valakitől*, s a többé-kevésbbé konkrétizáltan előtte álló gátlás eltávolítása válik előtte gyakorlati indítékká, akcióképes motívummá. Megszabadulni valamitől — ez a legelső „szent“ cél a tömeges akciók korában, főképp a forradalmi akciók lázában. A „szabadság“ varázs-szere nem egy sorozatos, „hosszú“ problémára látszik vezetni, hanem az egyszerre való megszabadulás úgy tűnik fel, mint pozitív alkotás. H. Cohen szavaival: „Die Freiheit wurde nicht als eine Idee gedacht; sondern wie alle Ideen, als eine Tatsache, als *eine Kraft*.“<sup>1</sup>

Egy újabb jogfilozófus hasonlóképp csak negatívumot lát a szabadságban. „Das Wort Freiheit ist an Gefühlswerten so reich, wie es arm ist an Inhalt. Daher auch seine zahllosen Verwendungen. Die begriffliche Analyse lässt der Freiheit nur *ein* Merkmal, die Abwesenheit einer Hemmung. Deswegen lautet die entscheidende Frage überall, *frei wovon*, und erst in ihrer Beantwortung findet der Begriff eine verständige Deutung.“ A szabadság eszméje csak látszólag végső, magas (selbsherrlich) parancs; „in dieser Selbsherrlichkeit gleicht sie der Gerechtigkeit, ja sie ist gar nichts anderes, als die . . . Gerechtigkeit im formalen Sinne von Richtigkeit.“ Csak a szabadság mértéke az igazi kérdés; „sie (die Freiheit) ist . . . so wenig, wie Gleichheit und die modernisierte Brüderlichkeit ein massgebendes Prinzip, sondern ein *massforderndes*; der Ideenwelt gehört sie nur an, solange die von der Sehnsucht der Völker und Dichter geschaffene Gloriole ihr Haupt umglänzt, vor nüchterner Kritik bekennt sie sich als *Materie*.“ Ez végeredményben hibás út, mert az elviségek mezejéről a pusztá gyakorlatiságok (Richtigkeit) felé süllyesztí le a kérdést.<sup>2</sup>

A tömegek előtt ritkán áll úgy a szabadság problémája, hogy a negatív szabadsággal egyidejűleg a *pozitív* szabadság kérdését is in extenso felvetik. Szabad valaki *valamitől* kapcsolatos azzal, hogy immár szabadságot nyert *valamire*. A szabadság ezen pozitív jelentése csak utólag válik problémává; csak később érkezik el annak belátása, hogy „amit szabadságnak érzünk, tényleg csak a lekötöttségnek újabb változata“, írja Simmel.<sup>3</sup> Mélységesen jellemző a szovjet „boldogsági gépezetéből“ kiábrándult író-

<sup>1</sup> Ethik des reinen Willens, 2. kiad. 1907. 315. l.

<sup>2</sup> M. E. Mayer: Rechtsphilosophie. 1922. 87. és 86. lap.

<sup>3</sup> Philosophie des Geldes. 3. kiad. 1920. 297. l.

nak az a megállapítása, mit éreztek az orosz forradalom után: „a forradalmi állapot, ez igen, jelentőséges valami, ámde a forradalom utániság — egész más dolog . . . Mindent likvidálni akarnak, de megtenni nem lehet mindent egyszerre. Lehetetlen dolog. Megfulladunk a munkában és — nincsenek embereink“.<sup>1</sup> A pozitív alkotás nehezebb feladataira éppen nem elegendők azok az emberek, akik a forradalom negatív fázisában legalább is a leghangosabbaknak mutatkoztak. Minden forradalom tragikumának, természetes lejáratajának legfőbb oka az, hogy negatív karakterek kerültek felszínre, akik a pozitív feladatokban képtelenek előre jutni.

Eddig arról volt szó, hogy a negatív és pozitív szabadság kétféle szabadság-forma; bizonyára nem kell hangsúlyoznunk, hogy az egyik a másikkal elvileg és gyakorlatilag kapcsolatos. A negatív szabadság nem más, mint valamitől való mentesség, a pozitív szabadság nem más, mint kötelezettség (szabadságyerés valamire nézve); a mentesség egyúttal bizonyos kötelezettséggel jár, avagy joggal jár valamire nézve. Ennek kidomborítása Platon érdeme. R. Hirzel írja, hogy az ókorban nem annyira a jogokat, mint inkább a kötelezettségeket hangoztatták.<sup>2</sup> Habár nehezen hisszük, hogy egy egész korszakra, az ókorra nézve, így általánosítani lehessen, mégis általában megállapíthatónak tartjuk, hogy minden átmeneti kor, Lamprechtel szólva, „kritikai kor“ inkább a negatív, az alkotó kor inkább a pozitív szabadságot, azaz a kötelezettségeket hangoztatja.

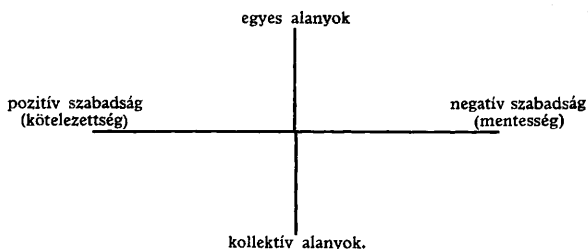
Spann jól állítja fel a *kettős* szabadság-problémát. „Individualista értelemben a szabadság nem más, mint a magábanlétnek legmagasabb mértéke, az egyeseknek a maguk önmeghatározásában és önelégességében való zavartalansága.“ Ezzel a negatív szabadsággal nem *párhuzamos* a pozitív szabadság, hanem a szabadság *jelentése* pozitív (szuperindividualista, azaz univerzalista értelemben). Így „a szabadság nem a kényszernek ellentéte, hanem a szellemi elszigeteltség ellentéte. Egyedülvalóság, magában-lét szellemi halál és elszegényedés. Pozitív a szabadság nem annyiban, amennyiben azt tehetem, amit akarok, hanem a szabadság, annak megtevésében áll, amit tenni tartozom; ez a tar-

<sup>1</sup> A forradalomutáni állapot lélektanára nézve sok adalékot nyújt P. Istrati (ném. ford. Drei Bücher über Sowjet-Russland, I. 130).

<sup>2</sup> *Agraphos nomos* c. ért. (48. l.): „In neuerer Zeit entsprechend dem Leben des modernen Staates und seiner Geschichte innerhalb der Correspondenz von Rechten und Pflichten wurden mehr die Rechte, im Altertum die Pflichten und ihre Gebote betont.“

tozás azonban — univerzalista értelemben — a teljes közösségben úgy az egész, mint az Én szempontjából — ugyanaz.“ Ily módon az egyén felolvad, nincs is külön egyéni szabadság *párhuzamosan* kollektív egészek szabadságával.<sup>1</sup>

5. A szabadság-probléma új síkja kezdődik akkor, amidőn a homályos jelszó mögül felhangzik a kérdés: *ki* legyen szabad, ki a szabadság alanya. E téren ismét két végpontot látunk: *egyes* és *kollektív alanyt*. E szerint a szabadság „első sorban“ vagy az egyesnek, vagy az összeségnek, kollektív alanynak jár ki. Ily módon két koordinátához kötjük a szabadság-probléma feltevését:



Már előre is feltűnik, hogy míg az egyes alanyokat, az egyéneket nem kell elméletileg meghatározni, addig a „kollektív alany“ fogalma igen általános és itt közelebbről kellene számos kollektív *alanyfajt* felsorakoztatni. Ez immár a szociológia területére vezet, hol a *társadalmi morfológia* (alakulatok, szervezetek tana) foglalkozik e kérdéssel: mily kollektív alakulatok vannak s minők lehetségesek. E téren is vannak nemcsak leíró, hanem igen mélyreható feladataink.<sup>2</sup> Mily alanyok itt a legfőbb helyen állók? Melyeket illet meg primátus? Míg a felvilágosodás egyénekre gondol általában, a német idealizmus társadalomfilozófiája kétféle *társadalomfilozófiai* álláspontot kristályosított ki: az egyik (bárha a nemzetköziség és világpolgárság ideálja gyakran felülkerekedett benne)<sup>3</sup> Fichténél található fel, ki a nemzet életformájának juttatja a primátust, a másik Hegelnél kristályosodott ki, kinél a primátus az államé.<sup>4</sup> Nem feladatunk ezt

<sup>1</sup> *Der wahre Staat*, 1920. 54. l.

<sup>2</sup> V. ö. legújabbán Dietrich von Hildebrand: *Metaphysik der Gemeinschaft*. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. Augsburg. 1930.

<sup>3</sup> V. ö. Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*.

<sup>4</sup> V. ö. H. Heller: *Hegel und die nationale Machtstaatsgedanke*. 1921.

itt részletezni. De kérdezhetjük: nem ezerféle „kollektivitást” termelt-e a mai kor? Nem százféle rangsor képzelhető-e el itt, a kollektív alanyok terén? Ez adja ki épp a gyakorlat számára a legnehezebb problémákat. A gyakorlati döntés útvonalának bejárása bizonyára nem történhet meg a társadalomfilozófia keretén belül. De talán nem lesz felesleges hangsúlyoznunk, hogy a szabadság valóságos és lehetséges alanyainak kérdése nem lehet tisztán gyakorlati ügy. Ha századunk törekvéseit a szocializmustól a fasizmusig végigtekintjük, kétségtelenül kiderül, hogy számos törekvés zavarosságához az adja a magyarázatot, hogy nem volt aktív társadalomfilozófia, mely már a probléma feltevésénél jelentkező homályosságokat eloszlatta volna.

Eddigi megállapításainkból látható, hogy a szabadság-probléma négy irányban nyomozható. Jelentheti: 1. az egyének mentességét s ez a beállítódás a mult századra jellemző liberális individualizmus jellemvonása, 2. jelentheti egyének kötelezettségeit, 3. jelentheti különböző kollektív alanyok mentességét és 4. ezek kötelezettségeit. Hogy e téren a szabadság problémája a további problémák egész özönét árasztja ki magából, azt hisszük, korunk erősen fejlődő társadalomfilozófiája egyre tisztább formában fogja bemutatni. Itt elégnék tartottuk, ha egy axiografiai kérdés körvonalaira rámutatunk.

### Mítosz-e vagy tudomány?

(A filozófia „kezdeté”; „transzcendens” és „immanens” szemléletek; filozófia és tudomány.)

Írta: BODA ISTVÁN.

Az Athenaeum 1929. évi 1—2. számában Nagy Józsefnek egy igen érdekes és nagyértékű tanulmánya jelent meg *A fejlődés eszméje* címen. Igaz elismeréssel fogadva e tanulmány kitűnő értékeit, mégis úgy érezzük, hogy állást kell foglalnunk egyik legjelentősebb alaptételével szemben. Tesszük ezt abban a meggyőződésben is, hogy amit e tanulmányban mi magunk bírálónak találtunk, bizonyára sokan mások is annak találták a filozófia hívei, építői, munkásai közül. Alábbi fejtegetéseink tehát, legalább is legáltalánosabb célzatuk által, azok meggyőződésének kívánnak kifejezést adni, akik a filozófia tudományos igényeinek és tekintélyének jogosultságában hisznek és a filozófia e tudományos tekintélyének emelését a filozófia minden munkásának feladatául ismerik el.

Szerzőnk erre az alaptételre épít: Minden lehetséges világ-

magyarázat és így minden lehetséges filozófia is: mítosz és pedig vagy a transzcendenciának vagy az immanenciának mítosza. E felfogás alapján a következő meggondolás áll: 1. A filozófia kezdete mindig nem a világon, hanem a magunk létén való eszmélkedés (2. l.), hiszen az önmagunkra irányuló filozófiai reflexió sohasem született volna meg a halállal szemben való „fájdalmas döbbenet nélkül“. Ezért a „mítosz-alkotó fantázia, akár a vallás, akár a filozófia megalkotásáról van szó, mindig az önmagunk konkrét létének a felfogásából indul ki és ezt tágitja addig a határig, hogy egész Világ megértésének alapjává válik. A filozófia alapvető mítoszai tehát annyi formát mutathatnak föl, ahány formában foghatom föl az önmagam világban való lételetét“ (4. l.). 2. Ilyen forma csak kettő lehet, a szerint, amint létem helyzetéből, vagy létem tartalmából indulok ki. „Létem helyzeti voltának észrevétele a térbeliség tudatával párosul... ez a topikus gondolkodás... a nem-érzéki világ tárgyairól is a tér formáiban mondja el látásait“ (4. l.). Így születik meg a transzcendencia mítosza. E transzcendens szemléletben a dolgok mintegy mozdulatlan geometriai formák, amelyek „önmaguktól minden változástól idegenek“, amiért is ez a világkép, ha a változást, a történést meg akarja érteni, „okvetlenül rászorul egy antropomorf tényezőre“. „Egy akaratra kell a dolgok helyzetébe belenyúlnia, hogy változás álljon be abban a mozdulatlan örökkévalóságban, amit e világ jelent“ (7. l.). Az immanencia mítosza azonban a világban való tartamomat veszi észre. „Nekem ez a világ az én lételemmel kezdődött s azzal fog elmúlni. Ha e tapasztalatot szubjektivitásából kivetköztetem, akkor is a magam létét nyujtom meg a világ örökkévalóságává... Az időbeliség lesz... az a 'folyamat'... , amelybe minden lét bele van merítve. Én magam is része vagyok e nagy folyamatnak, amely éppúgy nő, dagad, halad előre egy vég felé, akár csak az én életem“ (6. l.). Az immanentizmus filozófiája „az ideáлизmus metafizikája“, amely szerint „az Én, a tudat és a Világ egyugyanazon Szellemnek a megnyilvánulásai“. „Ha a transzcendentistának“ az „igazi“ valóság „áll“, az immanentistának „mozog, alakul, fejlődik“ (31. l.). Az immanentista szemében „az Univerzum egységet adó principiuma nem a világ sokféleségén túl van, hanem benne található, mint e sokféleség benső lényege“ (37. l.). Így az újkori immanens szemléletben is az Isten, „a transzcendens lény“ nem túl a világon, hanem benn a világban fejt ki világt teremő erejét (55. l.).

Szerzőnknek azt az alaptételét, amely szerint a filozófiai reflexió kezdete mindig nem a világon, hanem a magunk létén való eszmélkedés és azt a hozzáfűződő másik tételt is, hogy ez az eszmélkedés csak a vég, a halál gondolata által váltódhatik

ki,<sup>1</sup> ily általánosításban távolról sem ítéljük elfogadhatónak. Sőt talán még több joggal volna állítható éppen az, hogy a maga szűk léte problémáinak fölébe kerülni képes, igazi filozófusnak első igazán *öntudatosított* problémája is inkább az, hogy mi *mindaz*, ami van (előbb : ami körülvesz, amibe bele vagyok helyezve, a természet és azután én magam), akinek első problémája megismerni a *világot*, amint *van* és benne saját magát is. Mindenfajta értelmezésemre *lehet* a tudatalatti ösztönző tényező a *magam* érvényesülésvágya, ám az öntudatosult reflexió az *általánosságok* vagy a *kivüliségek* valamely értelmezésén előbb és természetesebben keletkezhetik, semmint a bensőségek értelmezésén. De nem ezt bizonyítja-e éppen a filozófia *története* is — és ki ismerhetné fel jobban, semmint éppen szerzőnk, annak tanúságait? —, amely legelőbb a *természetkutató* filozófusokat vezeti elének és csak nagy-sokára jut el az *embert* és *saját magát* kutató Sokratesig. Az objektív mindenség kutatói — legalább is ebben az igazán filozófiai görög kultúrában — megelőzték az emberi én kutatóit, mert természetes fejlődés rendjében meg *kellett* előzniök. Meg kellett előzniök, hisz ezt a fejlődésmenetet leplezi le bármelyikünknek *önmagára* irányuló öneszmélése is, a *gyermeki* értelem fejlődésének vizsgálata is, sőt, nem egyszer igen szépen, *egyes filozófusok* egyéni problématikájának fejlődése is. *Az önmagunknak értelmi problémává állítása csak az értelmi reflexiónak egy már relatíve magasabb fokán válik lehetségessé.* És csak a filozófikus gondolat gazdagságának nagy elszegényítése volna, ha minden filozófia *csak* a körül a probléma körül szövődhetnék : mi a világ és az én viszonya, illetve az *én* viszonyom a világhoz.

Ám ha, mégis, valóban csak ez volna és *lehetne* is a filozófikus reflexió középponti problémája, vajjon csak e problémában is, kérdezzük, nem volna-e lehetséges *másféle* felelet, mint éppen az a kettő, amelyet szerzőnk állít elének? Azonnal felelhetünk : szerzőnk e ponton is talán egyoldalúan és jótalanul szűkíti meg a filozófikus eszmélkedés-lehetőségek irányait és féleségeit. Így pl. ha létem *helyzetéből* indulva ki, a rajtam „*tüleső*“ valamit értelmezem, nem látható be, miért *kell*, hogy ez a rajtam túl, kívül eső világ, kényszerűen, *mozdulatlan* legyen, mint ahogyan szerzőnk a „*transzcendens*“ alapszemlélet számára e jellegzetes vonást mintegy kötelezőleg előírja. A tőlem független természetet felfoghatom *mozgó*, változó baráti vagy inkább ellenséges nagyhatalomként és nem írhatjuk elé a fantáziának, hogy a magunkon (és akár még az összes tapasztalható valóságokon is) kívül, túl álloul képzelt abszolút világot és annak mozgatóját *csak egy ily*

<sup>1</sup> Ezzel a második tétellel az alábbiakban nem kívánunk foglalkozni.



vagy oly formában legyen szabad elképzelni.<sup>1</sup> Az alap tehát, amelyre szerzőnk helyezkedik, a filozófiai gondolat nagy változatosságú lehetőségeit igen elszegényítő és többé-kevésbbé önkényes is: ezért korántsem elegendő az összes filozófiai szemléletlehetőségek magában foglalására.

Szerzőnk *egyfajtajú* filozófikus szemléletekre való beállítódottsága ellenére is talán elkerülhette volna e felfogás veszélyeit, ha nem *empirikus* (történeti, lélektani) megfigyelésekből indul ki a filozófiai szemléletek *lehető* féleségeinek meghatározásában, hanem azt kérdezi, hogy *logikusan* hányféle lehetősége adódik a világtértelezésnek. A *lehetőség* nem empirikus, de *logikai* probléma: az empiria nem tárja elénk az összes *lehetőségeket*, de csak a *lettségek* némelyét. Nem kérdezzük: vajjon — ha mégis az empiriából indulunk ki — *más* empirikus kettőségre vagy akár *többféleségre* legalább ugyanolyan jogon nem támaszkodhatnánk-e, mint a magam léte *helyzete*, illetve *tartalma* észrevételének kettőségre, csupán azt állapítjuk meg, hogy *bármilyen* ifajtajú empirikus alapvetés *elégtelen* a világszemlélet *lehető* fajainak teoretikus meghatározásához. E feladat csak a *szemlélet*, azontúl a *világszemlélet* fogalmából indulóan *logikai úton* megoldandó feladat lehet: de legalább is ez az út az, amelyen egy gyakorlatilag is kielégítő megoldás keresése *legelőbb* (mint az *összes* lehetőségeket valóban egyedül leleplezni képes úton) tartozik keresztülhaladni.

Azonban nemcsak a végső alap és a metodikus út kifogásolható: maguknak a „transzcendens“, illetve „immanens“ szemléletmódoknak szerzőnk által adott elkülönítését sem ítélnék kielégítőnek, sőt mi úgy ítélünk: szerzőnk igazában *csak transzcendens* szemléletmódokat tud elképzelni és így az a szemléletmód is, amelyet ő *immanensnek* nevez, igazában nem immanens, de transzcendens szemlélet. A magunk felfogása szerint<sup>2</sup> transzcendens szemlélet minden olyan szemlélet, amely a *tapasztalásaink* alá eső világunk körében *jogosan* megállapítható relációkat, törvényszerűségeket, determinációkat — logikailag jogosulatlan ugrással — egy abszolút, minden lehető tapasztalás körén *túl* esőnek és értelmemtől is függetlennek tételezett, önmagában

<sup>1</sup> A filozófiai szemléletek különben bizonyára egyéb szempontok szerint is elkülöníthetők volnának, mint éppen csak a mondott *téris*, illetve *idő* analógiákra való épültség szempontjából. Ezenfelül: nem egyedül a *létezés* lévén a filozófiai probléma, a filozófiai szemléletek elválasztó síkja talán nem is egyedül a *lét* és még kevésbbé persze csak a *magam* léte problémáiban adható feleletekben keresendő.

<sup>2</sup> L. *Immanens és transzcendens ideáizmus*. Athenaeum, 1928. 5—6. f.

való valóságra, tehát az „önmagában valóság“ értelmemtől független abszolút síkjára,<sup>1</sup> analógiásan<sup>2</sup> kivetít.<sup>3</sup>

Mindabban, amit szerzőnk immanens szemléletnek mond, csakúgy benne van a transzcendens ugrás az *innenről* a *túlra*, az értelmünkkel leleplezhető innenről az értelmünk előtt, fogalmi mibenléténél fogva, eleve leleplezhetetlenként tételezett túlra, mint az általa is transzcendensnek mondott szemléletekben. Ezek az „immanens“ szemléletek csupán a transzcendenciának egy *sajátos* fajtát jelentik: ha a szerző által transzcendenseknek mondott szemléletek egy objektíve *tőlem különböző* abszolút valót (és e valón kívülálló hozzám hasonló mozgatót) képzelnek jellemzőnek e tulsó, abszolút valóság síkjára, ezek az „immanens“ szemléletek velem *egyneműnek* képzelik, fejlődő, időben kibontakozó szellemiségűnek az abszolútum síkját. Ez az elképzelés ugyan *több* analógiát tüntet fel a magam valóságával, mint a másik, de lényege szerint ez is transzcendens szemlélet marad és a különbség még az analógiák terén sem lényeges, hanem csupán fokozati, mert hiszen végeredményben még a legtranszcendensebb szemlélet se tud *teljesen* nélkülözni antropologikus analógiákat és szívesen képzei a felettük levő abszolút világmozgató princípiumot — amint épp szerzőnk is kidomborítja — antropomorf tényezőnek, szellemi vagy lelkes alkotónak.

Hogy szerzőnk immanenciája valójában transzcendencia, szépen mutatja pl. az immanencia misztikájára vonatkozó értelmezése, mely lényegében transzcendens víziót, de nem immanens

<sup>1</sup> Az abszolútum e síkja valamely joggal logikusan tételezhető (V. ö.: id. m.), ám *valódi* mibenlétében értelmünkkel megragadhatónak tudományos jogalapon nem állítható: azt se tudhatom róla, hogy vajjon illenek-e reá az én emberi értelmem *kategóriái* és *viszonyítás*-lehetőségei és az (immanens valóság értelmezésére és felfogására alkalmas) érzékletes-gondolati végső felfogás-tartalmaim.

<sup>2</sup> Analógiásan = a *tapasztalati* világunk körében *épp ilyen* emberi értelmünkkel leleplezhető végső „dolgok“ vagy adottságok, kategóriák és viszonyok analógiájára és, ezenfelül, a legvégső értelmezésekben lelkiesítő, anthropomorf vagy legalább *pszichomorf* analógiákra.

<sup>3</sup> A fantáziának nem írhatjuk elő, hogy mit szabad és mit nem szabad elképzelnie: ezért *lehetséges* és *érthető* (egyéb szempontokból pedig, ám más mint *logikai* tekintetekben, *jogos* is) e transzcendens világot ilyen vagy olyan vonásokkal, jellegzetességekkel bírólul képzelünk magunk elé: csakhogy nem szabad felednünk, hogy minden ily elképzelés — bár gyönyörködtető és bizonyos nagyrértékű és nemes *kedélyi* kielégülést is szolgálni képes — csak *fantáziakép* és nem *tudomány*, lehet *mitosz*, de nem lehet a maga igazi eszményének megfelelő *filozófia* vagyis tudományos világkép, mert logikai alaptévedésen, sőt önellenmondáson tudomány fel nem épülhet.

valóságértelmezést tár elénk. (Isten mint a „*transzcendens*“ lény az *immanens* misztikában!) Az ily szemléletekben a kiinduláspont és az értelmezés útja immanensebb, maga a célzott és elért eredmény azonban transzcendens marad. Mert végeredményben egyként transzcendáló, akár egy a világon *kívül*, akár egy *abban* benne rejlő elvet emelek *abszolúttá* és a *transzcendens* ugrás *logikai vétségét* elkövetem akkor is, ha az *abszolút* ideát, az *értelem*től és *tapasztalásaimtól független abszolútum körét* a *valósággal egy-neműnek* és *benne kibontakozónak képelem* el. Hogy transzcendáló-e, nem attól függ, hogy az ideát *hol* vélem lelepleződni, de attól, hogy *egyáltalában* leleplezhetni vélem, illetve, hogy egyáltalában valami rajzot adok róla. Hogy szerzőnk „*immanens*“ szemléletei valójában transzcendensek, bizonyítják másodsor azok a *példák* is, amelyekben szép elemzésekkel állítja elénk szerzőnk e szemléleteket. Aristoteleستől Plotinoson Cusanuson, az immanencia keresztény misztikáján, a reformáción, Kanton, Schellingén át Hegelig, mindenütt transzcendens szemléletek elemzése bontakozik elénk, legfeljebb több-kevesebb világossággal domborodva ki egy hosszabb-rövidebb immanens út, hogy végül elvezessen — a transzcendenciába, hogy e szemléletek is végül, mint egyebütt mondtuk, „a transzcendenciában vessenek horgonyt“.

Hogy itéletünk helyes úton jár, szabad legyen végül magának a *szerzőnek* némely mondásával is igazolnunk, amelyek arra valának, hogy némelykor ő maga is világosan érzi, hogy immanenciája valóban csak transzcendencia és hogy az immanencia és transzcendencia elválasztó pontja nem az abszolútum síkjának *hol-találása* kérdésében keresendő, hanem abban, hogy az abszolútum síkját mint értelmem számára egyáltalában *megragadhatót* (és itt vagy ott, ebben vagy abban a szemléletben, így vagy úgy (analógiásan) *elképzelten* meg is ragadottat) vagy mint megragadottul legalább is *nem állíthatót* ítéljük. Szerzőnk az immanens rendszerek legteljesebbjéül a *hegeli* rendszert állítja elénk s íme, a 41. lapon maga a szerző használja vele szemben ezt az áruló kifejezést: „a *transzcendencia* immanenciájáról van szó benne“. A hegeli szemlélet tehát, e kifejezés alapján is, voltaképen *transzcendens*, legfeljebb — bár e kifejezés a szerző szemlélete alapján valóságos fából-vaskarikának tetszetik: „*immanensen*“ transzcendens szemlélet. Ily kifejezést találunk az 50. lapon is. A fejlődés eszméje, mondja szerzőnk, olyan kezekbe került, „amelyek nem tudják megragadni a benne élő és mozgató *immanens transzcendenciát*“. Vagyis: (a fejlődés eszméjének igazán egyedül megfelelő) „*immanens*“ világszemléletben is egy (bár „*immanens*“) *transzcendencia* mozgat. Íme egy harmadik idézet is: „Valóban

a filozófiában még *sohasem* nyert az immanencia gondolata maradék nélküli, teljes kidolgozást“ (11. l.). Vagyis : amit a filozófiában eddig talált a szerző, az sohasem igazi immanencia. Hogy szerzőnk valóban csak *egyféle* filozófiát, lényegében transzcendenset és mint ilyet mithikusát, tud elképzelni, ez érteti meg azt a lényegi egységet is, amelyben szemlélete előtt a filozófia a *vallással* egybefonódik. Szerzőnk világosan *egyforrásúnak* állítja a filozófia meg a vallásos világmagyarázat eredetét, nemcsak annyiban, hogy „vallások és filozófiák közös forrása az emberi léleknek a létet megérteni vágyó metafizikai szükséglete“ (3. l.), de annyiban is, hogy a vallásos világtértelezés lehető csoportjai is ugyanazok, mint a filozófiai szemléletek, „transzcendens“, illetve „immanens“ csoportjai. Különbségül mindössze ennyit mond szerzőnk : annyi különbség marad közöttük, hogy „*más-más logikával dolgoznak*“ (4. l.).

Mi mindig elégtelennek érezzük, ha — amint sokszor megtörténik a lélektanban is — valaki más és másféle logikák lehetőségéről szól. Nincs itt helye az idevágó értelmezéseknek, ezért csak azt említjük, hogy ilyenkor rendszerint helytelen számlán könyveltetnek el bizonyos, értelmileg jól elkönyvelni nem tudott tételek. Logika csak *egyféle* van és amint nincs külön gyermek- vagy asszonylogika, amint igazában nincs külön primitív logika se, vagy józan, ideges és elmebeteg logika, vagy álomlogika és í. t., éppúgy nincs külön tudományos, filozófiai vagy vallásos logika sem. A szerző konkrét érveinél maradva : amely vallásos szemlélet valamelyik igazságát „*még az ellenmondásokkal sem*“ tartaná megdönthetőnek, nem *más logikával* dolgozik, mint a filozófia vagy a tudomány, hanem a logikát *megveti*, a logikai értelmességgel nem törődően okoskodik, esetleg éppen egy igen világos „*credo quia absurdum*“ útján. Ám ezt a különbséget alig hisszük, hogy általában elegendőnek ítélhessük filozófia és vallás között. E különbség maga is *mélyebbre* utal : *miért* nem törődik a vallásos hit a logikai bizonyossággal ? A vélemények eltérések lehetnek, de hogy a különbségnek sajátos oka van, bizonyára senki sem fogja tagadni. Úgy véljük : vallás és filozófia egyfelől abban is különbözik, hogy míg a filozófusok középponti problémája, még akkor is, ha esetleg éppen az *önmagunk* sorsa a legkínzóbb kérdésük, igazában az *egész mindenség* problémája, ám a vallás első problémája, még akkor is, ha vallásos szemléletem az *egész* mindenséget is értelmezi, voltaképpen a *magam sorsa, jövője, üdvössége*, vagyis igazában éppen az, amit a szerző a *filozófia*, minden lehető filozófia egyetlen középponti problémájának vél állíthatni. Vallás és filozófia különbözik azonban másfelől abban is, hogy a vallásnak van egy másik, *nem értelmi* forrása is

és ez a forrás talán még lényegesebb a vallásos hitben és érzésben : a vallásos lelket nem az abszolút lét *megértésének* vágya vezeti, de inkább a maga létének egy mély *odaadás-, odarendelés-vágya* egy fölemelő, vigasztaló, erőt és megnyugvást adó, védő és hatalmat kölcsönző végső és minden lehető másnál nagyobb hatalomhoz. A vallás valójában *érzelmi*, a filozófia, legalább is *eszméje* szerint, *értelmi* konstrukció, a vallás *szubjektív*, míg a filozófia *objektivitásra* vágyó konstrukció. Ezért jut a filozófiában döntő fontosságra az a *logika*, amelyet a vallásos érzület esetleg megvet, ezért marad viszont a vallásos elképzelések, a bár esetleg *értelmes* ruhába öltöztetett vallásos világképek mélyén valóban mithikus a lényeg, míg a filozófia, ha nevéhez és a filozófia legnagyobbjainak törekvéseihez méltó akar maradni, lényege szerint arra kell, hogy törekedjék, hogy *minden lehetséges mítoszoknak fölébe kerüljön*, hogy — azok alapjainak és tartalmának objektív-kritikai átvizsgálása után — objektív, *tudományos* világképet adhasson.

A filozófia története ennek a nagyszerű küzdelemnek a kibontakoztatója, a filozófiát ez a nagyszerű törekvés élteti és vezeti ; a filozófia nem eleve való hit, a filozófia mint az emberi értelem leghatalmasabb teljesítménye, a primitívebb értelmi alkotásoknak és az értelemellenességeknek, tehát a *mítoszoknak* is örök, egyre folyó *lerombolása* abból a célból, hogy a tudományos világszemlélet számára az objektív kritikát kiálló, az értelem céljait szolgálni képes új, szilárd, mindig újabb, mindig szilárdabb objektív alapokat fedhessen fel és hogy ily alapokra építhesse fel a mindig teljesebb és objektívebb *értelmi* kielégülést is nyújtó világképet. Ezért a nagyszerű törekvésért új és előlről kezdődő, előlről építő *minden* nagy filozófiai erőfeszítés és ne vegye rossz néven kitűnő filozófia-történészünk, ha fájdalmasnak ítéljük, hogy éppen ő nem értékeli kellően ezt a nagyszerű és legmélyebb, ezt a *filozófiát* igazában egyedül éltető és egyedül *jogosító* és éppen a filozófiát — és nem a mítoszt és nem a vallást — jellemző, hatalmas és izzó, benső, *immanens-kritikai* módon romboló és új *világkép-formáló* teremtő erőt. Fáj, hogy a filozófia történése, a filozófia védelme helyett, a filozófia ellenségeinek ad kezébe fegyvert, mondván : minden filozófia végeredményben : mítosz ; nem tudomány, de képzelet-játék. De a filozófia *nem ez* és az igazi, alkotó *filozófusok* minden egyese, Sokratestől Descarteson át Kantig és a modern logisztikus, fenomenológiai, tárgyelméleti stb., stb. törekvések harcosaiig bizonyítja, hogy nem ez.

A filozófia, legfeljebb ezt mondhatná szerzőnk, végeredményben sohasem tudja *teljesen* levetköztetni, teljesen nélkülözni a szubjektivitás, az analógiás antropomorfizmus valamely fokát. Ám nemcsak a filozófia, de a *tudomány* sem, egyetlen

tudomány sem nélkülözhet végső értelmezéseiben valamely antropomorfikus vagy legalább animisztikus elképzelést. És mégis, a tudomány a mítosz *ellensége*, ha nem is mindenkori *kész* szemléleteiben, de legalább is legigazibb, legvalóságosabb törekvéseiben és mintegy eszméje szerint. És épp így a mítosznak ellensége a *filozófia* is, legbensőbb, legigazibb törekvése, eszméje szerint. Azt valljuk, hogy a tudományos filozófia eszméje egyre közelebbről és teljesebben nyer a filozófia történetében megközelítést. A modern filozófiában ebben az irányban kétségtelenül az értelmi eszmélés hatalmas *kanti* kritikája és a kanti filozófikus törekvések jelentették a legelhatározóbb lépést, de Sokrates fogalmi kritikája, Descartes kétkedése ugyancsak ezt a törekvést szolgálták és ezt a törekvést szolgálják nagyszámú modern törekvések is, amelyekre nagy szerénytelenség volna, ha mi kívánnók felhívni filozófia-történészünk figyelmét. A mai filozófia legfőbb feladata, ha nem csalódunk, még mindig egy ilyen új alaprakás és talán nem csalódunk akkor sem, ha úgy ítélünk, hogy ez az alaprakás, különösen a modern logikai, ismeretkritikai, tárgyelméleti, reláció-elméleti kutatások stb. által, sikeresen megindult és halad tovább. A filozófia a szaktudományoktól egyáltalában nem is *alapjaiban*, sem *módszerében*, de lényegében csupán *tárgya nagyobbszerűségében* és ezenkívül egy, a szigorúan tudományos feladaton *túl* vállalandó, közvetlenebbül *praktikus* feladata által különbözik. 1. Az értelmi feldolgozás alapjául szolgáló *empirikus tények* a filozófiában ugyanazok, mint az egyes szaktudományokban. 2. Azok a végső értelmi felfogás-, viszonyítás-, következtetés-*alapok*, amelyekre a filozófus támaszkodik, ugyanazok, mint amelyekre egyáltalában a tudomány, mint megtagadhatatlanul végső értelmi bizonyosság-alapokra, támaszkodik. 3. Azok a *módszerek*, amelyekkel a filozófus a maga tételeihez eljut, vagy tételeit igazolni törekszik, ugyanazok, mint amelyeket a szaktudományok is felhasználnak. Végül 4. A filozófiának *csakúgy*, mint az egyes szaktudománynak is, szüksége van bizonyos intuíciós értelmező szempontokra, célszerű felfogás-, *szemlélet-egészekre*, amelyek *irracionalisoknak* tűnnek elénk és amelyeket a kritikai reflexió aztán elfogadható vagy elvetendő mívoltuk tekintetében átvizsgálni hivatott.

Az egyes szaktudományokban is az ily nagy egységesítések koronkét *változnak*, sőt adott pillanatokban esetleg tudósonként is különböznek — ha nem is oly mértékben, mint az egyes filozófusok szemléletei. Lényeg szerint azonban mégis a filozófia épülete is épp oly *exakt* alapon, az értelmünk számára *föltétlen* bizonyosságú logikai stb. viszonylat-rendszer felhasználásával és bizonyos (végső megalapozottságukban és következményeikben kritikailag

átvizsgálendő és a fejlődés folyamán esetleg más hipotétikus értékű értelmező elvekkkel helyettesítendő) értelmező elveken épül fel egységes rendszerré, mint bármely tudomány, amelynek ha nem volnának szintén ily végsőbb, csak hipotétikus, de éppen aktuális ismereteink rendjébe beillő, sőt azokat egységesíteni és értelmezni képes magyarázó elvei : maga is csak adathalmaz, de nem *tudomány-egész* lehetne. A filozófia exakt alapjai egyfelől a logikai ismeretkritikai, relációelméleti stb. bizonyosságok, másfelől mindazok a bizonyosságok, amelyeket bármi szaktudomány empirikus-induktív vagy teoretikus-deduktív, esetleg reduk-tív úton felfedett.

E tényből folyik legelőbb is, hogy az *összes* tudományok bizonyosságaival számotvetni kívánó filozófiai értelmezés jóval nehezebb, kényesebb, bonyolultabb feladat, mint az egy-egy tudomány körébe tartozó tényeknek egységes értelmezése, különösen, ha tekintetbe vesszük nemcsak az egységbe foglalandó ismeretek *tömegét*, hanem azt is, hogy a különböző tudományokban ugyanegy adott pillanatban uralkodó szemléletmódok egymás között nem is szoktak mindig harmonizálni, úgyhogy maga a filozófus kényszerül összeegyeztetésük megkísérlésére. Az egységes értelmező elv találása tehát a filozófiában nehezebb, de *nem másfajtajú* feladat, semmint a szaktudományokban. A különbség csak fokozatos : a filozófia a *világszemlélet* tudománya, szemben az egyes tudományokkal, amelyek csupán a „világ“ egyes *részeit*, a tárgynak egyes csoportjait kívánják egységben értelmezhetni.

A filozófiának azonban az értelmi egységesítés e feladatán kívül van még egy másik feladata is. A filozófia nem elégedhetik meg a tudományos igények kielégítésével, de számolnia kell az élet összes jogosultnak érzett egyéb fajta gyakorlati, érzelmi, etikai, szociális, vallásos, esztétikai stb., egyszóval így mondhatók : *kedélyi követelményeivel* is. Ez a filozófiai feladat a filozófiának csak a tudományos feladaton *túl* is vállalandó feladatát jelöli : hisz a filozófia nemcsak tudományos, de *azonfelül* kedélyi kielégülést is kíván adni. Természetesen megtörténik, hogy az egyes filozófusok értelmező elvei aszerint is különbözőek lesznek, hogy kedélyviláguk *melyik szaktudomány* sajátos uralkodó szemléletmódjában talál nagyobb kielégülést, vagy aszerint is, amint a filozófusnak az érdeklődése inkább az *etikum*, vagy a *religió*, vagy az *esztétika* iránt erősebb ; aszerint is, amint a filozófus optimista vagy pesszimista kedéllyel hajlamos szemlélni a világot ; sőt aszerint is, amint a bölcselő inkább az *értelem* vagy a *cselekvés*, vagy az *érzések* embere. De vajjon az egyes szaktudományok is, ha tán általában *kisebb* mértékben is — végső értelmező szempontjaiknak lényegszerűen racionális felfakadottságánál fogva

— ilyesféle szubjektív értelmezésváltozatokra nem alkalmasak-e ? Még e ponton is, ismét csak *fok*i és nem lényegszerinti különbség van tudomány és filozófia között és az a tény, hogy egyes konkrét filozófiai rendszerekben (a filozófia, lényeges feladatánál fogva, alkalmasabb lévén kedélyi követelmények által való befolyásoltatásra) a kedélyi igények károsan befolyásolhatják a filozófus objektivitását, korántsem érinti a filozófia tudományos eszményét. A filozófia feladata az, hogy a jogosult kedélyi követelményeket a *tudományosan* igazolt és az *objektív* reflexió bíráló szempontjai előtt helytálló rendszerben keresse kielégíteni.

Értelmiség és kedélyiség : *egy* gyökérből fakadt egységes szellemiségünk testvér-fejldményei, a lényeges vonásokban egymásnak *megfelelő* és az egységes eredet nyomát kényszerűen mindig magukon viselő funkció- és kibontakozásirányai az egységes „emberi lelkiségnek“. A filozófia tehát az *értelmet* is kielégítő kedélyi kielégülés célját kell hogy keresse, a filozófia örök feladata az objektív kritikai reflexió előtt is helytálló és az objektív értelem bizonyító erejével igazolandó egységes *tudományos* világkép alkotása marad, mert hisz csak az *értelmet* is kielégítő világkép vezethet teljes *kedélyi* kielégülésre is.

Szabad legyen igen röviden kitérnünk szerzőnk történeti elemzéseire is. A mi magunk immanens szemléletének szempontjából csak *hálások* lehetünk szerzőnknek azért a kritikáért, amellyel az elemzett szemléletének mitikus alapjait kibontakoztatja. Ezek az elemzések nagyon illetékes helyről származó újabb dokumentálói a transzcendens filozófiai szemléletek alapvető fogyatkozásainak és különösen annak is, amit mi magunk transzcendens ugrásnak mondtunk. E kritikai elemzések végső eredményeihez nemcsak csatlakozunk, de azokat több hasonlóval kiegészíteni is szeretnők ; ám e kis cikk célja nem lehet ez. Ezért csupán egy ponton kívánunk ezúttal is hozzájárulni a transzcendens szemléleteknek más alkalommal vázolt és most szerzőnk tanulmányában is talált kritikájához. A szerző utal arra, hogy a „transzcendens“ mítosz idegenkedik a változástól, amelynek értelmezésére egy külső, a világon kívül levő antropomorf tényezőre szorul rá, amely ha nem kapcsolódik, mintegy korrekciósan, a transzcendens szemléletekhez, azok mást mint örök tökéleteségű és változatlan létet nem tudnának megalapozni és értelmezni. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy voltaképpen minden ily fajta transzcendens világmagyarázatban egyenesen egy mély benső *ellenmondás* van : elvileg egyedül csak a *mozdulatlan*, örök tökéleteségű idea-világ képzelete fér meg a transzcendens szemléletekkel és a világ *mozgásának* (sőt csak előállításának is) ez alapszemlélettel harmonikus értelmezése kényszerűen lehetetlenség. Az



idegen, nem a szemlélet bensőjéből felfakasztott, de csak mintegy kívülről segítségül vett antropomorf princípiumra, amelyik a mozgást, változást, fejlődést értelmezheti, magára is áterjed, logikus kényszerrel a belső ellenmondás e ténye. Mert az ős mozgató csak *úgy* lehet harmóniában a tökéletességek transzcendenciájával, ha maga is tökéletes. Ám ha tökéletes : értelmünkkel nem érthető meg az a tény, hogy *mozgat*. Mozgatása és mozgása (ha pl. csak a szeretet által mozgat is : legalább pszihikusan *mozog*) emberi értelmünk előtt csak akkor értelmezhető, ha legalább *egy* dologban nem tökéletes : abban, hogy vannak *szükségletei, vágyai*, amelyek érvényesülésre, beteljesülésre törekednek, tehát valójában még he nem teljesültek. Vagyis e végső mozgatót magát — mint mozgató princípiumot — csak mintegy végső beteljesülése felé, tökéletesséválása felé törekvőnek, mozgónak foghatjuk fel. Akármint igyekezzenek különféle értelmezés-kísérletek, igazában nem is megoldani, de inkább csak *elleplezni* ezt az ellenmondást : a tökéletesség és a mozgatás és az ezt kényszerűen meg is *előző* mozgás soha meg nem egyeztethető ellenmondás marad. Ha a végső mozgató *önszántából* mozog, csak azért mozoghatik, mert a teljessé válásra, a tökéletesség *felé* törekszik. Így, végeredményben, ő maga se igazán a *legvégső* logikusan képzelhető mozgató, indító princípium. Ha a végső mozgató *nem önszántából* mozogna, úgy még mellőzhetlenebbül feléje kellene képzelni valami végsőbb *kényszer*, Ananké fogalmát, egy oly fogalmat, amelynek mélységét az újkori filozófia még nem aknázza ki.

Mindenképen : ha benső ellenmondásokból mentes transzcendens világszemléletet akarnánk kiépíteni, kényszerülünk *lemondani* a változatlan tökéletességnek arról az illúziós ábrándjáról, amelyről pedig oly nehezebbre esik az emberi többre, sőt a *legtökéletesebb* valamire való vágyásnak lemondania. A *mélyebb* belátások útja azonban mindig a *lemondások* köveivel van kövezve : sokról, igen sokról kell majd lemondanunk, hogy filozófiánk és kultúránk megközelíthesse azt a kritikának valóban helytálló, tudományosabb megalapozottságot, amelyre egy *kevésbé kényelmes és kevésbé illúziós, immanensebb* világszemlélet és kultúra felépülhessen. Amikor fentebb annyira élesen kidomborítottuk különösen azt, amiben *nem* érthetünk együtt szerzőnkkel, újra kiemeljük — köszönettel fogadva — szerzőnknek azokat a történeti-kritikai elemzéseit, amelyekben a legjellegzetesebb eddig uralkodó filozófiai szemléletek szellemének mitikus alapjaira oly élesen rámutatott. Ő *minden lehető* filozófiai szemlélet ily mitikus alapjait vélte leleplezhetni, mi csak a *transzcendens* szemléletek kényszerű fogyatkozásait látjuk bennük.<sup>1</sup> Osztjuk szerzőnknek azt a nagyon szomorú megállapításait is, hogy egész

mai emberi kultúránk is nem a tudomány szilárd alapjára, de, végeredményben, csak mitikus elképzelésen, egy, a szerző szerint is világosan „transzcendens“ mítoszon épült.<sup>2</sup> De nem osztjuk szkepszisét a csak egyetlenféle *mitikus* alapon épülő filozófia tételével kapcsolatban, nem osztjuk azt a hitét sem, hogy *minden* emberi kultúra is kényszerűen csak transzcendens-mitikus alapokon fog felépülhetni. A filozófia, az emberi értelmiség e legnagyobb értesítésére erőfeszítése semmiképpen se mondhat le róla, hogy a legszigorúbb értelmi objektivitás követelményének szolgálva, ne erősítse egyre jobban a saját építőiben és munkásaiban és ne hangoztassa és bizonyítsa *ellenfelei* előtt is a maga legteljesebb vértetéti tudományos igényeit és tudományos értékét.

\*

*Nagy József* a fenti cikkekre a következő megjegyzést tette: „A mítosz szóval — jobb híján — azt akartam kifejezni, hogy minden logikus teóriának vannak alogikus előfeltételei. S éppen ezt az alogikus származtatató mozzanatot neveztem mítosznak. A magam léte viszont minden lét prototípusa: ahogyan tudatossá válik a számomra ez, olyan formába öltözik előttem az egész „valóság“, amely tudvalévően egészen más pl. az etikusnak, a fizikusnak, a művésznek, s más Bodának, mint nekem. Mert a valóság egész nem adottság, hanem konstrukció. A konstruálás ténye engedi meg aztán, hogy az igazságról és a tudományról is más és más felfogás lehetséges. Nem lep meg tehát, hogy Boda más valóságot látva, más teóriát konstruál. Nem is vitázhatunk tehát arról, kinek van igaza. Minden vitánál többet ér belelátni abba, ami a vita forrása lehet: a filozófiák fölött ott áll a filozófia filozófiája, — törekedjünk erről a fátyolt fellebbenteni és megértjük egymást. Béke velünk!“

<sup>1</sup> V. ö. *Az eszmélések organizálódása* c. dolgozatot is. A Magyar Pszichológiai Társaság közleményei. 2. sz. 1929.

<sup>2</sup> Még egy szót az immanencia és a transzcendencia síkjának elkülönítéséhez: az alapvető különbség kettőnk értelmezése között a *benne*-rejlés, illetve a *túl*-létel *mire vonatkoztatásában* áll. Mi, az „abszolút“-nak a *mi világunkban* benne, illetve azon *túl* keresése helyett, helyesebbnek ítéljük azt az elkülönítést, amely az *értelmünk számára* immanens vagy transzcendens jelleg különbségéből indul, mert, mint a szerzőtől közölt idézetek is mutat-hatták, valójában az első elkülönítés hívei is egy értelmünkön és az értelmünk számára immanens világon túleső, bár a világban tevékeny *transzcendens* végsőt keresnek az *immanenciában is* (ezért beszélhetnek: „immanens“ transzcendenciáról, az „immanenciában mozgó“ transzcendenciáról stb.). Am a magunk álláspontján a transzcendens és immanens fogalmak *egyértelműek* és általánosabb és tisztább elkülönítést adnak. Transzcendens az is, ami csak értelmeknek transzcendens: transzcendens *minden, bárhol* található, a tapasztalati világ mögé, értelmezésére feltehető és felteendő *végső*. E probléma további részletező taglalására (így pl. a bármilyen szemléletben *elkerülhetetlenül* szükséges valamelyes transzcendencia-fok tovább nyomozására) nincs itt hely.

# JELENKORI FILOZÓFUSOK.<sup>1</sup>

---

## Maurice de Wulf, a középkori filozófia kutatója.

Írta: DR. TECHERT MARGIT.

*Maurice de Wulf*, a louvaini egyetemnek ez évben a Magyar Filozófiai Társaság tiszteletbeli tagjává választott tanára, a brüsszeli és madridi akadémiák tagja, az amerikai Mediaeval Academy egyik alapítója, a *Revue Néo-scholastique* szerkesztője, — 1867 április hó 6-án született Poperingheben flamand eredetű, de teljesen francia kultúrájú családból. Középiskolai és egyetemi tanulmányait Louvainben végezte, ahol jogi és filozófiai doktorátust szerzett. Mercier bíborosnak, akkor még a louvaini egyetem filozófia-professzorának, egyik legkitűnőbb tanítványa volt. Az ő buzdítására kezdett filozófiatörténeti kutatásokkal foglalkozni a fiatal tudós, akinek épp az lett a Mercier által kiszabott életfeladata, hogy a középkori gondolkodás tökéletes ismerete által a Louvainból diadalmasan előretörő neoskolasztikát biztos alapokra helyezze. Úgy látszik Mercier hamarosan felismerte tanítványa kivételes képességeit, már huszonhat éves korában a louvaini egyetemen filozófiatörténeti előadások tartására nyert megbízatást (1893). Mint Mercier benső munkatársa, 1904-ben kiadja Wulf az „Introduction à la philosophie néo-scholastique“ című munkáját. Ez a könyv csakhamar programja és hitvallása lett az új filozófiai iránynak, amelyről a fiatal szerző azt írja, hogy csupán a gondolattörténeti kutatások teljes kiszélesítése mellett remélhető, hogy az újskolasztika a modern szellemhez alkalmazható lesz (i. m. 245 l.). Mercier munkatársai (Deploige, Nys, Thiéry) közül Wulf éppen ennek a legnehezebb feladatnak a megoldását tűzte ki életcéljául s filozófiatörténeti kutatásával — amelyet ő az igazságkultusz egyik legszebb formájaként

<sup>1</sup> E címen legelső sorban azon filozófusok munkásságát ismertetjük, akiket Társaságunk tiszteleti tagjaivá választott. Megemlékezünk továbbá a nemrég elhunyt kiváló filozófusokról.

fog fel (Introduction, 237 l.) — mind hazájának, mind a louvaini egyetemnek előkelő nevet szerzett.

1910-ben már mint a belga kir. akadémia tagja adta ki a „Histoire de la philosophie belge“-et, amelyben a XIII. századi belga filozófusok (Guillaume de Moerbeke, Gilles de Lessines, Henri de Gand és Siger de Brabant) kiváló jellemzése mellett különösen jelentős szerep jut azoknak a szellemi mozgalmaknak, amelyekben a katolikus „alma Mater“ játszott a vezetőszerepet (cartesianismus, aristotelismus, neoscholastica).

A háború, amely az első esztendőben oly erősen sújtotta Belgiumot, Wulf professzort is új milióben, új feladatok elé állította. A francia kormány megbízásából 1914—18-ig előbb a poitiersi egyetemen, majd pedig a madridi francia intézetben tanít. Ezeknek a vándoréveknek a termése a „l'Oeuvre d'art et la beauté“ (Páris, 1920) című munkája, amely a neoscholasztikának egy régóta érzett<sup>1</sup> hiányát akarta pótolni azzal, hogy e filozófiai irány esztétikai álláspontját leszegezte. Ez az álláspont természetesen nem lehetett más, mint az az objektivizmus és intellektualizmus, amely eredetileg a görög szellemből hajtott ki, majd pedig a XIII. század nagy skolasztikusainál élte másodvirágzását. Wulf esztétikájának a csiráit Aristotelesnél (Poetica), Szent Bonaventuránál (Commentarii de sententiis Petri Lombardi), Nagy Albertnél (De pulchro) és Aquinoi Szent Tamásnál (Summa theologica) kell keresnünk.

Ez az esztétika, bár szükségképi és harmonikus kifejezése volt egy a művészi szépet nagyon szerető tudós ember lelkének, természetesen távolról sem jelentette azt, hogy Wulf a történeti stúdiumok mellőzésével a szisztematikus filozófia művelésére tért át. Az ő életének legfőbb munkássága, célja a klaszikus középkori, tehát XIII. századi filozófia kutatása, amelynek legérettebb s legutolsó termése az 1925-ben két kötetben megjelent

<sup>1</sup> „Une esthétique conçue dans l'esprit de la néoscholastique reste à faire.“ Introduction, 303 l.

„Histoire de la philosophie médiévale“ (Alean) volt. E munka genezise messzire nyúlik vissza. 1896-ban adta ki Wulf az univerzálialak problémájának IX—XIII. századig tartó történetét („Le problème des universaux dans son évolution historique du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles.“), amelyet három év múlva (1899) a skolasztika program-szerű interpretációja („Qu'est-ce que la philosophie scolastique?“) majd pedig 1900-ban a középkori filozófia rendszeres története („Histoire de la philosophie médiévale“) követett. E mű többszöri átdolgozásából jött létre az 1925-ben megjelent „Histoire“, amely a feldolgozott anyag gazdagságával, világos tagozásával és tárgyalási modorával a XX. század legkiválóbb filozófiatörténeti alkotásai közé tartozik. Wulfnak e munkájában kifejtett álláspontja szerint az egész középkor, de főképen a XIII. század gondolkodásának van egy bizonyos doktrinális egysége, amely az egyes filozófusokat látszólagos eltéréseik dacára is összekapcsolja. Ezt az egységet, — amelyet a belga tudósok kívül Baeumker, Grabmann s a híres quaracchi-i iskola filozófiatörténésze : Longprée is elismer — Wulf „synthèse scolastique“-nek nevezi s e szempontból tekintve a könyve sem egyéb, mint annak a kifejtése, hogyan fejlődött ki a IX., X., XI. és XII. század gondolkodásából a „Gemeingut der Scholastik“ (Baeumker).

A középkori filozófia ilyen értelmezésének természetesen sok ellenzője akadt, akik szerint még a XIII. század filozófiájában közreható filozófiai áramlatokat (augustinizmus, tomizmus, scottizmus) sem lehet közös nevezőre hozni. „La scolastique n'est qu'un mot“ — írja P. Thiéry (Revue des sciences phil. et théol. 1926. p. 549.) és M. De Wulf „la regarde comme une réalité.“ Gilson, a párizsi egyetem kutatója, a gondolkodás történeti folyamába szerinte erőszakosan belevitt rendszertani konstrukciókon kívül még azt is kifogásolta, hogy Wulfnak a zsidó-arab középkori filozófiában forrásismerete nincsen (arabul azonban Gilson sem tud). Az egész mű szellemét, módszerét és szempontjait elítélve, Gilson dicséri a „His-

toire“ mesterkézzel megírt *egy* részleteit (Revue Phil. 1925. p. 290). De az elismerésnek ez ellen a formája ellen Wulf tiltakozott s bírálói kifogásaival szemben a középkori filozófia történetére vonatkozó saját álláspontját a Revue Néo-scolastique 1927 februári számában („Y-eut-il une philosophie scolastique au moyen âge?“) újból megvédte és kifejtette. „Nyilvánvaló dolog — írja ebben a cikkében —, hogy nem minden skolasztikus filozófus alapította rendszerét a közös örökség ugyanazon részére, sőt éppen minden egyes rendszer ennek a közös szellemi kincsnek egy többé-kevésbbé erőteljes, egységes és mindenekfelett *egyéni* értelmezését iparkodik adni; egy Bonaventura, egy Aquinói Tamás, egy Duns Scotus szellemi felsőbbsege épp ebben az egyéni interpretációban áll. Igazán nem értem, hogy az a középkori filozófiára nézve szerintem jogosan feltételezett tanításbeli egységben bírálóim mi kifogásolni valót találnak? Tudom: azt vetik szememre, hogy ezen szellemi egységnek a feltételezése meghamisítja, sőt egyesek szerint egyenesen lehetetlenné teszi Szent Tamás filozófiájának történeti szempontból való tanulmányozását. De az én nézetem szerint ellenkezőleg áll a dolog: a „synthèse scolastique“ teóriája éppen való megvilágításba helyezi azt a géniuszt, akiből egyes túlzók valamilyen emberfeletti embert („surhomme“) akarnak csinálni, valakit, aki filozófiája megalkotásához senkitől semmit át nem vett. A skolasztikus egység feltételezése azt is magyarázza, miért csupán többé-kevésbbé filozófusok a XIII. századi doktorok aszerint, hogy többé vagy kevésbbé foglalkoznak racionális tanok magyarázatával. Szent Bonaventura azért kevésbbé filozófus mint Szent Tamás, mert az előbbi kevésbbé tudja magát felszabadítani vallásos előítéle eitől. Minden ember csak addig a mértékig jöhet számba, mint filozófus, amilyen mértékben a valóságot talányainak *racionális* magyarázatát keresi.“

Ami Wulföt, a tudóst jellemzi — kiváló elme rendszerető erejétől áthatott széleskörű s nagy mélységű

anyagismeret —, ugyanaz jellemzi őt, mint egyetemi tanárt is. Éppen kiváló szisztematikai tehetsége következtében válik oly világossá s könnyen áttekinthetővé, amit megmagyaráz. Aki az univerzálék vitájának kifejtését egyszer hallotta tőle, e probléma lényegét többé soha el nem felejtheti. Előadásaiból kiérezhető, hogy amikor ő megismerte, neki is élmény volt az, amit előad; minden lélektani valószínűség szerint ezért hatnak kollégiumai a hallgatóságra is az élmény erejével. De a filozófiai problémák megértése, a benső élmény, nem az egyetlen érték, amit e kiváló professzor óráiról az egyetemi ifjúság magával visz. Fontosabb ennél az, hogy nagyszámú s nemzetközi hallgató tábora óráról-órára tapasztalja, hogy Wulföt a tőle egyénileg, fajilag, világnézetileg, vagy bármilyen egyéb szempontból távolálló tanok és rendszerek ismertetésénél elfogultság soha nem vezeti. Bizonyos, hogy ez az egyéniségéből sugárzó etikai komolyság és értékesség okozza, hogy tanítványainak iránta érzett ragaszkodásánál csupán a mindenkor nagy disztanciát tartó tisztelete nagyobb. E *tartózkodó* tisztelet háttérben az a meggyőződés áll, hogy Wulf mind az embereket, mind a tanokat és tényeket egyedül igazságtartalmuk szerint értékeli. „Le culte de l'histoire de la philosophie est une forme du culte du vrai“ írta 1906-ban és sem jellemzőbbet, sem igazabbat nem mondhatni róla, mint azt, hogy ezt az elvet azóta befutott negyedszázados tanári s tudósi pályáján mindenkor híven megtartotta.

### Volkelt János.

(1848—1929.)

Korunk tiszteletreméltó bölcseinek sorából ismét elköltözött az egyik legkiválóbb és legnemesebb értelemben vett kutató elme: Volkelt János, a lipcsei egyetem nagyírú filozófusa és esztétikusa, kinek a filozófia nemcsak tudományát jelentett, hanem életének alapja és éltető hatalma volt. 81 esztendő kitaró, mindenben elmélyedő, önállóságra törő munkája megérdemli, hogy vele kissé bővebben foglalkozzunk.

Volkelt 1848-ban született Biala-Bielitzben, a régi Galícia és Szilézia határán. 14 éves koráig meggyőződéses protestáns családi körben élt, hol a biblia olvasása és az ünnepi istentiszteletek ünnepi volta kielégítette felemelő, szilárd világnézet utáni vágyát, mely jellemzi és irányítja egész élete pályáján. A gimnáziumban egész szabados szellemű hittanár hatása alá került, kinek előadásai teljesen megingatták gyermeki hitét s ennek silány pótlékaul 18 éves korában Büchner: *Kraft und Stoff* című felkapott művét tartotta szentírásnak. Szerencsére erkölcsi érzülete és művészi lelkülete a latin-görög klasszikusokban talált eszményekre. Éveken át filológiára készült, de mikor kimondottan döntésre került a sor, hirtelen felvillant benne a régi eszmény, a biztos, egységes világnézet utáni vágy és elhatározta, hogy a bölcsélet tanulmányozására szenteli életét.

Bécsi tanárai a Herbart-féle filozófiával nem tudták az ifjú materializmusban vergődő lelkét megnyugtatni, hanem azt ajánlották, hogy hallgassa Jénában Fischer Kunót. Ő megfogadta a tanácsot s valóban Fischer tiszteletet parancsoló egyénisége, Kant etikájának hallgatása és tanulmányozása eloszlatták lelkében a materializmus gyerekes dogmáit. A Kantot követő német idealizmus feldolgozása közben pedig Hegel monizmusát tette magáévá és minden belső viszontagsággal szemben hű maradt hozzá öreg napjaiig.

Lenyűgözte az immanencia gondolata s az észet istenítő panteizmus, melyet régi vallásos érzületével, a liberálisan elgondolt protestantizmussal is összeegyeztethetőnek tartott. Ezzel a lelkülettel, írta meg doktori disszertációját: *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas*. 1871, melyben már egész életén át követett módszerét alkalmazza: beleéli magát a bölcselő lelkébe s az ebben uralkodó törekvésekből, tendenciákból világítja meg a tanokban rejlő egyenetlenséget, vagy ellentmondást. Spinoza után von Hartmann tudattalan bölcséletével méri össze Hegelt és kimutatja, hogy a rossz és a szenvedés problémája a panlogizmusban is magyarázatra és vigasztalásra talál. De éppen ez az elmélyedés a Hegel-féle világnézetben távolította el őt nemsokára kedvelt szerzőjétől, bár igen erős belső küzdelmek árán.

Bécs nagyszerű képtáiraiban megtanult látni a művész szemével és érezni az esztétikus lelkületével s eközben leszűrte magának a tanulságot, hogy amint az esztétikában, úgy az egész filozófia területén a tapasztalatnak, a tények gondos ismeretének kell a gondolatot irányítania. Borzalmas örvénynek, tátongó űrnek érezte ezentúl azt a hegeli főtételt, hogy a világ fejlődésének célja nem lehet egyéb, mint a logikum fejlődése s a minden-



egynek abszolút tudása. Sokkal jobban vonzotta valamilyen határozatlan esztétikai életfelfogás, a romantika titokzatossága s a szabadon szárnyaló fantázia birodalma. Hegelt követve eljutott Lassalle-lal a radikális szocializmus táborába is, melyből a német nemzeti érzés öntudatraébredése szabadította ki. Ez a forrongó lelkület nyilvánul meg első műveiben, melyek alapján Brentano nem is fogadta el magántanárnak. Jobban megértik és jobban értékelik az önmagával vívódó ifjú filozófust Jénában Eucken és Fortlage, kiknél 1876-ban elnyerte a magántanári-habilitációt.

Jénának, a kis német Athénnek tudományos légköre Volkelt számára nagyon alkalmasnak mutatkozott a komoly problémákban való elmélyedésre. A költő-filozófusok Goethe és Schiller emlékei, Fichte és Schelling szelleme éltek itt tovább. Ezenkívül a világ minden nagyobb eszmeáramlatának hulláma elérkezett a tudósok e csendes magányába és új irányokat, új indításokat adtak mind a kritikának, mind az építő eszmélődésnek. Ebben a csendben, ebben a termékenyítő légkörben érlelődött meg Volkelt ismeretelméleti meggyőződése. Lelkének új irányát mutatja az a mű, melynek alapján rendkívüli tanárrá nevezték ki: Immanuel Kants Erkenntnisstheorie in ihren Grundprincipien analysiert, 1879. Kant tanulmányozása közben ismét átérezte, mennyire szükségünk van metafizikára, de egyszersmind ennek ismeretelméleti megalapozására. Kantnak metafizikatagadásában és ismeretelméleti gondolkodásában ellentétes lelki rúgókat talált: radikális fenomenológiai alapot és ezzel ellenkező metafizikai törekvést, mely minden tagadás, minden küzdelem dacára Kant lelkének mélységeiből folyton felbuzog. Volkelt tanulmányainak és töprengéseinek eredménye a metafizika ismeretelméleti megalapozása, mely baseli rendes tanársága korában jelenik meg *Erfahrung und Denken* címen 1885-ben.

Művében az ismeretelméletet még Kantnál is radikálisabban értelmezi, amennyiben mindenféle ismeret lehetőségét kutatja. Az egyetlen kétségen felüli ismeret a tiszta tapasztalat, más szóval a tudomás egyéni tudatunk jelenségeiről, amint ezt elvben a pozitívizmus és a Schuppe-féle konszciencializmus tanítja. Volkelt azonban saját egyéni tudatát vizsgálva rájön, hogy ha minden transzszubjektívet kizárunk, akkor nihilizmusba jutunk, mert a tiszta tapasztalatban nincsen semmi törvényes szabályszerűség, itt csak anarchiával találkozunk. A pozitívizmus és a konszciencializmus tehát éppen a tapasztalaton mérve merő ellentmondás. Amiért is keresnünk kell a biztos transzszubjektív-megismerésnek megkülönböztető elvét. Volkelt véleménye szerint ez nem lehet más, mint a logikai szükségszerűség, mely azonos a tárgyi szükségszerű-

szerűséggel. Mivel pedig minden gondolatunkban bennerejlik a logikai szükségszerűség, azért bennerejlik valamilyen transzszubjektív követelmény: transzszubjektív minimum. Ezért a gondolkodás természeténél fogva dualisztikus: szubjektív és objektív. A logikai szükségesség azonban maga sem abszolút biztos, ezt is hinnünk kell, mert ha valaki lehetőnek veszi a logikai ellentmondást, mint a pszichológizmus néhány híve, akkor semmiképpen sem férközhetünk többé hozzá. A logikai szükségesség alakja tehát valamilyen praelogikum: hit a megismerésben.

Hosszú, eredményekben gazdag esztétikai munkálkodás szakítja meg az ismeretelméleti elmélyedést és csak 23 év múlva a System der Aestetik befejezése után fogott ismét hozzá az ismeretelmélethez öregkorban szinte szokatlan érdeklődéssel, vagy amint maga vallja, valóságos szenvedéllyel: „Ich warf mich mit Leidenschaft — wie ich ohne Übertreibung sagen darf — auf die lange Jahre zurückgestellten erkenntnistheoretischen Probleme.“ Erről szól művének címe: *Gewissheit und Wahrheit*, mely éppen 70. születésnapja előtt jelent meg, 1918-ban. Kiegészíti: *Die Gefühls-gewissheit* 1922-ben.

Amint első művében az akkori korszerű irányokkal: a pozitívizmussal és konzsciencializmussal száll szembe, hasonlóképp igazítja helyre öregkori nagy művében a logizmus és fenológizmus túlzásait. Erősen rámutat arra, hogy közvetlen tudatunk csalahatatlan, mert minden logikumot megelőző és felülmúló bizonyossággal látja a hasonlót és nem hasonlót, az egységet és sokaságot, a szabályszerűséget az egymásmellettiben és egymásutániban. Művének logikai részében alaposan foglalkozik az érvényességgel és az érvényes összefüggés tanával. A létnélküli érvényesség számára el nem gondolható fogalom. Az összefüggés pedig a gondolkodás alaptörvénye, ősi kategóriája, mely új szintézishez és új tartalmakhoz vezet sokkal inkább, mint a vérszegény azonoság és ellentmondás elve. Világosan kifejtő módszerére jellemző, hogy a Husserl-féle „ideierende Abstraktion“ fogalmát egyszerű körülírással megvilágítja néhány szóban: singulárfundierte Wesenerkenntnis (435. lap). Értékes gondolata még az is, hogy a világos tudatot nem lehet megértenünk implicate tudatosnak felvétele nélkül. Ez a felvétel lelki életünk mélyebb rétegébe enged bepillantást és megóv attól, hogy túlbecsüljük az irracionalist, az érzelemből származó meggyőződést és ismeretet, mert az irracionális és az intuición divatos fogalmai mellett sem szabad felednünk, hogy tudományos téren mégis a racionalis ismereteké a főszerep. Ugyanezt a kérdést vitatja alaposan és hosszasan Spenglerrel szemben 1921-ben (*Historische Vierteljahrschrift*). Műve végén meglepégedéssel állapítja meg, hogy sikerült Fichte

és Hegel szellemének újraébredését megérnie, mert a maga részéről a divatos áramlatokkal szemben még a neveltségesség látszatával is mindig fenntartotta azt a meggyőződést, hogy a Kant utáni német idealizmus mélyeséges gondolatokat és igazságokat rejt méhében.

Az ismeretelmélet mellett állandóan érdekli a *kísérleti lélektan* és szinte érzi, hogy sok problémánk megoldása azért homályos, mert tudatunk kincseit és mélységeit nem ismerjük. Minden hipotézisgyártásnál és elméletnél fontosabbnak tartja tehát a tudat elemzését, melynek módszerével is foglalkozik *Beiträge zur Analyse des Bewusstseins* 1887—1903-ig kiadott tanulmányaiban.

Az ismeretelmélet és a logika értékes meglátásai mellett szegényesnek tűnik fel *Volkelt metafizikája*, mely önálló műben nem is jelenik meg, bár — vallomása szerint — évtizedeken át foglalkozott azzal a tervvel, hogy megír még egy rendszeres metafizikát, mint hosszú tanulmányokban eltöltött életének legérettebb gyümölcsét. Ez a terve abban is megnyilvánul, hogy minden nagyobb műve metafizikai elmélkedéssel végződik, amint erre példa a *System der Aesthetik* s az *Aesthetik des Tragischen*. Ezekből a következő világszemlélet hámozható ki: az egyéni tudat forgataga és a tudaton kívüli relatív világ logikai szükségességgel kívánják az abszolútumot. Ez az abszolútum tudatos lény, mely világtudattá terebélyesedve mélyíti a saját öntudatát. A valóság ennek az abszolút értéknek állandó megvalósulása a szellemi folyamatban, melyben az abszolút tudat s az abszolút érték azonosak. Ha kutatjuk, mi az abszolút érték konkrét tartalma, esztétikája végén azt feleli rá: rokon a szeretettel, a szeretetnek analógiája. Ebből önkénytelenül felmerül a másik nagy probléma, hogyan engedheti meg ez az abszolút szeretet a világban végbemenő sok gszágot, esztelenséget, fájdalmat és nyomort. Erre a kérdésre Volkelt az *Aesthetik des Tragischen* végén platonai képpel és homállyal felel. Isten hasonlít a tragikus hőshöz, ki meghasonlott önmagával s ezt a belső sötét hatalmat kell leküzdenie. Ez magyarázza a mindenség tragikumát. De Isten úrrá lesz a meghasonlason és az ő belső békéjével elkövetkezik a világban is az üdvösség országa.

A metafizikával rokon *vallásfilozófiai téren* is írt két kisebb munkát: *Was ist Religion?* 1913, *Religionschule* 1919. Ezekben határozottan kívánja az iskolai vallásoktatást és pedig mint a tanterv egyik főtárgyát. Igaznak vallja a vallásos fogalmak tartalmát s ő a jelenkor legnagyobb esztétikusa határozottan támadja azt a sekélyes véleményt, mely szerint a vallás nemes illúzió, melyet létrehoz a művészi és erkölcsi érzelmek hullámmása.

*Etikai téren* minden harmadik évben tartott előadásokat, de ezek könyv alakjában nem jelentek meg. Felfogását tükrözi pedagógiai kis műve: *Kunst und Volkserziehung* 1911. Ebben, nála szokatlan szigorral szinte kegyetlenül ostorozza a mai kultúrában terjedő kihívó szemérmatlenséget, az anarchiára hajló fegyelmetlenséget és az erkölcsi züllést. Jellemző a németországi közvéleményre, hogy nemcsak a szocialista sajtó, hanem a nagy liberális lapok és folyóiratok is mind agyonhallgatták ezt a művet s úgyszólván csak a katolikusok fogadták elismeréssel. A boldogult fia, Hans Volkelt bizonyára összegyűjti atyjának etikai előadásait, félő azonban, hogy kiadót nem talál reá, mert ezekben igen erősen mutat rá a mindinkább terjedő proletárkultúra veszedelmére. Mindig jobban visszaélnék ebben a köztársasági szabadság jelszavával. Aláássák vele először a nemes tekintélytiszteletet, a történeti gondolkodást és a nemzeti kultúráértékek helyébe a szociáldemokratapárt sekélyes dogmáit állítják. Ami a marxizmus betűinek nem felel meg, ami fenyegetni látszik a felvilágosodásnak keresztelt materializmust, azt lehangolják az önző kapitalizmus jelszavával, legyen bár Schiller vagy Goethe, Kant vagy Schleiermacher. Ezzel a nemzetietlen kultúrával szemben a német munkásságnak meg kell ismerkednie a nemzeti hagyományokkal, elmélyednie a német idealizmus értékeiben, mert csak akkor tarthat igényt arra, hogy vezetőszerpepet töltsön be a német kultúréletben. Hasonló visszaélésnek tekinti a szabadsággal a szeméremérzet rendszeres irtását. Ódinak és a szabadsággal ellenkezőnek minősítik ezt a szent érzelmet, mely megoltalmaz minket az állati színvonalra süllyedéstől.

A *filozófia történetét* is részletesen kidolgozta előadásai számára, de csak néha jelent meg belőle egy-egy részlet. Ezekben az embert, a jellemet, a lelkiületet elemzi részletesen s a tant beállítja a kor szellemi áramlatába. Legszebb lapjain is mindig érzik a valóságot szerető s az igazságot minden eszme-futtatásnál többre becslő bölcs ember. Különös gonddal foglalkozott Schopenhauerrel, kinek szellemessége és írásművészete vonzotta, rendszere azonban élénk ellentmondást váltott ki lelkében. Róla szóló műve: Arthur Schopenhauer. *Seine Persönlichkeiten, seine Lehre, sein Glaube*, melynek 1922-ben jelent meg 5. kiadása.

*Legnagyobbat alkotott Volkelt esztétikai téren.* Grillparzerről egyéni lélektani alapon írt tanulmányai felkeltették a würzburgi filozófiai kar figyelmét s meghívták őt filozófiai tanszékre azzal a céllal, hogy előadásában különös gondot fordítson az esztétika művelésére. E korai kezdet dacára lassan érnek meg nagy művei, mert nem tudott értékelméleti eszme-futtatások, vagy lélektani elmélkedések alapján írni, hanem saját élményeit,

olvasmányait, gondolatait fúzi apránként rendszerbe. A fenségéstől, a legnagyobb lelkesedéstől az undorig, a végtelen benyomásától a pattogó tréfáig átélte mindent s műveiben is azért halmoz példát példára, hogy olvasója vele együtt élje át az érzelm különböző fokozatait és a szép típusait. Előadásában sem követi Hartmann, vagy Witasek szárazabb tudományos módszerét, hanem elevenen, fordulatokban gazdagon ír, mint előtte az esztétika nagymestere : Vischer Tivadar. Lényegében a kiemelkedő esetek és vezető eszmények módszerét követi, keresve a jelenkor művelt emberének esztétikai alkatát és törvényeit. Kevésbé törődik a gyermek- és a néplélektanból merített fejlődéstani magyarázatokkal, vagy az eltérő esetekkel. Ezekben a tereken felülmúlja őt Dessoir, vagy Groos, de viszont nem érik utól közvetlen lélektani megfigyelésben és a filozófiai alapvetésben. Főműve a *System der Aestetik*, melynek első kötete 1905-ben jelent meg. Alaposan kifejti ebben az esztétika tárgyát, módszerét s élesen szétválasztja a leíró és a normatív esztétikát. Alapvető gondolata az, hogy az esztétika birodalma nem foglalható egyetlen norma alá, hanem a következő négy elhatároló elvre van szüksége : a tartalom beleélése az érzéki anyagba ; a látszólagos valóságjelleg ; a szerves egység és végül jelentőség, érték az emberi élet számára. A kiadók kívánságára az első kötet újabb kiadása is változatlanul jelent meg, de kiegészítésére szolgál az 1920-ban megjelent kisebb irat : *Das ästhetische Bewusstsein*, melyben jobban kidolgozza a szép alakminőségét s ebben az implicite, a lappangva tudott szerepét s világosabban építi ki az esztétika birodalmának szerkezetét.

A második kötetben teljesen érvényre jut analízáló hajlama. Ebben adja az esztétikai típusok, fő alakulatok jellemzését. A szép különböző válfajai sorra elvonulnak előttünk s főleg a tragikum és a komikus lélek elemzését írja meg mesteri tollal. Mivel a tragikumról írt nagy művét (*Aestetik des Tragischen*) azzal vádolták meg, hogy aprólékos tagolásával megszünteti a tragikum egységét, ezért itt esztétikájában tömören bemutatja ennek a részfolyamatokban gazdag élménynek egységes szerkezetét (293—343. lapig).

A harmadik kötet nagyrésze a művészi alkotás példákban és gondolatokban gazdag lélektana, melyben főleg a tudatalatti folyamatok működését iparkodik napfényre hozni. Befejezésül megpróbálkozik az esztétika metafizikájával, a szépnek, mint önértéknek s önálló eszménynek kifejtésével. De nem vész el az adattengerben sem, hanem az esztétika minden területén szinte egyaránt jártas nagy szellemnek sikerül a mérhetetlen anyagot egységbe foglalnia, ami rendkívüli érdemet jelent még azok szemében is, akik kategóriáit többször önkényesnek minősítik.

Amióta a német filozófia esztétika alapját Kant megvetette Az ítéleterő kritikájával, azóta ez a tudomány sokféle változaton ment keresztül : Hegel és Herbart ; Vischer T. és Zimmermann, Schopenhauer és Zeising, Fechner és Lotze jelzik a metafizikai, biológiai és lélektani fokozatokat. Ebben a fejlődésben Volkelt életének főműve tekintélyes helyet foglal el és talán csak szigorú erkölcsi felfogásának tulajdonítható, hogy az előkelő, népszerű folyóiratok még ennek a monumentális műnek agyonhallgatásával is megpróbálkoztak.

Némileg Volkelt módszerét és önéletrajzát követve tekintettük át ennek a kor áramlatai iránt mindenkor érzékeny léleknek fejlődését, küzdelmét, eredményeit és alkotásait, amelyek bizonyára még sokáig őrzik emlékét, mert a szellemtörténetben maradandó szokott lenni az a munka, melyet gazdag tartalom mellett nemes művészettel írtak meg.

*Mester János.*

---

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

---

KRETSCHMER: *Geniale Menschen*. Berlin. Springer, 1929. 253 + VI l.

A kiváló marburgi pszichiater ez új, érdekes könyvében a tehetség és lángész különféle fajait vizsgálja pszichológiai, pszichopathológiai és biológiai szempontból.

Mindenekelőtt igen helyesen figyelmeztet a *zseni meghatározásának*, valamint a *zsenialitás megállapításának* nehézségeire. Sok zseni csak konjunktúra-zseni, divatnagyság vagy szerencsés kalandor. A hagyományos történelmi értékelés sem lehet irányadó a zsenialitás megállapításánál, hanem csak az alkotások közvetlen vizsgálata. Zseni csak az, akinek különleges értékalkotásai vele született különleges tehetségből fakadnak.

A zseni nem jelent mindig egyetemes emberi nagyságot, kiválóságot, sőt régóta köztudomású, hogy a *pszichopathák*, tehát bizonyos szempontból értéktelenebb, beteges egyének aránytalanul nagyobb számban léteznek, mint az átlagemberek között. Az életrajzírók e kedvezőtlen mozzanatot rendszerint kendőzni szokták. Szerzőnk azonban hangsúlyozza, hogy a pszichopatha az egészséggel szemben csak *biológiailag* alacsonyabb értékű, szociális szempontból azonban nem mindig. Az *egészséges* ember az átlagember, a filiszter, aki állandó egyensúlyban van, jól érzi magát. Ez pedig nem olyan lelkiállapot, ami nagy tettekre sarkalna. Viszont aki az étellel, az adott helyzettel állandóan elégedetlen, aki az átlagemberek között nem érzi állandóan jól magát, már nem egészséges ember. E lelkiállapot egyrészt szerencsétlenség, másrészt azonban éppen ez emelhet az átlagemberek fölé. A szellemi egészségnek érdekes meghatározása, aminek helyességéhez ugyan még szó férhet.

Szerzőnk részletesen is foglalkozik a zsenik *pszichopathológiájával*, főleg a *szexuális* élet rendellenességeivel, aminek talán túlzott szerepet is tulajdonít a zseni lelkivilágában. Fejtegeti továbbá, hogy a Kretschmer-féle *konstitúciós* típusok (ciklothim, szchizothim) milyen befolyással vannak a zsenialításra.<sup>1</sup>

Szerzőnk elismeri, hogy vannak esetek, amikor a zseni véletlenszerűen tűnik elő olyan családból, melyben semmi különös tehetség sem mutatkozik. Az *átöröklés* folyamán azonban szerzőnk szerint rendszerint akkor lép fel a zseni, amikor az

<sup>1</sup> A tökéletes Übermenschnek, a legtökéletesebb egészségnek és a legmagasabbfokú zsenialitásnak kitenyésztése époly lehetetlen vállalkozás, mintha olyan lovat akarnánk kitenyészteni, mely elsőrendű versenyló és egyúttal a legkiválóbb, legszívósabb igásló.

örökölt tehetség valami pszichopathológikus vonással párosul, degenerálódik. Ezért a zsenialitás nem tenyészthető tovább.

Igen érdekesek szerzőnk nézetei a modern *fajelméletről*. Igen helyesen rámutat arra, hogy a fajok értékelése rendszerint faji elfogultság alapján, elegendő adatok nélkül, egyoldalú beállítással történik. Egyébként lehetségesnek tartja, hogy a mai európai fajok csupán környezethatás alapján fellépett variációk. A *fajtisztaságot* sem tartja a tehetség, a zsenialitás kitenyésztsége érdekében kívánatosnak. Rámutat arra, hogy éppen a különböző fajok érintkezési vonalán jött létre a legtöbb zseni és a nagy kultúrnépek, mint a görögök, rómaiak akkor kezdtek hatalmas lendülettel emelkedni, mikor vándorlás közben más, tehetséges népekkel keveredtek. A keveredés tartós hiánya ismét visszasüllyesztheti vagy megmerevítheti egy nép kultúráját (pl. a kínaiak). A tartósan magas kultúra viszont a kultúrfaj szaporodási ösztönét megronthatja és kipusztulásra vezethet (pl. a rómaiak).

A *fajtípusok* és a *konstitúciós típusok* azonosságára vonatkozólag Kretschmer végérvényes tagadó választ ad. Hivatkozik arra, hogy ugyanaz a konstitúciós típus lehet uralkodó fajilag lényegesen különböző népek között is. Így az északi népek és a tiszta földközítengeri fajúak (pl. spanyolok) egyaránt schizothim hajlamot mutatnak.

Végül szerzőnk igen érdekes karakterológiai és pathopszichológiai leírást ad a zsenialitás egyes típusainak képviselőiről, életművészekről, kutatókról, államférfiakról, hadvezérekről, politikusokról, költőkről és prófétai lelkekről.

E nehéz problémákról valóban szakember szól hozzánk e könyvből, aki elsősorban hivatott arra, hogy az emberiség ez egyik legnagyobb és legérdekesebb kérdésére, a tehetség pszichológiai és biológiai problémájára fényt derítsen. Érdekes, világos és nagy objektivitással megírt könyve komoly értéke ezirányú irodalomnak, ahol bizony sok az értéktelen, dilettáns munka.

Somogyi József.

EUGENIO RIGNANO : *Problèmes de psychologie et de morale*. Paris, Alcan, 1928. 279 l.

Rignanónak, a milánói filozófusnak tulajdonképpen nem ez az alább ismertetendő munkája teszi főművét. De mégis van egy szempont, amelyből tekintve e mű: a „Problèmes“ tekinthető legjellemzőbb és legreprezentánsabb művének. Tudniillik míg „Az okoskodás lélektana“ és „Mi az élet“ című munkáiban egyes részletkérdéseket dolgoz fel Rignano, addig az előttünk levőben problémakörének s egész bölcséletének mintegy a középpontjába vezet s innen gyors áttekintéssel bemutatja egész világnézetének



teljes látókörét, egy-két alapgondolatból magyarázza meg az embernek helyzetét a világban s szemben a világgal.

Ha Rignanónak ezt a középponti gondolatát tekintjük, egyszerre világosan előttünk áll gondolkozásának legkiemelkedőbb vonása: a *pszichologizmus*. Rignano mintaképe a „pszichológista“ bölcseledőnek, abban az értelemben, hogy megállapít bizonyos lélektani alapvető jelenségeket és alaptörvényeket és ezekből vonja le azoknak a jelenségesoportoknak törvényeit is, melyek már nem tisztán lélektani jellegűek, hanem más tulajdonságokat is mutatnak: ilyenek a nevelés, az erkölcs, a jog, a vallás stb. jelenségei. Hogy a nevelésnek lehetnek olyan célkitűzései, melyek a tiszta értékérvényekből fakadnak, hogy az erkölcsiség törvényei lehetnek oly normák is, melyek *többet* és *mást* is tartalmaznak, mint amit s amennyit a lelki jelenségek, mint egyszerű tények tartalmaznak: ez a gondolat távol áll a pszichológista felfogástól. Nézete szerint éppen a lelki élet (s általában az élet) fő törvényei *együttal* ugyanezen élet *normái* is; és minden elvont értékérvényt a metafizika kódós spekulációjának tart Rignano filozófiája. Innen van, hogy az egész filozófiát Rignano egyszerűen a lélektanra alapítja (5 k. l.): ha a filozófia feladatát a világnézet kialakításában látjuk, akkor szükségképpen a lélektant tágitjuk csak ki, hiszen a világnézet legfőbb kérdése: a teleológizmus és ennek ellenkezője, az atheologizmus közvetlenül lélektani kérdések; ha a filozófia második nagy feladatát akarjuk megoldani, tudniillik az ismeretelméletet próbáljuk felépíteni, nem tekinthetünk el a legfőbb ismereteszköztől: az okoskodás lelki folyamatától, melyben semmi sincs (Rignano szerint), ami ne volna tisztán pszichikai mozzanat; végül a harmadik nagy filozófiai területnek, az erkölcstannak kérdései sem egyebek tisztán lélektani kérdéseknél, pl. az emberi értékek problémája; hiszen minden értékelés szembeszökően affektív természetű, tehát maradék nélkül lélektani valóság. E nyilvánvaló pszichologizmus figyelmen kívül hagyja a német bölcseleti szellem vívmányait is (az érvényproblémát), meg az ismeretelméleti realizmust is és lényegében ott hibáz, hogy bizonyos tények *egy* sajátságát *egyetlen* és kizárólagos sajátságnak tart (pars pro toto): az okoskodás valóban lélektani folyamat minden ízében, de viszont nemlelki tartalmaikat is hordoz: ezek ítéleteink igazsága, érvényessége. Ez utóbbiakat nemlétezőknek tekinteni, vagy pedig lélektani mozzanatoknak minősíteni csak úgy lehet, ha valaki oly elszánt pszichológista, mint Rignano. S az a „lelki vakság“, melyet a filozófia általános kérdéseiben kell Rignanónál megállapítanunk, kiterjed a neveléstudománnyal s az etikával szemben elfoglalt álláspontjára is. Ki kell azonban mindjárt emelnünk Rignano gondolataiból azo-

kat, melyek viszont, éppen erős lélektani érdekeltségéből eredve, nagyon hasznosak. Ezek főként a nevelés céljára és eljárásaira vonatkoznak. Pedagógiai eszményképe a megfigyelő és experimentális szellemnek fejlesztése (egy kis amerikaias mellékizzel), a „leçon des choses“ érvényesítése a nevelés egész vonalán, a következő tehetség fejlesztése, a fejlődéstannak, mint fő értelmi irányelvnek hangsúlyozása; a szépirodalomnak, mint az alkotó képzelet iskolájának nagyrabecsülése; viszont veszedelmesnek tartja a bölcséleti rendszerek korai s kritikátlan megismerését és (last not least) teljesen feleslegesnek minősíti a hellén-latin klasszikai irodalom eredeti nyelven történő tanítását. A lélektan túlságos hangsúlyozása tehát — a máshonnan eredő értéknormák elhanyagolásával — láthatóan megfosztja szerzőnket a méltányos értékelés sok szempontjától s becses megjegyzéseit kétes értékű tételekkel párosítja.

Igen értékesek általában Rignano könyvének tisztán *lélektani* részletei. A lélektan módszereiről szólva élénken ellenzi az Amerikában, s (részben) Francia- és Németországban divatos „viselkedéstan“ (behaviorizmus) módszerét, mely a lélektant a külső ingerek reakciói gyanánt jelentkező s így mérhető reflexek szövedékére akarja redukálni; és találó érvekkel kel védelmére a régi introspektív (de nem intuitív) módszernek, mely nélkül még a tulajdonképeni viselkedéstan sem tud boldogulni. A mellett világosan, bár röviden megvonja az anatómiai, neurohisztológiai, fiziológiai (vagy kísérleti) lélektan határait is és felállítja saját rendszerének főbb tételeit is, melyekből azonban egy szensualista pszichológia vonalai bontakoznak ki. Mindaddig azonban nem érintettük Rignano lélektani rendszerének alapgondolatait, csupán pszichológista alapfelfogásának következményeire mutattunk rá a lélektantól többé-kevésbé különböző területeken. Itt a helye, hogy ezekre rámutassunk. Külön kis értekezést találunk a jelen munkában, melyben Rignano éppen ezen alapvető tételeit fejti ki (81—88. l.): „Miben áll s honnan származik a lelki jelenségek célszerűsége (finalizmusa)?“ Azt bizonyítja itt Rignano nagy meggyőző erővel, hogy minden életjelenség s így a lelki jelenségek is mind „célszerűek“, azaz egy előre kitűzött állapotnak megvalósítására törekszenek oly eszközökkel s tevékenységekkel, melyek a nemelő anyagban teljességgel hiányoznak. Már az élőlényben lefolyó asszimiláció és metabolizmus sem egyszerűen gépies jelenségek, hanem az élőszervezet *kiválasztó* műveletei; a generáció és regeneráció is úgy folynak le, „mintha valamely rejtett értelem vagy entelechia irányítaná őket“; az öröklött és friss alkalmazkodás, az alsóbbrendű szervezetek viselkedésének, a reflexeknek és ösztönöknek jelenségei mind-

nyájan tagadhatatlanul célszerűséggel vannak átítatva. S e célszerűséget magát Rignano egy eredeti feltevésében az élőlények „mnémonikus“ sajátságára vezeti vissza és ugyanebből a mnémonikus sajátságból eredezteti az állat s az ember lelki életének egész bonyodalmas játékát is. Ebben a magasabbrendű lelki életben minden jelenség az élősztancia mnémonikus, azaz: az eredeti változásokat s benyomásokat megőrző s felhalmozó természetén alapszik, a „habitude“-ön, mely más, mint az emlékezet, mert ez utóbbin kívül is minden lelki jelenséget ő tesz lehetségessé. Az élő valóságoknak mnémonikus természete két irányban fejlődik s bontakozik ki: egyrészt az úgynevezett affektív irányulásokban (ezekben ismét különválnak egymástól magasabb fokon az érzelem s a törekvés, akarás), másrészt az érzetekben s ezek érzéki evokációiban: az emlékezésben és a gondolkodásban. (Nem érzéki gondolkodás Rignano szerint nincs: még a legelvontabb okoskodás sem egyéb érzéki kísérletek elképzelésénél.) Mindezen lelki jelenségek közül kiemelkedik fontosságban — ha nem is időrendi jelentkezés szerint (mert így a mnémonikus jelleg az első) — az affektív lelki működés. Ez legmélyebb lényegében célkitűző, finális lelki folyamat minden lelki élettel bíró lényben; ez nyomja rá saját bélyegét „értelmi“ műveleteinkre is.

Az életnek és — szűkebb körben — a lelki életnek ezt az elméletét Rignano következetesen alkalmazza nemcsak rendszerének pozitív kifejtésében, hanem közvetve s kerülő úton ennek az elméletnek igazolását keresi kritikai tanulmányaiban is. Tulajdonképen már filozófiai és pedagógiai fejtegetései is ennek az alap gondolatnak illusztrációi voltak. De még inkább ennek kell tekintenünk azt a terjedelmes tanulmányt, melyet Rignano a német Wertheimer s Köhler-féle alakelméletnek szentel (89—203. ll.). Ez elmélet főhibáját éppen abban találja, hogy a német lélek-búvárok nem abból vezették le az úgynevezett „komplex“ lelki jelenségeket (vagyis az alakjelenségeket), amiből kellene: a lélek alapvetően célszerű és affektív működéséből. Ha „alakon“ azt értjük, hogy a külső világban nem csupán érzettömegeket látunk magunk körül, hanem ezeknek *tárgyjelentést* kölcsönzünk, akkor ennek alapja nem valamilyen rejtett „formaalkotás“, hanem a lélek teleológiai, affektív, hasznossági működése. „Tárgy“ az oly érzetsoport, mely valamely (affektív) szükségletünknek célszerűen megfelel. E példa eléggé mutatja, miképen keresi s találja meg Rignano saját elméletét mindazon egyéb pontokon is, melyekbe éles kritikájának horgát beleakasztja. Az alakelméletéről szóló tanulmányban van sok tanulságos megjegyzés, melyek az alakelmélet valódi gyengéit fedik fel; e tanulmány-

nak főérdekessége azonban mégis abban áll, hogy szerzője mindig önmagát látja igazolva, hogy minden gondolatmenete következetesen ugyanabba a középpontba hull vissza, melyből kiindult: a lelki élet affektív-célszerű sajátosságának alapelvébe.

Ez az alapelv aztán végül is azon a területen vívja ki magának Rignanónál a legfényesebb győzelmet, melyen egy pszichológusnak helyzete a legproblematicusabb: az *etika* területén (Science et morale, 205—273. ll.). Hogyan lehet az igazi, emberhez legméltóbb erkölcsi alapvetet kivonni az élet affektív célszerűségéből? Ez Rignano problémája. A „megoldás“ állomásai a következők: „Racionális etikát felállítani nem lehet, mert minden racionális bizonyítás, megokolás stb. *objektív* jellegű, míg az erkölcsi értékelés (az etika alapvető ténye) *szubjektív* és gyökeresen egyéni lelki működés. A cselekvés legfőbb erkölcsi elve, az „etikai posztulátum“, csak az egyén legalapvetőbb affektív irányultsága lehet. A tudomány ehhez legfeljebb útmutatásokat adhat (eszközököt a cél elérésére és világnézetet), de az egyéni alaprendszert, mely bennünk az etikumot jelenti, meg nem alapozhatja. Már most miben áll ez a legmélyebb életirányultságunk? Az élet finalista bölcselése arra a meggyőződésre vezeti a szerzőt, hogy „az élet ellenállhatatlanul egy határozott cél felé tör, arra, hogy az egyes egyének zabolátlan és elszigetelt célratöréseit összeegyeztesse egymással; ez az összeegyeztetés kezdetben tökéletlen, majd egyre jobban tökéletesedik, úgyannyira, hogy az egyének fájdalmas harca az egyetemes élet örvendező összhangjává fog változni a fejlődés folyamán (219 l.)“. Tehát Rignano szerint az élet első törvénye a harc, végső törvénye az életharmónia... E végső törvény egyúttal a legfőbb erkölcsi követelmény is, mely mint látjuk, egyenesen és közvetlenül magából az életnek tapasztalati szemléletéből van levonva. S tagadhatatlan: ez az erkölcsi eszmény nagyon szép, sőt elragadó; Rignano nagy lelkesedéssel veti egybe a régi és új etikai rendszerekkel, többi között a kereszténységgel is; csak az a baj, hogy fennmarad egy kétkedő kérdésünk s ez így hangzik: ha az élet alapvető törvénye valóban a *harc* (pl. „harc a létért“), lehetséges-e, hogy az valóban megváltozzék? Az állati élet önfenntartásához, táplálásához stb. (hogy az emberi lét társadalmi harcát ne is említsük) nem lesz-e mindenkor szükséges, hogy „a nagy halak megegyék a kis halakat“ s az erőkifejtés, érvényesülés, társadalmi kapillaritás meg fog-e szünni valaha, vagy el fogja e valaha veszíteni harcos jellegét? Nézetünk szerint soha. Az élet „örvendező harmóniája“ eszményszerű tökéletességében utópia marad s kell hogy utópia maradjon. S különben is honnan meríti Rignanónak ezen (egyébként oly entuziazmusra gyújtó) erkölcsi „követelménye“ a kötelező erőt?

Erkölcsei rendszerét Rignano egy helyen (254. l.) „földre szállt kereszténységnek“ (un christianisme devenu terrestre) nevezi; jobban szeretné „christianisme paganisé“-nek mondani (u. o.), de visszatartja a „pogányság“ szavában rejlő kellemetlen hangulati érték. Pedig gondolatát valóban a kereszténység és pogányság sajátos vegyülésében láthatjuk legjobban kifejeződni. Az életnek önmagáért való igenlése, minden természetfeletti transzcendens elem kizárásával: ez benne a pogány elem; az egyetemes életharmónia, ez a kereszténység eszménye is. Tisztán önmagában a keresztény erkölcsan Rignano szemében nemcsak transzcendens irányultsága miatt jelentéktelen; nem csupán azért veti el — egy pszichologista és naturalista bölcselelő nem is tehet másként —, mert az élet értelmét és célját a földi életen *kívüli* értékekbe helyezi; hanem azért is, mert a felebaráti szeretet nagy és abszolút parancsát megvalósíthatatlannak tartja, továbbá, mert a földi életnek még tiszta örömeit is teljesen értéktelennek nyilvánítja a kereszténységnek egyik-másik szélsőségebb irányzata. De vajjon: ha a felebaráti szeretet a maga abszolút magasztosságában („szerezd felebarátodat, *mint tenmagadat*“) megvalósíthatatlan, megvalósítható-e az élet abszolút harmóniája? Az életből, mint egyszerű empirikus jelenségből erkölcsi normát faragni nem lehet, csak úgy, ha oly körbe nyúlunk át etikai érvényért, mely már nem egyszerűen tapasztalati valóság, hanem ennél több. A „lét“ világát el kell hagynunk a „kellő“ világáért. S ezt a lépést Rignano filozófiája sohasem fogja megtenni.

Várkonyi Hildebrand.

BR. BRANDENSTEIN BÉLA: *A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja*. Budapest. Athenaeum, 1930. 1. füzet és Szt. István Akadémia, 1930. 52 l.

E füzet a fiatal bölcselelőnek egyik legsikerültebb munkája, mely érdekes, világos, jól átgondolt voltával sokkal terjedelmesebb művei mellett is figyelmet érdemel.

Az újabb pszichológia mindinkább a *kísérleti* irány felé orientálódik és mindjobban elhanyagolja a *metafizikai* vizsgálódásokat. Már pedig a lelki élet teljes ismerete a lélek mibenlétének, a lelki élet mélyebb, csak a metafizikai vizsgálódások számára megnyíló rétegeinek feltárását is megkívánja. Bölcselelőnk nagy metafizikai érzéssel éppen ez elhanyagolt problémákat kutatja.

Tudatéletünk számos ténye azt mutatja, hogy a teljes lelki élet nem korlátozható csupán e tudatra. Egyes tudatadottságok, pl. gondolkodás, beszéd közben a megfelelő fogalmak, szavak helyes kapcsolatai, az emlékezet, az álmjelenségek, a lángeészteremtő gondolatai, a szokásjelenségek számos oly esetet mutat-

nak, amikor egyszerre, készen jutnak a tudatba összefüggő értelmes tartalmak, anélkül, hogy tudnók, hogyan alakultak ki azok. Ezek — mint szerzőnk helyesen megjegyzi — nem fakadhatnak az úgynevezett „tudattalamból“, amellyel az újabb bölcsélet oly gyakran próbálja megoldani e problémákat. Nem lehet ugyanis a tudatosat, értelmeset tudattalannal, értelmetlennel magyarázni. Ezért mindazokat a jelenségeket, amelyek valamilyen értelmes összefüggést mutatnak, értelmes, tudatos tevékenység eredményének kell tulajdonítanunk, még akkor is, ha e tevékenységet tudatunkban közvetlenül nem tapasztaljuk.

Így jut szerzőnk e jelenségek magyarázataként ama szellemes megoldáshoz, hogy *kétféle tudatot* vesz fel. Az egyik a szűkebb-körű, testhez kötött *emberi tudat*. A másik a testtől független *teljes tudat*, éniünknek teljes mivolta, mely az emberi tudatot is létrehozza. E tiszta tudat tulajdonképpen maga az emberi lélek, annak tiszta lelki tudata, mely önmagáról megszakítás nélkül tud és minden átételt egy állandó jelenben egyszerre átfog, egyesít. A testi élet megszűntével a testhez kötött emberi tudat is valamiképpen egyesül a teljes tudattal, mintegy „felébred“ abban. Ez elmélet alapján szerzőnk sok jelenségnek érdekes és igen valószínűnek látszó magyarázatát tudja adni.

Brandenstein tehát igen helyesen felismeri, hogy a lélek, a lelki élet nem áll csupán a tudatunkban felmerülő tartalmakból, hanem fel kell temnünk a léleknek tudatunkba nem jutó értelmes, tudatos tevékenységét is. E teljesebb tudatosság, ez a teljes tudat azonban kétségtelenül valami más természetű, mint a szűkebb, „emberi“ tudat és inkább csak *analógiás értelemben* nevezhetjük szintén tudatnak. Közelebbi mibenléte továbbra is mély probléma marad. Ugyancsak felderítetlen marad még a „teljes“ tudat és az „emberi“ tudat közelebbi kapcsolata. Az álomélet sok badarsága, logikátlansága is nehézségeket támaszt az álmoknak e „teljes“ tudatból való magyarázatával szemben. A tudat problémáit tehát szerzőnk e rövid dolgozatával még természetesen nem tartjuk lezártnak, de az ő fejtegetései kétségtelenül igen figyelemreméltó és érdekes irányú kísérletet jelentenek e súlyos problémák megoldására. Reméljük, hogy az ő termékeny metafizikai gondolkodásának a még tisztázatlan kérdésekre is sikerül majd elfogadható megoldást találni.

*Somogyi József.*

DR. ERDEY FERENC: *Szellemi kultúrélet a XIII. században és Aquinoi Szent Tamás*. Kalocsa, 1930.

Ez a könyvecske, mint első száma egy tervezett sorozatnak, nagy és érdekes — bár nem elég pontosan és kimerítően kifejtett — célt tűz ki: Aquinoi Szent Tamás munkásságának

a kultúrtörténet és kultúrfilozófia mérlegén való összemérését a modern kultúrával. E nagy célhoz viszonyítva azonban gyengének bizonyul az általánosságokban mozgó, kevés eredetit tartalmazó, tankönyv-stílusban megírt könyvecske, melyben a legtöbb helyen minden mondat végén egy-egy hivatkozás található és így mozaikja csupán azoknak a gondolatoknak, melyeket szerző nyugalommal, de éppen nem mindig elsőrangú forrásmunkákban olvasott.

N. L.

**PROHÁSZKA OTTOKÁR**: *Az elme útjain.* Összegyűjtött munkái XIV. kötet. Szt István-Társulat. 311 l.

Prohászkanak e kötetben összegyűjtött, szűkebb értelemben filozófiai tárgyú dolgozatai bejárják a filozófiai főkérdések egész területét. Prohászka a valódi filozófus-elmék közé tartozott, aki irodalmi működésének egész ideje alatt foglalkozott filozófiai problémákkal és akinek általában más műveiben is találhatunk filozófiai gondolatokat.

Ebben a könyvben közölt dolgozatainak nagyobb része *ismeretelmélettel*: az ismeret és valóság viszonyának kérdésével foglalkozik. Az *érzékszervi észrehevésről* azt tanítja, hogy nincsen a tárgyi világnak oly hű, tökéletes megismerésére berendezve, amint az önmagában van, hanem arról ad tudomást, ami célszerű az élet fenntartására. Mindamellett ad objektív ismeretet is, csak ez az ismeret szimbolikus, melyből az ész bontja ki, a látszat nyomán, az okok és okozatok valóságos viszonyát. (*Realizmus vagy idealizmus?* 1886. *Az érzékek realizmusa.* 1889. *A gramm és méter győzelmi útja.* 1891.)

A *racionalis* megismerés adja vissza a dolgok általános lényegét, képes objektív, sőt metafizikai igazságok megismerésére is, de szintén van egy korlátja: nem tudja kimeríteni az egyedi-konkrét valóságot. A mi egész intellektuális megismerésünk szegényes és silány a konkrét-egyedi lét irányában, nem is az a célja, hivatása, hogy belévilágítson annak titkaiba, hanem hogy preludiuma legyen a cselekvésnek. A fogalom nem önmagáért van, hanem a tettek rugója, indítéka, az akarat előbbrevaló az ismerés felett. Csak annyiban van igaza egyfelől a *bergsonizmus*-nak (Prohászka elismeri az intuiciót is, melyben a diszkurzív gondolkodás mellett az ész másik fajta aktusát: épp a konkrét dolgok közvetlen megragadását látja), másfelől a *pragmatizmus*-nak. (*Az én filozófiám.* 1911. *A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában.* 1912. *A világnézet lélektanáról.* 1916. *Értelmi észrehevés és intuíció.* 1918. *Az intuíció lényege.* 1921. *A tudomány immanens korlátjai.* 1922.)

A dolgozatok második csoportjába a *metafizikával* foglalkozókat sorozhatjuk. Ezek részint a materialisztikus és ateisztikus álláspont ellen küzdenek (*Horror causae finalis*. 1884. *A causa formalis győzelme a modern természetbölcselet fölött*. 1888. *Hogyan lett a világ?* 1890. *A szabadakarat és a testmozgási mechanizmus*. 1894. *A valláspszichológiáról*. 1915. *Lélek-keresés és lélek-megtapasztalás*. 1923.), részint — a szenttamási bölcselet iránti hűség kifejezésével kapcsolatosan — hangsúlyozzák, hogy vannak klasszikus, perennis metafizikai elvek, eredmények. (*A filozófia perenniséről*. 1908. *A filozófia perennis és egyéb filozófiai irányok*. 1914. *A középkori skolaszticizmus keletkezéséről*. 1927.)

Az idő haladásával egyre nagyobb teret foglalt el Prohászka filozófiai munkásságában egy harmadik terület és irány: az érték-tannak, a szellemkutatásnak, a kultúra- és a vallásfilozófiának vegyülése, a gyakorlati intencióval. (*Az evolúció erkölcstana*. 1904. *Az objektív idealizmus*. 1915. *Ismeretelméleti és gyakorlati idealizmus*. 1917. *Vallásosságunk stílusai*. 1917. *Ész és szív*. 1925.) *Eucken* hatása alatt, de ennek bizonyos szintetenségétől és erőtlenségétől mentesen alakítja ki Prohászka az „objektív idealizmus“ álláspontját. Filozófiai munkásságának ezt a legértékesebb és talán legfőbb eredményét két lényeges gondolatban foglalhatjuk össze: 1. legmagasabb eszményeink tartalma nem szubjektív és relatív, hanem tőlünk független, feletünk álló, abszolút, mely képes az életnek igaz értelmet és a kultúrának valódi értéket adni; 2. ezek az eszmények öntudatunkba nyílnak és így az életnek merőben naturalisztikus, értékmentes felfogásával szemben új minőségekhez, törvényekhez, magasabb életforma felé emelik a lelket, a földi életformát transzcendáló fejlődést jelentenek.

Világos, szemléletes, sokoldalú előadásmódja, mely csak nagy és mély filozófiai tudás mellett lehetséges, kiválóan fel tudja kelteni az érdeklődést és mintaképe lehet mindazoknak, akik nálunk a filozófia iránt való érdeklődés kiterjesztésén fáradoznak.

Noszlopi László.

DR. PITROFF PÁL: *Bevezetés az esztétikába*. Budapest, 1930. Szent István-Társulat. k. 8—r. 116 l.

Pitroff Pál nagy érdeklődéssel várt könyvével régi hiányt akart pótolni. Esztétikai irodalmunk nem nagyon gazdag, alapvető és összefoglaló munkákkal nem dicsekedhetünk. Nincsenek olyan magyarnyelvű könyvek sem, amelyekből a művelt magyar közönség és az egyetemi ifjúság tájékozódást szerezhetne az esztétika alaptanairól. Ezen a téren történt ugyan néhány kísér-



let, Pekár Károly (Positiv aesthetika, Budapest, 1897.), Kelecsényi János (Az esztétika alapvető elvei, Budapest, 1913.) és Mitrovics Gyula (Az aesthetika alapvető elvei, Debrecen, 1916.) tollából. Ezek még nem oldották meg egészen feladatukat, nem azt adják, amit címükben ígérnek. Pitroff Pál igen hálás feladatot tűzött ki maga elé: a művelt nagyközönséget akarja tájékoztatni a „mai esztétika zűrzavarában“. Húsz fejezetre osztva akarja ezt a munkát elvégezni. Elsősorban az esztétika fogalmát próbálja meghatározni és kijelölni feladatkörét, azután ismerteti Platon, Aristoteles, Plotinos, Szt. Ágoston, Aquinoi Szt. Tamás és néhány újabb művészetfilozófus gondolatait az esztétika körébe tartozó fogalmakról és jelenségekről. Sikerült fejezete a könyvnek az esztétika fontosabb irányainak rövid ismertetése. Kant, Fechner, Lipps, Taine, Croce stb. (ez a szerző sorrendje) rövid néhány sorban vonulnak fel itt. Kevésbé sikerültek a következő fejezetek a művészetről, a művészcélról, az élmény- és ihletről. Nemcsak logikai félresiklás akad itt, hanem tévedés is. Az esztétika a *műalkotásokkal* foglalkozik és nem mint ő tanítja, a *művészek* lelkivilágával. Az író életének, elsősorban érzésvilágának ismerete csak munkái értelmezése szempontjából értékes és érdekes. Esztétikai szempontból ez a két körülmény kevés jelentőséggel bír. Kár, hogy a könyv ezek után a fejezetek után elhajlik a maga elé tűzött céltől, nem bevezetést ad, nem alapfogalmakat akar adni, hanem azokat feltételezve, az esztétika néhány alapvető kérdésével (beleértés, objektiváció, az értékelés, a harmónia stb.) és néhány érdekes és többet vitatott problémájával (stílus és világnézet, a nemzeti jelleg a művészetekben, a l'art pour l'art stb.) foglalkozik. Ezekben a fejtegetésekben van szellem és eredetiség, gondolatébresztők is, de ezek mellett az alkalmazott esztétikába tartozó kérdések mellett ismertetnie kellett volna sajátos esztétikai kérdéseket (az esztétikai küszöb, az asszociációk tana stb.) s a szép fajait jellemezve adnia kellett volna a fenség, a tragikum, komikum, humor stb. meghatározását. A könyv bevezetésében azt mondja a szerző, hogy megfelelő helyen igyekszik jó repertóriumot is adni. Az olyanfajta bibliográfiának azonban nincs sok értelme, mint aminőt Pitroff ad. Ez a bibliográfia minden más, csak nem teljes és nem rendszeres. Minden szempont nélkül van összeállítva, úgy gondolom, inkább azoknak a könyveknek és tanulmányoknak a jegyzéke, amelyeket Pitroff használt kis könyve megírásánál. (Hiányzik ebből az összeállításból — csak néhány nevet említve — Beöthy Zsolt könyve a tragikumról, Greguss Ágost esztétikája, Jánosi Béla és Knight esztétika története, Meumann, Dessoir, Utitz, Carrière könyvei, Volkelt könyve a tragikumról stb.) A könyv stílusa sem minden tekintetben

kielégítő. Az effajta könyvnek elsősorban könnyen folyó és mindenekfelett minden fölösleges tudományos sallangtól mentes nyelven kell szólnia, hiszen elsősorban a laikus közönségnek és nem a szakembereknek készült. *Tóth Lajos.*

**PSZICHOLÓGIAI TANULMÁNYOK** a lélektannak és határterületeinek elméleti és gyakorlati kérdéseiről. Prof. dr. *Ranschburg Pál tiszteletére* a Gyógypedagógiai Pszichológiai m. kir. Laboratórium negyedszázados jubileuma alkalmából *írták tanítványai, külföldi és hazai tisztelői és munkatársai.* Egyetemi nyomda, Budapest, 1929., 493 lap.

[E mintegy félezer oldalas kötet, amely — *Schnell János* igen gondos szerkesztésében — a címben jelzett jubileum alkalmából *Ranschburg Pálnak*, a laboratórium alapítójának és negyedszázadon át vezetőjének tiszteletére adatott ki, méltán viseli a „*Ranschburg-emlékkönyv*“ sokra kötelező és sokat ígérő címét. A kötet nemcsak hű képét tárja elénk annak a nagyjelentőségű tudományos és gyakorlati teljesítménynek, amelyet egyfelől a mesternek, másfelől az ő irányításai és vezetése mellett a tanítványoknak, meg a jubiláló intézetnek köszönhetünk, de ékesen bizonyítja azt a szokatlanul meleg és mély elismerést is, amellyel *Ranschburg* és intézete munkásságát honorálja az ezt a munkásságot olyan jól ismerő *külföldi* nemzetközi tudományos világ is. Hogy a *magyar* pszichológia jelentős tényezője a pszichológia fejlődésének, ezt a tényt a külföld *Ranschburg* munkássága révén már jóval előbb felismerte és elismerte, mintsem a Magyar Pszichológiai Társaság megalakulása (két évvel ezelőtt) a magyar lélektan munkásaira, nemzetközi értékeire és fejlődni vágyására a hazai közvélemény és az illetékes körök figyelmét felhívni megkísérelte. De bizonyítja ez a kötet azt is, hogy *Ranschburg* vezető és irányító hatása mitse vesztett erejéből ma sem, sőt iskolájának kutató értékei mintha csak most kezdenének a leggazdagabban kibontakozni; az *Apponyi* Poliklinikának a mester vezetése alatt álló idegosztályáról oly közleményeket hoz a kötet, amelyeket bátran mondhatunk *mintaszerűeknek* a tudományos erudíció teljessége, a vizsgálatoknak körültekintő gondossága, a vizsgálati módszerek gazdagsága és precizitása és az eredményeknek az egyoldalú rendszereket valósággal felburjánzó mai pszichológiai áramlatok világában egészen szokatlanul óvatos és objektív értékelése és éppen így az előadás, a formai, meg szerkezeti felépítés tekintetében.

A kötet főközleménye a jubiláló laboratórium sokoldalú működéséről és nemzetközi elismertetéséről ad teljes képet, *Schnell János*, a laboratórium mostani vezetőjének tollából, rendkívüli fáradtsággal és gondossággal összeállítva; szorosan

kapcsolódik e cikk a Ranschburg munkásságát bár röviden ismeretető, de a mester megjelent összes munkálatainak teljes névsorát tartalmazó első tanulmánnyal.

A szerzők részben hazaiak, részben *külföldiek*. Az utóbbiak között sorrendben legelőbb *Kollarits* davosi professzor nevével találkozunk: a szerzőnek a Ranschburg-féle homogén gátlás elvén épülő érdekes közleménye a *hasonló érzéklesek egybeolvadásának különféle fokairól* és némely sajátos törvényszerűségéről szól. *Netschajeff* professzor (Moszkva) elkülöníti az érzékleteknek objektív, illuziós és határozatlan felfogási formáját. *Sommer* professzor (Giessen) egy saját magán észlelt emlékezeti tévedés elemzése alapján a *fáradtságnek emlékezethamisítási* jelentőségével foglalkozik. *R. Eggenberger* (München) dolgozata a *gyógypedagógiai kísérlet jelentőségét* hangsúlyozza és a budapesti laboratórium tevékenységét *példaként* állítja egyéb államok elé. *Th. Heller* (Bécs-Grinzing) az értelmileg fogyatékos gyermekek beszédzavarait elemezve érdekes közleményben szól az *intelligencia és a beszédképesség* egymáshoz való viszonyairól. *B. Hahn* (Baden-Baden) tanulmánya a pszichoanalízis túlzásaira következő reakció egy érdekes formájának beszédes és értékes dokumentuma: az „analitikus“ értelmező és szuggesztív hatású módszerrel, illetve művészettel szemben a tisztán *kathartikus módszer* objektívebb és eredményesebb voltát igyekszik bizonyítani, mentesülve a pánszekszuális szimbolika túlzásaitól is. *A. Kronfeld* (Berlin) főképp gyakorló orvosok számára melegen ajánlható gondos és szép tanulmányban a *lélektani kísérletezésnek a gyakorló orvosi prakszisban* való nagy jelentőségéről és alkalmazható módszereiről szól részletezően. A szerző különben Ranschburgban a pszichológus és az orvos munkájának mintaszerű egyesítését látja és a magyar kutatót az orvosi pszichológia legnagyobb vezető egyéniségei közé sorozza. *W. Cimbál* (Altona) érdekes tanulmányban bizonyítja (a pszichagógikus és szintetikus pszichoterápiák jelentőségéről szólva) a *testi kezelésnek a pszichés terápiát befolyásoló* nagy hatását. *Ley* professzor (Bruxelles) és *S. de Sanctis* professzor (Róma) *üdvözlő sorokkal* dokumentálják Ranschburg Pál munkásságának egyetemes értékét: különösen *Ley* szubjektív hangú visszaemlékezései megkapóak. *F. A. Schultz* professzor (Berlin) kitűnő kis cikkben szól a *pszichoterápia alapjairól*, elismeréssel adózva Ranschburg tevékenységének. A külföldről eredő utolsó közlemény a nemrég elhunyt kitűnő *Rossolimo* professzor tollából ered: nagyértékű hozzászólás ez a *neuró-pathológia módszerének* kiépítéséhez.

A felsorolt nagy nevek mellett a magyar kutatók hosszú sora szerepel hosszabb-rövidebb közleményekkel a kötetben.

Focher László értékes hosszabb munkálata a *mellékszűnek homogenitásának az újrafelismerést gátló* hatását mutatja ki különböző színsorokkal végrehajtott mintaszerűen gondos kísérletek alapján. Juhász Andor dolgozata a *pszichotechnika elméleti alapjainak* a modern struktúra-felfogásokkal való harmonizálását sürgeti. Juvancz Iréneusz a variációsorok *Gauss-görbéjében* gyakran mutatkozó *mellékcúcsok valóságos, vagy csak látszólagos jellegének* eldöntésére ad értékes matematikai megoldást. Ráth Kálmán rövid, érdekes és elmélyülő tanulmánya beszédes példákat ad a testileg fogyatékos egyének *munkaképességének orthopedikus úton való megjavítására*. Schmidt Ferenc a *nyelvbottlások* lélektani elemzését kíséri meg érdekes, bár kellően még ki nem forrott és a kidolgozásban is hiányosabb hosszabb dolgozatban.

Éltes Mátyás gyakorlati érdekességű tanulmánya egy már meglévő törvénycikkünkre, illetve az annak végrehajtása tárgyában kiadott, de ezideig végre nem hajtott min. rendeletre is való utalással (130.700—1922. sz.) sürgeti a *morálisan gyenge gyermekek számára külön iskolák, illetve osztályok felállítását*. Michels Fülöp a *süketnémák számolásbeli gyengeségével és számolókészségük javításának módszerével* foglalkozik érdekes dolgozatban. Nagy László tanulmánya („A pedagógiai pszichológiai vizsgálatok célja és módszere”) nagyjelentőségű elvi kérdéseket tárgyal, amelyek a legkomolyabb megvitatásra érdemesek. Nem lévén tere ezúttal a részletezésnek, csupán azt hangsúlyozzuk, hogy nagy elismerést érdemelnek a szerző fáradhatatlan törekvései a *pedagógiai pszichológiai vizsgálati módszerek* állandó tökéletessítésére és hogy elvileg kétségtelenül jogosnak kell ítélnünk azt a főkövetelményét is, hogy e vizsgálatok oly módszerekkel végeztesse, amelyek a kísérleti személynek lehetőleg *egész személyiségét* megragadni képesek legyenek. A szintéziskeresésnek e lényeg szerint helyes elvével szemben azonban ezúttal is hangsúlyozandónak tartjuk, hogy egyelőre az *elemző* vizsgálatoknak is még sok tökéletlensége van és hogy a legértékesebb szintetikus vizsgálat az, amelynél lehetőleg képesek vagyunk a szintetikus eredményt determináló *egyes összetevők külön-külön való determináló hatásának* is minél differenciáltabb leleplezésére. A *minőségi* próbák hasznosságának kidomborítása is értéke a tanulmánynak. A szerző sokszorosan kipróbált helyes technikai érzéke nyilatkozik meg egyes ismert próbáknak *különböző nehézségi fokúakká* való átalakításában. A tanulmány voltaképpen egy új diszciplína kialakulását is sürgeti: *a pedagógiai biológiáét*, amelynek feladata az ifjak biológiai struktúráját kutatni. Az elnevezést nem tartjuk a legmegfelelőbbnek. A tanulmányban közölt *pszichobiogrammák* inkább tendenciájuknál, semmint készségüknél és teljességüknél fogva érté-

kesek. *Tóth* Zoltán tanulmánya *Ranschburgnak a gyógypedagógia fejlődése terén* való jelentőségéről éles vonásokkal domborítja ki Ranschburgnak, mint mesternek és vezetőnek is némely legjellegzetesebb sajátosságát: így kiváló tudományos lelkiismeretességét, éles kritikai érzékét, exaktságát, gondosságát, elővigyázatosságát. *Vértés* O. József értékes kis munkája a *siketnémák emlékezetéről* azzal a tanulással végződik, hogy a hallás hiánya — amint ily nagyfontosságú érzékszerv hiányánál ezt eleve várhattuk — az egész lelkiélet módosulásával jár együtt. *György* Júlia kimerítő, gondos, nagy körültekintéssel és a vonatkozó irodalom teljességével kritikai szellemben számotvető, módszertanilag és felépítésben is elismerést érdemlő dolgozatban a *züllöttség* lélektani problémájával és a *züllöttség* gyógyításával foglalkozik. Általában *Freud* szelleme vezeti a szerzőt fejtegetéseiben: a *züllöttség* körképének gondos elkülönítése és az a megállapítása, hogy a *züllöttség* közelebb áll a pszichózisokhoz, semmint a neurózisokhoz, független azonban a freudias végső értelmezésektől. A „fölkötés“, vagy „ideál-én“ freudi szellemű mithosza, úgy ítéljük, nem adja meg, de csak jobban elrejtí a helyes értelmezés kulcsát; ezúttal csak azt említjük fel, hogy elkülönítve, amint magunk már egyebütt is hangoztattuk, a *szubjektív* (szubjektive is érzett) és a *csak objektív* abnormitás két nagy osztályát, a *züllötteknek* már pusztán az utóbbiba való tartozása tényéből könnyen megérthető, pl. a kényszerneurotikusnak és a *züllöttnék* a szerző által kidomborított az az ellentéte is, amelynek szép rajza a dolgozat egyik további érdeme. *Hajós* Lajosnak kis terjedelménél jóval nagyobb gyakorlati jelentőségű tanulmánya meggyőzően hangoztatja, hogy a lélektani tudomány legértékesebb eredményeit, a laboratóriumi kísérleteken és a pszichotechnikai vizsgálatokon túlmenően, az *embernevelés* terén érheti el. *Máday* István a pszichikus személyiségnek (ő nem ezt a kifejezést használja) aránylag nagyfokú *változhatóságát*, alkalmazkodóképességét nagy figyelmet érdemlő, érdekes szempontú fejtegetéseket tartalmazó tanulmányban domborítja ki. Kár, hogy némely meghatározása és fejtegetése, v. ö. pl. az alkalmazkodás definícióját, vagy a célszerűségről adott meghatározást, nem elégíthet ki teljesen, talán csak a *kifejezés* hibájából. *Mester* Jánosnak egy hosszabb tanulmánya értékes szolgálatot tehet *Janet tanai*-nak ismertetése terén. A dolgozat címe azonban indokolatlan (*Pierre Janet és Freud* lélektani eredményei), alaptétele pedig — bármi rosszul esik épp szerzőnkkel kapcsolatban ilyen ítéletre kényszerülnünk — tudományosan igazolatlan.<sup>1</sup> *Freudot* e tanulmány valójában nem ismerteti.

<sup>1</sup> Azt az pedig, hogy *Freud* tanárnak igazában semmi más értéke nincs, mint az, amit *Freud Janet-től* vett át, sőt

H. Révész Margit kis dolgozata a *gyermekorvosok lélektani kiképzésének* szükségességét domborítja ki. Arató Géza a *lélektani és neurológiai ellenőrzés* fontosságát specifikus módszerrel kezelt agyi lues esetében, elméleti és gyakorlati fontosságú eredményekre eljutóan, bizonyítja. Ditrói Gábor értékes vizsgálati eredményeket közöl *gyengeelméjű gyermekek szemléletéről*. Doctor Károly dolgozata a *Wassermann-reakció* irodalmát gazdagítja, Frankl Samu érdekes közleményben foglalkozik a *hisztéria és epilepszia kapcsolódásával*. Haas Lajos a *sella-nagyság* klinikai értékeléséről ír. Hajós Sándornak az *epilepszia korai tüneteiről* szóló tanulmánya szép bizonyítéka annak, hogy mennyire jelentős a Ranschburg-iskola munkássága az epilepszia-kutatások terén is. W. Kaufmann Irén, K. Krausz Sári, G. Lázár Klára terjedelmes dolgozatai ismét mintái a Ranschburg-iskola körültekintő, gondos, exakt, lelkiismeretes és rendkívüli szorgalmú munkájának. Kaufmann az újabban igen divatos maláriás lázkezelés gyógyhatásának *pszichológiai ellenőrzését* tárgyalja rendkívüli szorgalommal és gonddal készült nagy és értékes dolgozatában, Krausz hasonló gonddal és körültekintéssel tárgyalva az agyvelőkeményedés folytán előállott értelmi és erkölcsi elváltozásokat, a *homlokagy általános pszichés jelentőségének* tisztázásához járul hozzá, támaszkodva Ranschburg idevágó vizsgálataira, Lázár epilepsziás betegeken végzett hiperventillációs (lélekezési) kísérletekről szerzett lélektani megfigyelésekről számol be, érdekes adatokkal gazdagítva a *szomatikus-pszichés kölesönhatás* exakt bizonyítékainak tömegét. Lobmayer Géza nagyértékű munkája *erkölcsi gyengeelméjűszerű állapotok sebészeti gyógykezeléséről* számol be, Sandelhausen Miklós az *agyvelőkamrák méreteinek* fontosabb ingadozásairól értekezik. Szondi Lipót, Stiller Bertalannak régi felfogását újítva fel és érdekesen építve tovább, a *neuraszténiának egy apatiás és egy irritációs fajtát* különíti el. A „neurasthenia apathicá“-nak legbiztosabb sztigmáját a vércukor-görbében (ennek laposságában) látja. E szemléletmódot a szerző az újabban megjelent „*Die Revision der Neurastheniefrage*“ című kötetében részletezőbben is tárgyalja. Nekünk úgy tetszik, hogy a tárgyalt kettősség voltaképpen csak a lényeg szerint mindig *egy* típusba, az elfojtásokra, komplexus-képzésekre, hasadásokra hajlamos „schizoid“, „szenvedélyes“ típusba tartozó neuraszténiások,<sup>2</sup> *nagyobb, vagy kisebb pszichés energiája és aktivi-*

mintegy eltulajdonított, szerzőnk maga voltaképpen egyetlen érvvel kívánja alátámasztani: épen magának Janet-nek — talán érzelmi okokból — elfogult nyilatkozatával.

<sup>2</sup> V. ö.: Az érzelmi élet alapjai és kibontakozása. Athenaeum, 1926. 4—6. sz., továbbá Arany János különös természete és az

tása tekintetében, tehát nem a „neuraszténia”<sup>3</sup> lényeges vonásai tekintetében való elkülöníthetést domborítja ki. Ha így az alap-gondolat és a végeredmény talán nem is oly értékű, mint amilyen-nek azt szerzője bizonyára ítéli, a végzett vizsgálatok és a feldolgozás terén oly értékeket leplez le a tanulmány, amelyek méltóak a szerzőhöz.

Amint e — bármi rövid, mégis hosszú — futólagos áttekin-tésből kitűnik: e kötet valóban nagy értéke tudományos irodal-munknak. Benne értékes tanulmányokat kapunk mindazon legkülönbözőbb tudományok köréből, amelyek Ranschburg hatá-sára is, vagy éppen szinte egyedül az ő hatására fejlődtek tovább hazánkban és e tanulmányok értékes dokumentálói nemcsak a mester szelleme és termékenyítő hatása sokoldalúságának, de a magyar tudósok kutató értékeinek is. Csupán egy téren érezzük hiányt: Ranschburg nemcsak a pszichológia módszertanában és a lélektani kísérletezés terén, valamint az érintkező tudományok terén vezető egyénisége lélektani irodalmunknak, de egyben ő az a magyar lélekbúvár, aki a legkikristályosodottabb lélektani rendszert alakította ki. A kötet fogyatkozása az, hogy a rendszer-építésben nem látjuk a mester méltó követőit. Ez bizonyos tekintetben kétségtelenül hiány, de egyben, kétségtelenül, érdem is. Érdeme a mesternek, aki bár maga a rendszerezésig emelkedik, tanítványai előtt mint a legaprólékosabb és legóvatosabb részlet-munka élő példája kíván és tud hatást kifejteni. Aki a legmaga-sabba tud emelkedni, így Ranschburg, az tudja legjobban: a legmagasabba csak saját szárnyai repíthetik fel az embert; a gyengébb szárnyakat is azonban megerősítheti a lelkiismeretes gondosságú, önmegtagadó részletkutató munka — és mennyi érték fakad magából e részletmunkából is! Illik, hogy az a Magyar Filozófiai Társaság, amelynek Ranschburg alapítói közé tartozik és amely hivatalos közlönye *legelső* számában már közölt Ransch-burg-tanulmányt (Feldolgozásbeli tévedések törvényszerűsége, Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, I. évf. 1. szám), folyó-irata hasábjain is meghajtsa az elismerés zászlaját a magyar tudományos élet nemzetközileg elismert egyik legértékesebb vezető egyénisége előtt jubileuma és annak a kötetnek meg-jelenése alkalmából, amely — ha nem teljes is — ékesen hirdetheti: mit jelent Ranschburg sokoldalú munkássága a magyar és mit jelent az egyetemes tudomány szempontjából.

Boda István.

Arany-balladák megrendült lelkű hősei. Egyet. Philol. Közöny, 1927—29. évf.

<sup>3</sup> E körképtől különben modern pszichiátriai irányzatok hajlamosak az egységes körkép jellegét megtagadni.

## HAZAI ÉS KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM 1929-BEN.

Összeállította Gáspár Ilona dr.

### I. Hazai irodalom.

- Bárány Gerő* : Etikai világrend. Szeged, Városi ny. (Bp., Eggenberger biz. 16 l. 2 P.
- Balázs Győző* : Kelet és filozófiájának hatása szépirodalmunkban. Miskolc, 1928. M. Jövő ny. 35 l.
- Keleti és filozófia és a platói szerelem. Miskolc, 1928. M. Jövő ny. 24 l.
- Vissza Platon esztétikájához. Miskolc, Ifj. Ludvig I. ny. 20 l.
- Ballai Károly* : A magyar gyermek eredeti mérések és lélektani adatok alapján. Bp., Lampel bizom. 90, 6 l. Kötve 6 P.
- Bartók György* : A „rendszer“ filozófiai vizsgálata. Pápa, Főisk. ny. 45 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. 7. köt. 5. sz.) 2-40 P.
- Bene Lajos* : Népies ismeretterjesztő előadások az ember lelki és erkölcsi világából. Bp., 1929. Kókai. 225 l. 4-80 P.
- Bíró Bertalan* : A tudatalatti világ William James lélektanában. Szeged, Miskolc, Miskolci ny. 88 l.
- Boda István* : Az eszmélések organizálódása. Bp., Radó I. ny. 60 l.
- Bodnár László* : Az okkultizmus bölcselete. Bp., Lőrincz E. bizom. 240 l. 12 P.
- Böhm-émlék*. A budapesti ág. ev. gimnáziumban 1928 június 20-án Böhm Károly emlékeztére állított szobormű felavatási ünnepének emlékkönyve. Szerk. Hittrich Ödön. Bp., Fébé-ny. 27 l.
- Goitein Zsolt* : A relativitás filozófiája és a pszichológia metafizikája. 2. kiad. Bp., 1928. Szerző kiad. 38 l. 2 P.
- Brandenstein Béla báró* : A cselekvés elméletéről. Bp., Magy. Tud. Akadémia. 63 l. 2-80 P.
- Dénes Tibor* : A költői lélektan kísérlete. Pécs, Danubia bizom. 16 l. 1-50 P.
- Joó Tibor* : Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében. Szeged, Endrényi L. ny. Studium főbiz. Bp., 2, 64 l. (Értekezések a m. kir. Ferenc József-tudományegyetem filozófiai intézetéből. 2. sz.) 3 P.
- Kenyeres Elemér* : A gyermek gondolkodásának és világfelfogásának fejlődése. J. Piaget vizsgálatai. Bp., 1929. Pécs, Dunán-túl ny. 68 l.



- Kirkegaard, Aabye Sören* : Isten változatlanlansága. Ford. Szeberényi Lajos Zs. Békéscsaba, Ev. egyh. könyvkeresk. 23 l. —50 P.
- *Önvizsgálat*. Ford. Szeberényi Lajos Zs. Békéscsaba, Ev. egyh. könyvkeresk. 116 l. 3 P.
- Kiss Albin* : Szent Ágoston de civitate Dei művének méltatása. Bp., Szent István Társ. 186, 2 l. (Szent István-könyvek. 88.) 4 P.
- Kiss Géza* : A gyermek lelkivilága. Bp., Sylvester ny. 23 l.
- Kornis Gyula* : Le développement de la civilisation hongroise. Bp., 1928. Athenaeum ny. 29 l. (Klny. : Revue de Hongrie.)
- Krishnamurti J.* : Az élet és a cél. Bp., 1928. Kókai bizom. 22 l. 1 P.
- Kühár Flóris* : A vallásbölcselet főkérdései. Bp., Szent István Társ. 214, 2 l. (Szent István-könyvek. 81.) 5 P.
- Lakatos Pál* : A lelki élet vitaminjai. Bp., Kókai. 62 l. (Pedagógiai pszichológiai könyvtár. 8. sz.) 3 P.
- Lazicius Gyula* : Belinszkij és Hegel. Pécs, Dunántúl ny. 24 l.
- Maeterlinck, Maurice* : A tér élete. Ford. Kovács Rezső. Bevezette Strém Géza. 4, 209, 2 l. (Világkönyvtár. 53.) 4 P.
- Merényi Oszkár* : A magyar lélek története. (Az irodalomtörténet alapján.) Kaposvár, Szabó L. kny. 70, 2 l. 2-20 P.
- Muzsnai Dénes* : A büntetőjogi beszámíthatóság lélektani alapjai. Szeged, 1928. Koroknay ny. (Bp., Studium biz.) 16 l. 1 P.
- Muzsnai László* : A lélek rejtelmes világa. Bp., 1928. Szerző kiad. (Bethánia-ny.) 122 l.
- Nagy József* : A fejlődés eszméje. Bp., M. Filoz. Társ. Egyet. ny. 59 l. (Filozófiai értekezések. 3.) 2-50 P.
- Pitroff Pál* : Bevezetés az esztétikába. Bp., Szent István Társ. 116 l. (Szent István-könyvek. 80.) 3 P.
- Poliány Zoltánné* : Az élet problémái teozófus megvilágításban. Annie Bessant, C. Jinarajadása, C. W. Leadbeater, Arundale tanításaiból és azok nyomán. Bp., Scholtz Testv. 127 l. 3 P.
- Prohászka Lajos* : Pedagógia mint kultúrfilozófia. Bp., Egyet. ny. 36 l. (Klny. : Magyar Pedagógia.) 2 P.
- Pszichológiai tanulmányok a lélektannak és határterületeinek elméleti és gyakorlati kérdéseiről*. Ranschburg Pál tiszteletére. Szerk. Schnell János. Bp., Egyet. ny. VIII., 493 l. 30 P.
- Rác Lajos* : Rousseau J. J. élete és művei. 2. köt. Bp., 1928. Akadémia. 292 l. (A Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-vállalata. Új folyam. 1928—1930. ciklus.) 7 P.
- Schnell János* : Eredmények a magyar kísérleti gyógypedagógiai és orvosi pszichológia területén. Bp., Egyet. ny. 90 l. (Gyógypedagógiai könyvtár.)

- Soós Paula* : Pascal metafizikája. Bp., 1928. 47, 5 l.
- Szabó Dezső* : Az értékelmélet vagy axiológia főbb problémái. Pápa. Főisk. ny. 94 l. 2-50 P.
- Szende Gyula* : Schopenhauer bírálata Kant filozófiájáról. Bp., Pesti kny. 152 l.
- Tóth Sándor* : Az élet. Szellemtani értekezés. Jászapáti, 1928. Adria-ny. 12, 39 l.
- Az élet magyarázata. Jászapáti, Szerző. Adria-ny. 1. füz. 13 l., 2. füz. 13 l.
- Trájer István* : A felsőrendű szintézisek hibaforrásai és kiegyenlítése. Bp., Élet ny. 62 l.
- Varga Sándor* : Valóság és érték. Bp., 1928. Studium. 90 l. (Acta litterarum ac scient. R. Univ. Francisco-Joseph. Sect. philos. T. 3. fasc. 1.) 4 P.

## II. Külföldi irodalom.

- Adickes, Erich* : Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. Tübingen, Mohr. IV., 94 l. 5-40 M.
- Anderson, Louis F.* : Das Logische, s. Gesetze u. Kategorien. Leipzig, F. Meiner. 97 l. 3 M.
- Die Seele und das Gewissen. Leipzig, F. Meiner. 92 l. 3 M.
- Baeg, Max Hermann* : Soziologie des Denkens. Jena, Urania Verlagsges. 76 l. 1-50 P.
- Bauch, Bruno* : Bruno Bauch. Selbst-Darstellung. Leipzig. F. Meiner. 42 l. 2 M.
- Baumgarten, Arthur* : Rechtsphilosophie. München, R. Oldenbourg. 90 l.
- Baxa, Jakob* : Adam Müllers Philosophie. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. IX, 100 l. 5 M.
- Bäumler, Alfred* : Bachofen und Nietzsche. Zürich, Verl d. Neuen Schweizer Rundschau. 52 l. 6-25 M.
- Becher, Erich* : Deutsche Philosophen. München, Duncker u. Humblot. XXXI, 313 l. 12 M.
- Benz, Ernst* : Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, W. Kohlhammer. XI, 130 l. 9 M.
- Binder, Julius* : Staatsraison und Sittlichkeit. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. 72 l. 4-50 M.
- Böhle, Wilhelm* : Die Körperform als Spiegel der Seele. Leipzig, Teubner. VIII, 229 l. 15 M.
- Brentano, Franz* : Vom Dasein Gottes. Aus s. Nachlasse hrsg. von Alfred Kastil. Leipzig, F. Meiner. LIX, 546 l. 24 M.
- Über die Zukunft der Philosophie, nebst d. Vortr. : Über die Gründe d. Entmutigung auf philosophischem Gebiet, über

- Schellings System u. d. 25 Habilitationsthesen. Leipzig, F. Meiner. XX, 187 l. 5·50 M.
- Brockdorff, Cay von, Baron*: Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe. 2. Aufl. Kiel, Lipsius u. Tischer. 1. Bd. 171 l. 6 M.
- Broermann, Ernst*: Allgemeine Psychologie. Paderborn, F. Schöningh. 248 l. 3·90 M.
- Bühler, Charlotte*: Das Seelenleben des Jugendlichen. 5. verb. Aufl. Jena, G. Fischer. X, 240 l. 8 M.
- Bühler, Karl*: Die geistige Entwicklung des Kindes. 5. Aufl. Jena, G. Fischer. XX, 484 l. 15 M.
- Die Krise der Psychologie. Jena, G. Fischer. XV, 223 l. 10 M.
- Burkamp, Wilhelm*: Die Struktur der Ganzheiten. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. XVI, 378 l. 18 M.
- Carnap, Rudolf*: Abriss der Logistik. Wien, J. Springer. VI, 114 l. 10·80 M.
- Cassirer, Ernst*: Philosophie der symbolischen Formen. 3. Tl. Phänomenologie d. Erkenntnis. Berlin, Br. Cassirer. XII, 559 l. 22 M.
- Chrisostomus, Jakob*: Krisis der Kultur. Dresden, C. Reissner. 108 l. 2·50 M.
- Daniels, Georg*: Das Geltungsproblem in Windelbands Philosophie. Berlin, E. Ebering. 79 l. 3·20 M.
- Demel, Seth*: Platons Verhältnis zur Mathematik. Leipzig, F. Meiner. V, 146 l. 6 M.
- Dennert, Eberhard*: Lindseys Kameradschaftsehe, biologisch u. ethisch geprüft. 2. Aufl. Leipzig, A. Klein. 102 l. 2·80 M.
- Devaranne, Theodor*: Konfuzius in aller Welt. Leipzig, J. C. Hinrichs. IV, 128 l. 5 M.
- Dietzgen, Eugen*: Evolutionärer Materialismus und Marxismus. Zürich, Rascher u. Cie. 110 l. 4·80 M.
- Dingler, Hugo*: Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten. München, E. Reinhardt. VII, 291 l. 11·50 M.
- Döring Woldemar Oskar*: Pädagogische Psychologie. Osterwieck a. H., A. W. Zickfeldt. VIII, 359 l. 10·50 M.
- Donat, Josephus*: Cosmologia. Ed. 6. Innsbruck. F. Rauch. VII, 404 l. (Donat: Summa philosophiae christianae. 4.) 5 M.
- Logica et introductio in philosophiam christianam. Ed. 6. Innsbruck, F. Rauch. IX, 227 l. (Donat: Summa philosophiae christianae. 1.) 3 M.
- Dress, Walter*: Die Mystik des Marsilio Ficino. Berlin, W. de Gruyter. XI, 216 l. 15 M.

- Driesch, Hans* : Relativitätstheorie und Weltanschauung. 2. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. VIII, 106 l. 3 M.
- Düren, Wilhelm* : Über Goethe und Spengler. Bonn, Universitätsdr. 48 l. 2 M.
- Dubislav, Walter* : Zur Methodenlehre des Kritizismus. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. 38 l. 1-20 M.
- Ebbinghaus, Julius* : Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage. Tübingen, Mohr. 36 l. 1-80 M.
- Eckhardt, Karl—Schüssler, Heinrich* : Psychologischer Beobachtungsbogen. Langensalza. J. Beltz. 22 l. —40 M.
- Ehrlich, Walter* : Stufen der Personalität. Halle, Niemeyer. III, 165 l. 8 M.
- Eisen, Walter* : Fritz Mauthners Kritik der Sprache. Eine Darstellg. u. Beurteilung vom Standpunkte e. krit. Positivismus. Wien. W. Braumüller. VI, 82 l. 4 Sch.
- Emerson, Ralph Waldo* : Nature. München, Bremer Presse. 88 l.
- Engert, Rolf* : Das Meer als Symbol. Berlin, E. S. Mittler. 28 l. 1 M.
- Fechner Oskar* : Die sogenannten Axiome der klassischen Logik. Leipzig, O. R. Reisland. 42 l. 1-60 M.
- Fels, Heinrich* : Bernard Bolzano. Leipzig, F. Meiner. X, 109 l. 5 M.
- Fischer, Edmund* : Der religiöse Komplex im Kindertraum. Stuttgart, I. Püttmann. 73 l. 2-50 M.
- Fischer, Johann Ludwig* : Über die Zukunft der europäischen Kultur. München, Drei Masken Verl. 118 l. 1-75 M.
- Foster, Michael B.* : Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. Tübingen, Mohr, VII, 110 l. 6-80 M.
- Frässdorf, Walter* : Die psychologischen Anschauungen J. J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen und englischen Psychologie des XVI—XVIII. Jahrhunderts. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. VIII, 248 l. 6-60 M.
- Frey, Dagobert* : Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung. Augsburg, B. Filser. XXXI, 365 l. 20 M.
- Fröbes Joseph* : Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 2. Bd. 3. umgearb. Aufl. Freiburg, Herder. XXVII, 647 l. 20 M.
- Fröhlich, Friedrich W.* : Die Empfindungszeit. Jena, G. Fischer. X, 366 l. 22 M.
- Gatz, Felix M.* : Die Begriffe der 'Geltung bei Lotze. Stuttgart, F. Enke. V, 108 l. 4 M.
- Geis, Rudolf* : Katholische Sexualethik. 2. verm. Aufl. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 119 l. 3 M.
- Gemelli, Agostino* : — Agostino Gemelli. Selbstdarstellung. Übers. von Friedr. Blaschke. Leipzig, F. Meiner. 67 l. 3-50 M.

- Gerling, Reinhold* : Der Menschenkenner. Alphabetisches Taschenlexikon d. Charakterologie. 143 l. 2·50 M.
- Der vollendete Mensch und das Ideal der Persönlichkeit. Berlin, Orania-Verl. 151 l. 4·80 M.
- Warum das Weib am Manne leidet und der Mann am Weibe. 13. Aufl. 88 l. 2 M.
- Geyser, Joseph* : Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Regensburg, J. Habbel. 136 l. 5 M.
- Gomperz, Heinrich* : Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären. Tübingen, Mohr. VIII, 256 l. 12·50 M.
- Gordin, Jakob* : Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. Berlin, Akademie-Verl. VI, 168 l. 6 M.
- Graber, Gustav Hans* : Zeugung, Geburt und Tod. Baden-Baden, Merlin-Verl. 180 l. 4·20 M.
- Graffmann, Heinrich* : Die Stellung der Religion im Neuhumanismus. Langensalza, Y. Beltz. 141 l. 4·75 M.
- Grau, Kurt Joachim* : Grundriss der Logik. 3. Aufl. Leipzig, Teubner. VI, 162 l.
- Grave, Friedrich* : Marktzauber oder Die Erlösung vom Zweck. Jena, E. Diederichs. 210 l. 6·50 M.
- Gürster, Eugen* : Nietzsche und die Musik. München, M. Hueber. 62 l. 2·50 M.
- Grebe, Wilhelm* : Die Form des Erkennens. München, E. Reinhardt. 144 l. 6·80 M.
- Greeff, Emil* : Bewegung als Wesen der Welt. Fürth i. B., H. Krause. VII, 178 l. 4·80 M.
- Gronau, Karl* : Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Braunschweig, G. Westermann. 230 l. 4 M.
- Häberlin, Paul* : Allgemeine Aesthetik. Basel, Kober. 322 l. 12·80 Fr.
- Hägerström, Axel* : Axel Hägerström. Selbstdarstellung. Leipzig, F. Meiner. 49 l. 3 M.
- Harr, E.* : Vom unendlichen Verstand. Heidelberg, C. Winter. 276 l. 14 M.
- Hasebroek, Karl* : Leben, Geist und Gottesglaube. Münster i. W., Helios-Verl. VII, 107 l. 4·50 M.
- Haubfleisch, Marie* : Wege zur Lösung des Leib-Seeleproblems. Berlin, Reuther u. Reichard. 132 l. 5 M.
- Heidegger, Martin* : Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, F. Cohen. XII, 236 l. 10 M.
- Heimsoeth, Heinz* : Metaphysik der Neuzeit. München, R. Oldenbourg. 239 l. 11·25 M.
- Heinemann, Fritz* : Neue Wege der Philosophie. Leipzig, Quelle u. Meyer. XXVIII, 434 l. 16 M.

- Herrigel, Eugen* : Die metaphysische Form. Tübingen, Mohr. 1. Halbbd. Der Mundus sensibilis. VIII, 190 l. 12 M.
- Herrmann, Christian* : Max Dessoir. Mensch u. Werk. Stuttgart, F. Enke. 80 l. 4-50 M.
- Heuer, Wilhelm* : Warum fragen die Menschen warum? 2. Aufl. Heidelberg, C. Winter. XI, 321 l. 7 M.
- Hillebrand, Franz* : Lehre von den Gesichtsempfindungen. Hrsg. von Fanziska Hillebrand. Wien, Springer. V, 205 l. 14 Sch.
- His, Wilhelm* : Über die natürliche Ungleichheit der Menschen. Rede. Berlin, R. v. Decker. 29 l. 1-50 M.
- Hofacker, Albert* : Sinnlichkeit und Vernunft. Stuttgart, W. Kohlhammer. V, 341 l. 15 M.
- Hofmann, Paul* : Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Berlin, Pan-Verl. K. Metzner. IV, 60 l. 3-50 M.
- Hueck, Walter* : Menschen unter sich. München, R. Piper. 148 l. 3-80 M.
- Jaensch, Erich* : Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Berlin, O. Elsner. XVI, 254 l. 17 M.
- Jancke, Rudolf* : Das Wesen der Ironie. Leipzig, J. A. Barth. VI, 112 l. 4-80 M.
- Jansen, Bernhard* : Die Religionsphilosophie Kants. Berlin, F. Dümmler. VIII, 156 l. 6-50 M.
- Jenisch, Erich* : Die Entfaltung des Subjektivismus. Königsberg, Gräfe u. Unzer. IX, 145 l. 6 M.
- Jeremias, Alfred* : Die Weltanschauung der Sumerer. Leipzig, J. C. Hinrichs. 34 l. 1-80 M.
- Joël, Karl* : Wandlungen der Weltanschauung. 5. Lfg. Tübingen, Mohr. 160 l. Subskr. Pr. 7 M.
- Jones, Rufus M.* : Vom Sinn und Endzweck des Lebens. Aus d. Engl. von Richard Conrad Schiedt. Leipzig, Quäker-Verl. 253 l. 4 M.
- Jünger, Ernst* : Der Kampf als inneres Erlebnis. 4. Aufl. Berlin, E. S. Mittler. XV, 114 l. 3 M.
- Kaverau, Walter* : Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers. Halle, M. Niemeyer. V, 119 l. 3-60 M.
- Kessemeier, Heinrich* : Das andere Antlitz des Todes. Hamburg, Falken-Verl. 319 l. 8-50 M.
- Kern, Hans* : Die Philosophie des Lebens von Herder bis zur Gegenwart. Stettin, „Bücherei u. Bildungspflege“. 61 l. 1-50 M.
- Khan, Inayat* : Der Zweck des Lebens. Aus d. Engl. von Wilhelm G. Hertz. München, E. Reinhardt. 75 l. 2-50 M.
- Klages, Ludwig* : Handschrift und Charakter. Leipzig, I. A. Barth. XII, 258 l., 28 mell. 8 M.

- Der Geist als Widersacher der Seele. 1. Bd. Leben und Denkvermögen. XXX, 511 l. 2. Bd. Die Lehre vom Willen. V, 513—800 l. 21-60 M.
- Kliem, Fritz* : Humanismus und Mathematik. Breslau, Trewendt u. Granier. III, 60 l. 1-50 M.
- Kölln, Fritz* : Der Immanenzgedanke in der Kantischen Erfahrungslehre. Hamburg, Friederichsen, de Gruyter u. Co. 192 l. 12 M.
- Kornmann, Ralph* : Mensch und Mensch. Heidelberg, N. Kampmann. 222 l. 6-80 M.
- Kraus Oskar* : Oskar Kraus. Selbstdarstellung. Leipzig, F. Meiner. 43 l. 2 M.
- Kremer Josef* : Die Staatsphilosophie Othmar Spann's. Graz, Leuschner u. Lubensky. 26 l. 1 Sch.
- Kress, Rudolf* : Die soziologischen Gedanken Kants im Zusammenhang seiner Philosophie. Berlin, Springer. VI, 98 l. 6-90 M.
- Krökel, Fritz* : Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. München, Nietzsche-Gesellsch. 162 l. 5 M.
- Kröner, Franz* : Die Anarchie der philosophischen Systeme. Leipzig, F. Meiner. VIII, 350 l. 16 M.
- Künkel, Fritz* : Die Arbeit am Charakter. 3. unveränd. Aufl. Schwerin, F. Bahn. 163 l. 4-80 M.
- Einführung in die Charakterkunde auf individual-psychologischer Grundlage. 2. Aufl. Leipzig, S. Hirzel. VIII, 185 l. 8 M.
- Vitale Dialektik. Leipzig, S. Hirzel. VIII, 134 l. 6 M.
- Künkel, Fritz—Künkel, Ruth* : Die Grundbegriffe der Individualpsychologie und ihre Anwendung in der Erziehung. 2. Aufl. Berlin, A. Hoffmann. 67 l. 1-20 M.
- Kujaciński, W.* : Die Natur des Menschen. Nach d. indischen Philosophie dargest. Leipzig, Frz. Wagner. 55 l. 1 M.
- Kuhlo, Alfred* : Praktische Lebensweisheit. München, E. Reinhardt. 115 l. 1-80 M.
- Kuntze, Friedrich* : Der morphologische Idealismus. München, C. H. Beck. VIII, 118 l. 6 M.
- Kurze, Therese* : Die Metaphysik des Samuel Clarke. Paderborn, F. Schöningh. 55 l. 4 M.
- Landsberg, Paul Ludwig* : Pascals Berufung. Bonn, F. Cohen. 51 l. 2-50 M.
- Lawrence, David Herbert* : Spiel des Unbewussten. Übers. von Walter Osborne. München, G. Ullmann. 318 l. 5-80 M.
- Leese, Kurt* : Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. VII, 260 l. 10 M.
- Linke, Paul Ferdinand* : Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 2. verm. Aufl. München, C. H. Beck. XXVI, 430 l. 13 M.

- Luppol, J.* : Lenin und die Philosophie. Berlin, Verl. f. Literatur u. Politik. 256 l. 4 M.
- Lünemann, Arthur* : Logik der Philosophie. Wien, W. Braumüller. VII, 127 l. 5-50 Sch.
- Mannheim, Karl* : Ideologie und Utopie. Bonn, F. Cohen. XV, 250 l. 8-50 M.
- Marck, Siegfried* : Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Halbbd. 1. VI, 166 l. Tübingen, Mohr. 8-40 M.
- Maylan, Charles E.* : Freuds tragischer Komplex. München, E. Reinhardt. 215 l. 7-80 M.
- Meinong, Alexius* : Abhandlungen zur Psychologie. 2. Aufl. Leipzig. J. A. Barth. 24 M.
- Melzer, Gustav* : Volk ohne Willen. Leipzig, Hammer-Verl. 191 l. 3 M.
- Mendelssohn, Moses* : Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig, Reclam. 176 l. —80 M.
- Moses Mendelssohn.* : Zur 200 jährigen Wiederkehr s. Geburtstages. Hrsg. von d. Encyclopaedia judaica. Berlin, L. Schneider. V, 138 l. 4 M.
- Michel, Otto* : Der Weg zur Humanität. Heidelberg, H. Meister. 81 l. 2-60 M.
- Minor* : Geheimnis des Lebens. Leipzig, Diskus-Verl. 78 l. 1-50 M.
- Müller-Freienfels, Richard* : Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur. 2. umgearb. Aufl. München, C. H. Beck. XII, 247 l. 7-50 M.
- Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie. Leipzig, Quelle u. Meyer. 135 l. 1-80 M.
- Mueller-Senftenberg, Margarete* : Die Erfüllung des neuen Zeitalters. Leipzig, Verl. Akropolis. VI, 201 l., 4 mell. 7-50 M.
- Much, Hans* : Was ist das Leben? Leipzig, I. A. Barth. 102 l. 3 M.
- Nebel, Gerhard* : Plotins Kategorien der intelligiblen Welt. Tübingen, Mohr. III, 54 l. 3 M.
- Odebrecht, Rudolf* : Gefühl und schöpferische Gestaltung. Berlin, Reuther u. Reichard. VII, 67 l. 3 M.
- Oppermann, Hans* : Plotins Leben. Heidelberg, Carl Winter. 60 l. 4 M.
- Otto, Rudolf* : Naturalistische und religiöse Weltansicht. 3. Aufl. Tübingen, Mohr. IX, 296 l. 7 M.
- Palgen, Rudolf* : Die Weltanschauung Henri Bergsons. Breslau, Priebatschs Buchh. 148 l. 7 M.
- Paul A.* : Zum Problem der menschlichen Metamorphose. Leipzig, O. Hillmann. 74 l. 3 M.
- Pauler Akos* : Logik. Übers. von Joseph Somogyi. Berlin, W. de Gruyter. VIII, 294 l. 11 M.



- Picard, Max* : Das Menschengesicht. München, Delphin-Verl. 223 l. 12 M.
- Pieper, August* : Organische und mechanische Auffassung des Gemeinschaftslebens. 3. erw. Aufl. M.-Gladbach, Volksvereins-Verl. 71 l. 2-50 M.
- Pieper, Josef* : Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster i. W., Helios-Verl. VII, 65 l. 4-50 M.
- Plaut, Paul* : Die Psychologie der produktiven Persönlichkeit. Stuttgart, F. Enke. VIII, 324 l. 15 M.
- Rank, Otto* : Wahrheit und Wirklichkeit. Wien, F. Deuticke. III, 112 l. 7 Sch.
- Rehmke, Johannes* : Philosophie als Grundwissenschaft. 2. umgearb. Aufl. Leipzig, F. Meiner. VII, 651 l. 27 M.
- Reik, Theodor* : Der Schrecken u. a. psychoanalytische Studien. Wien, Internationaler psychoanalyt. Verl. 178 l. 5 Sch.
- Reisner, Erwin* : Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. München, R. Oldenbourg. VI, 304 l. 12-50 M.
- Rieckert, Heinrich* : Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. verb. Aufl. Tübingen, Mohr. XXXIX, 776 l. 29-50 M.
- Rieffert, Johann Baptist* : Pragmatische Bewusstseinstheorie auf experimenteller Grundlage. Leipzig, Akad. Verlagsges. IX, 229, l. 20 M.
- Rüfner, Vinzenz* : Der Kampf ums Dasein und seine Grundlagen in der neuzeitlichen Philosophie. Halle, M. Niemeyer. VIII, 250 l. 11 M.
- Russel, Bertrand* : Philosophie der Materie. Deutsch von Kurt Grelling. Leipzig, Teubner. XI, 433 l. 18 M.
- Sauer, Wilhelm* : Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie. Berlin-Grunewald, W. Rotschild. XX, 347 l. 14 M.
- Sawicki, Franz* : Die vier Lebensalter. Paderborn, F. Schöningh. 208 l. 4-80 M.
- Schaefer, Friedrich* : Die Weltsubstanz, eine zweiteilige Einheit. Darmstadt, E. Hofmann. IV, 122 l. 4-80 M.
- Scheler Max* : Philosophische Weltanschauung. Bonn, F. Cohen. VII, 158 l. 6-50 M.
- Mensch und Geschichte. Zürich, Verl. d. Neuen Schweizer Rundschau. 60 l. 4-40 Fr.
- Scheller, Emil J.* : Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry. Halle, M. Niemeyer. XV, 288 l. 14 M.
- Schjelderup, Harald K.* : Geschichte der philosophischen Ideen von der Renaissance bis zur Gegenwart. Übertr. von M. Leixner v. Grünberg. Berlin, Gruyter u. Co. VIII, 232 l. 7 M.

- Schmalenbach, Herman* : Kants Religion. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. 133 l. 6 M.
- Schmidt, Georg* : Johann Jakob Bachofens Geschichtsphilosophie. München, C. H. Beck. XV, 140 l. 7-50 M.
- Traumbilder des Schlaf- und Wachzustandes. Böblingen, W. Schecht. IV, 351 l. 6-50 M.
- Schmidt, Wilhelm* : Der Ödipus-Komplex der Freudschen Psychoanalyse und der Ehegestaltung des Bolschewismus. Berlin, Verl. der „Nationalwirtschaft“. 30 l. —60 M.
- Schnekena, Wilhelm von* : Eduard von Hartmann. Stuttgart, F. Frommann. XI, 425 l. 12 M.
- Schönfelder, Walter* : Einführung in die Philosophie. Leipzig, F. Meiner. 124 l. 1-50 M.
- Scholz, Heinrich* : Eros und Caritas. Halle, M. Niemeyer. VII, 120 l. 5 M.
- Schrenck-Notzing, Albert Frh. von* : Gesammelte Aufsätze zur Parapsychologie. Hrsg. von Gabriele Freifrau von Schrenck-Notzing. Stuttgart, Union. X, 437 l. 8 M.
- Schulemann, Günther* : Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie. Leipzig, F. Meiner. VI, 82 l. 6-50 M.
- Schwantke, Christoph* : Antimonismus. Leipzig, A. Klein. 78 l. 3 M.
- Seifert, Friedrich* : Charakterologie. München. R. Oldenbourg. 65 l. 3-10 M.
- Simon, Adolf* : Katechismus des gesunden und objektiven Denkens. Pfullingen i. Württ. J. Baum. 43 l. 1-20 M.
- Solmsen, Friedrich* : Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik. Berlin, Weidmann. VIII, 304 l. 15 M.
- Spranger, Eduard* : Psychologie des Jugendalters. 11. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. XV, 364 l. 9 M.
- Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Berlin, W. de Gruyter. 31 l. 2 M.
- Stadelmann, Rudolf* : Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte d. Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck. Halle, M. Niemeyer. VIII, 294 l. 14 M.
- Stammler, Georg* : Du und Es 4. Aufl. Flarchheim in Th., C. Röth. 87 l. 2 M.
- Stanton, Stephen Verrien* : Die Werte des Lebens. (Essential life.) Übertr. von Otto Knapp. Stuttgart. J. Hoffmann. VI, 173 l. 3-20 M.
- Steinberg, Wilhelm* : Grundfragen der Sozialethik. München, E. Reinhardt. 140 l. 3-80 M.

- Steiner, Rudolf* : Pfade der Seelenerlebnisse. Berlin, Anthroposoph. Bücherstube. III, 195 l. 6-50 M.
- Stern, Maurice Reinhold von* : Theorie des Unbewussten. Linz a. D., F. Steurer. 123 l. 3-50 M.
- Stieler, Georg* : Person und Masse. Leipzig, F. Meiner. VIII, 239 l. 11 M.
- Stoff, Rudolf* : Die Philosophie des Organischen bei Samuel Butler. Wien, Phaidon-Verl. 109 l. 5 M.
- Stommel, Kuno* : Der Idealismus neuer Menschen. Düsseldorf, Industrie-Verl. 151 l. 4 M.
- Stürmer, Hans* : Der Ablauf der nervösen Energie. Stuttgart, H. Matthaes. 248 l. 6 M.
- Szymanski, J. Stephan* : Zur Denkpsychologie. Wien, M. Perles. 160 l. 6 Sch.
- Thiel, Matthias* : Die Thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Freiburg, Herder. XIII, 84 l. 2 M.
- Thiess, Frank* : Erziehung zur Freiheit. Stuttgart, J. Engelhorns. 384 l. 10 M.
- Trummers, Josef Heinrich* : Die spezielle Relativitätstheorie Einsteins und die Logik. 2. verb. Aufl. Leipzig, O. Hillmann. IV, 32 l. 1-50 M.
- Tumarkin, Anna* : Die Methoden der psychologischen Forschung. Leipzig, Teubner. V, 132 l. 3-60 M.
- Ucko, Siegfried* : Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens. Berlin, Reuther u. Reichard. VIII, 51 l. 2 M.
- Unger, Carl* : Was ist Anthroposophie ? Berlin, Anthroposophische Bücherstube. 28 l. 1 M.
- Verweyen, Johannes Maria* : Der neue Mensch und seine Ziele. Stuttgart, W. Hädecke. 214 l. 8-50 M.
- Vitelleschi, C.* : Ethik als Tat. Gespräche um Krishnamurti. Jena, E. Diederichs. III, 174 l. 3 M.
- Volkelt, Johannes* : Versuch über Fühlen und Wollen. München, C. H. Beck. 131 l. 5 M.
- Wasmuth, Ewald* : Kritik des mechanisierten Weltbildes. Hellerau, J. Hegner. 574 l. 24 M.
- Weinhandl, Ferdinand* : Über das ausschliessende Symbol. Berlin, Junker u. Dünnhaupt. 126 l. 6 M.
- Wenzl, Aloys* : Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. Leipzig, Quelle u. Meyer. 135 l. 1-80 M.
- Werdeland, Werner* : Unter neuen Göttern. Berlin, Brücken-Verl. 105 l. 3-80 M.
- Wilhelm, Richard* : Chinesische Philosophie. Breslau, Ferd. Hirt. 128 l. 3-50 M.

- Winterstein, Alfred* : Dürers „Melancholie“ im Lichte d. Psychoanalyse. Wien, Intern. Psychoanalyt. Verl. 65 l. 3 Sch.
- Wundt, Max* : Griechische Weltanschauung. 3. Aufl. Leipzig, Teubner. IV, 124 l. 2 M.
- Wundt, Wilhelm* : Die Nationen und ihre Philosophie. 8. Aufl. Leipzig, A. Kröner. XVI, 163 l. 2·50 M.
- Yung, Eduard* : Das konstitutive Prinzip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur. Leipzig, F. Meiner. VIII, 592 l. 22 M.
- Ziegler, Leopold* : Der europäische Geist. Darmstadt, O. Reichl. V, 149 l. 6 M.
- Bachelard, Gaston* : La valeur inductive de la relativité. Paris, J. Vrin. 260 l. 12 Fr.
- Baudouin, Charles* : Psychanalyse de l'art. Paris, F. Alcan. 30 Fr.
- Barbedette* : Malebranche, l'homme. Paris, E. Leroux. 20 l. 4 Fr.
- Baudry, L.* : Petit traité de logique formelle. Paris, J. Vrin. 93 l. 8 Fr.
- Bianquis, G.* : Nietzsche en France. Paris, F. Alcan. 130 l. 15 Fr.
- Boèce* : Consolation de la philosophie. Paris, A l'Enseigne du Pot Cassé. 270 l. 15 Fr.
- Boutroux, Emile* : La philosophie allemande au 1<sup>e</sup> siècle. Paris, J. Vrin. 242 l. 25 Fr.
- Bréhier, E.* : Histoire de la philosophie. 2. t. 1. fasc. Paris, F. Alcan. 312 l. 20 Fr.
- Brianchaninoff* : La conscience et le problème du mal. Paris, Ed. et publ. contemporaines. 334 l. 25 Fr.
- Bridet, L.* : La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche. Paris, M. Rivière. 368 l. 30 Fr.
- Brunet* : Maupertuis. 2 vol. Paris, 677 l. 75 Fr.
- Brunschvicg* : Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, F. Alcan. 590 l. 60 Fr.
- Byrne, Ethna* : Bourdaloue moraliste. Paris, G. Beauchesne. VII, 502 l. 40 Fr.
- Challaye, Félicien* : Esthétique. Paris, F. Nathan. 198 l. 12 Fr.  
— L'art et la beauté. Paris, F. Nathan. 292 l. 15 Fr.
- Chartier, E.* : Spinoza. Paris, Mellottée. 160 l. 9 Fr.
- Cresson, A.* : Les systèmes philosophiques. Paris, A. Colin. 9 Fr.
- Danville* : La psychologie de l'amour. Paris, F. Alcan. 180 l. 10 Fr.
- Devaux, Philippe* : Le système d'Alexander. Paris, J. Vrin. 193 l.
- Essertier* : La psychologie. Paris, F. Alcan. 252 l. 20 Fr.
- Évolution et révolution*. Paris, E. Flammarion. 264 l. 12 Fr.
- Grandjean, Frank* : Une révolution dans la philosophie. Paris, F. Alcan. 15 Fr.

- Grasset, Bernard* : Psychologie de l'immortalité. Paris, Nouv. Revue Française. 15 Fr.
- Hémon, Camille* : Essai sur la philosophie des moeurs. Paris, J. Vrin. 264 l. 24 Fr.
- Janet, Paul—Séailles, Gabriel* : Histoire de la philosophie. Paris, Delagrave. 15 Fr.
- Koyré, Alex* : La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Paris, H. Champion. 212 l. 30 Fr.
- Krakowski, Edouard* : Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence. Paris, E. de Boccard. 276 l. 40 Fr.
- Krishnamurti, J.* : La vie libérée. Paris, Edit. Adyar. 74 l. 7 Fr.
- Lakhovsky* : Le secret de la vie. 2. éd. Paris, Gauthier-Villars et Cie. 279 l. 25 Fr.
- Landry* : L'idée de chrétienté chez les scolastiques du 13<sup>e</sup> siècle. Paris, F. Alcan. 211 l. 25 fr.
- Le Roy, Edouard* : Le problème de Dieu. Paris, L'Artisan du Livre. 352 l. 20 Fr.
- Leuba, J.* : Psychologie du mysticisme religieux. F. Alcan. 35 Fr.
- Loisel, Gustave* : La vie de Marc-Aurele, philosophe et empereur. Paris, Les presses Univ. de France. 306 l. 15 Fr.
- Lombroso, Gina* : L'âme de la femme. Paris, Payot. 400 l. 16 Fr.
- Lubac, E.* : Les niveaux de conscience et d'inconscient et leurs intercommunications. Paris, 148 l. 20 Fr.
- Lubnicki, Naum* : Critique des éléments fondamentaux de la doctrine kantienne. Paris, J. Vrin. 340 l. 30 Fr.
- Mamelet, A.* : Idée positive de la moralité devant la critique philosophique. Paris, F. Alcan. 100 l. 12 Fr.
- Mauduit, Roger* : Auguste Comte et la science économique. Paris, F. Alcan. 292 l. 30 Fr.
- Moreau, Jacques* : Perspectives sur les relativités humaines. Paris, Nouv. Revue française. 291 l. 18 Fr.
- Palhories, F.* : Gioberti. Paris, F. Alcan. 404 l. 40 Fr.  
— Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges. 3. t. Paris, F. Lanore. 400 l. 20 Fr.
- Pascal* : Pensées. Paris, Cité des livres. 480 l. 30 Fr.
- Paulhan, Fr.* : La double fonction du langage. Paris, F. Alcan. 174 l. 15 Fr.
- Picard, Jacques* : Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences. Paris, F. Alcan. 30 Fr.
- Polti, Georges* : Manuel de la volonté. Paris, Edit. Montaigne. 12 Fr.
- Proal, L.* : La psychologie de J. J. Rousseau. Paris, F. Alcan. 30 Fr.
- Ruyssen* : Kant. Paris, F. Alcan. 288 l. 35 Fr.

- Schinz* : La pensée de J. J. Rousseau. Paris, F. Alcan. 524 l. 60 Fr.
- Schopenhauer* : Pensées et fragments. Paris, F. Alcan. 248 l. 15 Fr.
- Souriau, Etienne* : L'avenir de l'esthétique. Paris, F. Alcan. 404 l. 40 Fr.
- Tonquède, Joseph de* : La critique de la connaissance. Paris, G. Beauchesne. 592 l. 40 Fr.
- Tricot, J.* : Traité de logique formelle. Paris, J. Vrin. 318 l. 32 Fr.
- Uta, Michel* : La théorie du savoir dans la philosophie d'Auguste Comte. Paris, F. Alcan. 288 l. 30 Fr.
- La crise de la théorie du savoir. Paris, F. Alcan. 260 l. 25 Fr.
- Vinchon, Emile* : La philosophie de Maurice Rollinat. Paris, Jouve et Cie. 76 l. 5 Fr.
- Wahl, Jean* : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, Edit Rieder. 268 l. 40 Fr.
- Will, Robert* : Le culte. 2. t. Paris, F. Alcan. 60 Fr.
- Adams, Sir John* : Everyman's psychology. London, Univ. press. 400 l. 10 sh. 6 d.
- Alexander, Robert* : Life, death and destiny. London, Daniel. 288 l. 10 sh. 6 d.
- Allier, Raoul* : The mind of the savage. London, Bell. 300 l. 12 sh. 6 d.
- Aveling, Francis* : The psychological approach to reality. London, Univ. press. 251 l. 10 sh. 6 d.
- Berman, Louis* : The glands regulating personality. London, Macmillan. 351 l. 15 sh.
- Bernfeld, Siegfried* : The psychology of the infant. London, Kegan Paul. 322 l. 15 sh.
- Bjerre, Poul* : Death and renewal. London, Williams & Norgate. 336 l. 10 sh. 6 d.
- Brown, William* : Science and personality. London, Oxford Univ. Press. XII, 252 l. 12 sh. 6 d.
- Carr, H. Wildon* : Leibniz. London Benn. 222 l. 12 sh. 6 d.
- Castells, F.* : The prehistoric man in genesis. London, Rider. 160 l. 5 sh.
- Coates, Adrian* : A sceptical examination of contemporary British philosophy. London, Brentano's. 320 l. 10 sh. 6 d.
- Coffin, Joseph H.* : The soul comes back. London, Macmillan. 207 l. 8 sh. 6 d.
- Cohen, Chapman—Joad, C. E. M.* : Materialism, has it been exploded? London Watts. 64 l. 1 sh.
- Cosgrave, Jessica C.* : The psychology of youth. London, Rider. 144 l. 3 sh. 6 d.

- Dashiell, John Frederick* : Fundamentals of objective psychology. London, Allen & Unwin. 588 l. 16 sh.
- Dibblee, G. B.* : Instinct and intuition. London, Faber. 384 l. 25 sh.
- Dorsey, Georg A.* : Hows and whys of human behaviour. London, Harper. 298 l. 12 sh. 6 d.
- Downey, June E.* : The creative imagination. London, Kegan Paul. VIII, 230 l. 10 sh. 6 d.
- Dunne, I. W.* : An experiment with time. London, A. & C. Black. VIII, 212 l. 8 sh. 6 d.
- Elystan, Thomas* : What existence means. Watts. XIII, 195 l. 3 sh. 6 d.
- England, F. E.* : Kant's conception of god. London, Allen & Unwin. 256 l. 10 sh. 6 d.
- Ewing, A. C.* : The morality of punishment. London, Kegan Paul. 244 l. 8 sh. 6 d.
- Fausset, Hugh J'Anson* : The proving of psyche. London, Cape. 320 l. 12 sh. 6 d.
- Flower, I. Cyril.* : Psychological studies of religious questions. London, Lindsey Press. 264 l. 3 sh. 6 d.
- Gunn, I. Alexander* : The problem of time. London, Allen & Unwin. 439 l. 16 sh.
- Heard, Gerald* : The ascent of humanity. London, Cape. 332 l. 15 sh.
- Herzberg, Alexander* : The psychology of philosophers. London, Kegan Paul. XII, 228 l. 10 sh. 6 d.
- Hocking, W. E.* : Types of philosophy. London, Scribner. 7 sh. 6 d.
- Joad, C. E. M.* : Matter, life and value. London, Oxford Univ. Press. XVIII, 416 l. 18 sh.
- Jones, W. Tudor* : The reality of the idea of god. London, Williams & Norgate. 160 l. 6 sh.
- Knox, Howard V.* : The will to be free. Constable. 238 l. 10 sh. 6 d.
- Ladd—Franklin, Christine* : Colour and colour theories. London, Kegan Paul. 304 l. 12 sh. 6 d.
- Laird, I.* : The idea of valzie. London, Cambridge Univ. Press. 384 l. 18 sh.
- Law, C.* : Nature first and last. London, Watts. XIII, 144 l. 2 sh. 6 d.
- Lewis, C. I.* : Mind and the world order. London, Scribner. 7 sh. 6 d.
- MacDougall, William* : Modern materialism and emergent evolution. London, Methuen. 7 sh. 6 d.
- MacWilliam, I.* : Criticism of the philosophy of Bergson. T. Clark. XII, 332 l. 9 sh.

- Muldoon, Sylvan—Carrington, Hereward* : The projection of the astral body. Rider. 288 l. 18 sh.
- Murry, I. Middleton* : God. London, Cape. 320 l. 12 sh. 6 d.
- Ogden, C. K.* : The abc of psychology. London, Kegan Paul. XII, 278 l. 4 sh. 6 d.
- Pillsbury, W. B.* : The history of psychology. London, Allen and Unwin. 326 l. 15 sh.
- Rank, Otto* : The trauma of birth. London, Kegan Paul. 240 l.
- Ratner, Joseph* : The philosophy of John Dewey. Allen & Unwin. 560 l. 16 sh.
- Roth, Leon* : Spinoza. London, Benn, 250 l. 12 sh. 6 d.
- Russell, Leonard* : An introduction to philosophy. London, Longmans, Green. 96 l. 2 sh.
- Saurat, D.* : Blake and modern thought. London, Constable. 208 l. 14 sh.
- Troland, Leonhard T.* : The fundamentals of human motivation. London, Macmillan. 535 l. 21 sh.
- Urban, W. M.* : The intelligible world. metaphysics and value. Allen & Unwin. 480 l. 16 sh.
- Uren, A. R.* : Recent religious psychology. T. Clark. XII, 280 l. 10 sh. 6 d.
- Watson, John B.* : Psychology from the standpoint of a behaviorist. London, Lippincott. 458 l. 12 sh. 6 d.
- Watts, Henry I.* : The common sense of dreams. London, Oxford Univ. Press. 212 l. 13 sh. 6 d.
- Whitehead, A. N.* : Process and reality. London, Cambridge Univ. Press. 550 l. 21 sh.
- Zachry, Caroline B.* : Personality adjustments of school children. London, Scribner. XII, 306 l. 7 sh. 6 d.
- Abbagnano, Nicola* : La filosofia di E. Meyerson e la logica dell'identità. Napoli, F. Perrella. 41 l. 10 L.
- Accolti—Egg, Matilde* : La personalità dello Schleiermacher come filosofi della religione. Firenze, R. Bemprad e figlio. 167 l. 15 L.
- Amoroso, Maria Luisa* : La filosofia morale di Iosiah Royce. Napoli, Forni e Ammirati. 48 l.
- Bañfi, Antonio* : Pestalozzi. Firenze, A. Vallecchi. 446 l. 20 L.
- Bizzari, Romualdo* : Il problema gnoseologico metafisico moderno di fronte alla filosofia tradizionale. Firenze, A. Vallecchi edit. 374 l. 18 L.
- Bonola, F.* : Gli individui chiaroveggenti e la scienza. Bologna, Mareggiani. 19 l.



- Carabellese, Pantaleo* : Il problema della filosofia da Kant a Fichte. 1781—1801. Palermo, Trimarchi. VII, 246 l. 18 L.
- Fatta, Michele* : Lineamenti di metafisica generale. Milano, soc. edit. Vita e pensiero. 459 l. 20 L.
- Levi, Adolfo* : La filosofia di Tommaso Hobbes. Roma, Albrighi, Segati e C. 423 l. 20 L.
- Molari, Teresa* : Il meraviglioso. Torino, Soc. ed. tip. Internazionale. 30 l.
- Mondolfo, Rudolf* : Sintesi storica del pensiero antico. Roma, Albrighi, Segati e C. VII, 79 l. 3 L.
- Olivero, Federico* : Rainer Maria Rilke. Torino, Treves. 347 l. 20 L.
- Il pensiero antico*. Storia della filosofia greco-romana a cura di Rodolfo Mondolfo. Roma, Albrighi, Segati e C. IV, 515 l. 18 L.
- Petri, Omero* : Universo e vita. Genesi e realtà : il Messia. Torino, Bocca. XI, 207 l. 16 L.
- Redanò, Ugo* : Immanenza o trascendenza ? Roma, A. Signorelli. 28 l. 3 L.
- Rosmini, Antonio* : Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale, a cura di Carlo Caviglione. Parte 2. Sistemi che colsero il vero principio della morale. Torino, G. B. Paravia e C. VII, 204 l. 15 L.
- Rossi, Guido* : Saggio sulla metafisica di Origine. Milano, Sodalitas. XII, 142 l. 10 L.
- Ruggiero, Guido de* : La filosofia contemporanea. Vol. 1. parte 1. La filosofia tedesca. Parte 2. La filosofia francese. 271 l. Vol. 2. Parte 3. La filosofia anglo-americana. Parte 4. La filosofia italiana. 3. ed. Bari, G. Laterza e figli. 284 l. 40 L.
- Spirito, U.—Volpicelli, A.—Volpicelli, L.* : Benedetto Croce. La filosofia ; l'estetica e la critica letteraria ; la storiografia ; la teoria del diritto ; la scienza economica ; la politica. Roma, R. Garroni. 161 l. 18-50 L.
- Varvello, Francesco* : Istituzioni di filosofia. Vol. 2. Metafisica o problema dell'essere. Torino, soc. edit. tip. Internazionale. 323 l. 12 L.
- Volpe, Galvano* : Le origini e la formazione della dialettica Hegeliana. 1. Hegel romantico e mistico ; 1793—1800. Firenze, F. Le Monnier, VIII, 224 l. 20 L.
- Weber, A.* : Storia della filosofia europea. 2. Medio evo-Rinascimento. 3. La filosofia moderna. Milano, Athena. 169 ; 337 l. 5 L.

# KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

## **Über das Verhältnis der Seele zum Absoluten.** (Metaphysische Grundsätze zu einer Kulturphilosophie.)

Von LUDWIG PROHÁSZKA.

Die Struktur unseres Daseins zerlegt sich dem erkennenden Bewusstsein einmal in eine Vielheit ineinander verwebter Inhalte, zum andern in eine Vielheit weltbildender Formen, deren jede den gleichen Daseinsinhalt ihrem eigenen, inneren Gesetz gemäss in einer Totalität darstellt. Religion, Wissenschaft, Kunst, Sitte, Wirtschaft und Technik sind solche Welten und da jede Form die Tendenz hat sich zur Totalität zu entwickeln, gibt es der Möglichkeit nach soviel Welten, als es Formen überhaupt gibt. Die Seele, selbst lebendige Form, steht unter der Herrschaft ihres eigentümlichen Entwicklungsgesetzes, da sich als apriorisches Prinzip einer werdenden Totalität bestimmen lässt und in der Wechselwirkung mit anderen Formen verwirklicht. Damit tritt die Frage heran : wie wird Seele zu Welt? Es liegt allerdings ein Doppelsinn im Begriff der Seele : sie ist Form, Substanz und als solche beharrlich und allgemein, sie ist aber auch Funktion und nur in dieser lebendig und individuell. Kulturphilosophisch betrachtet muss jedoch alles Funktionelle sorgfältig ausgeschaltet werden. Funktion wird niemals zu Welt, denn diese ist ein Beziehungssystem, dessen Dasein im rein Sinnhaften besteht. Dieses sinnhafte Gefüge des Daseins, indem er als Selbstverwirklichung, als Erfüllung der Form in Erscheinung tritt, heisst objektiver Geist. Seele wird also zu Welt, indem sie objektiver Geist wird, dieser objektive Geist bedeutet aber nichtsdestoweniger einen stetigen Wirkungsfaktor im Bereich des Daseins, wie die Form selbst, seine Wirkungstätigkeit ist jedoch nicht organisch, wie die der Form, sondern dialektisch, d. h. er wirkt nicht aus dem Psychischen (Besonderen), sondern aus dem Sinnhaften (Allgemeinen) und aus den Gegensätzen, die zwischen Sinn und Sein immer wieder sichtbar werden. Damit öffnet sich der Ausblick auf zwei Probleme, die in der Abhandlung etwas näher ausgeführt werden : 1. das Problem der Vermittlung zwischen Sinn und Sein, und 2. das Problem der Wirkungsweise des Sinnhaften. Der Zusammenhang unseres ganzen Daseins wird durch die Mittlertätigkeit der Form gewährleistet, die als das Allgemeine im Besonderen, überall die lebendigen Übergänge und das Gleichgewicht sichert und mit der einen Seite dem Absoluten, mit der anderen dem Vielfältigen zugewandt, dem Individuellen aus seiner Einzelheit Erlösung bringt, ohne es doch in dem unendlichen Schoss des Allgemeinen verrinnen zu lassen. Die Form als Mittler durchwebt das ganze Dasein und

treibt es zu immer höheren Stufen empor, indem alle Formen zur Totalität streben und alle vollentfalteten Formen wieder als Substrat höherer Formungen dienen können. Demgemäss ist auch der objektive Geist, als Sinngefüge der selbstverwirklichten Form, ein Mittler zwischen dem Ich und dem Absoluten. Kultur, als Inbegriff des objektiven Geistes, ist Mittlerin : sie leitet die Seele durch den Sinn zum Absoluten, oder mit einer anderen Wendung : als Sendung des Absoluten, präformiert sie durch den Sinn die Wirklichkeit. Dieses Präformieren vollzieht sich aber auf einer eigentümlichen Wirkungsweise des Sinnes, die — auf Grund einer Bedeutungsanalyse des Sinnbegriffes — als normativ bezeichnet wird. Indem die Seele sich also zum objektiven Geist gestaltet, ebnet sie ihren Weg zum Absoluten und das Absolute wirkt wieder durch den objektiven Geist normativ auf das Seelentum. Das Absolute, Gott zieht die Welt immerwährend an sich und die Seele will Welt, d. h. sinnerfüllte Form werden, um zu Gott zu gelangen. Gnade und Eros, Mittlung und Hingabe sind die bewegendenden Kräfte auf diesem Wege.

## Die Erkenntnis Gottes nach Aristoteles.

Von Prof. ANDREAS IVÁNKA.

Im XII. Buche der Metaphysik, wo Aristoteles seine Lehre über die πρώτη οὐσία vorträgt, erklärt er, dass sie ein erkennendes Wesen ist, ja dass ihr Erkenntnisakt identisch mit ihrem Wesen ist ; aber ebendeshalb kann kein anderes Wesen, als wiederum sie selbst, Gegenstand ihres Erkennens sein, da die Erkenntnis eines weniger vollkommenen Wesens in ihr eigenes Wesen eine gewisse Unvollkommenheit hineintrüge, ein vollkommeneres Wesen als sie selbst aber nicht existiert. Andererseits aber sagt er (De an. I. 410 b 4 ff), dass ein Fehler der Empedokleischen Lehre von φιλία und νεῖκος der ist, dass nach dieses gerade allein die Gottheit dieses zweite Element, das allein Unvollkommenen beigemischt ist, *nichts* erkennen könnte ; da er das als eine paradoxe Folge betrachtet, ist es also für Aristoteles notwendig, der Gottheit die Erkenntnis *aller* Wesen zuzuschreiben. Wie lässt sich dieser scheinbare Widerspruch beseitigen? Nicht auf die Weise, dass man eine *Änderung* der Auffassung voraussetzt : denn an anderem Ort (Revue Néoscolastique février 1930 sur la composition du „de anima“ d'Aristote) ist gezeigt worden, dass gerade dieser Teil des Buches von der Seite nicht vor den Hauptwerken, insbesondere der Metaphysik, geschrieben ist. Die Lösung muss also

die sein, dass die Gottheit, als *summum ens* und *causa prima*, *in* ihrer eigenen Essenz *zugleich* alles Sein *míterkennt*, durch einen alles umfassenden intuitiven Erkenntnisakt. Diese erst von den Scholastikern voll ausgeführte Lehre ist also, wenigstens in ihren Grundlagen, schon gut aristotelisch, wenn Aristoteles selbst sie auch nicht bewusst entwickelt hat — und das wird dadurch bestätigt, dass die Analyse *unserer* diskursiven Erkenntnis, so wie Aristoteles sie darstellt, auf die Notwendigkeit der Voraussetzung einer solchen, alles Sein in einem intuitiven Erkenntnisakt umfassenden Erkenntnisart führt.

---

**Titkári teendőinket** PROHÁSZKA LAJOS  
egyetemi magántanár,  
(Bp. Egyetemi Könyvtár IV, Ferenciek-tere) másodtitkár  
fogja ezentúl végezni; mindennemű közlemény hozzá és  
nem a titkárhoz küldendő (a szerkesztői kéziratok  
kivételeivel).

---

---

A szerkesztő telefonja : Aut. 573—85. *Legbiztosabban*  
*d. u. 1/2-kor és d. u. 4—1/25-kor található.*

---

---

**Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat**  
**fizessék be.** Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tag-  
társunktól, hogy nem halasztják el e csekély tagdíj be-  
küldését.

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

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

---

---

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

---

---

Kéziratok Dékány István egyetemi m. tanár, főtítkár  
és szerkesztő címére (Budapest I, Avar-utca 10) küldendők.  
— Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonat-  
kozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelent-  
kezés a Társaság másodtitkárához intézendők. **Lakásválto-  
zás a másodtitkárnak bejelentendő.**

---

---

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

**MEGJELENT**  
**Az Akadémia Filozófiai Könyvtára**  
**első 4 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— „  
*Kiadja a M. Tud. Akadémia.* Az 1, 2, 4 köt. főbizományosa Révay-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.

Reméljük, hogy *tagtársaink számára* jelentékeny kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre vonatkozólag. A kedvezmény annál nagyobb, minél többen jelentkeznek. Írjanak főtítkárunak *tagtársaink* előzetes — *nem kötelező* — jelentkezésként levelezőlapot e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára iránt érdeklődöm kedvezményes árban.“ Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás!); főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filozófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10. I. 1.) rövid idő alatt eljár ez ügyben.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

**AZ**  
**ELSZAKÍTOTT MAGYARSÁG**  
**KÖZOKTATÁSÜGYE**

SZERKESZTETTE: KORNIS GYULA.  
ÁRA FÜZVE 6 PENGÓ.

\*

A MAGYAR SZELLEMTÖRTÉNET FONTOS FORRÁSMŰVE:

KORNIS GYULA

**A MAGYAR MŰVELŐDÉS**  
**ESZMÉNYEI**

2 KÖTET, 1257 OLDAL.  
ÁRA FÜZVE 32 PENGÓ.

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

A kiadásért felelős: DÉKÁNY ISTVÁN.

Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. 1930. — (F.: Czákó Elemér dr.)

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL  
KIADJA  
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENHATODIK KÖTET  
(1930)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA  
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL  
SZERKESZTI  
DÉKÁNY ISTVÁN

BUDAPEST, 1930.  
KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI  
1930-BAN.

BARTA JÁNOS

B. BRANDENSTEIN BÉLA

BODA ISTVÁN

BOGNÁR CECIL

DÉKÁNY ISTVÁN

GÁSPÁR MARGIT

IVÁNKA ENDRE

KERÉNYI KÁROLY

MESTER JÁNOS

NAGY JÓZSEF

NOSZLOPI LÁSZLÓ

PROHÁSZKA LAJOS

SOMOGYI JÓZSEF

TECHERT MARGIT

TÓTH DÉNES

TÓTH LAJOS

VÁRKONYI HILDEBRAND.



## A XVI. KÖTET TARTALMA.

### Tanulmányok.

	Oldal
<i>Nagy József</i> : A filozófia és az emberi lélek .....	1
<i>Báró Brandenstein Béla</i> : A tiszta tudat, tudatvilágunk lelki alapja .....	17
<i>Noszlopi László</i> : Az etikai értékelés alapkérdései. I—II. 67, 142	
<i>Prohászka Lajos</i> : A lélek és az abszolútum .....	113
<i>Ivánka Endre</i> : Isten megismerése Aristoteles szerint .....	132

### Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

<i>Fináczy Ernő (D. I.)</i> .....	78
<i>Driesch Hans</i> filozófiai munkássága ( <i>Bognár Cecília</i> ) .....	79
Logikai mozzanatok a zenei szerkesztésben ( <i>Tóth Dénes</i> )....	85
A társadalomfilozófiai értékek axiografiájához ( <i>Dékány István</i> ) .....	160
Mithosz-e vagy tudomány? ( <i>Boda István</i> ).....	166

### Jelenkori filozófusok.

<i>Maurice de Wulf</i> , a középkori filozófia kutatója ( <i>Techert Margit</i> ) .....	179
<i>Volkelt János</i> 1848—1929 ( <i>Mester János</i> ) .....	183

### Ismertetések, bírálatok.

*Fr. Heinemann* : Neue Wege der Philosophie (*Bognár Cecília*). — *H. Fels* : B. Bolzano, sein Leben und sein Werk (*Somogyi J.*). — *Guy de Pourtalés* : Nietzsche en Italie (*Nagy J.*). — *Prohászka L.* : Pedagógia, mint kultúr-filozófia (*Barta J.*). — *H. Leisegang* : Denkformen (*Noszlopi L.*). — *Rácz L.* : Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire (*Mester J.*). — *J. E. Salomaa* :

Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>J. E. Salomaa</i> : Das Problem der Wahrheit ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>Némethy Géza</i> : Az ember és az Isten ( <i>K. K.</i> ).....	94
<i>Kretschmer</i> : Geniale Menschen ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>Rignano</i> , Problèmes de psychologie et de morale ( <i>Várkonyi H.</i> ). — <i>Brandenstein B. b.</i> : A teljes tudat ( <i>Somogyi J.</i> ). — <i>Erdei F.</i> : Szellemi kultúrélet a XIII. században és Aqu. Szent Tamás. — <i>Prohászka O.</i> : Az elme útjain ( <i>Noszlopi L.</i> ). — <i>Pitroff</i> : Bevezetés az esztétikába ( <i>Tóth L.</i> ). — Pszichológiai Tanulmányok. Ranschburg Emlékkönyv ( <i>Boda J.</i> ). .....	191
<i>Filozófiai irodalom. 1929. I. Hazai. II. Külföldi irodalom</i> ( <i>Gáspár Margit dr.</i> ) .....	208
<i>Társulati Élet</i> .....	105

### Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Joseph Nagy</i> : Philosophie und Geistesleben .....	109
<i>Freiherr Béla von Brandenstein</i> : Das Vollbewusstsein, die seelische Grundlage unserer Bewusstseinswelt .....	110
<i>László Noszlopi</i> : Grundfragen des ethischen Wertens.....	112
<i>L. Prohászka</i> : Über das Verhältnis der Seele zum Absoluten	226
<i>Andreas Ivánka</i> : Die Erkenntnis Gottes nach Aristoteles ..	227